

Trauma and Memory

Four-monthly European Review of Psychoanalysis and Social Science

2024, Volume 12, Number 2 (August)

ISSN 2282-0043

www.eupsycho.com – email <redazione@eupsycho.com>

David Meghnagi, Ph.D., Editor-in-Chief

Claudia Gina Hassan, Ph.D., Co-editor

Associate Editors

Enzo Campelli, Ph.D. (*Sapienza University of Rome, Rome*)
Charles Hanly (*International Psychoanalytic Association, University of Toronto, Toronto*)
Paolo Migone, M.D. (*Psicoterapia e Scienze Umane, Parma*)
Shalva Weill, Ph.D. (*Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem*)

Editorial Board

Center and South America

Victoria Elena Castañón Garduño (*International Psychoanalytic Association, University of Mexico*)
Juan Pablo Jiménez (*International Psychoanalytic Association, Universidad de Chile, Santiago*)
Adela Leibovich de Duarte (*International Psychoanalytic Association, University of Buenos Aires*)

Canada

Alain Joseph Goldschläger (*University of Western Ontario, London, Canada*)

Europe

Jolanta Ambrosewicz-Jacob (*Jagiellonian University, Krakow*)
Toman Brod (Former Member, *Czechoslovak Academy of Science, Prague*)
Dieter Bürgin (*International Psychoanalytic Association, University of Basle*)
Patrizia Giampieri-Deutsch (*International Psychoanalytic Association, University of Vienna*)
Johannes Lehtonen (*International Psychoanalytic Association, University of Kuopio, Finland*)
Andrea Peto (*Central European University, Vienna*)
Ben Rosenbaum (*International Psychoanalytic Association, University of Copenhagen*)
René Roussillon (*International Psychoanalytic Association, University of Lyon*)
Michael Shafir (*University of Cluj, Romania*)
Cecilie Felicia Stokholm Banke (IHRA, *Danish Institute for International Studies*)
Wichert ten Have (IHRA, *University of Amsterdam*)
Sverre Varvin (*International Psychoanalytic Association, University of Oslo*)

Germany

Marianne Leuzinger-Bohleber (*International Psychoanalytic Association, Sigmund-Freud-Institut, Frankfurt*)
Heinz Weiss (*International Psychoanalytic Association, Sigmund-Freud-Institut, Frankfurt*)

Israel

Yaron Harel (*Bar Ilan University, Tel Aviv*)
Miriam Meghnagi (Clinical Psychologist, Musicologist, Tel Aviv)
Dina Porat (*Yad Vashem, University of Tel Aviv*)
Maurice M. Roumani (*Ben-Gurion University of the Negev*)

Sponsored by:

Europa Ricerca ONLUS

Dept. of Education, Department of Philosophy Communication and Performing Arts, *Roma Tre University, Rome*
International Master on Holocaust Studies, *Roma Tre University, Rome*
Laboratory of Clinical Psychology and Applied Psychoanalysis, *Roma Tre University, Rome*
Fondazione Museo della Shoah, Rome
European Teacher Network on Holocaust Studies (Etnhos)
Società Psicoanalitica Italiana (SPI) and Associazione Italiana di Psicoanalisi (AIPsi)

Webmaster:

Roberto Peron (IAPS-INAF)

Registered at the Court of Rome on Nov. 8, 2012, no. 305/2012 (Iscrizione al Tribunale di Roma n. 305/2012 dell'8 novembre 2012)

Italy

Marianna Bolko (Co-editor, *Psicoterapia e Scienze Umane, Bologna*)
Donatella Cavanna (*University of Genoa*)
Roberto Cipriani (*Roma Tre University, Rome*)
Rita Corsa (*International Psychoanalytic Association, Milan*)
Paolo D'Angelo (*Roma Tre University, Rome*)
Fiorella Kistoris (*Sapienza University of Rome*)
Girolamo Lo Verso (COIRAG, *University of Palermo*)
Brunello Mantelli (*University of Turin*)
Marco Marchetti (*International Psychoanalytic Association, University of Molise, Campobasso*)
Giacomo Marramao (*Roma Tre University, Rome*)
Micol Meghnagi (M.Sc., *London School of Economics*)
Paolo Montesperelli (*Sapienza University of Rome*)
Alessandra Mura (Clinical psychologist, Rome)
Anna Maria Nicolò (*International Psychoanalytic Association, Rome*)
Adolfo Pazzagli (*International Psychoanalytic Association, University of Florence*)
Cecilia Reynaud (*Roma Tre University, Rome*)
Emanuele Rossi (*Roma Tre University, Rome*)
Sergio Salvatore (*University of Salento*)
Ambrogio Santambrogio (*University of Perugia*)
Gennaro Saragnano (*International Psychoanalytic Association, Rome*)
Frediano Sessi (*University of Brescia*)
Amedeo Stella (*International Psychoanalytic Association, University of Bari*)
Ines Testoni (*University of Padua*)
Annalisa Tota (*Roma Tre University, Rome*)
Luciano Violante (Former President, Italian Parliament, Rome)

USA

Judy L. Kantrowitz (*International Psychoanalytic Association, Harvard University, Cambridge, Massachusetts*)
Steven Katz (IHRA, *Boston University*)
Jeffrey Praeger (*International Psychoanalytic Association, University of California, Los Angeles*)

Table of Contents

<i>Francesco Germinario</i> Cospirazionismo e antisemitismo. Spunti per un'interpretazione del falso storico dei <i>Protocolli dei Savi di Sion</i> [<i>Conspiracy theory and anti-Semitism.</i> <i>Hints for an interpretation of the historical fake</i> <i>of the Protocols of the Elders of Zion</i>]	55
<i>Tamara Tagliacozzo</i> Atheism and Jewish mysticism. Furio Jesi's interpretation of Gershom Scholem	74
<i>Maria Mezzatesta</i> The <i>Porrajmos</i> : Collective memories of a genocide	86

Cospirazionismo e antisemitismo.

Spunti per un'interpretazione del falso storico dei *Protocolli dei Savi di Sion*

Conspiracy theory and anti-Semitism.

Hints for an interpretation of the historical fake of the Protocols of the Elders of Zion

*Francesco Germinario**

Abstract. The historical forgery of the Protocols of the wise men of Zion constitutes the reference text of a conspiracy view of history. It is a vision based on the Jewish-Gentile dialectic. From this perspective, anti-Semitism has a dialectical model that enhances the situation of anguish before the events of history, seen as a succession of tragedies and dramas promoted by an alleged Jewish conspiracy. The author aims to examine, from a historiographical perspective, the use of collective anguish as an ideological and political tool by the culture of the extreme national revolutionary right in the 20th century.

Keywords: anti-Semitism, conspiracy, dialectics, anguish, national-revolutionary right.

Riassunto. Il falso storico dei *Protocolli dei Savi di Sion* costituisce il testo di riferimento di una visione cospirazionista della storia. Si tratta di una visione fondata sulla dialettica ebreo-gentili. In questa prospettiva l'antisemitismo dispone di un modello dialettico che valorizza la situazione di angoscia davanti alle vicende della storia, vista come un susseguirsi di tragedie e drammi promossi da una presunta cospirazione ebraica. L'autore si propone di esaminare, sotto l'aspetto storiografico, l'uso che la cultura dell'estrema destra nazional rivoluzionaria del Novecento, delle angosce collettive come strumento ideologico e politico.

Parole chiave: antisemitismo, cospirazionismo, dialettica, angoscia, destra nazional-rivoluzionaria.

1. Antisemitismo, rinnovamento del pensiero politico, economia politica

Si deve a uno dei maestri della storiografia del secolo scorso, George L. Mosse, il giudizio secondo cui compito fondamentale della storiografia votata a confrontarsi col Novecento è quello di procedere alla razionalizzazione dell'irrazionale (E. Gentile, 2007).

A dir poco complesso, il giudizio mossiano, non foss'altro perché nel secolo scorso in politica l'irrazionale aveva occupato spesso le prime file della platea? Nessuna pratica politica ha mai rivendicato di essere irrazionalista. La contrapposizione razionalismo-irrazionalismo ha diritto di cittadinanza nel campo filosofico; ma quale valore può rivendicare se la si applica alla politica?

Quello di "irrazionalismo" consiste in un giudizio *ex post* formulato dagli storici, in particolare dagli storici delle idee. Tuttavia, qualora si passasse in rassegna la galleria delle idee politiche novecentesche, non si troverebbe nessuna cultura politica disposta a rivendicare di assumere posizioni irrazionaliste, men che meno l'antisemitismo e in particolare il suo testo di riferimento, *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion*.

* Sociologist, *Fondazione Luigi Micheletti*, Via F. Cairoli 9, 25122 Brescia, Italy, e-mail <f.germinario@libero.it>.

Una considerazione s'impone. Visto che, ancora allo stato attuale, il falso storico dei *Protocolli*¹ gode di credibilità e di una vasta circolazione, credo sia necessario considerarlo un'espressione fra le più significative della cultura politica contemporanea. Qualche riferimento per chiarire: la *France juive* di Drumont è del 1886; i *Grundlagen* di Chamberlain e i *Voraussetzungen des Sozialismus* Bernstein sono pubblicati entrambi nel 1899; *Che fare?* di Lenin esce nel 1903; nel 1908 sarebbe uscito il testo di riferimento del radicalismo politico novecentesco, le *Réflexions sur la violence* di Georges Sorel. Le prime edizioni russe dei *Protocolli* risalgono ai primi anni del secolo. Ciò significa che fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento risultano già elaborate alcune delle culture politiche - dal riformismo socialista (Bernstein) al bolscevismo (Lenin), per finire proprio all'antisemitismo (Drumont, Chamberlain, i *Protocolli* nelle prime versioni russe) - che avrebbero occupato una posizione di rilievo nel panorama della politica novecentesca.

Se si osservano, infine, i contenuti dei titoli qui richiamati, escludendo quello di Bernstein, essi presentano un tratto comune individuabile nel radicalismo politico, ossia nell'ostilità proclamata nei confronti della società borghese liberale. Questa constatazione induce, a sua volta, a interrogarsi se sia il caso di parlare di "secolo breve" almeno per quanto riguarda la comparsa di posizioni politicamente radicali. Potremmo intendere queste posizioni quale proiezione in politica di quelle culture di critica della condizione umana in epoca borghese liberale già serpeggianti da qualche decennio e di cui, almeno per rimanere alla situazione italiana, i romanzi di D'Annunzio, la produzione poetica di Pascoli e dei crepuscolari e soprattutto *Il fu Mattia Pascal* di Pirandello costituivano un esempio significativo.

Contrariamente a quanto si possa pensare, l'antisemitismo contemporaneo non era nato cospirazionista, anche se, prima che il testo circolasse nella Russia zarista, almeno nella pubblicistica antisemita dell'Europa occidentale, non erano mancate voci in tal senso. Non presentavano derive esplicitamente cospirazioniste autori che si potrebbero considerare tra i padri fondatori dell'antisemitismo contemporaneo, da Toussenel a Chirac e Tridon, da Marr a Wagner. Ma anche quando comparivano posizioni cospirazioniste, si rende necessario distinguerle dal cospirazionismo successivo. Il caso di Osman Bey è significativo in tal senso². Nel *pamphlet* dal titolo *Gli ebrei alla conquista del mondo* Bey attribuiva all'*Alliance Israélite Universelle* non tanto un disegno cospirativo avvolto dalla segretezza. Questa organizzazione - i cui membri erano peraltro conosciuti e non certo segreti, come sarebbero stati i futuri Savi di Sion -, ad avviso di Bey, coordinava l'ebraismo mondiale. Così Bey:

«Lo sviluppo gigantesco che raggiunse il giudaismo dopo il principio del secolo, ha fatto sentire agli ebrei la necessità di stabilire una amministrazione centrale, che loro permettesse di dirigere con più unità e vigore il movimento giudaico. (...) Nessun governo saprebbe meglio essere informato e più fedelmente serviti di questa società universale» (O. Bey. 2000, p. 38).

È passato del tutto inosservato che un autore come Drumont, il quale, dal momento della pubblicazione della *France Juive*, figurava da teorico di riferimento dell'antisemitismo sia in Francia

¹ La storia dei *Protocolli* e la loro circolazione occupano un vero e proprio filone di studi. Qui mi limito a richiamare alcuni titoli che non è certo enfatico considerare veri e propri "classici" sull'argomento; si tratta, peraltro, di testi pubblicati in periodi diversi: Rollin, (1939/1991); Cohn (1966/2013); nonché i fondamentali De Michelis (1998); Taguieff (1992/2004). Quest'ultimo testo si segnala anche per l'elenco delle varie traduzioni dei *Protocolli* (pp. 325-342), nonché per un'esauritiva bibliografia critica (pp. 342-382). Molto utile si rivela il volume di De Michelis (2001), che presenta una traduzione di testi russi fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento che agiscono da contorno dei *Protocolli* medesimi. Di questi ultimi, De Michelis pubblica infine la traduzione italiana della prima edizione russa (pp. 83-143). Imprescindibile, infine, Taguieff (2013b, pp. 1448-1455), contenente, peraltro, una bibliografia critica (ibid., p. 1454-1455). D'ora in avanti, per le citazioni dai *Protocolli* si farà riferimento alla Quinta edizione italiana, curata da Giovanni Preziosi (1938).

² Su Osman Bey, pseudonimo di Frederick Millingen, notizie in C. G. De Michelis (1998, pp. 149-152 e *ad indicem*.

che in Europa³, aveva espresso pubblici dubbi sulla credibilità di Osma Bey. Sul quotidiano da lui fondato e diretto, *La Libre Parole*, Drumont aveva avuto occasione di giudicare Osman Bey un «fantaisiste», almeno per quanto riguardava la pretesa di «dimostrare allo zar che erano gli ebrei che ispiravano, dirigevano e sovvenzionavano la maggior parte dei complotti nichilisti»⁴. Evidentemente Osman Bey era un personaggio screditato nell'ambiente medesimo dell'antisemitismo, a causa di rapporti politici non sempre del tutto chiari associati a un ossessivo girovagare per diverse nazioni europee.

La constatazione che il primo antisemitismo contemporaneo non nasce esplicitamente cospirazionista, ma che lo diventerà nei decenni successivi, richiede un supplemento d'analisi.

Diversi autori antisemiti erano interessati all'economia politica, come nel caso di Toussenel, Chirac e, parzialmente, Tridon. Si trattava di autori gravitanti nell'area del movimento socialista⁵. Lo stesso Marr, patriarca dell'antisemitismo tedesco, era un pubblicista di simpatie socialisteggianti (cfr. M. Zimmermann, 1986). Essendo costoro economisti, si trattava di autori interessati all'indagine sulle leggi astratte che regolavano i rapporti economici. Se per Proudhon, che scriveva nel 1843 – dunque due anni prima che Toussenel pubblicasse i suoi *Juifs rois de l'époque* -, l'economia politica era da considerarsi “la raccolta delle osservazioni fatte sinora sui fenomeni della produzione e della distribuzione delle ricchezze, cioè (...) sulle forme più generali (...) più autentiche del lavoro e dello scambio” (P.-J. Proudhon, 1975, p. 43), Mill, autore collocato su posizioni politiche ed economiche del tutto opposte a quelle proudhoniane, inaugurava i suoi *Principles* osservando che l'economia politica, fino ad allora considerata “come ramo di speculazione astratta”, si presentava “inseparabilmente connessa e intrecciata a molti altri settori della filosofia sociale” (J.S: Mill, 2006, vol. 1, pp. 79-81). Nel 1851, chiudendo la sua *Filosofia della rivoluzione*, il socialisteggiante, nonché amico di Proudhon, Giuseppe Ferrari giudicava la figura dell'operaio di Smith un “essere astratto” (Ferrari, 1970, p. 469). Ferrari considerava troppo astratta l'economia politica; questa era interpretata quale traduzione dell'altrettanto astratta religione: la libertà di cui discutevano gli economisti “diventa la libertà equivoca del borghese, corrisponde alla libertà astratta dei culti, si collega con la religione astratta, impone la servitù” (*ibid*, 470). L'attenzione per l'astrazione poteva anche lasciare spazio alla polemica antiebraica, ma non agevolava certamente l'imputazione all'ebraismo di essere responsabile delle leggi astratte che governavano il capitalismo. Agli ebrei poteva essere mossa l'accusa di utilizzare con astuzia predatoria quelle leggi; ma proprio perché si trattava di leggi astratte, né gli ebrei né i protestanti, come nel caso della polemica toussenelliana nei *Juifs*, potevano essere accusati di averle create.

Non peraltro, la critica dell'economia politica, essendo assunta quest'ultima disciplina ad autocoscienza della società borghese, risulta importante sotto l'aspetto storiografico perché tradiva l'aspetto che avrebbe caratterizzato l'antisemitismo anche nei decenni successivi, ossia la rivendicazione di essere una *cultura politica di contestazione della società borghese liberale*. E si trattava di una cultura politica ostile, che focalizzava l'attenzione non sui rapporti sociali di produzione, quanto sulla circolazione monetaria, una posizione peraltro diffusa, se è vero che già Marx aveva avuto occasione di osservare che “nella misura in cui cresce l'opposizione ai rapporti di produzione dominanti e questi stessi spingono alla loro violenta trasmutazione, la polemica si dirige contro (...) il denaro in generale come al fenomeno più vistoso, più contraddittorio in cui il sistema si presenta tangibilmente” (Marx, 1968, p. 2028). Ma è il caso di tornare alla questione del cospirazionismo antisemita.

³ Su Drumont, vedi il fondamentale G. Kaufmann, *Édouard Drumont*, Perrin, Paris, 2008.

⁴ È. Drumont, La conference de Portsmouth, in «La Libre Parole», 21 août 1905.

⁵ Sull'antisemitismo di sinistra, cfr., Z. Sternhell, (1997, pp. 193-226); M. Crapez, (1997); Id., 2002, con una scelta di scritti di antisemiti di sinistra, da Fourier a Louzon e Colomer.

2. Le due fasi del cospirazionismo antisemita

Sarebbe opportuno suddividere il cospirazionismo antisemita contemporaneo in due fasi.

Una prima fase la si potrebbe definire quale *cospirazionismo territorialmente limitato*, nel senso che abbraccia una singola nazione. Era il cospirazionismo di Léon Daudet e Charles Maurras e il cui padre fondatore è da individuare in Édouard Drumont. Il problema di Drumont era quello di spiegare il disastro di Sedan. Qui emergeva una specificità del cospirazionismo.

Per trovare udienza sul mercato politico, il cospirazionismo necessitava di richiamarsi a disastri sociali, politici ecc. Questa specificità tradiva come il cospirazionismo, specialmente quello in versione antisemita, si reggeva su una visione cupa della storia. In ogni caso, il capitano Alfred Dreyfus era accusato di avere tradito la Francia, piuttosto che essere un agente di un'organizzazione segreta. Nel paradigma drumontiano l'ebraismo era naturalmente accusato di cospirare; ma si trattava di una cospirazione limitata all'Esagono. Mentre nel caso dell'antisemitismo nazista il nazionalismo era guardato con sospetto⁶, nel caso del direttore de *La Libre Parole* il nazionalismo faceva aggio sul cospirazionismo, con l'antisemitismo che, per quanto virulento, come quello sviluppatosi negli anni dell'*Affaire Dreyfus*, costituiva una voce ancorché importante del paradigma nazionalista.

L'esempio più significativo è dato da due falsi a opera dell'allievo di Drumont, Urbain Gohier. Si trattava di due falsi usciti il primo nel 1913 e il secondo nel 1914. Entrambi i due falsi li si può considerare un esempio di *Protocollis avant la lettre*, con la differenza che la cospirazione ebraica riguardava appunto la sola Francia (Gohier, 1913, 1914; Germinario, 2022).⁷

Non è chiaro da quale filone politico-culturale Drumont recuperasse la griglia di lettura cospirazionista, se dalla cultura cattolica più impegnata nella polemica contro i Lumi, la modernità e, più in generale, la Rivoluzione francese, oppure dal filone giacobino, quello che aveva dato prova di sé nel periodo del Terrore. Se si accetta l'ipotesi storiografica di un'influenza di provenienza cattolica, (Barruel, soprattutto), si vedrà che corre una differenza incolmabile fra il cospirazionismo di provenienza cattolica e quello antisemita.

Un punto però non è da trascurare: avanzerei l'ipotesi storiografica che nella logica dell'antisemitismo fosse *necessario* adottare la visione cospirazionista della storia. Fra la fine del secolo e gli inizi del nuovo, fino al primo ventennio di quest'ultimo, cioè prima che sul mercato politico e delle idee facessero la loro comparsa posizioni di contestazione del liberalismo come il fascismo e i movimenti a questo affini, le uniche visioni della storia critiche della società borghese liberale erano il marxismo e appunto il cospirazionismo. L'antisemitismo era quindi costretto a scegliere fra una teoria della storia, quella marxista, già imputata di essere un'*invenzione malefica* dell'ebraismo, e quella cospirazionista.

Comunque rimane un dato storiografico: era la Francia ad agire da nazione in cui trovava spazio e udienza il modello cospirazionista; e ciò non deve sorprendere, considerato che questo era stato un tema già presentatosi nell'immaginario collettivo francese. Quello dell'esistenza di un complotto aristocratico era stato, infatti, un tema comparso già nelle prime settimane della Rivoluzione (G. Lefevre, 1953), per non riferirci al periodo del Terrore montagnardo, nonché ai critici termidoriani di quest'ultimo (cfr. B. Bacsko, pp. 249 sgg.).

Così Léon Poliakov definiva la tesi del complotto aristocratico in un contributo che si può considerare un classico della storiografia del Novecento: un "governo di uomini convinti di essere assediati dalle forze del Male, incarnate (...) nella cospirazione dei monarchi e degli aristocratici" (L.

⁶ Inevitabile il riferimento a quanto scrive H. Arendt, 1999, p. 4 sgg.

⁷ Su Gohier e i due falsi, pubblicati come I. Blümchen, *A nous la France!*, Isidor-Nathan Goldlust, Cracovie, 1913; *Le droit de la race supérieure*, Isidor-Nathan Goldlust, 1914. (Entrambi i falsi furono pubblicati da Fasquelle, Paris, rispettivamente nel 1913 e 1914). Su Gohier, vedi F. Germinario, (2022), con traduzione di ampi passi dai due testi (pp. 229-254).

Poliakov, 1980, p. 167). È fin troppo noto, poi, che il tema della Rivoluzione quale risultato di un complotto massonico era comparso nell'opera dell'abate Augustin Barruel, un testo destinato a divenire in poco tempo un punto di riferimento del pensiero politico controrivoluzionario di orientamento cattolico (A. Barruel, 1797; cfr. P. A. Taguieff, 2013a, pp. 250-258)⁸. Questi antecedenti sono indicativi di un atteggiamento che si sarebbe riprodotto anche nel successivo cospirazionismo antisemita, fornendo una motivazione capace di spiegare il successo editoriale che avrebbe accompagnato i *Protocolli* a partire dal 1919: per trovare udienza, il cospirazionismo antisemita necessita di alimentarsi di vicende storiche vissute come disastrose.

Per realizzare le sue strategie - che variavano da quella di discriminazione degli ebrei fino alla strategia nazista di sterminio -, l'antisemitismo necessitava di contaminarsi in progetti politici ben più ampi, cioè in progetti che avevano come primo obiettivo il rovesciamento della società borghese liberale, quale condizione che avrebbe permesso almeno una scelta di discriminazione (cfr. F. Germinario, 2010, pp. 346 sgg.). Un programma politico limitato solo alla discriminazione degli ebrei poteva reperire un'udienza limitata sul mercato politico. Questo, ben prima della comparsa della NSDAP, negli anni che avevano preceduto lo scoppio della guerra era stato già chiaro agli antisemiti raccolti attorno alla monarchica *Action française*. In ogni caso, era sufficiente la domanda di discriminare gli ebrei per qualificare l'antisemitismo quale posizione antisistemica.

La seconda fase del cospirazionismo antisemita ebbe inizio col primo dopoguerra e la conseguente diffusione dei *Protocolli* nei vari paesi europei.

Beninteso, quello che ho definito quale "cospirazionismo territorialmente limitato" non si sarebbe esaurito del tutto. Per rimanere al caso italiano, nel periodo della Repubblica sociale italiana, Giovanni Preziosi, primo editore nel 1921 in Italia dei *Protocolli*, nonché esponente più significativo dell'antisemitismo in versione fascista, avrebbe pubblicato sotto lo pseudonimo di Italicus un *pamphlet* in cui cercava di dimostrare che il 25 luglio 1943 era giunto a maturazione un progetto cospirativo di impronta massonica teso a rovesciare il regime. Quel progetto cospirativo, secondo Preziosi, rimontava a quasi un ventennio prima: "il rovesciamento del fascismo fu deciso in Francia, il 6 ottobre 1924, quando Parigi, immenso quartiere generale della massoneria internazionale, firmò la capitolazione della Francia nelle mani dei giudei" (Italicus, 1944, p. 5; cfr.)⁹.

Già Renzo De Felice aveva osservato che Preziosi non era riuscito mai a superare "le fortissime diffidenze e l'antipatia di Mussolini" (R. De Felice, 1988, p. 453). Malgrado questo, le accuse di impianto cospirazionista mosse da Preziosi avevano trovato un'eco nei settori del fascismo repubblicano più impegnati nel contrastare il movimento partigiano (cfr. R. Mastrodonato, 1944), quasi a confermare che il modello cospirazionista antisemita agiva da teoria della storia di posizioni politicamente radicali.

Il successo editoriale dei *Protocolli* scandisce il salto di qualità nell'antisemitismo europeo sancendo definitivamente il cospirazionismo come teoria della storia dell'antisemitismo, nonché rivelando come quest'ultimo si presentasse come una posizione politica rivoluzionaria e antisistemica.

È il caso di insistere sul tema, per procedere a una storicizzazione dell'antisemitismo medesimo. Nell'ambito della storiografia delle idee è diffusa la convinzione che l'Ottocento sia stato il secolo della storia. Il problema di questo secolo era quello di storicizzare la Rivoluzione francese: era il problema che aveva impegnato pressoché tutta la cultura del secolo, da Hegel e Marx a Taine e Aulard. Muoviamo da Carl Schmitt:

⁸ A. Barruel, *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, (1797), trad. it. parziale col titolo, *Storia del giacobinismo, Massoneria e Illuminati di Baviera*, a cura di A. C. Ambesi, Arktos, Carmagnola, 1989. Ma per altri autori cospirazionisti collocati su posizioni cattoliche e controrivoluzionarie, cfr. da ultimo, P.-A. Taguieff, (2013a., pp. 250-258).

⁹ Per quanto riguarda l'attribuzione a Preziosi del *pamphlet*, a firma di Italicus, cfr. F. Germinario, 2008, pp. 77-107; L. Mengoni, 2018, p. 616, nota 282.

«Nel secolo del romanticismo si rivela l'angoscia del singolo, e la sua sensazione di essere ingannato: ci troviamo, impotenti, nelle mani di una forza che si fa gioco di noi. (...) nella rappresentazione di una potenza che agisce nascosta "dietro le quinte" e che tutta riunita nelle mani di pochi malvagi, permette loro di dirigere non visti tutta la storia umana, nelle ipotesi che immaginano sempre e ovunque un "segreto", si mescolano la fede razionalistica nel dominio cosciente degli uomini sugli avvenimenti storici, e l'angoscia fantastico-demoniaca di fronte ad una mostruosa forza sociale» (C. Schmitt, 1981, p. 122).

Il limite dell'analisi del giurista tedesco era quello di sottovalutare che il cospirazionismo di provenienza romantica rintracciava la sua origine nella tendenza di questa cultura a interrogarsi sulla storia e le sue forze motrici.

Nel Novecento è il rivoluzionario, di destra come di sinistra, a doversi confrontare con la storia. Se vogliamo, siamo in presenza di uno degli effetti più significativi dell'*Entzauberung*: la storia diveniva la *nuova religione* perché, conoscendone il corso, ci si poteva orientare all'interno della sua trama; il che significava che l'uomo aveva una prospettiva mondana da perseguire. Infatti, per reperire udienza e credibilità alle sue proposte, soprattutto presso masse non ancora del tutto alfabetizzate, il rivoluzionario necessitava di inserire la rottura rivoluzionaria nel corso della storia, presentandola come una rottura la cui necessità era richiesta dallo stesso corso storico. Sarebbe stata questa la convinzione che aveva spinto i bolscevichi nell'ottobre del 1917 a promuovere la loro rivoluzione e, con la differenza di cui si dirà, dei nazisti nel gennaio 1933.

3. Una differenza fra cospirazionismo cristiano e il cospirazionismo antisemita

Non è questa la sede per verificare come il paradigma rivoluzionario del Novecento avesse subito delle modifiche decisive rispetto a quello della tradizione giacobina. Mi limito a osservare che il famoso paradigma di Talmon, inerente a una sottile linea di continuità fra il pensiero politico della componente radicale dei Lumi e il totalitarismo, in particolare di quello comunista, presenta qualche difficoltà (Talmon, 1967; Germinario, 2020, pp. 263-266). Rivendicando di essere una teoria capace di spiegare la storia, attraverso i *Protocolli* l'antisemitismo riusciva a iscriversi nella famiglia delle culture politiche rivoluzionarie. Rimango al tema delle differenze fra la tradizione cospirazionista, di provenienza essenzialmente cristiana, e quello diffuso dai *Protocolli*.

Si può identificare il cospirazionismo cristiano con quello antisemita, codificato nei *Protocolli*? Credo che la differenza sia notevole. Nello schema cospirazionista elaborato dalla tradizione culturale cristiana, la cospirazione, in genere attribuita alla massoneria più o meno "infiltrata" da ebrei, *philosophes* ecc., risultava storicamente limitata alla modernità, cioè a Lutero, ai Lumi e alla Rivoluzione francese. In questo schema di lettura, il divino rimaneva comunque nel mondo, né aveva abbandonato gli uomini al loro destino mondano: la trascendenza continuava a prevalere sull'immanenza, o meglio sulla materialità del mondo perché, se così non fosse stato, il cristianesimo avrebbe visto sgretolate le proprie ragioni.

Viceversa, nel modello cospirazionista antisemita tutta la storia diventava uno sviluppo della "cospirazione ebraica." Così nei *Protocolli* si arrivava a sostenere che lo stesso antisemitismo era provocato dagli ebrei: "Al momento attuale, se un Governo assume un atteggiamento a noi contrario si tratta di una pura formalità; esso agisce essendo noi pienamente informati del suo operato e col nostro consenso, accordato perché le dimostrazioni anti-semitiche ci sono utili per mantenere l'ordine fra i nostri fratelli minori;"¹⁰ e più oltre, "Un numero relativamente piccolo di vittime da parte nostra ha salvato la nostra nazione dalla distruzione."¹¹ In questa perversa logica anche l'antisemitismo rientrava, quindi, nel piano ebraico di conquista del mondo. Questa era una posizione tutt'altro che originale, se si considera che tra gli stessi pubblicisti dell'area ricorrevano le accuse reciproche di essere ebrei mascherati. A titolo di puro esempio, nel dicembre del 1938, quindi a distanza di alcuni anni dall'introduzione delle leggi di Norimberga, un antisemita francese, probabilmente di area

¹⁰ I "Protocolli" dei "Savi Anziani" di Sion (1938, p. 79).

¹¹ Ivi, p. 112.

cattolico-nazionalista, dava alle stampe un *pamphlet* in cui, fin dal titolo a dir poco eloquente, si accusava Hitler di essere manovrato dall'ebraismo mondiale (Christian Polémon, 1938; cfr. Germinario, 2010, pp. 243-248). Nel 1942, quando era già dispiegata in tutta Europa la strategia nazista di sterminio dell'ebraismo, Jean Drault, un altro allievo di Drumont, pubblicava una *Histoire de l'antisémitisme* in cui sosteneva che «I creatori dell'antisemitismo sono gli stessi ebrei. (...) quando in una città arriva a stabilirsi un israelita seguito presto da numerosi suoi correligionari, si può dire, senza sbagliarsi: *l'antisemitismo è in viaggio*» (J. Drault, 2000, p. 9).

4. Il mito razionalizzatore

Nel corso del Novecento il ricorso al mito politico ha presentato diverse vie d'uscita, ossia modi differenti nel suo utilizzo. A titolo d'esempio, la visione mitica della politica rivendicata dal fascismo si presentava in una declinazione differente, se non del tutto opposta, rispetto al cospirazionismo declinato nei *Protocolli* e in genere in tutta la letteratura cospirazionista antisemita. Il mito politico fascista non riconosceva ipotesi cospirazioniste, inscrivendole in una visione "chiusa" della storia¹².

Con i *Protocolli* siamo in presenza di una questione epistemologica importante: quella del rapporto fra il mito e la razionalità. Così Pierre-André Taguieff: «le spiegazioni di stile manicheo fanno parte di un gruppo di credenze e di spiegazioni spontanee provenienti da un fondo mitico, che la razionalità moderna è impotente a eliminare. (...) La mentalità cospirazionista costituisce una delle principali forme sotto le quali il mito o il pensiero magico continua a funzionare nelle moderne società che si suppone, troppo frettolosamente, disincantate le spiegazioni di stile manicheo fanno parte di un gruppo di credenze e di spiegazioni spontanee provenienti da un fondo mitico, che la razionalità moderna è impotente a eliminare. (...) La mentalità cospirazionista costituisce una delle principali forme sotto le quali il mito o il pensiero magico continua a funzionare nelle moderne società che si suppone, troppo frettolosamente, disincantate»¹³.

Per il marxismo, almeno per Lukács, il mito non è altro che inganno ovvero mistificazione: “dando una veste mitologica ai problemi, si descrive ciò che si critica senza riferirlo al capitalismo oppure si conferisce ad esso una forma tanto equivoca, tanto falsa e mistificata che la critica non genera nessun atteggiamento di opposizione.”¹⁴ Non del tutto differente era stato un precedente giudizio di Trotsky:

«Le relazioni interne della società monarchico-feudale erano basate su di una tradizione cieca e elevate alla forma dei miti religiosi. I miti vengono immaginati come false interpretazioni di fenomeni naturali e di istituzioni sociali e delle connessioni fra loro. Tuttavia, non solo gli ingannati, le masse sfruttate, ma anche quelli nel cui interesse l'inganno era portato avanti, i governanti, credevano per lo più nei miti ed erano sinceramente guidati da essi» (Trotsky, 1926, p. 196).

Dunque, per marxisti rigorosi come Lukács e Trotsky la narrazione che inclinava al mito, qualsiasi contenuto politico o culturale questo intendesse assumere, era falsa per definizione, in quanto tendeva a ingannare le masse. Anzi, per Trotsky la narrazione mitica, almeno quella che presentava contenuti religiosi (lo scritto a cui mi riferisco aveva per oggetto la critica della religione), era da derubricare quale formula preborghese di conoscenza. Fin qui, il marxismo ortodosso, senza ulteriori riferimenti a coloro (es. Benjamin) che avevano contaminato il marxismo con altri paradigmi culturali.

Giudicato il mito un inganno perpetrato nei confronti delle classi subalterne, il marxismo dei vari Lukács e Trotsky – qui assunti a esempio dell'atteggiamento del marxismo davanti alla questione del mito – si precludeva la comprensione quanto meno dei motivi del successo del mito in politica. Ora, non c'è dubbio che l'attribuzione all'ebraismo, da parte del cospirazionismo antisemita, di essere

¹² Cfr., F. Germinario, *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Asterios, Trieste, 2023.

¹³ P.-A. Taguieff (2013a., p. 71.)

¹⁴ G. Lukács, (1934/1976, pp. 234-242); la citazione è a p. 232.

l'unico produttore di storia definiva certamente un'immagine mitica dell'ebraismo medesimo, almeno nel senso che si attribuiva a quest'ultimo una potenza che ben poco, se non nulla, aveva di umano. Ma non basta.

La questione riguarda eventuali posizioni tendenti a derubricare l'antisemitismo quale atteggiamento irrazionale, col risultato di espungerlo dal panorama culturale continentale. Per anticipare il mio giudizio: proprio la visione cospirazionista della storia è un utile laboratorio per verificare come l'antisemitismo fosse interessato a intercettare problemi e suggestioni presenti nella cultura europea fine secolo-inizio del Novecento. Almeno nel caso della visione formulata nei *Protocolli*, la cospirazione ebraica costituiva un mito che procedeva a razionalizzare ciò che in apparenza sembrava complicato, la storia umana. Non più, quindi, la contrapposizione, ben espressa dai vari Lukács e Trotsky, fra mito e razionalità, col mito imputato dal marxismo di essere una procedura per ingannare le masse, distraendole dal percorso effettivamente rivoluzionario. Il dato storiografico da rilevare è che il cospirazionismo antisemita perveniva a offrire una soluzione a quegli atteggiamenti di settori della società liberale che osservavano la storia come un susseguirsi di vicende che gravavano sulla vita degli uomini, senza che questi comprendessero le cause delle loro sofferenze. La forza del cospirazionismo antisemita consiste nella pretesa di *svelare* alle masse il segreto della storia umana. Si tratta di una forza tipica delle ideologie rivoluzionarie, in quanto queste riuscivano a inscrivere le loro proposte di rottura rivoluzionaria all'interno del corso della storia, proprio perché avevano realizzato l'effettiva conoscenza di quest'ultima, cioè la causa del presentarsi della storia quale sofferenza e dolore per gli uomini, nonché il suo approdo finale. Ma qui il mito assume la veste di un razionalismo applicato alle vicende storiche, pretendendo di offrire una spiegazione razionale laddove tutto si presentava confuso.

Viene da osservare che il mito non sempre pensa sé stesso come tale; e quello del cospirazionismo antisemita sembra essere uno di quei casi, perché il mito – nella fattispecie la “potenza” dell'ebraismo nel fare la storia – funzionava da *procedura di razionalizzazione*. Il mito non si contrapponeva, almeno in modo esplicito, alla ragione, ma si faceva esso stesso ragione, procedendo a razionalizzare. Si potrebbe osservare che per il mito che negava sé stesso le pretese della ragione, avendo fallito nel rendere conto della forza motrice della storia, avevano aperto alla prospettiva del nichilismo. Cos'era, infatti, la difficoltà di pensare la storia, se non un buon viatico per la diffusione del nichilismo? Viceversa, dando per risolto ciò che finora si presentava come un enigma, il cospirazionismo agiva da freno alla diffusione di atteggiamenti nichilisti. Per dire meglio: il mito indossava i panni della razionalità, perché animato dalla consapevolezza, tipica della cultura novecentesca, di dovere esibire un atteggiamento ispirato dalla ragione, quale requisito per reperire udienza presso le masse.

5. Dialettica antisemita e dialettica marxista: sull'origine del radicalismo politico antisemita

Accennavo in precedenza all'impostazione pagana del cospirazionismo in versione antisemita. Tutte le ideologie rivoluzionarie moderne sono decisamente pagane. Si tratta di un paganesimo consistente nella convinzione che il modo sia perfetto, e dunque che sia anche autosufficiente. Il paganesimo può consistere nei fini, come nel caso del marxismo, dove il termine della storia, il comunismo, si realizza nell'avvento della perfezione del “Regno del Bene”. In ogni caso, nelle ideologie rivoluzionarie si è in presenza di un paganesimo risultato della *secolarizzazione del Male*, espunto dalla sua origine trascendente in cui l'aveva radicato la tradizione giudaico-cristiana. Secolarizzazione del Male; ma sarebbe forse più esatto dire che, nel caso del cospirazionismo antisemita, quella secolarizzazione si decantava in *personalizzazione*, nel senso che l'origine del Male era da attribuirsi alla cospirazione dell'ebraismo.

Se per il cospirazionismo antisemita la storia costituiva il susseguirsi di disgrazie e di dolore a fronte di un mondo dato per perfetto, ciò significava che il Male era stato introdotto nel mondo medesimo. Il Male era *nel* mondo, ma non era *del* mondo, perché era stato *aggiunto* a un mondo perfetto. Il paganesimo non poteva essere più completo, rispetto alla teodicea definita dalla tradizione cristiana: l'uomo non era produttore del Male, appunto perché egli era parte del mondo perfetto. La perfezione del mondo non poteva che estendersi dal mondo medesimo all'uomo. A introdurre il Male

nel mondo non potevano essere state che persone che avevano rinunciato alla loro umanità, per perseguire effetti malefici. La conseguenza politica di questa visione del Male consisteva in una visione in cui l'ebreo, in quanto "produttore" del Male, era *deumanizzato* (preciso: "deumanizzato" e non *animalizzato*, procedura, com'è noto, cui avrebbero fatto ricorso i nazisti). Insisto sul tema.

Intanto, è possibile registrare una differenza fra la dialettica d'impostazione marxista e quella del cospirazionismo antisemita. La prima, in forza della lezione di Hegel a Marx, non solo era immanente nel mondo, ma registrava il cambiamento dei soggetti storici che realizzavano quella dialettica, dallo scontro fra patrizi e plebei a quello fra il proletariato e la borghesia. Nella dialettica storica marxista a contare era il principio, ossia lo scontro fra le classi, prima che i soggetti storici in cui il principio dialettico si incarnava.

Nel caso del cospirazionismo antisemita, la dialettica, come s'è già osservato, risultava essere stata "introdotta" nel mondo dall'ebraismo; di conseguenza, i soggetti storici dello scontro dialettico risultavano sempre identici, prescindendo dalle varie fasi della storia.

In questa logica la dialettica fra l'umanità e l'ebraismo era del tutto fittizia, perché a prevalere era sempre il secondo. Il giudizio di Hans Jonas sulla battaglia di Stalingrado quale regolamento definitivo dei conti fra l'hegelismo di destra e l'hegelismo di sinistra, non teneva conto che si affrontavano due visioni di socialismo (quello, di derivazione marxista, della produzione e quello della circolazione, tipico della visione antisemita dell'economia), nonché due visioni della dialettica, quella immanente, sempre di derivazione marxista, e quella del cospirazionismo antisemita. La dialettica cospirazionista non ha nulla a che vedere con la dialettica hegelomarxista.

Nel cospirazionismo antisemita l'obiettivo non consisteva più tanto in una prospettiva politica, quanto in una di natura metastorica. In questa perversa logica si trattava di eliminare il soggetto che "produceva" il Male nel mondo; e quel Male poteva essere soppresso appunto perché, avendo smarrito la sua origine trascendente, era stato secolarizzato.

«L'umanità in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta. (...) Proclamare il concetto di *umanità*, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto – visto che non si possono impiegare termini del genere senza conseguenze di un certo tipo – la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata all'estrema inumanità. (...) L'umanità non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*» (C. Schmitt, 1972, pp. 139-140).

Considerato che il testo di Schmitt è del 1932, il giurista tedesco sembrava anticipare la caratteristica della guerra di sterminio che i nazisti avrebbero dichiarato successivamente all'ebraismo. Lo scontro ebreo-umanità doveva assumere un carattere politicamente radicale proprio perché era in gioco il destino di tutta l'umanità, e non di una parte, territorialmente limitata, di quest'ultima. Se l'ebraismo, secondo questa logica, "avrebbe avuto di mira" la realizzazione di un piano inteso a instaurare la tirannide ebraica, e dunque "la riduzione" in schiavitù di tutto il genere umano, allora lo scontro finale non poteva che essere quello dell'umanità medesima contro l'ebraismo. Quello di "umanità" diveniva un concetto *iperpolitico* proprio perché era su di esso che si fondava la radicalizzazione dello scontro. Se il combattimento era condotto in nome delle ragioni dell'umanità, questa risultava un concetto del tutto politicizzato. Ma proprio perché si combatteva per le ragioni dell'umanità, chi a questa era rappresentato falsamente come ontologicamente ostile veniva situato al di fuori del perimetro dell'umanità medesima, determinando uno scontro necessariamente radicalizzato.

Ricorrendo a un paradosso, si potrebbe osservare che nel modello cospirazionista antisemita quello di "umanità" reperiva le premesse per presentarsi quale concetto iperpolitico. In questa perversa logica la lotta contro l'ebraismo trascendeva gli obiettivi meramente politici, presentandosi quale lotta per la sopravvivenza del genere umano. L'antisemita "liberava" la storia umana dall'incubo della cospirazione e da un futuro di schiavitù in cui "sarebbe precipitata l'umanità"; di conseguenza, non erano possibili mediazioni o compromessi.

6. Mobilitazione, scandire del tempo e angoscia

Definirei i *Protocolli* un *testo di mobilitazione* – per intenderci: simile al testo di di Sieyès *Qu'est-ce le Tiers-États* ovvero, per rimanere sempre alla Rivoluzione francese, agli scritti che Marat veniva pubblicando nel suo *Le publiciste de la République française* -, nel senso che è presente un invito implicito al lettore ad attivarsi sul piano politico, per evitare il futuro immediato che il testo delineava.

Per l'io narrante dei *Protocolli* è ormai vicino il momento in cui l'ebraismo avrebbe realizzato la sua tirannide mondiale: “Oggi vi posso assicurare che siamo a pochi passi dalla nostra méta. Rimane da percorrere ancora una breve distanza e poi il ciclo del Serpente Simbolico - emblema della nostra gente – sarà completo. Quando questo ciclo sarà chiuso, tutti gli Stati Europei vi saranno costretti come da catene “infrangibili”¹⁵. Lo scandire del tempo lavorerebbe a favore della realizzazione della “tirannide” ebraica. E siccome era ormai vicino il momento in cui quella tirannide si sarebbe manifestata in tutta la sua potenza, era implicita la proposta al lettore di mobilitarsi perché ciò non si verificasse. Il tempo era diventato nemico dei gentili, perché registrava l'avvento della tirannide ebraica mondiale.

Il radicalismo politico antisemita è il risultato dell'incrocio di tre componenti ideologiche: da un lato, la secolarizzazione del Male – una secolarizzazione che, in forza del modello cospirazionista, si decanta nella personalizzazione, ossia nella figura dell'ebreo quale produttore del Male medesimo -, dall'altro lato, nella presunta dialettica “umanità-ebraismo” – una dialettica che, considerato che era in gioco il destino della prima, era indisponibile a riconoscere momenti di mediazione; per intenderci: la lotta delirante per una difesa presunta dell'umanità non prevedeva una NEP. Dall'altro lato ancora, considerato che il cospirazionismo antisemita era mosso dalla convinzione che era ormai vicino il momento in cui la cappa della tirannide ebraica si sarebbe chiusa definitivamente sull'umanità, si trattava di mobilitarsi subito per evitare questo destino.

Ha osservato di recente uno degli storici più originali della cultura politica nazista, Johann Chapoutot, che “i nazisti (...) ripetevano sempre che la Germania e la razza germanica avevano perso troppo tempo, che erano impegnati in una corsa contro la storia, contro la decadenza e la degenerazione, che bisognava agire alla svelta e fare il più possibile” (J. Chapoutot, (2020/2021, p.16.). Il giudizio di Chapoutot sulla logica interna del nazismo può essere una spiegazione del ritmo ossessivo e travolgente della *Shoah*, dove lo sterminio degli ebrei, aveva osservato in precedenza un altro storico, “doveva essere portato a termine in un tempo ben delimitato, prima della fine del conflitto” (P. Burrin, (2004, p. 60).

Si può osservare che la necessità di dare alle scelte politiche e ideologiche un ritmo molto veloce era un atteggiamento che ai nazisti proveniva dalla forte componente cospirazionista presente nel loro universo ideologico. Nella logica del nazismo si doveva accelerare la lotta contro l'ebraismo, perché il tempo lavorava a vantaggio del piano di quest'ultimo per instaurare la “tirannide” sull'umanità.

Si tratta di un aspetto, non ancora adeguatamente messo a fuoco, che considero fondamentale, per comprendere sia il successo editoriale post-bellico dei *Protocolli* sia un aspetto dell'universo ideologico della destra nazional rivoluzionaria ossia del maggior imprenditore politico dei *Protocolli*.

Se i *Protocolli* radicalizzavano la sensazione di un Futuro vissuto con timore e angoscia, allora l'ottimismo della ragione non aveva più motivazioni e l'ideologia liberale del Progresso veniva a cadere: al posto dell'ottimismo verso il Futuro e dell'ideologia del Progresso faceva la sua comparsa il senso dell'angoscia.

Per spiegarmi, muovo da un giudizio di Franz Neumann:

«In ogni società composta di gruppi antagonisti si verifica una continua ascesa e discesa dei vari gruppi. La mia tesi è che l'angoscia persecutoria – ma che abbia (...) una base reale – si produce ogni qual volta il prestigio, il reddito o l'esistenza stessa di un gruppo vengono minacciati, cioè quando esso decade e non comprende o gli è impedito di comprendere il processo storico in atto» (F. Neumann, 1954, pp. 140-141).

¹⁵ I “*Protocolli*” dei “*Savi Anziani*” di Sion ed. cit., p. 59.

Neumann parla di “angoscia persecutoria”. Il riferimento del politologo tedesco è limitato al nazismo e al fascismo. Ma possiamo includere anche l’antisemitismo, su cui si sofferma, del resto, lo stesso Neumann, stabilendo «una correlazione fra perdita di stato sociale e antisemitismo»¹⁶. Nella medesima sede, il politologo tedesco distingue fra «l’angoscia reale [che] appare come una reazione a concrete situazioni di pericolo»¹⁷ e quella che egli definisce quale «angoscia nevrotica», sensazione «prodotta dall’Io per evitare in anticipo le situazioni di pericolo»¹⁸. Quella di Neumann non sembra una posizione del tutto diversa dal giudizio di Freud, secondo il quale «l’angoscia è al servizio dell’autoconservazione ed è il segnale di nuovo pericolo» (S. Freud (1932, p. 194). Nell’impianto cospirazionista antisemita si verifica un atteggiamento definito da una sintesi fra l’“angoscia persecutoria” e l’“angoscia nevrotica». Si tratta di una sintesi in cui la prima forma di angoscia – ossia la difficoltà nel comprendere le cause di eventuali pericoli che pervengono a coinvolgere la singola vita umana – spiana il percorso alla seconda, consistente nel timore di un Futuro che potrebbe precipitare la vita nel dramma.

Nei *Protocolli* la centralità del Futuro rimaneva; ma la descrizione del panorama di quest’ultimo suscitava nel lettore un atteggiamento di angoscia: il Futuro sarebbe stato peggiore del Presente, già attraversato dai diversi cataclismi sociali. Ciò significava, ancora una volta, che mentre le Grandi Narrazioni avevano identificato Futuro e Progresso, il testo antisemita scindeva i due concetti: il Futuro sarebbe stato un regresso; e se Progresso - «o piuttosto l’idea d’un progresso liberale», come premeva chiarire all’io narrante dei *Protocolli*¹⁹ - si fosse verificato, questo si sarebbe limitato appunto all’ebraismo, che avrebbe finalmente visto realizzato il piano cospirativo.

Nella letteratura politica del Novecento, i *Protocolli* sono il testo più produttivo di angoscia che possa darsi. E si tratta di un’angoscia tutta declinata al Futuro: le sofferenze degli uomini nella *Jetztzeit* anticipavano, infatti, sofferenze peggiori nel Futuro.

Questa posizione fornisce un’ulteriore conferma del carattere antisistemico dell’antisemitismo cospirazionista. L’antisemitismo cospirazionista e rivoluzionario si caratterizza non solo nella denuncia delle sofferenze nella *Jetztzeit*; a questa denuncia esso associa la convinzione per cui, qualora non si verificasse una rottura radicale, in futuro le condizioni di vita degli uomini sarebbero destinate ad aggravarsi. Come tutte le altre rivoluzioni, anche quella domandata dall’antisemita muove dal presupposto di evitare di precipitare in un Futuro peggiore della già fin troppo sofferente *Jetztzeit*. Come osservava Canetti, “Le rivoluzioni sono il periodo essenziale del rovesciamento. Coloro che tanto a lungo furono indifesi, mettono d’improvviso i denti” (E. Canetti (1960/1981, p. 69).

Alcune considerazioni di natura metodologica sono necessarie. La prima è che, se il capitalismo è quella forma storica di rapporti fra le classi caratterizzata da una mobilità sociale più o meno veloce; se esso si presenta, per richiamare il noto giudizio di Schumpeter, come una formazione economico-sociale caratterizzata dalla “distruzione creatrice”, in cui le situazioni di crisi agevolano l’affermarsi di nuovi metodi di produzione, allora la conseguenza è che gli uomini si trovano ad esperire entrambe le forme di angoscia, con una sensibile prevalenza di quella nevrotica, per richiamare sempre Neumann.

Tradotto nel nostro campo d’indagine, ciò significa che i *Protocolli* trovavano il loro terreno agevole proprio in epoca capitalistica, presso quei settori di società attanagliati dal timore che la mobilità sociale e la “distruzione creatrice” potessero determinare un arretramento delle loro posizioni economico-sociali²⁰. In epoca capitalistica il Futuro angoscia gli uomini più del Presente,

¹⁶ Ivi, pp. 137-138.

¹⁷ Ivi, ,119-120.

¹⁸ Ivi, p. 120.

¹⁹ I “*Protocolli*” dei “*Savi Anziani*” di Sion, cit., p. 96.

²⁰ «l’intensità, la tonalità e la struttura dei timori che covano al fondo di ciascun individuo ed esplodono di volta in volta, non sono mai determinati dalla natura né d’altronde (...) dalla natura che circonda l’uomo; essi derivano in ultima analisi dalla storia, dalla struttura delle interrelazioni umane, dalla struttura della società; e si trasformano con questa» (N. Elias, 1939/2020, p. 312)

anche per un altro motivo. Le procedure sempre più intense ed estese di *Entzauberung* avevano prodotto, tra i loro numerosi effetti, una *mondanizzazione del Futuro*, a scapito della prospettiva di trascendenza. Per l'uomo del Novecento, ciò che contava era la definizione di un Futuro migliore rispetto al Presente, piuttosto che quello extramondano prospettato dalle religioni monoteiste: ciò che contava era la vita nel mondo, piuttosto che un'eventuale ricompensa di una vita nel Regno dei cieli. Siccome quest'ultima prospettiva aveva perduto di attrattiva, prevaleva di conseguenza la necessità di esperire un mondo privo di sofferenze.

7. Angoscia, Protocolli e destra nazionalrivoluzionaria

È il caso di tradurre in termini storiografici l'analisi di Neumann. La considerazione che la modernità liberale e capitalistica produceva angoscia nevrotica si traduceva in un pessimismo altrettanto nevrotico. Accanto al contenuto antisemita, a fare dei *Protocolli* un testo di riferimento per la cultura politica nazionalrivoluzionaria del dopoguerra è proprio la valorizzazione del sentimento dell'angoscia.

Quando definisco i *Protocolli* un "testo di mobilitazione", intendo riferirmi proprio al progetto di declinare in una chiave politica l'angoscia diffusa in quei settori, essenzialmente piccolo borghesi, della società liberale, i quali temevano l'avvento di processi storici che li avrebbero coinvolti in un senso negativo. Ad accentuare la situazione di angoscia contribuiva il fatto che questi settori di piccola borghesia stavano ormai rinunciando alla delega che per decenni avevano riconosciuto alla classe dirigente liberale. Il quadro storico possiamo così sommariamente delinearlo: questi settori di società liberale avvertivano la storia come un enigma che li tormentava e li schiacciava perché fino ad allora, al contrario della borghesia e del proletariato, non avevano partecipato alla storia, se non svolgendo il ruolo di massa di manovra che le classi dirigenti liberali chiamavano a raccolta e mobilitavano nei casi in cui la pressione politica del proletariato rivelava atteggiamenti rivoluzionari o comunque antisistemici.

In sede di analisi storiografica non si deve trascurare che i movimenti della destra nazionalrivoluzionaria, anche se sul piano culturale alcune ipotesi in tal senso erano state già avanzate alla fine dell'Ottocento (Z, Sternhell, (1978/1997), si erano presentati tardi sul mercato politico; e il loro proposito, quello di far saltare la società liberale e i sistemi politici pluralisti ricorrendo alla violenza contro gli avversari politici, costituiva il risultato di una diffusa situazione di angoscia. La situazione di angoscia non necessariamente è destinata a tradursi nel ricorso alla violenza. Il rapporto fra angoscia e violenza è da inscrivere nel tumultuoso panorama storico-politico del dopoguerra: un panorama contrassegnato dalla precedente domesticità con la violenza realizzatasi durante il conflitto mondiale (Mosse, 1990).

Ora, almeno in riferimento al fascismo, è stato osservato che questo "aveva innestato il mito della minaccia bolscevica sull'inquietudine e l'insicurezza diffuse nelle società europee del dopoguerra. Trasformava l'angoscia (...) in paura di fronte a un nemico concreto: il comunismo e la rivoluzione" (Traverso, 2007, p. 155). Dilaterai questo taglio di analisi. A sinistra, la mitizzazione delle figure dei leaders bolscevichi e dei soviet, quale nuova formula di governo, si presentava in termini positivi, perché era proiettata tutta verso il Futuro, che si presumeva sarebbe stato caratterizzato dall'avvento del socialismo. Anders per tutti: la storicità del proletariato "non si fondava sul richiamo al passato e sulla sua conservazione, bensì derivava dall'orientamento verso un futuro oggetto di speranza: in modo che la sua precedente esistenza (...) veniva degradata a preistoria" (G. Anders (1980/2003, p. 256).

Viceversa, nella destra antipluralista si era in presenza di miti spesso declinati in un quadro pessimistico, sol che pensi proprio al mito della "conspirazione" ebraica, in forza di un'origine rintracciabile nella diffusione del senso di angoscia. Da condizione individuale, nel momento in cui la singola vita era stata precipitata in giganteschi quanto drammatici processi storici, l'angoscia si decantava in una condizione sociale, domandando alla politica di emergere dalla situazione di

sofferenza. La destra nazionalrivoluzionaria del dopoguerra traeva la sua forza dal presentarsi come un credibile imprenditore politico di un'angoscia accentuata dalla convinzione diffusa che la società fosse all'immediata vigilia di precipitare in un'epoca di barbarie cui era necessario opporsi.

Una delle cause politiche e culturali per cui nel dopoguerra lo scontro violento prima che politico fra la sinistra rivoluzionaria e la destra nazionalrivoluzionaria e antipluralista avrebbe segnato la netta prevalenza di quest'ultima è da individuare nella sua capacità di presentarsi sul mercato politico quale soggetto in grado di risolvere la situazione d'eccezione provocata da un'angoscia diffusa soprattutto in vasti settori di una piccola borghesia che scrutava con paura un Futuro contrassegnato dal trionfo del bolscevismo. Si potrebbe dire che all'angoscia che si esperiva nella *Jetztzeit* si associava la paura per un Futuro ancora più terribile.

Non è questa l'occasione per rilevare che il culto della storia, che si è voluto spesso vedere quale aspetto determinante dell'universo ideologico della destra fin dalla polemica di Burke contro la Rivoluzione francese, è stato spesso attraversato dal sospetto che il corso della storia non rispondesse del tutto all'agenda politica della destra, almeno di quella presentatasi nella versione nazionalrivoluzionaria. Ho già osservato che sia il rivoluzionario di sinistra che quello di destra avevano rivelato un culto della storia quale garanzia che legittimava le proposte di rottura rivoluzionaria. Limito il discorso alla destra nazionalrivoluzionaria.

Se la destra nazionalrivoluzionaria ha sempre rivelato il senso della storia, non peraltro questo atteggiamento si è associato al sospetto che la storia avesse imboccato un percorso che non rispondeva al programma della destra nazionalrivoluzionaria medesima. Detto altrimenti: questa cultura politica era comparsa sul mercato politico quando sul mercato delle idee aveva ormai preso il sopravvento la convinzione di orientamento illuministico, sia nella versione liberale che in quella socialista, che la storia fosse da identificarsi nel Progresso. L'identificazione fra storia e Progresso era entrata in crisi nell'agosto 1914, sostituita proprio dal senso di angoscia. Rimaneva ineso il problema della ricerca di un soggetto capace di farsi imprenditore politico dell'angoscia diffusa. Non solo la guerra mondiale, pur se aveva visto impegnati diversi Stati a sistema politico liberale, aveva rivelato diversi aspetti inconciliabili con la tradizione liberale. Ma se si volesse individuare un aspetto di natura culturale, questo consiste nella crisi dell'identità fra la storia e il Progresso. Attraverso questa frattura si sarebbero inseriti i vari movimenti della destra nazionalrivoluzionaria, facendosene imprenditori sul piano politico.

In questa sede mi limito a rilevare un aspetto collaterale: mobilitando coloro che vivevano una situazione d'angoscia, la destra nazionalrivoluzionaria traduceva questo stato d'animo in radicalismo politico quale scelta per risolvere l'angoscia medesima, reimpossessandosi di un corso della storia che fino ad allora non le era stato favorevole. E non solo il corso della storia sembrava essere sfavorevole ai settori piccolo borghesi della società. A questo sfavore si era aggiunta la sensazione che la storia era un grosso enigma che coinvolgeva la vita umana in vicende così gigantesche (guerra mondiale, crisi economiche ecc.) che non si riusciva più a padroneggiare.

Ho già osservato che il cospirazionismo antisemita *fin de siècle*, quello dei Drumont e della corte dei suoi estimatori e seguaci, aveva registrato un'impostazione che lo induceva a privilegiare il tema della "cospirazione ebraica" contro la propria nazione, piuttosto che insistere sulla "cospirazione ebraica mondiale." Con la guerra quel rapporto era risultato capovolto: la cospirazione contro la propria nazione costituiva uno dei tasselli della più generale "cospirazione ebraica mondiale." Se il capitalismo aveva unificato il mondo, imponendo i suoi rapporti di produzione e la sua logica di mercato, la guerra mondiale aveva completato quell'unificazione. A partire dal 1918, la teoria della "cospirazione ebraica mondiale" poteva reperire udienza ben più larga degli anni precedenti, perché si erano realizzati i requisiti indispensabili più importanti per il successo di quella teoria: l'angoscia diffusa per una storia che, tra guerre, crisi economiche ecc., si presentava sempre più come un dramma continuo e, in seconda istanza, una storia che ormai coinvolgeva la vita di uomini appartenenti a

continenti diversi. La guerra aveva prodotto una politicizzazione integrale della vita, persino in quei settori di popolazione che, fino ad allora, avevano avuto un rapporto distaccato, e talvolta estraneo, nei confronti della politica. Proprio la guerra aveva però trasmesso una visione brutalizzata della politica (Cfr., Mosse (1990)). Si trattava di una visione che agevolava comportamenti di natura violenta e indisponibili alle mediazioni e ai compromessi tipici della tradizione liberale e del riformismo socialista. E se a sinistra questi comportamenti erano ben rappresentati dal bolscevismo, a destra lo erano dai movimenti nazionalrivoluzionari.

8. Il ruolo dei Protocolli nell'immaginario politico della destra nazionalrivoluzionaria

A questo punto, la questione storiografica riguarda il rapporto molto stretto fra le destre nazionalrivoluzionarie e i *Protocolli*.

La registrazione che le destre nazionalrivoluzionarie si fossero presentate *late comer* sul mercato politico²¹ è da mettere in relazione con gli effetti della guerra, divenuta un ricco laboratorio in cui era venuta a formarsi una parte significativa dell'immaginario e della successiva declinazione dei valori di riferimento (virilismo, eroicismo, valore positivo della violenza ecc.). La novità di quest'universo ideologico era attestata dal fatto che, non potendo recuperare quali punti di riferimento vicende storiche precedenti, ossia non disponendo, come il liberalismo e il marxismo, di una Grande Narrazione, valorizzò la situazione storica esistente, rivelando un rapporto molto stretto con la *Jetztzeit* e con le sensazioni e gli stati d'animo che la caratterizzavano, a cominciare dalla diffusa situazione d'angoscia, contrapponendo questa situazione a tutto l'ottimismo borghese liberale. Non disponendo di una teoria della storia che giustificasse le sue azioni e le sue proposte, la destra nazionalrivoluzionaria investì le proprie risorse politiche negli stati d'animo già diffusi nella società borghese liberale. I *Protocolli* non facevano che rafforzare questa tendenza, in forza del fatto che erano un testo che suscitava angoscia verso la *Jetztzeit* e paura per il Futuro. Per spiegarmi, è il caso di richiamare l'ultimo Benjamin alle prese con l'analisi delle cause della sconfitta disastrosa del movimento operaio tedesco a opera del nazismo: «non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare nella corrente»; la cultura politica del proletariato

«fu determinata da un concetto di progresso che non si atteneva alla realtà, ma aveva una pretesa dogmatica. Il progresso, come si rappresentava nelle teste dei socialdemocratici, era in primo luogo, un progresso dell'umanità stessa (...). Era, in secondo luogo, un progresso interminabile» (Benjamin, 1940, pp. 488, 490).

Dunque, *la sinistra creava stati d'animo*, stabilendo un rapporto positivo con la storia e col Futuro, immaginando che l'avvento del socialismo fosse iscritto all'interno del corso di questa.

Nella destra nazionalrivoluzionaria il ritardo della comparsa sul mercato politico induceva quest'area a farsi imprenditore politico degli stati d'animo già presenti nella società, o almeno in alcuni settori di questa. Al primo posto figuravano appunto l'angoscia, il timore, la paura, soprattutto per l'avvento del bolscevismo²².

Su questo punto si aveva il recupero, da parte della destra nazionalrivoluzionaria, della logica "protocollare", ossia il timore che il Futuro le fosse avverso. E siccome lo scandire del tempo annunciava l'avvento del "socialismo giudaico-bolscevico", si trattava di investire tutte le risorse politiche nella demonizzazione e radicalizzazione dell'odio contro gli ebrei e l'ebraismo. In questa logica considerato che il bolscevismo "portava a compimento" la "cospirazione ebraica", si traduceva in un' *accelerazione del tempo di reazione*: era questa accelerazione il fondamento su cui si reggeva la reazione contro il supposto corso della storia rivendicato da liberali e socialisti. Alla lentezza del

²¹ Così, sia pure in riferimento al solo caso del fascismo, Linz (1996/2006, pp. 207-422).

²² In riferimento al fascismo, soprattutto del periodo dello squadrismo, cfr. A. Osti Guerrazzi (2022).

tempo che caratterizzava la “cospirazione” ebraica – un tempo così lento perché si trattava di una “cospirazione” le cui origini venivano fatte risalire al regno di Salomone²³ - doveva corrispondere un’accelerazione “della reazione anti-ebraica” quale unica risposta valida.

Nel dopoguerra si verifica la valorizzazione politica dell’angoscia, in forza di avvenimenti catastrofici, dalla guerra all’avvento del bolscevismo, che, politicizzando la vita umana, la esponevano senza difese alle tempeste della storia. Il recupero dei *Protocolli*, fermo restando il contenuto antisemita, s’impondeva in forza della necessità di dotarsi di una visione della storia in condizione di competere con le altre visioni, quali il liberalismo e il marxismo, sia nella declinazione rivoluzionaria che in quella riformista, già in grado di competere sul mercato politico e delle idee.

D’altro canto, proprio la situazione d’angoscia rimandava a un giudizio sulla *Jetztzeit* che, per la destra nazionalrivoluzionaria, era da giudicarsi una situazione di eccezionalità per diversi motivi, dalla minaccia di un aggressivo quanto barbarico bolscevismo proveniente dalle steppe dell’Est, alla presenza di “nemici interni” alla nazione che allo stesso bolscevismo s’ispiravano, dalle ricorrenti crisi economiche all’insoddisfazione manifestata dalle masse di ex-combattenti. I *Protocolli* erano candidati a divenire un punto di riferimento indispensabile per la cultura politica della destra nazionalrivoluzionaria perché, “unificando” nel modello cospirazionista antisemita i drammatici problemi mondiali della situazione eccezionale, rispondevano a diversi requisiti a cominciare da un giudizio sul liberalismo quale sistema ritenuto ormai inadeguato a risolvere i problemi economici e sociopolitici sorti con la fine delle ostilità, per finire a un giudizio che vedeva il Futuro in una visione terrorizzata.

La destra nazionalrivoluzionaria legava le proprie fortune politiche al tema dell’eccezionalità, ossia a un giudizio sulla *Jetztzeit* quale epoca caratterizzata da un imminente collasso della società; e l’eccezionalità della situazione storico-politica richiedeva il ricorso ad atteggiamenti e soluzioni altrettanto eccezionali, a cominciare dal ricorso alla violenza contro l’avversario politico e ideologico. Era l’avversario, giudicato eccezionale nella sua pericolosità, a rendere appunto altrettanto eccezionale la *Jetztzeit*. E l’identificazione della *Jetztzeit* costituiva già di per sé un motivo valido perché i *Protocolli* assurgessero al ruolo di *livre de chevet* dei militanti nazionalrivoluzionari.

Questo significava che a destra l’influenza dei *Protocolli* riusciva a consolidarsi lungo almeno due versanti: da un lato, la destra nazionalrivoluzionaria investiva le proprie risorse politiche in un’offerta che s’impegnava in una prospettiva antisistemica della situazione di eccezionalità e di angoscia socialmente diffusa. Quest’offerta, a fronte di un proletariato dove si era fatta strada la prospettiva di replicare l’esempio russo e di una borghesia ancora attestata su posizioni liberali, intercettava proprio quei settori di piccola borghesia in cui più presente risultava la situazione d’angoscia. In questo modo, i *Protocolli* avevano reperito un vasto pubblico di lettori disposti a credere che i disastri storici recenti che si erano verificati erano stati provocati da un pregresso progetto cospirativo.

9. Dimensione individuale e dimensione sociale

Ma possiamo affrontare il successo dei *Protocolli* nella destra nazionalrivoluzionaria del dopoguerra anche da un altro angolo d’analisi, considerato che è un aspetto che non sempre è stato valorizzato in sede storiografica. Se si riconosce che la destra nazionalrivoluzionaria si fa imprenditrice politica della situazione d’angoscia, è anche verosimile che, prima che essere una condizione socialmente diffusa, l’angoscia si rivelava pur sempre come una dimensione individuale.

Si è spesso trascurato che tra le cause dei successi politici della destra nazionalrivoluzionaria nel dopoguerra – o comunque il fatto che essa avesse dilatato il suo spazio d’udienza – è da annoverare anche una maggiore attenzione per la dimensione individuale. Le culture politiche di sinistra, sia nella

²³ Vedi quanto scriveva il curatore russo dei *Protocolli*, in S. Nilus, *Epilogo di Sergyei Nilus*, (1905), trad. it. in *I “Protocolli” dei “Savi Anziani” di Sion* cit., p. 153.

versione riformista sia soprattutto in quella rivoluzionaria, in forza del loro iperpoliticismo parlavano alle classi sociali, e dunque a un soggetto plurale; per il marxismo, “la posizione di classe di un individuo è lo stato oggettivo, sul quale egli esercita una scarsa influenza (...). Così la posizione di classe determina, per primo, il destino di un individuo e influenzerà in maniera decisiva il cammino futuro della sua vita” (Z. Bauman, 1964/2017, p.412). Ancora più chiaro di Bauman era stato il giovane Lukács, quando aveva osservato che “la tendenza forse più forte della concezione marxista della storia e della vita è quella di ridurre al minimo il significato e l’importanza delle volontà solo individuali, delle riflessioni personali e dei sentimenti e di ricondurli a cause che vanno al di là delle cause già profonde e oggettive, al di là insomma delle cause che agiscono sui singoli e direttamente dentro l’uomo” (G. Lukács, 1911/2018, p. 208).

La destra nazionalrivoluzionaria preferiva orientare la propria offerta coniugando la dimensione individuale con quella plurale. L’iperpoliticismo orientava la sinistra a trascurare, se non a negare, che anche ciascun membro delle classi subalterne era pur sempre un soggetto dotato di caratteristiche psicologiche di cui era necessario tenere conto nella prassi politica: la prospettiva della rivoluzione proletaria trascurava le situazioni individuali, preferendo valorizzare le situazioni di classe. Per la cultura di sinistra, qualsiasi discorso sulla crisi dell’individuo era indice di un intimismo psicologico piccolo borghese, che nulla aveva a che vedere con le lotte di classe e la prospettiva del futuro socialista. La destra nazionalrivoluzionaria, invece, riuscì a *politicizzare la crisi dell’individuo*, spostandola sul piano sociale.

I *Protocolli* si rivolgevano al singolo lettore, prima che a una massa socialmente delimitata di lettori più che altro collocati nella piccola borghesia; e il testo riusciva a intercettare udienza e consensi perché l’angoscia, prima che essere una sensazione diffusa, risiedeva in ciascun individuo. Nei *Protocolli* è da riconoscere il tentativo di parlare alla condizione individuale, declinandola in condizione storica e sociale, nel senso che il lettore registrava che la propria condizione d’angoscia era condivisa da altri uomini.

La destra nazionalrivoluzionaria reperiva nei *Protocolli* diverse convinzioni che entravano a fare parte del proprio universo ideologico. Sintetizzerei l’influenza esercitata dai *Protocolli* su quest’area politico-culturale, individuando almeno tre convinzioni.

Intanto c’era la convinzione fondamentale, quella che scandiva il passaggio dal cospirazionismo territorialmente limitato dei tempi di Drumont al cospirazionismo declinato quale vera e propria forza motrice della storia. Essendo l’ebraismo impegnato nel progetto cospirativo mondiale, anche la componente ebraica della propria nazione era coinvolta in questo progetto. La conseguenza era che l’ebraismo adottava atteggiamenti coerenti con quel progetto cospirativo del tutto ostile agli interessi della nazione. L’accusa tradizionale di cosmopolitismo si declinava, quindi, come un tradimento della propria nazione. La conseguenza era che la figura del nemico interno prevaleva su quella del nemico esterno, con l’ebreo sospettato di essere il soggetto più pericoloso nella gerarchia del primo settore.

Dai *Protocolli* era possibile dedurre che questo era il periodo decisivo della “dialettica” “ebraismo-umanità”, perché il progetto cospirativo era ormai all’immediata vigilia della realizzazione della presunta “tirannide ebraica.” Questo giudizio richiedeva, di per sé, la scelta di una radicalizzazione della lotta politica per far fallire quel progetto.

La terza convinzione consisteva nella critica del liberalismo, giudicato un sistema politico ideato dall’ebraismo per realizzare il disegno di dominio: “Tutti i cosiddetti liberali sono degli anarchici, se non per le loro azioni, certamente per le loro idee.”²⁴ Al liberalismo era imputata l’accusa di essere un sistema politico che, essendo fondato sulla mediazione e la discussione, risultava molto debole e inadeguato nella difesa dal bolscevismo, come ultima “invenzione malefica” dell’ebraismo. Non c’è pressoché nessun curatore delle diverse edizioni dei *Protocolli* nelle lingue europee che non indugiasse a sottolineare il presunto legame fra l’ebraismo e il bolscevismo. Anzi quella del giudeo-

²⁴ I “*Protocolli*” dei “*Savi Anziani*” di Sion, ed. cit., p. 96 (ma vedi anche pp. 47, 53, 60, 64-65, 84).

bolscevismo possiamo considerarla la prima interpretazione della Rivoluzione d'ottobre. Almeno per rimanere all'Italia, già nell'edizione del 1921 dei *Protocolli Preziosi* riproduceva un suo precedente scritto in cui erano elencati i numerosi dirigenti bolscevichi di origine ebraica²⁵.

Queste erano le principali convinzioni sul piano dei contenuti che la destra nazionalrivoluzionaria poteva trarre dai *Protocolli*. Quanto al piano del metodo, essa recuperava dal testo la convinzione che il periodo storico imponeva, come s'è osservato, una radicalizzazione dello scontro con l'ebraismo con l'obiettivo di "rovesciare un corso della storia" fino ad allora "dagli esiti negativi per i non ebrei", attraverso un'*accelerazione del tempo storico*. In altri termini, quel corso poteva essere rovesciato solo *impossessandosi del tempo*; e, a sua volta, quest'ultimo poteva essere dominato solo imponendogli un'*accelerazione*.

10. Cospirazionismo e attivismo dei disperati

Il modello cospirazionista antisemita è attraversato da un atteggiamento pessimistico e disperato; si tratta di un modello consistente non solo nella convinzione che lo stesso antisemitismo è presentato come "un prodotto" dell'ebraismo, ma che probabilmente la reazione contro l'ebraismo si verifichi quando ormai questo è "così forte" dall'essere alla vigilia dell'instaurazione "della tirannide mondiale."

Ora, l'atteggiamento pessimistico e disperato che attraversa i *Protocolli* era già tipico della tradizione culturale antisemita. In questo senso, il testo non presentava alcuna novità di rilievo rispetto al cupo pessimismo che aveva alimentato le posizioni dei vari Marr e Drumont, ma addirittura, un quarantennio prima di questi, un pubblicista come Toussenel. Si trattava, infatti, di un atteggiamento già presente in Toussenel quando questi aveva inaugurato il suo *Les Juifs rois de l'époque* sostenendo che "La nazione francese è arrivata a una de[lle] (...) epoche fatali", considerato che l'ebreo "regna e governa in Francia."²⁶ Ma se si volesse indicare l'autore che aveva particolarmente rivelato un atteggiamento pessimistico era stato Wilhelm Marr. Questi aveva inaugurato il suo famigerato *pamphlet*, sostenendo che un "pessimismo rassegnato scorre dalla mia penna" in quanto l'ebraismo "ha trionfato su basi storiche globali."²⁷ Quanto a Drumont, nelle prime pagine della *France juive*, denunciava che la ricchezza degli ebrei attestava la *vocazione speculativa* "di una razza dominante su una razza asservita"²⁸.

Questa constatazione permette di interpretare l'antisemitismo come una declinazione del più generale *Kulturpessimismus*. È appena il caso di osservare sia che si tratta di una declinazione secolarizzata e razzista, sia che il pessimismo antisemita è tipico di qualsiasi posizione cospirazionista. Piuttosto che indagare la specificità della collocazione dell'antisemitismo nel *Kulturpessimismus*, mi limito a problematizzare un aspetto del pessimismo antisemita. Come arrestare una presunta "cospirazione" che aveva alle spalle secoli di storia?

In precedenza ho definito i *Protocolli* quale testo di mobilitazione. Si tratta di una mobilitazione tutta sviluppata attorno a un atteggiamento attivistico. La disperazione antisemita si traduceva in una scelta attivistica quale unica soluzione possibile, ossia come un atto di rivolta contro una realtà storica che non offriva alcun punto cui appoggiarsi e da valorizzare nella lotta contro l'ebraismo, considerato che quest'ultimo avrebbe già "asservito" l'umanità. Si potrebbe anche dire che quella antisemita, essendo una mobilitazione contro il corso della storia, era anche una *lotta contro il tempo*, perché il trascorrere di questo "rafforzava" il "potere" dell'ebraismo. Quello antisemita, considerato che nei *Protocolli* si dava per imminente l'instaurazione di una "tirannide mondiale ebraica", era un *attivismo*

²⁵ G. Preziosi, *L'Internazionale ebraica II*, in S. Nilus, *L'Internazionale ebraica. Protocolli dei "Savi Anziani" di Sion*, La Vita Italiana, Roma, 1921, p. 154; poi nell'ed. 1937, cit, p. 192. Sulla teoria del bolscevismo quale prodotto dell'ebraismo, cfr., P. Hanebrink, (2018).

²⁶ Entrambe le citazioni in A. Toussenel (1845/2003, rispettivamente, p. 1, 7).

²⁷ Entrambe le citazioni in W. Marr, (1879/2011, p. 11).

²⁸ É. Drumont (1886, p. VI).

disperato contro il corso della storia. E proprio perché si trattava addirittura di impegnarsi contro quel corso, tradiva la presenza di una vena pessimistica, che reperiva le sue ragioni nelle supposte armi finanziarie, politiche e culturali che l'ebraismo sarebbe stato in grado di utilizzare per difendersi dalla rivolta contro il "proprio potere."

Ora, per limitarci ai *Protocolli*, per "attivismo" potremmo intendere questo: si trattava di contrapporsi frontalmente al corso della storia, affidando le proprie ragioni a una prassi che intendeva rovesciare la realtà storica effettiva. Questo implicava che la scelta attivistica ambiva presentarsi quale accelerazione del ritmo di una storia che fino ad allora aveva proceduto in un'altra direzione. Per dire meglio: in politica, l'attivismo riteneva che in età liberale il ritmo della storia era lento e farraginoso; per l'altro verso, nel caso specifico dell'antisemitismo, si trattava di un attivismo "difensivo" e disperato appunto perché intendeva opporsi al corso della storia. In politica, soprattutto nella politica nazionalrivoluzionaria, l'attivismo si delineava quale scelta di chi soffriva nell'esperire una realtà storica che non aveva contribuito a creare; e questa sofferenza si traduceva in una rivolta che affidava tutte le sue speranze di riuscita a una prassi che intendeva opporsi al corso della storia.

Per realizzare tale criminale progetto era necessario un ulteriore passo: l'iscrizione in una più generale strategia antisistemica. A questo avrebbe provveduto il *Mein Kampf*.

Bibliografia

- Anders Günter. *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, (1980), Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 256.
- Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo*, (1951), trad. it., Edizioni di Comunità, Torino, 1999, p. 4 sgg.
- Baczko Bronislaw. *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 249 sgg.
- Barruel Augustin. *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, (1797), trad. it. parziale col titolo, *Storia del giacobinismo, Massoneria e Illuminati di Baviera*, a cura di A. C. Ambesi, Arktos, Carmagnola, 1989 (rist. an. dell'ed. Tipografia Pietro Barbiè, Carmagnola, 1852).
- Bauman Zygmunt. *Lineamenti di una sociologia marxista*, (1964), Pgreco, Milano, 2017, p.412.
- Benjamin Walter, *Sul concetto di storia*, ed. or. 1940, trad. it. in Id., *Opere complete di Walter Benjamin*, v. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, rispettivamente p. 488, 490.
- Burrin Philippe. *L'antisemitismo nazista*, (2004), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Canetti Elias, *Massa e potere*, (1960), trad. it., Adelphi, Milano, 1981, p. 69.
- Chapoutot Johann. *Nazismo e management. Liberi di obbedire*, (2020), trad. it., Einaudi, Torino, 2021.
- Cohn Norman, *Licenza per un genocidio. I «Protocolli dei savi Anziani di Sion» e il mito della cospirazione ebraica*, (1966), trad. it., Castelvechi, Roma, 2013.
- Crapez Marc, *L'antisémitisme de gauche au XIX^e siècle*, Berg International, Paris, 2002.
- Crapez Marc, *La Gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race*, Berg International, Paris 1997;
- De Felice Renzo, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, 4^{ed.} riveduta e ampliata, Einaudi, Torino, 1988.
- De Michelis Cesare Giuseppe, *La giudeofobia in Russia. Dal Libro del «kahal» ai Protocolli dei savi di Sion*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- De Michelis Cesare Giuseppe, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei savi di Sion»: un apocrifo del XX secolo*, Marsilio, Venezia, 1998.
- Drault Jean. *histoire de l'antisemitisme*, 1^a ed. 1942, nouvelle édition revue et augmentée 1944, ma cit. dalla ristampa, Déterna, Paris, 2000, p. 9.
- Drumont Édouard, La conference de Portsmouth, in «La Libre Parole», 21 août 1905.
- Drumont Édouard, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, Marpon & Flammarion, Paris, 1886, p. VI.
- Elias Norbert. *La Dynamique de l'Occident*, (1939), trad. fr., Calmann-Lévy, Paris, 2020, p. 312).
- Ferrari Giuseppe. *Filosofia della rivoluzione*, (1851), ma cit. dall'ed. Marzorati, Milano, 1970, p. 469.
- Freud Sigmund (1934-38). Freud Sigmund, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, *Opere complete*, vol. 11, Bollati Boringhieri, pp. 331- 453.
- Freud Sigmund (1932). *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, vol. 11, pp. 117-288.
- Gentile Emilio, *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Carocci, Roma, 2007.
- Germinario F., *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Asterios, Trieste, 2023.
- Germinario F., *Il mito della cospirazione ebraica: nel laboratorio di Urbain Gohier. Un falsario antisemita e le sue teorie*, Free Ebrei, Torino, 2022.
- Germinario F., *Una cultura della catastrofe. Materiali per un'interpretazione dell'antisemitismo*, Asterios, Trieste, 2020, pp. 13-134.
- Germinario F., *Costruire la razza nemica. La formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, UTET, Torino, 2010, pp. 346 sgg.

- Hanebrink, P., *Uno spettro si aggira per l'Europa. Il mito del bolscevismo giudaico*, (2018). Trad. it., Einaudi, Torino, 2019.
- I "Protocolli" dei "Savi Anziani" di Sion, La "Vita Italiana", Roma 1938, p. 79.
- Italicus (pseudonimo di Giovanni Preziosi), *Il tradimento di Badoglio*, Mondadori, Milano, 1944. Per quanto riguarda l'attribuzione a Preziosi, si veda Germinario Francesco, *Antisemitismo senza ebrei. I temi dell'attività pubblicistica dell'ultimo Giovanni Preziosi (1943-1945)*, in M. Sarfatti, a cura di, *La Repubblica sociale italiana a Desenzano: Giovanni Preziosi e l'Ispettorato generale per la razza*, Atti del convegno dal medesimo titolo, Desenzano del Garda, 24 gennaio 2007, La Giuntina, Firenze, 2008, pp. 77-107.
- Kauffmann Grégoire. *Édouard Drumont*, Perrin, Paris, 2008.
- Lefebvre Georges. *La Grande paura del 1789*, (1932), trad.it., Einaudi, Torino, 1953.
- Linz Juan José. *Democrazia e autoritarismo*, (1996), Il Mulino, Bologna, 2006.
- Lukács György. *Il dramma moderno*, vol. 3, *Dal naturalismo a Hofmannsthal*, (1911), trad. it., Ghibli, Milano, 2018, p. 208.
- Lukács György. *Sull'ideologia degli intellettuali tedeschi nel periodo imperialistico*, (1934), trad. it., in Id., *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano, 1976, 234-242.
- Marr Wilhelm, *La vittoria del giudaismo sul germanesimo. Analizzata dal punto di vista non religioso*, (1879), Effep, Genova, 2011, p. 11.
- Marx Karl, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, (1939-1941), trad. it., Le Nuova Italia, Firenze, 1968, v. I.
- Mastrolonardo Raffaello, *La nostra tragedia*, in «Brigata nera "Aldo Resega"», 30 Luglio 1944, n. 2, p. 1 (il quale riprendeva alla lettera il passo ivi citato), nonché, N. De Lisi, *23 Marzo 1919*, in ivi, *23 Marzo 1945*, n. 12, p. 1.
- Menconi Luca. *Giovanni Preziosi e «La Vita Italiana»*. *Biografia politica e intellettuale*, Aracne, Canterano (Rm), 2018, p. 616, nota 282.
- Mill John Stuart. *Principi di economia politica*, (1848), UTET, Torino, 2006, vol. 1.
- Mosse, George L. *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Neumann Franz. *Angoscia e politica*, (1954), in Id., *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 113-147 (la citazione è alle pp. 140-141).
- Nilus, Sergei. *Epilogo di Sergyei Nilus*, (1905), trad. it. in I "Protocolli" dei "Savi Anziani" di Sion cit..
- Osman-Bey, *Gli ebrei alla conquista del mondo*, Gennaro Favai Libraio editore, Venezia, 1880, ma cit. dalla ristampa, Sentinella d'Italia, Monfalcone, 2000.
- Osti Guerrazzi, Amedeo. *Nessuna misericordia. Storia della violenza fascista*, Biblion, Milano, 2022.
- Polemon Christian, *Hitler créature et instrument d'Israël ou ESQUISSE du plan mondial gigantesque d'Israël pour faire son grand et dernier coup*, Noël 1938, s.a.i.
- Poliakov Leon, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calman-Lévy, Paris, 1980, p. 167.
- Preziosi Giovanni, I "Protocolli" dei "Savi Anziani" di Sion, La "Vita Italiana", Roma, 1938.
- Preziosi Giovanni, *L'Internazionale ebraica II*, in S. Nilus, *L'Internazionale ebraica. Protocolli dei "Savi Anziani" di Sion*, La Vita Italiana, Roma, 1921, p. 154; poi nell'ed. 1937, cit. p. 192.
- Proudhon Pierre-Joseph. *Sistema delle Contraddizioni Economiche. Filosofia della miseria* (1843), Edizioni della Rivista «Anarchismo», Catania, 1975, p. 43.
- Rollin Henri. *L'apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après inédit*, 1^a ed. Gallimard, Paris, 1939, ma cit. dalla ristampa, Allia, Paris, 1991.
- Schmitt Carl. *Il concetto di 'politico'*, (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 139-140.
- Schmitt Carl. *Romanticismo politico*, (1925), trad. it., Giuffrè, Milano, 1981.
- Sternhell Zeev. *Fascisme: de la révolte culturelle à la politique des masses*, in Id., sous la dir. de, *L'histoire refoulée. La Rocque, les Croix de feu, et la question du fascisme français*, Cerf, Paris, 2019, pp. 91-118 (la citazione è a p. 104).
- Sternhell Zeev. *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, (1978), Corbaccio, Milano, 1997.
- Su Gohier e i due falsi, pubblicati come Blümchen I., *A nous la France!*, Isidor-Nathan Goldlust, Cracovie, 1913; *Le droit de larace superieure*, Isidor-Nathan Goldlust, 1914. (Entrambi i falsi furono pubblicati da Fasquelle, Paris, rispettivamente nel 1913 e 1914).
- Taguieff Pierre.-André. *Le «complot judéo-maçonnique»: fabrication d'un mythe apocalyptique moderne*, in Id., *Court traité de complotologie. Suivi de «Le complot judéo-maçonnique»: fabrication d'un mythe apocalyptique moderne*, Fayard, Paris, 2013a., pp. 250-258.
- Taguieff Pierre.-André. *Protocoles des sages de Sion*, in Id., sous la dir. de, *Dictionnaire historique et critique du racisme*, PUF, Paris, 2013b, pp. 1448-1455.
- Taguieff Pierre.-André. *Les «Protocoles des Sages de Sion»*. *Fax et usage d'un faux*, 1^a ed. in due voll., Berg International, Paris, 1992, ma cit. dall'ed. Berg International-Fayard, Paris, 2004.
- Talmon, Jacob Leib. *Le origini della democrazia totalitaria*, (1952), trad. it., Il Mulino, Bologna, 1967.
- Toussenel Alphonse. *Les Juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* ed. or. 1845, citato dalla ristampa condotta sulla 3^a, Librairie Roumaine Antitotalitaire, Paris, 2003, rispettivamente, p. 1, 7.
- Traverso Alberto, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 155.
- Trotsky Leon, *Cultura e socialismo*, (1926), trad. it. in Id., *Opere scelte*, vol. tredici, *Cultura e socialismo*, a cura di I. Alagia e V. Sommella, Prospettiva Edizioni, Roma, 2004, pp. 179-198.
- Zimmermann Mosche. *Wilhelm Marr. The Patriarch of Anti-Semitism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1986.

Atheism and Jewish mysticism. Furio Jesi's interpretation of Gershom Scholem

Tamara Tagliacozzo*

Abstract. Furio Jesi (1941-1980) was a poet, mythologist, archeologist, historian of religion and ideas, and a scholar of the survival of myths in the modern era. Jesi's attentive reading of certain works of the historian of religion Gershom Scholem bore fruit in his writings of the Sixties and Seventies, in both apparent and subterranean ways. Jesi's "atheism" reveals its profound religiosity (or theological seeking) in citing the doctrine of Isaac Luria, received through Scholem's writings (*Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941), of a God who retires into the abyss of his Nothingness, contracting himself (withdrawing through *Tzimtzum*) so as to make space for Creation, and thus for a relation between mankind and the world, between one individual and another, and between the individual with a transcendent and absent God. Jesi's essay *Il miracolo secondo ragione* contains numerous citations from *Major Trends* and raises an issue which Jesi felt to be insufficiently investigated by Scholem, that of the link between the Sabbatean and Frankist phenomena and the Enlightenment, as well as that between Enlightenment rationalism and marranism. The antinomianism of the Sabbateans and Frankists (breaking the old law to make way for a new one, just as God withdraws into exile from himself to make way for creation) is at the base of a disturbing interpretation of Mircea Eliade and the ideology of the Iron Guard. Their's idea of taking on itself the guilt for the destruction of the Jew closely would indicate "paradoxical coincidences between the mystical self-portraits of the persecutors and the persecuted" (Jesi, *Cultura di destra*, 2011, p. 74).

Keywords: Mysticism, Atheism, Gershom Scholem, Furio Jesi, Enlightenment, Right, Marranism.

Riassunto. Furio Jesi (1941-1980), poeta, mitologo, archeologo, storico delle religioni e delle idee e studioso della sopravvivenza dei miti nella modernità, legge alcune opere dello storico delle religioni Gershom Scholem con attenzione e il frutto di questo studio si trova, a volte in modo sotterraneo, a volte evidente, nei suoi scritti degli anni '60 e '70. L'"ateismo" di Jesi rivela la sua profonda religiosità (o ricerca teologica) riferendosi alla dottrina di Isaac Luria, recepita attraverso gli scritti di Scholem (*Le grandi correnti della mistica ebraica*, pubblicato in Italia nel 1965, e poi *La Kabbalah e il suo simbolismo*, 1960, edito in Italia nel 1980 e recensito dallo stesso Jesi), di un Dio che si ritira nell'abisso del suo Nulla, contraendosi (ritirandosi attraverso lo *Tzimtzum*) per far spazio alla Creazione, al rapporto dell'uomo con il mondo, dell'uomo con l'uomo, e dell'uomo con un Dio trascendente e assente. Il saggio jesiano *Il miracolo secondo ragione* contiene numerose citazioni da *Le grandi correnti della mistica ebraica* e affronta un tema secondo Jesi non indagato adeguatamente dallo stesso Scholem, quello del legame tra il fenomeno sabbatiano e frankista e l'illuminismo, e poi tra il razionalismo illuministico e il marranism. L'antinomismo dei sabbatiani e dei frankisti (si infrange la vecchia legge per dar luogo alla nuova, così come Dio si ritrae in esilio da sé stesso dando luogo alla creazione) è alla base di un'interpretazione sconcertante di Mircea Eliade e dell'ideologia della Guardia di Ferro. Nell'assumere la colpa della distruzione dell'ebreo su di sé, l'ideologia della Guardia, a cui Eliade è vicino negli anni '40, indicherebbe, secondo Jesi, «paradossali coincidenze fra gli autoritratti mistici dei persecutori e dei perseguitati (*Cultura di destra*, 2011, p. 74)».

Parole chiave: Misticismo, ateismo, Gershom Scholem, Furio Jesi, Illuminismo, destra, marranism.

Furio Jesi (1941-1980) was a poet, mythologist, archeologist, historian of religion and ideas, and a scholar of the survival of myths in the modern era. Jesi's attentive reading of certain works of the historian of religion Gershom Scholem bore fruit in his writings of the Sixties and Seventies, in both apparent and subterranean ways.

After having claimed that he possessed and wished to possess "no faith, no conviction or experience of a religious character," (Jesi 2002a, p. 43) he declared instead, in a March, 1980 article in "La Stampa" (announcing Einaudi's publication of its translation of Gershom Scholem's *The Kabbalah and its Symbolism*),

* Ph.D., Associate Professor of Moral Philosophy, Roma Tre University of Rome, Via Ostiense 236, 00146 Roma, Italy, e-mail <tamara.tagliacozzo@uniroma3.it>.

«The synthesis of this conflict [between rabbinic “orthodox” Judaism and “heretical” Judaism] was, rather, the problem of knowing how to write and knowing how to tell: writing in the sacred language of the Law and of creation [...]; telling as knowledge shared. And, of course, writing and telling as prayer. (...) And the crown of the “greatest specialist”, the crown of the working day, reveals itself as the crown of “Queen Shabbàt”: the crown with which the Sabbath, the day without labor, makes its entrance, opening up to the entire collectivity the same regal space of non-labor/prayer» (Cavalletti & Lucca, 2013, p. 104).

With the term heretical Judaism, Jesi meant Sabbatean and Frankist doctrine and its origins in Lurian Kabbalah, while the “greatest specialist” he had in mind was Scholem. Through narration in tandem with prayer, Jesi envisioned the possibility of escaping from the isolation of the individual (in dream) and belonging to a collectivity, creating a space oriented around labor but not solely functional, that would create a higher identity, bound to cult and awakening in the Heraclitean sense articulated by Buber (see Jesi, 1979, p. XII). At the end of the Seventies (although theorized previously) Jesi would choose to abandon poetic writing, which goes to the source of myth, in order to write essays for the collectivity, by “recounting” myths. Many years earlier Jesi had spoken of himself and his poetic *oeuvre* in a brief handwritten text which he numbered, dated (February 10 1961) and signed:

«Everything I have written is poetry. (...) The strange images, the mysterious events which my poetry contains are those of the secret forces that move the matter of life; they constitute that matter itself. Only those secret forces can enter into a poem, because they are the living matter of *self-destruction*. (...) Now that I have ceased to write and thus no longer have anything to do with magic words, my works can become positive and useful in the great final battle¹ as weapons and firm presences. (...) Furthermore, they no longer constitute any danger, given that I have ceased to write. And still further, they should be understood as weapons, and as such must never be published».²

Furio Jesi’s relationship with Judaism immediately appears fundamental in his literary and critical writings, but emerges even more strongly in his personal and family relations. Son of a Jewish father and a Christian mother, Jesi recognizes that he is not “technically” Jewish (Jewishness is conceived as transmitting matrilineally), that is, not according to *Halachà*, the Law of orthodox Judaism. Nevertheless, more than once he says that he is “not Christian”.³ He raises this subject with Gershom Scholem, the “sacred monster” of studies in the history of religion and Kabbalah, to whom he writes in 1966. Jesi would receive a response from Scholem only after a second letter, which he sent along with a copy of his book *Mitologie intorno all’illuminismo* [Mythologies of Enlightenment]⁴, in 1973:

«Turin, 26 November 1966
Via Principi d’Acaia, 7

Professor, I take the liberty of addressing you because the study of your works has opened up to me the depths of the Jewish spirit which I—son of a Jew and a Christian, raised in Christian culture—only dimly felt and saw on the dark horizon of my nature and my hopes. I am a historian of religions, specialized in the fields of Egyptian and Greek: the principal object of my work is the survivals of the myths and religious experiences of the ancients in modern cultures. But an impulse which I can only call religious has pushed me to undertake the study of Hebrew, to read in the language of my fathers the texts that have been the source of their spiritual life. And now I can read the Torah and am preparing myself to

¹ On the theme of battle, see *infra*.

² Manuscript of February 10, 1961, cited in A. Cavalletti, *Festa, scrittura, distruzione*, F. Jesi, *Il tempo della festa*, nottetempo, Milano 2013, pp. 22-23.

³ See F. Jesi, «Il processo degli ebrei di Damasco», in Jesi 2007 [1973], p. 41: “We recognize that for a Christian reader, our expression “the myth of Christ’s blood” will sound disagreeable and blasphemous. For a historian of religions who is not of the Christian faith, however, this is the only possible definition.”

⁴ See Jesi F., 1990 [1972]). See in particular *Il miracolo secondo ragione*, ivi, pp. 17-41.

read (for the first time in Hebrew) the Talmudic texts and the Zohar. At this point I noticed that my atheism was becoming more and more a hesitation to give a name to the darkness that I perceive at the depths of being; the refusal of a denomination that seems blasphemous to me. I have studied Jewish mysticism in the scientific works (but not yet in the original texts), and in such study I have been your pupil. I have received illuminations that have healed my spirit, but I have had trouble with all the claims of the mystics about the nature of God. Is it possible to speak of God? This is my question and my problem. I observe only that God is darkness, and I would like to remain silent. The reason for my letter is the following: can you tell me, in your expert pedagogical benevolence, whether my thinking is completely remote from the Jewish religion, or whether there is a place for me in orthodoxy? You will say that this problem must be resolved in my conscience. But my doctrine is so weak that I seek a teacher capable of guiding my thought or my emotion. I have addressed myself to you because you are yourself a historian of religions and speak my language. But I beg you, if you wish not to take on this task, to suggest to me the name of a person who, whether by vocation or intent, would like to instruct me. In Israel, there certainly is. I thank you in advance and I beg you, Professor, to take this as an expression of my most sincere feelings. Furio Jesi».⁵

This letter, to which Scholem does not respond, was found in 2013 in the Scholem Archive by Enrico Lucca and published in a *Dossier Jesi* together with a reply from Scholem dated 1973, after he had received Jesi's *Mitologie* (1972), to which letter Jesi would in turn respond. Andrea Cavalletti, editor with Lucca of this correspondence, comments on Jesi's letter, highlighting the influence of Buber and his dialogical principal in the opposition Jesi posits between remaining silent and "speaking of God" (Cavalletti, 2013, pp. 97-98). In his Introduction to Buber's *I racconti dei Chasidim* [Tales of the Hasidim], speaking of Buber and Rosenzweig's translation of the Bible, Jesi connects narration, storytelling, and belonging to a common cosmos, a collectivity (see Jesi, 1979, p. XII). Thus following in part Buber's admonishment, Jesi will dedicate himself primarily to narrating, to writing essays, to critical analysis, in order to be able to participate in a world held in common, the world delineated in his 1966 essay *Mito e linguaggio della collettività* [Myth and Language of the Collectivity], which explicitly cites Buber's *La via della comunità*, published in 1960 in "Tempo presente" (see Jesi, 1968 [1965], p. 35).

1. Atheism and Jewish Mysticism

"The God of the Jews, his unpronounceable and concealed being, appears to Jesi as a possible means to legitimate and provide a motive for his research into religious belief without presupposing a god" (Lucca, 2013, p. 111). Jesi's atheism, in other words, reveals its profound religiosity (or theological seeking) in citing the doctrine of Isaac Luria, received through Scholem's writings (*Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941), of a God who retires into the abyss of his Nothingness, contracting himself (withdrawing through *Tzimtzum*) so as to make space for Creation, and thus for a relation between mankind and the world, between one individual and another, and between the individual with a transcendent and absent God. In a letter to Giulio Schiavoni explaining why he is "not a Christian", Jesi makes reference to Luria's doctrine: "But I am not a Christian, and exactly because I reject with sincere repugnance a God who is not "Gott als ganz Anders" to the point of "exiling himself in the depths of his nothingness (this the formula of a Jewish kabbalist from seven hundred years ago)."⁶ Jesi seeks a "guide", both spiritual and "religious", in the paradoxical sense opened up by Luria's doctrine (see Lucca, 2013, p. 113): Lucca point out Jesi's search for a spiritual guide "in the direction of a possible recuperation of his Jewish roots" (*ibidem*, p. 116) (in an orthodox context), which finds in the only text by Scholem then available to him a quality that is not merely of

⁵ Furio Jesi letter to Gershom Scholem (1966), in Cavalletti A., Lucca E., eds., 2013, p. 108.

⁶ Letter to Giulio Schiavoni, 26 January 1970, in Schiavoni, 1999.

intellectual interest.”⁷ At the beginning of his 1966 letter to Scholem, as in his 1965 letter to Max Brod,⁸ he is anxious to communicate his paternal Jewishness, taking pains to tell Scholem that rabbinic number among his ancestors. The need to go deeper into his sense of Jewish belonging, which on multiple occasions he describes in terms “of blood” (his Jewish unconscious), lead him to study Scripture and Talmudic texts in the original (both Hebrew and Aramaic) and to conceive of Hebrew as a language that is both “precious and perilous”.⁹

The subject of marranism,¹⁰ present in *Mitologie* (where both Jewish and Christian marranism is discussed),¹¹ runs throughout Jesi’s work and life. His father was an enthusiastic fascist but also participant—despite his agnosticism—in Jewish religious and community life. Furio Jesi himself was a “half-Jewish” communist, syndicalist, scholar of right-wing myth and culture, his interest in myth bound to a “moral” need for a liberatory criticism.¹² His critique of political Zionism in favor of a spiritual and cultural Zionism was inspired by Achad Ha-am¹³ and Buber’s “Zionism of telling stories” (Jesi, 1979, p. XI; see Schiavoni, 2009, pp. 94-95). All these factors led to a continuous “marranism”, a necessary dissimulation with respect to his own authentic (ideological and/or literary) creed and its rejection.

2. Exile

In Jesi’s collection of verse entitled *Esilio* [Exile], brilliantly edited by Giacomo Jori and released by Aragno Editore in 2019, one poem may reflect a meditation on his father, when the poet takes on the role of Ahasver, the archetypal Wandering Jew from Medieval Christian legend, condemned never to die nor to cease wandering. Another poem, *Katabasis*, is explicitly dedicated to his father. In a press release to announce the book’s publication, Jesi explains his use of the term *esilio* [exile], omnipresent throughout his poetry and critical writings, as drawn in particular from the Jewish mysticism of Isaac Luria, which Jesi would have learned about from his reading of Scholem:

«The title of this collection can be linked to the singular development of the concept of “exile” in Jewish religious and cultural tradition. Especially in a mystical context, exile first appeared as a redemptive experience, later becoming ever more catastrophic and apocalyptic, leading finally to the antinomian morality of Sabbetai Zevi (“Blessings on you, o Lord, who allows what is not allowed”). An analogous experience of “exile” in cultural, religious, and moral terms takes place in the language and meter of these poems. The poet’s relation to traditional rhythms and style is not merely one of parody. Rather, he allows himself to utilize the commonplaces of a poetic tradition composed of echoes, shreds, and key words accumulated over the past 150 years (or he invents new ones, either by imitation or “sympathy”) so as to enter into contact with the only morally licit poetry available during “exile”: that is, the poetry in the

⁷ See *ivi*, p. 116, 45 and pp. 56-65.

⁸ F. Jesi letter to Max Brod (January 15, 1965), in A. Cavalletti and E. Lucca (eds), 2013, p. 101. Brod had written, and Jesi takes up this idea. in *Germania segreta* (Jesi 2011[1967]), that Kafka’s castle (the obscure God) is not impossible, but merely extremely difficult to reach (*ibidem*).

⁹ See the letter to Rex E. de Wit, June 23, 1967, in Belpoliti, Manera (eds), 2010, p. 45: “for research purposes I had to learn to read hieroglyphics and for the demands of “blood” I committed myself to learning Hebrew [. . .] Hebrew is a precious and perilous language.” See Lucca, 2013, p. 114.

¹⁰ For a historical introduction to the subject of marranism, see Roth 2003. See also Di Cesare, 2018.

¹¹ See F. Jesi, «Il miracolo secondo ragione», in *Mitologie intorno all’illuminismo*, cit., pp. 26-29.

¹² In a letter of August 4, 1970 Jesi writes to Giulio Schiavoni: “I have now learned another technique: that of the *essay* more or less encrypted, which is well-accepted even by serious people who are not exactly papyrologists. [. . .] They accept style, tone, and notes, and they go into action to combat anyone who attributes a value to them. [. . .] [I profess] a ‘programmatic marranism’ [capable of] undermining at the root that which we don’t believe just.” (in Schiavoni, 1999, pp. 167-181, pp. 177-178. Cit. in E. Manera, 2019, p. 11).

¹³ Scholem himself (and Benjamin, partially) had great hopes for this spiritual and cultural Zionism in the Thirties, but had seen it defeated in the Brit Schalom movement, with the pogroms of Arabs against Jews in 1929 in Palestine. See Tagliacozzo, 2015, pp. 160-162.

human voice as it recites—according to a determined ritual and in a ritual cadence—certain commonplaces. (...) Exile has no note (of its own) since the author intends to demonstrate the legitimacy of any poetic “precedent” as a repertory of anonymous commonplaces—which may appear here as extremely subjective personal oddities, but which are in reality quite anonymous usages, commonplaces of a *koiné* which (in chronological terms) begins with Ugo Foscolo and comes to an end with Ezra Pound» (Jesi, 2019, pp. 61-62).

“The only morally licit poetry during exile” is that which leads one to recite, according to a ritual cadence (almost a prayer), certain commonplaces¹⁴ of the human spirit so as to find, through this *koiné*, a community. Exile is not only the exile of the Jewish people, but of God himself in the depths of his Nullity, and of the poet and all humanity, which has lost in Modernity its contact not only with God, but with genuine myth.

Katabasis, a moving poem in 141 lines, (moving in the sense of *Ergriffenheit* theorized by Jesi in his *Germania segreta*),¹⁵ describes the poet’s descent into hell in search of his father, like Orpheus after his Eurydice. Jesi evokes the figure of his father without reference to his fascist sympathies, focusing instead on the void left within the child by his father’s absence, and the poet’s admiration for his father’s courage (“you knew no fear”, v. 20, in Jesi 2019, p. 49). In *Ahasvero*, Jesi takes up the antisemitic medieval Christian legend of the wandering Jew, condemned to eternal exile for having reviled Christ during the Passion. This figure stands for the poet in exile, “creature between two worlds, too human and too separate from man.” (Lanfranchi 2020, p. 178; see the vv. 33-38, in Jesi 2019, p. 20).

Here returns, like in other poems, the reference to the battle to be fought despite the certainty of defeat, a theme also of Jesi’s novel of vampirism, *L’ultima notte* [The Final Night], published posthumously in 1987 (Jesi 1987a), and his *Spartakus. Simbologia della rivolta* [Spartakus. The Symbolology of Revolt].¹⁶ In a May 4, 1970 letter to Schiavoni, Jesi describes the figure of Ahasver, the wandering Jew:

«One of the poems is called *Ahasvero*, that is, the Wandering Jew, who roams eternally without dying. The theme of unreachable death turns up at the beginning of ‘In dubious battle’ (a citation from Milton), a poem in which motifs of metempsychosis recur under the semblance of various ‘stories’; (...). Such elements of personal mythology correspond exactly (and spontaneously, since the poems were not composed coldly) to the temporal quality of the ‘battle’ or the ‘peregrination’, much longer than a single life, and declare that one has already been participating in the ‘battle’ for so long that one knows what one is talking about. – (...) Those themes of personal mythology serve to circumscribe the only two temporal dimensions of *Exile*: past and present.¹⁷ Quite paradoxically, I could tell you that I do not believe in the existence of the future. More seriously, I will say instead that, if the present is the combat in which man dutifully battles, without allies, against the adversary, the present can be infinitely dilated without arriving at any future. The past itself is a dilated present: the poems allude to the past, not the future, because the deception of believing in a past does not offer any possibilities for salvation coming from outside, in contrast to the deception of believing in a future. – You could tell me at this point that, following such thought, the imperative is not so much that of fighting alone as that of being defeated. I however think

¹⁴ On ‘commonplaces’, see Cavalletti, 2013b in Jesi, 2013c, pp. 17-8.

¹⁵ See Carbone 2022, pp. 295-316.

¹⁶ Jesi, 2022. See Jesi’s June 26, 1972 letter to Schiavoni: “My work is something similar to conducting a detailed reconnaissance of a field of battle: we are all involved in the battle (and we must know that we are), and the attitude we assume or will assume in the battle far transcends our ability as observers [. . .] In substance: the work of reconnaissance (my writings, for example) is fundamentally secondary compared to the combat. And this is done [. . .] in the ‘street’ and in the ‘factory’, certainly not by writing about Rilke.” (Letter to Schiavoni dated June 26 1972, in Jesi, 1989 [1972], pp. 330-331.

¹⁷ Here, Jesi comes very close to Walter Benjamin’s conception of messianic temporality, as illustrated by Jesi himself in Jesi 1987b, p. 219; in the entry “Walter Benjamin” (Jesi, 1981, pp. 83-84) and in Jesi, 2013d [1977], in Jesi, 2013c, pp. 92-97. On the theme of the “suspension” of the time of rebellion in Jesi, see Cavalletti, 2013b, in Jesi 2013c, pp. 11-16.

that the battle, as long as it lasts, for the very fact of lasting, constitutes a sort of victory (the ‘theme of glory’ in the poems) for those who have undertaken the battle without succor from anyone (...) The darkest moment would be the one when, battle over, one says to oneself, ‘An hour has passed’».¹⁸

The time of battle is suspended time, momentaneous, the *Jetztzeit* of rebellion in which the I destroys itself by entering into contact with myth, in an encounter between history and myth. This encounter has a political sense and “corresponds to an act of insurrection (...) as sacrifice and self-destruction of the bourgeois components of the subject, in accessing the new and different time of myth. (...) The writing of *Spartakus* itself becomes the instant of an ‘uninterrupted battle’.” (Cavalletti 2013b, p.16). One might add, in the absence of God.”

Between Luria and Sabbatai Zevi

Jesi read *Major Trends in Jewish Mysticism*¹⁹ (probably in 1954, or in German in 1957) in particular Isaac Luria and Sabbatai Zevi from the Italian version of 1965 in his essay *Il miracolo secondo ragione* [The Miracle According to Reason].²⁰ In Scholem’s essay on Luria, we find a citation attributed to a 17th century author whose words seem to turn up again in Jesi’s above-cited manuscript of 1961, in which he says that his works are weapons in the final battle:

«My works, now that I have ceased to write and thus no longer have anything to do with magic words, can become positive and useful in the great final battle²¹ as weapons and firm presences. (...) Furthermore, they no longer constitute any danger, given that I have ceased to write. And still further, they should be understood as weapons, and as such must never be published».²²

Thus reads Scholem’s text, not cited by Jesi:

«The author of Kaf Ha-Ketoreth, in particular, took up a very radical position. Employing every device of that mystical precision with which the Kabbalists read the Bible, he infused extraordinary apocalyptic meanings into the words of the Psalms, and held up the Psalter as a textbook of the millennium and the Messianic catastrophe. He furthermore developed an exceedingly bold theory of the Psalms as apocalyptic hymns and of the comfort which these hymns yield to worshippers. The secret function of true hymns was to serve as magical weapons to be wielded in the final struggle, weapons which were endowed with unlimited powers of purification and destruction so that they might annihilate all the forces of evil. Seen in this light, the words of the Psalms stood forth as “sharp swords in Israel’s hand and deadly weapons,” and the Psalter itself was envisaged in the double capacity of a book of war songs and an arsenal of weapons for the “last war.” Before the final apocalyptic struggle in which these weapons were to be used, the tremendous apocalyptic power latent in the words of the Psalms is to manifest itself in the form of comfort, which is really the glow and secret crackling of the apocalyptic fires in their depths. Comfort is the classical symbol of delay. Even the delay of the final consummation, undesirable as it is, has a healing force. Comfort paves the way for the apocalyptic struggle. But when once the absolute power of the divine words erupts from beneath the comforting guise of meditation and promise, “all the forces will be transformed,” as the author puts it in the language of apocalyptic dialectics» (Scholem 1961 [1946, 1954], p. 248).

Jesi’s essay *Il miracolo* contains numerous citations from *Major Trends* and raises an issue which Jesi felt to be insufficiently investigated by Scholem, that of the link between the Sabbatean and Frankist phenomena and the Enlightenment, as well as that between Enlightenment rationalism and

¹⁸ Letter to Schiavoni (May 4 1970), in Jesi, 1999 [1970], p. 175.

¹⁹ See Scholem 1961[1946, 1954] and the Italian translation in Scholem, 1965.

²⁰ F. Jesi, “Il miracolo secondo ragione”, in Jesi, 1990 [1972]), pp. 17-41.

²¹ On the theme of battle, see *infra*.

²² Manuscript of February 10, 1961, cited in Cavalletti, 2013b, pp. 22-23.

marranism.²³ Scholem does however speak explicitly of the connection between Lurian doctrine and the Enlightenment in *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*,²⁴ and in *Major Trends*. This doctrine entrusts mankind with the task of redeeming the world and leading the cosmos and God Himself out of exile through good actions and choosing between good and evil in recuperating the divine sparks. This overcoming of the abyss between history and redemption—an abyss according to earlier mysticism—is, according to Scholem, at the origin of the Enlightenment vision of the moral and political progress of humanity:

«Gershom Scholem insists on emphasizing the presumed differences which from the beginning have characterized the preconceptions of the actual Enlightenment and the diverse religious groups we have cited [Sabbateans, Pietists, Anabaptists, Quakers]. For Scholem, it was a matter of a “spirit [of the mystical groups] [...] [that] created an atmosphere in which the rational movement, in spite of its very different origins, was enabled to grow and develop, so that in the end both worked in the same direction” (Scholem, 1961 [1946, 1954], p. 301). It is precisely about the “different sources” of Enlightenment rationalism that we would like to express some doubts. On one hand, we find it important not to forget—at least as an open question—the subterranean relations between Spinozan rationalism (whose name cannot be ignored alongside Descartes and Malebranche as a source of Enlightenment rationalism) and the spiritual experience of marranism» (Jesi, 1990 [1972], p. 20).

Jesi considers it essential to look deeply into the problem of that doubleness of behavior that stands out clearly in Marranism and Sabbateanism, but also in the doctrines of Rousseau (in the *Profession de foi du vicaire Savoyard*) and Kant:

«On the other hand, or rather with the scope of integrating this first point, we consider it essential, to a proper evaluation both of the sources of Enlightenment rationalism and the contribution of Judaic mystical heresy to the genesis and affirmation of the Enlightenment, to deeply explore the problem of that doubleness (we don't mean to suggest *duplicity* in a pejorative sense) in the behavior that stands out clearly in marranism and Sabbateanism, as well as in the doctrines of two protagonists of the Enlightenment, Rousseau and Kant. In Rousseau's *Profession de foi du vicaire savoyard*, the analogy with marranism is quite evident, even if no less problematic.

The *vicaire savoyard* believes neither in the Gospel nor in Christ, nor in the divinity of Christ itself, and yet—in the instant in which such convictions mature—he celebrates the mass with greater veneration, concerned not to omit a single word (...) (W)e believe we can recognize in the *profession de foi* the testimony of that fundamental antinomy manifest in innumerable other Rousseauian claims (...). Observing assiduously the ritual prescribed by the organization of a faith in which one does not believe, a perfect simulation of belief. The marranos often did precisely this. The deepest and truest marranism as an autonomous spiritual experience (rather than as a pure and simple consequence of a violent imposition) is that of the apostate Jews who perfectly simulated having accepted the Christian faith, not that of the marranos who, reciting Christian prayers, inserted concealed words that gave witness to their still-intact Judaism. (...) The one and the other, perfectly deliberate dissimulators, were constrained to marranism. But it is also true that the imposition from outside brought to maturity in some—perhaps not so few as imagined—a moral and religious experience that anticipated the mystical heresies of the 17th and 18th centuries. For them, imposed Christianity became providential» (Jesi, 1990 [1972], pp. 20-21).

For Jesi, the deepest marranism is not contradicted by Rousseau, even though his thought cannot be said to exhaust itself in it:

²³ “But despite the illuminating research of S. Hurwitz and G. Scholem, no history of Judaism truly confronts the problem of the actual relations between the mystical heresy of Sabbateanism and Frankism and Enlightenment rationalism.” (Jesi, 199 [19720], p. 18).

²⁴ See “The Messianic Idea in Kabbalism”, in Scholem, 1995 [1971] pp. 37-48.

«“The uncertainty in which we find ourselves [in which it is presumptuous to profess a religion different from the one a person is born into]” is a correct equivalent of the Judaic condition of exile, which at first appeared redemptive [in Luria’s doctrine, in which God retreats into his nothingness to provide space for Creation, and who exiles himself from himself, and then in the Sabbateanism that followed and transformed his theories] and then revealed itself to be ever more catastrophic and apocalyptic. “The uncertainty we find ourselves in” corresponds to that state of obscurity declared even by the moderate pessimists of exile.

It is the condition that precedes and announces the “final battle”: a state of disturbance and symmetrical subversion of values [“Praise to Thee, o Lord, who permittest the forbidden”]²⁵ in which the experience of darkness becomes a matrix of weaponry against evil. But with these words we have come to Sabbateanism. “To profess without believing the religion in which one is born” is equivalent for the marranos to accept Christian religion without believing, but out of necessity to survive. The analogy becomes even more binding, referencing the Sabbateans, in particular the crypto-Sabbateans (inaccurately called “moderate Sabbateans”) who continued most rigorously to profess orthodox Judaism, while secretly supporting Sabbateanism. Within the setting of the masters of spirituality and religion, the *vicaire savoyard* finds singular parallels, for example, in Italian crypto-Sabbatean rabbis such as Beniamino Cohen of Reggio and Abramo Rovigo of Modena» (Jesi, 1990 [1972], pp. 21-22).

According to Jesi, there is no difference between Rousseau’s *vicaire savoyard* and the apparently moderate crypto-marranism of those who continue to profess themselves devout with regard to Jewish practices, but who in fact enact the prodigy of living “in the continuous paradox of devout fulfilment of the law and belief in the impending approach of a new era in which such fulfilment will become meaningless.”²⁶ This dissimulation originated in freedom of thought, one of the fundamental pillars of the Enlightenment:

«On one hand, such a phenomenon became radicalized on the basis of its premises in Jacob Frank’s nihilist doctrine, but on the other it originated that Judaic Enlightenment that can be characterized by Moses Mendelsshon. From a phenomenon which is the darker the more apparently obvious it became, from antinomianism and the experience of those who respected the Law despite believing its devaluation to be nigh, there seems to have spurted forth one of the fundamental elements of the Enlightenment, freedom of thought. // From the perspective of such freedom as a connecting link (we still know not how) between antinomianism, marranism, and Enlightenment, the claims of Kant in his *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* could be said to coincide with the Enlightenment metamorphosis of marranism.” “Reason for as long and as much as you like, but obey” (...). It is significant to find at the end of Kant’s *Answer* a note by Kant himself who mentions a contemporaneous and analogous response by Moses Mendelsshon. It is still more significant to discover the spiritual authority of Mendelsshon and Kant in the commentary on the *Haggadòth* by the Sabbatean and Frankist Jonas Wehle, alongside that of Luria and Sabbatai Zevi» (Jesi 1990 [1972], p. 23, citing Scholem, 1961 [1946, 1954], p. 304).

But the experience that joins Sabbateanism, Frankism, and Hasidism is not only the “‘spontaneity of feeling’ identified by Scholem,”²⁷ but “the progressive revelation of the experience of the universe as totality and globality, it is—here perhaps is its most secret nucleus—the discovery of the absence of deep solidarity between this globality and God, who has retired into the “abysses of His nothingness.” (Jesi, 1990 [1972], p. 24). Whoever carries out miracles and is powerful in exile does so out of human, not divine, strength, while God has retreated into the abyss and exile of His nothingness. Not only the Jewish people are in exile, but all humanity, and the cosmos, and God himself:

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 18. Here Jesi cites Scholem 1965, p. 426. See Scholem, 1961 [1946, 1954], p. 319.

²⁶ Scholem 1961 [1946, 1954], p. 313; quoted in Jesi 1990 [1972], p. 22, from the Italian edition (Scholem, 1965, p. 419).

²⁷ *Ivi*, p. 24. Citing Scholem, 1961 [1946, 1954], p. 338.

«The great *tzaddiqim* performed miracles; this exercise of power of theirs was on one hand a recognition of the globality of their experience of the universe, which they wholly penetrated in a single instant, and on the other a tragic experience of the fracture between the universe and God; of the condition of exile. (...) Whoever is powerful in exile contributes to emphasizing the tragic essence of exile: exile is that much more tragic, because as long as it lasts miracles can take place. To be absolutely frank, it is the tragedy of the religious man who recognizes himself capable of executing miracles without the aid of God» (Jesi 1990 [1972], p. 24).

In mankind's distance from God and in God's distance, in the suffering provoked by the epiphany of power in exile is found, Jesi claims, the profound root of the relation between the Enlightenment and the experiences of the Judaic and Christian mystical groups. The exit of mankind from the minor age of Kantian discourse is analogous to the "difficulty of the *tzaddiqim* to perform miracles." (Jesi 1990 [1972], p. 24). Enlightenment thinkers encounter the globality of humankind, the Hasidim encounter the globality of the universe: both are far from God, who has withdrawn, according to Luria's doctrine of *tzimtum*, in order to allow space for creation. The Enlightenment thinkers, however, felt optimistic and confident, hoping for the hypothetical salvation of mankind, while for the Judaic mystics it was harder to hope for the salvation of everything that was not humankind but "tree, stone, meteorite" (Jesi 1990 [1972], p. 26):

«This cosmic pessimism which is, for the most radical Jewish mystics, the inevitable consequence of the awareness of exile, transforms any exercise of power, any performance of miracles, into an *ever harsher testimony of contrition and dismay*» (Jesi 1990 [1972], p. 26).

According to Jesi, this leads Mendelsshon to see mankind's progress as a simple equilibrium between moments of greater and lesser morality, adding up to zero (the doctrine of abderitism), conserving the same degree of morality across all ages.

"Right-wing Culture: Mircea Eliade and the Iron Guard

In Jesi's *Cultura di destra* [Right-wing Culture] it is disturbing to read his discussion of Mircea Eliade, who in the 1940s had expressed support for the Romanian Iron Guard, antisemitic collaborators with Nazism. Analyzing not Eliade's post-war research but his earlier period of alignment with the Iron Guard, Jesi analyzes Eliade's usage of Hebrew mysticism:

«The antisemitic Eliade constructed his entire *Treatise [on the History of Religions, 1954]* as an architecture that simultaneously conceals and exhibits, as its very center, a "secret message" which is peculiarly Judaic. This is the doctrine by which Kabbalah, in particular that of Isaac Luria (1534-1572), responds to the question of creation out of nothingness. Eliade says, "Myths and the 'religions' (...) are the result of the void left due to the withdrawal of God from the world." The Lurian Kabbalah declares that "God was compelled to make room for the world by, as it were, abandoning a region within Himself, [...] from which he withdrew."²⁸ // Withdrawing "from himself into himself", God created a primordial space out of which creation emanated. In his *Trattato di storia delle religioni* [Treatise on the History of Religions, 1954], Eliade presents a withdrawal of God in terms of the history and psychology of religions, but in a diary notation he stresses that beyond this formulation a "secret message" is to be understood. Not by chance he speaks of "theology" resulting from his mode of "deciphering" and "interpreting" the history of religion, and not by chance does he use the word "God" when he mentions "self-withdrawal", only to correct himself a moment later: "God—more precisely, the supreme being."

²⁸ Jesi, 2011, pp. 71-72. Citation of Scholem, 1961, p. 261.

What does all this mean? Eliade, albeit the “trivial Eliade” as defined by Kerényi, cannot be considered unaware, out of ignorance, of this doctrine from Hebrew mysticism; neither can one doubt that in a diary centered on the notion of his own exile he might mention the withdrawal of God as the “secret message” of this *Treatise*, without knowing that, within Hebrew culture, “an attempt was made to interpret this withdrawal of God into his own Being in terms of Exile, of banishing Himself from His totality into profound seclusion. Regarded this way, the idea of *Tsimtsum* [contraction, withdrawal] is the deepest symbol of Exile that could be thought”²⁹

The Jew appeared to Eliade, familiar with Lurian mysticism, as powerful and capable of performing miracles in the absence of God, a God self-exiled into his Nothingness. The potency of the Jew aroused fear in Eliade and in the Iron Guard: it was necessary to kill the Jew in order to found a new order, as though the Jew were analogous to the foundation stone (see Jesi 2011, pp. 77-78), the victim to be sacrificed in order to actuate and stabilize a new construction. Jesi refers to the sacrifice of the builder Mastro Manole (see Jesi 2011, pp. 67-68), who in Romanian folk legend sacrifices his wife for his architectural vision, walling her up, still alive, into his building:

«It remains to be seen whether the “secret message” of the *Treatise* and its coincidence with the “secret message” of the Kabbalah are the result of an absolutely new idea on the part of an Eliade in post-war exile, or rather the continuation of Eliade’s ideology aligned with the Iron Guard, which grieved the death of Codreanu. In the latter case there would be a disturbing—as we have said—coincidence between the mythological and theological apparatus of an antisemitic group and a doctrine peculiar to the tradition of Jewish mysticism, “[a thought] (...) of the highest importance in the history of later [that is, post-Lurian] Kabbalistic thought”³⁰

After examining Eliade’s *Treatise*, Jesi turns to a discussion of Scholem’s theories on Luria and the Sabbatean heresy, with references and citations from *Major Trends*, stressing the “extremely sensitive consciousness of life actually lived between the poles of exile and redemption” (...) [which are a prelude] to the final step to messianism.”³¹ The antinomianism of the Sabbateans and Frankists (breaking the old law to make way for a new one, just as God withdraws into exile from himself to make way for creation) is at the base of a disturbing interpretation of the ideology of the Iron Guard and its idea of taking on itself the guilt for the destruction of the Jew, which closely resembles “paradoxical coincidences between the mystical self-portraits of the persecutors and the persecuted (Jesi, 2011, p. 74):”

«Where God is in exile within Himself, where only sub-divine forms—the archangel [Michael]—are accessible, the just must be culpable and must kill [and be killed]. (...) This entire framework confers unusual tonalities on the antisemitism of the Iron Guard and Mircea Eliade. Beyond the image of the Jew as usurer, as capitalist, and as extraneous to Romanian stock, there arises that of the Jew as a designated ritual victim. Since the martyrs must be guilty, since the guilt *par excellence* [that is, the highest testimony] must be killing, and murder is a ritual to accelerate the coming of the new kingdom through the infraction of the law, the one to be killed above all must be the Jew, because the Jews were the chosen people, the human group sacredly bound to that God who is God, but who has now withdrawn into Himself. If Christianity is the advent of a new kingdom after that of the Old Testament, the acceleration of this advent, its achievement, consists in the culpable but testamentary killing, as sacrificial victims, of those who were *par excellence* the people of the ancient kingdom» (Jesi, 2011, pp. 76-77).

²⁹ Ibidem. Citation of Scholem, 1961, p. 261.

³⁰ Ivi, p. 72. The last citation is from Scholem, 1961, p. 261.

³¹ See ivi, pp. 72-73, citation from Scholem, 1961, pp. 287-288.

In the ideology and mythology of the Iron Guard, the killing of the Jew, analogous to the Christian as God's chosen in the ancient kingdom, is a religious act, necessary for redemption, a sin thereafter to be expiated.

From this periphery Jesi proceeds toward the core of the European right, Nazism. The Iron Guard's fear of the primordial power of Jewish spirituality was shared by Hitler, who accused the Jews of having provoked the Second World War in a demonic and criminal conspiracy against all humanity, which rendered necessary their destruction (see Jesi, 2011, p. 82). The esoteric paganism of Nazism sees the Jew as spiritually powerful, dangerous, endowed with mysterious and magical qualities coming from the Orient (absent here the Iron Guard's characteristic affinity with Christianity), and must therefore be killed in search of an even more oriental Orient, an "antidote to the "oriental" threat of esoteric Judaism" (Jesi, 2011, p. 90). Nazism fears the Jew, considering him a powerful go-between joining the sensible world to its secret roots:

«But the shift (...) leads (...) to the flowering or re-flowering of a mythological image, unusual in 19th century antisemitism, of the *threatening, powerful Jew*, but not exclusively or even not at all on the economic and political plane: rather, the image of the Jew, paradoxical to antisemitism, as a privileged creature, endowed with mysterious, intrinsic qualities, who *for this reason* must be killed» (Jesi, 2011, pp. 80-81).

The accusations formulated by Hitler in his bunker, according to which the Jews had intentionally provoked the war, should be understood, Jesi argues, as a "late interpretation of the so-called 'blood libel', that is, the ancient belief that the Jews practiced human sacrifice: the Second World War would be the ultimate and quantitatively unsurpassed human sacrifice organized in secret by the Jews, and the extermination of the Jews would be the ritualized defensive response on the part of men devoid of magical powers, seeking a way to exterminate the vampires" (Jesi, 2011, p. 90).

References

- Belpoliti Marco, Manera Enrico, eds. (2010). Furio Jesi, *Riga*, 31/2010.
- Bidussa David (2007), Grammatica e retorica dell'antisemitismo. In: *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, a cura di David Bidussa, Torino: Bollati Boringhieri, 2007, pp. VII-XL.
- Carbone Giovanni (2022). Furor. In *Furio Jesi. Mitopolitica*, in *Polemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, 1/2022, Nuova edizione, pp. 295-316.
- Cavalletti Andrea, Lucca Enrico, eds. (2013), Lettere e materiali (Furio Jesi, Gershom Scholem). In *Scienza & Politica*, 2013 vol. XXV, no. 48, pp.103-109.
- Cavalletti Aandrea (2013a). Quasi un houyhnhnm. *Scienza & politica*, vol. XXV, 2013, no. 48, pp. 95-101.
- Cavalletti Andrea (2013b), *Festa, scrittura, distruzione*, in F. Jesi (2013c), *Il tempo della festa*, nottetempo: Milano.
- Di Cesare Donatella (2018). *Marrani. L'altro dell'altro*. Torino: Einaudi, Torino.
- Jesi Furio (1968 [1965]), Mito e linguaggio della collettività. In Id. *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi, 1968 (First published in *Sigma*, September 1965, 7).
- Jesi Furio (1999 [1970]). Letter to Schiavoni (4th May 1970), in *Cultura tedesca* 12/1999, p. 175.
- Jesi Furio (1979), Introduzione to Buber M., *I racconti dei Chassidim*. Milano: Garzanti.1979, pp. VII-XXI.
- Jesi Furio (1980 [1973]), *Mito*, Milano: Mondadori (first ed. Isedi 1973).
- Jesi Furio (1981). Walter Benjamin, in AA.VV., *Enciclopedia Garzanti della filosofia*. Garzanti: Milano, pp. 83-84.
- Jesi Furio (1987a). *L'ultima notte*, Genova: Marietti.
- Jesi Furio (1987b), Il testo come versione interlineare del testo sacro, in Rutigliano E., Schiavoni G., eds., *Caleidoscopio benjaminiano*. Edizioni dell'Istituto di Studi Germanici: Roma 1987.
- Jesi Furio(1972). *Mitologie intorno all'illuminismo*. Roma: Edizioni di Comunità.

- Jesi Furio (1989 [1972]). Letter to Schiavoni dated June 26 1972, in *Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica*, n. 1, Lubrina Editore, Bergamo 1989, pp. 330-331.
- Jesi Furio (1990 [1972]), *Mitologie intorno all'illuminismo*. Bergamo:Lubrina Editore, 1990 (first ed. 1972).
- Jesi Furio (1990 [1972]), il Miracolo secondo ragione, in *Mitologie intorno all'illuminismo*. Bergamo:Lubrina Editore.
- Jesi Furio–Kerényi Károly (1999) *Demone e mito: carteggio 1964-1968*, Macerata: Quodlibet.
- Jesi Furio (2001 [1979]). *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.
- Jesi Furio (2002a). *Esoterismo e linguaggio mitologico*, Quodlibet, Macerata.
- Jesi Furio (2002b [1968]). Cesare Pavese dal mito della festa al mito del sacrificio, in Id., *Letteratura e mito*, with an essay by Andrea Cavalletti, Torino: Einaudi, pp. 168-170.
- Jesi Furio (2007 [1973]), *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*. Torino: Bollati Boringhieri. First published in *Comunità*, October 1973, XXVII, n. 170, pp. 260-302 and edited by D. Bidussa. in Brescia; Morcelliana, 1993.
- Jesi Furio (2011). *Cultura di destra. Miti nella cultura tedesca del '900. Con un'appendice di testi inediti*, Milano: Nottetempo.
- Jesi Furio (2011 [1973]). Il cattivo selvaggio. Teoria e pratica di persecuzione dell'uomo "diverso" (1973). In Jesi, 2011, pp. 266- 283.
- Jesi Furio (2013 [1980]). L'esploratore della Kabbalah. Scholem e i mistici. In Cavalletti A, Lucca E., eds. (2013). Lettere e materiali. In *Scienza & Politica*, 2013 vol. XXV, no.48, pp. 103-109, p. 104 (previously in *La Stampa*, 7 Marzo 1980, p. 3).
- Jesi Furio (2013a [1966]). Furio Jesi letter to Gershom Scholem. In A. Cavalletti, E. Lucca (eds) 2013: 108, Lettere e materiali (Furio Jesi, Gershom Scholem). *Scienza & politica*, V. 25 N. 48 (2013), p. 108 (french original version).
- Jesi Furio (2013b [1980]), Quando Kerényi mi distrasse da Jung [When Kerényi Distracted Me from Jung]. An interview, probably from 1980, published for the first time by A. Cavalletti in *Alias*, 30, 28/7/2007, p. 21, then in Jesi Furio. (2013c). *Il tempo della festa*, ed. by A. Cavalletti, Nottetempo: Milano, pp. 224-231.
- Jesi Furio (2013c). *Il tempo della festa*. Ed. by A. Cavalletti. Milano; Nottetempo.
- Jesi Furio (2013d [1977]). Conoscibilità della festa, in Jesi, 2013c, cit., pp. 61-113.
- Jesi Furio (2019). *L'esilio*. Ed. Giacomo Jori, Torino, Aragno 2019, pp. 61-62.
- Jesi Furio (2022 [1969]). *Spartakus. Simbologia della rivolta*, nuova edizione accresciuta e aggiornata, a cura di Cavalletti Andrea, Bollari Boringhieri: Torino.
- Lanfranchi Pierluigi (2020). Furio Jesi e l'ebraismo. In *La rassegna Mensile di Israel*, Firenze: Giuntina, 2020, 86, 1, pp. 171-180.
- Lucca Enrico (2013). Ateismo e profondità dell'essere. Un breve scambio epistolare tra Furio Jesi e Gershom Scholem. In *Scienza & Politica*, 2013, vol. XXV, no. 48, pp. 111-116.
- Manera Enrico (2019), L'officina mitologica di Furio Jesi. Sulle prefazioni non pubblicate a Materiali mitologici. *Mythos*, 2019, 13, pp. 1-15.
- Roth Cecil (1987) *A History of the Marranos*, Schocken Books: New York.
- Schiavoni Giulio (1999) "Scegliere secondo giustizia". A proposito di alcune lettere di Furio Jesi, *Cultura tedesca*. Monographic issue on Furio Jesi, G. Agamben and A. Cavalletti, eds. 12/1999.
- Schiavoni Giulio (2009). "Un figlio dell'esilio". Motivi e ebraici e rivisitazione del pensiero chassidico in Furio Jesi. In *Nuova Corrente*, v. 56, n. 143, pp. 87-104.
- Scholem Gershom (1961 [1946, 1954]) *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books: New York.
- Scholem Gerschom (1965), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore: Milan.
- Scholem Gerschom (1995 [1971]). "The Messianic Idea in Kabbalism". in Scholem G. *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, New York, with a new Foreword by Arthur Hertzberg, pp. 37-48.
- Tagliacozzo Tamara (2015). Sionismo, anarchismo e pacifismo alla luce del messianismo. Gershom Scholem e la Prima Guerra Mondiale. In *Gli intellettuali e la guerra*. In *Babelonline/Print*, n. 18/19, 2015, pp. 154-162.
- Tagliacozzo Tamara (2022), «Perché io non sono cristiano». Esilio e ebraismo in Furio Jesi. In *Furio Jesi. Mitopolitica*, in *Polemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, Nuova edizione, 1/2022, pp. 201-222.
- Tenuta C. (2010). «Non smetto mai di scriverlo»: Furio Jesi tra saggistica e narrativa, *Intersezioni*, 2010, XXX, n. 3, pp. 3-28.
- Traverso Enzo (1994). *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la "simbiosi ebraico-tedesca"*. Il Mulino: Bologna.

The *Porrajmos*: Collective memories of a genocide

Maria Mezzatesta*

Abstract. This article analyses the processes of preserving the collective memory of the genocide suffered by Roma communities during the Second World War, known as *Porrajmos*. The first part is dedicated to a reconstruction of the historical events and ideological conditions that characterized the persecution of Roma communities in Europe. The second part presents the results of an exploratory study, conducted through semi-structured interviews, which reveals the compensatory function of Roma families in relation to the official channels of commemoration. These families, constituted as primary microsocial units capable of promoting the preservation of memories and remembrance through generational transmission, can be considered as the main channel for the preservation of the history of these communities. Indeed, the study, whose data analysis was carried out using NVivo software, shows the existence of a collective memory based on family transmission, highlighting the central role of elders as mediators of memory. It also proposes a cross-gender and cross-generational analysis focusing on gender roles and the memory strategies of the new generations.

Key words: Memory, Razism, Porrajmos, Second World War, Cultural and Individual Memory.

Riassunto. L'articolo analizza il processo di conservazione della memoria collettiva del genocidio subito dalle comunità romani durante la Seconda Guerra mondiale, conosciuto con il termine di lingua romanès "*Porrajmos*". La prima parte è dedicata ad una ricostruzione degli eventi storici e delle premesse ideologiche che hanno caratterizzato la persecuzione delle comunità romani in Europa. La seconda parte presenta i risultati di una ricerca esplorativa condotta per mezzo di interviste semi-strutturate, la quale evidenzia il ruolo di compensazione esercitato dalla *familjie* romani rispetto ai canali di commemorazione ufficiale. Queste famiglie, infatti, costituendo l'unità micro-sociale primaria capace di perpetrare memorie e ricordi attraverso la trasmissione generazionale, possono essere considerate un canale privilegiato per la conservazione della storia di queste comunità. La ricerca, la cui analisi dei dati è stata condotta con l'utilizzo del software NVivo, mostra infatti la presenza di una memoria collettiva fondata sulla trasmissione familiare, evidenziando il ruolo centrale degli anziani quali mediatori della memoria. Si propone, infine, anche un'analisi di genere e intergenerazionale che si concentra sui ruoli familiari e sulle strategie di commemorazione controcorrente delle nuove generazioni.

Parole chiave: *Porrajmos*, razzismo, memoria delle Comunità romani, memoria individuale e culturale. Seconda guerra mondiale

Introduction

The concept of collective memory is often considered so complex that it can sometimes be ambiguous in its theoretical conceptualizations. However, it is a concept familiar to any individual and it can be defined as "the distribution throughout society of what individuals believe, feel, and know about the past, how they judge the past from a moral standpoint, how closely they identify with it, and how much they are inspired by it as models of conduct and identity" (Schwartz, 2018, p. 31). In its sociological meaning, collective memory manifests itself as the result of social representations produced within a specific context in which individuals elaborate, maintain, remember, and commemorate the past. The type of collective memory that will be the subject of our analysis is that associated with the memory of the Roma genocide during the Second World War. We will analyse the relationship of this memory to individual memories, understood as "the basic units of collective memory" (*ibid.*), as well as the processes of identity construction, the persistence of memory, the channels of transmission and the different forms of commemoration practised by Roma communities today.

* Social worker, Naples, Italy. Address: Palazzo S. Giacomo, Piazza Municipio, 80133 Napoli (Italy), e-mail: <maria.mezzatesta@comune.napoli.it>.

Porrajmos is the term used in the Roma language for the genocide suffered during the Second World War. The term is derived from the noun form of the verb “porav-”, which means “to devour, to swallow” (Spinelli, 2014, p. 104). However, other terms can also be used. An example of this is the expression “Samudaripen”, which instead means “all dead”, or “Baro Romanò Meripen”, which means “The great death” (Spinelli, 2014: 104). The term “*Porrajmos*” was chosen by the linguist Ian Hancock, the first Roma member of the U.S. Holocaust Memorial Council in Washington. According to Hancock, the word “*Porrajmos*” was first used by a Roma Kalderash in a private conversation in 1993 (Bravi et al., 2013, p. 12).

Although the number of victims is still disputed today, it is estimated that around 500,000 people, regardless of gender, age, or social status were persecuted, imprisoned, deported, and killed. As historian Karola Fings (2018, p. 74) reports, it can be argued that the data for Germany and Austria is fairly accurate due to the strict registration procedures implemented during the Third Reich, with a mortality rate of 70% in the first case and 9,500 victims out of 11,000 Roma in the second (Fings, 2018, p. 75). In contrast, the data on deaths in Southern and Eastern Europe is more uncertain.

In the case of Germany, racial policy towards the Roma was reinforced by a veritable propaganda campaign against foreign races, which was ideologically based on the pillar of the so-called racial hygiene. As with the Jews, a pseudoscientific basis was created for the “social engineering” (Bauman, 2010, p. 101) of the National Socialist regime. According to this ideological construction, the Roma were considered an impure race, afflicted with hereditary defects such as asocial behaviour, refusal to work and nomadism (Fings, 2018, p. 57). As in the case of the Holocaust, ideology itself was a central element of the persecutions and laid the foundation for an unprecedented racist policy.

The Roma and Sinti registration program was entrusted to the Reich Criminal Police Office (RKPA) under the direction of Heinrich Himmler, which played a key role in establishing race as the basis of the policy against Roma and Sinti. A decree from 1938 defined “the racial separation of Gypsies from the German population”, “the prohibition of racial mixing” and “the regulation of the living conditions of racially impure Gypsies and half-breed Gypsies” (Fings, 2018, p. 59) as categorical imperatives. The biological-racial verification of membership of Roma groups was instead entrusted to Robert Ritter, who, with the help of his collaborator Eva Justin, compiled more than 24,000 reports based on biometric facial identifications and samples aimed at determining the percentage of Roma blood in men, women and children in order to identify the presence of the two “hereditary defects” of *asocial behaviour* and *instinct for nomadism*, thus *scientifically* legitimizing the policy of extermination (Fings, 2018, p. 59).

The first segregations saw confinement in communal labour camps in Cologne and Berlin, to be followed by those in Frankfurt, Magdeburg, and Düsseldorf between 1935 and 1937. With the aim of separating the Roma and Sinti from the rest of the population, adults were forced into poorly paid work and children were prevented from attending school, while malnourishment and the lack of medical care were already causing the spread of diseases and infections. Shortly before the outbreak of the Second World War, more than a third of Roma and Sinti were interned in these communal labour camps. Shortly before the *Reichskristallnacht*, between June 12 and 18, 1938, hundreds of Roma were interned as part of an operation against “idlers”, which was based on an order from Himmler to the Gestapo to act against people who were considered asocial and to take them into preventive detention. This operation can be considered one of the first forced arrests, as it led over 200 men to the Dachau, Buchenwald and Sachsenhausen concentration camps (Bravi, 2002: 45). We will mention the case of Auschwitz-Birkenau only summarily. From 1942, a separate Section IIe was set up in Sector B II, known as the *Zigeunerlager*, where over 22,000 people were brutally murdered, including shootings and gas chambers. By the end of 1943, it is estimated that over 70% of the internees were dead (Fings, 2018: 71). After an attempted uprising on May 16, 1944, the men and women who survived the subsequent repression were separated and eventually murdered in the gas chambers of Birkenau between August 2 and 3 of the same year. Their number amounted to 2,897 people.

Collective memory, oral culture, and the role of the family in Roma communities

It is surprising that *Porrajmos* has not been recognized, or only belatedly, in the overall landscape of scholarly and political discourse on the Holocaust. After all, even before the fury of the Nazis spread across Europe, the Roma were also subject to deep-seated rejection in Western societies. Since their arrival in Europe in the early 15th century, their existence was criminalized by numerous bans, edicts, and decrees, accusing them alternately of vagrancy, witchcraft, and espionage (Mannoia, 2007: 18). In the 19th century, there was already widespread scholarly interest into Roma. Positivism was instrumental in consolidating the Roma people as a “criminal race”, as “ungrateful, vile and at the same time cruel” (Mannoia, 2007: 27), thus laying the theoretical foundations for the justification of hostile and violent attitudes. During the Second World War, the idea that Roma communities posed a threat to public security due to their supposed aversion to work and their nomadic way of life was already widespread (Boursier, 1996: 26).

But even in the post-war period, the recognition of *Porrajmos* was not achieved. We know that the post-war period was a fundamental turning point for the spread of social awareness of the crimes of the great totalitarian regimes and ushered in the so-called “era of the witness” (Wieviorka, 1998). The Nuremberg trials or the Eichmann trial were all occasions when the genocide of the Jews was communicated to the whole world, and this was done through the voices of the survivors (Meghnagi, 2005).

The remarkable ability of Roma communities in storytelling has also contributed to the preservation of the collective memory of the *Porrajmos*, despite official commemorations. This has always been one of their cultural characteristics since their origins and is closely linked to their traditional oral culture. For centuries, Roma communities did not use writing, which only became widespread in the 20th century, thanks in part to intellectuals such as the Serbian Rajko Diurić, the Roma Lovari survivor Ceija Stojka and the Polish Roma playwright Elena Lacková, to name but a few. Although they have gradually introduced writing into their culture, the oral transmission of knowledge and wisdom remains a characteristic feature of Roma communities today. The ability to narrate the group's history, culture, traditions, educational models, and value systems and to pass them on from generation to generation is therefore a distinctive feature of the Roma universe. This peculiarity has made possible to preserve an authentic collective memory of the *Porrajmos*.

This conceptualization of collective memory seems particularly fruitful in relation to the transmission of the memory of a genocide within a predominantly oral culture, whose historical events were known and passed on mainly through family storytelling. Indeed, collective memory itself can be seen as the result of communication between individuals. The narrative, understood here as “a narrative tending towards testimony” (Jedlowski, 2009-1, p. 25), is the discourse through which history is evoked within a narrative, which is rather the practice through which a teller and a receiver share a story (Jedlowski, 2009-2, p. 9). Even more interesting in our analysis is the prevalence of a collective memory of *Porrajmos* that has developed at family and social group level, as opposed to an institutionalized and universalized memory.

Considering the difficulties associated with the lack of official recognition of the *Porrajmos*, we can conclude that the generations who passed on the historical events related to the genocide did not have an official memory to fall back on to find confirmation or comfort. This collective memory therefore consists of a fragmented set of individuals, familial, biographical, and anecdotal memories.

The definition of collective memory that we are going to adopt comes from Maurice Halbwachs. According to the sociologist, collective memory consists of “the totality of the framework conditions that enable the preservation, development and explanation of the contents of individual memory” (Jedlowski, 2001, p. 22). The memory of an event is the result of a reactivation of the memory of a social group to which the individual belongs (Hassan, 2016; Meghnagi, 2005). This reactivation is not only a matter of preserving the memory, but rather of “reconstructing the past in the light of the present” (Jedlowski, 2001, p. 22). Indeed, each people draws on the social representation of itself that it has acquired to understand and reconstruct its own past and recomposing this representation in the present. It follows that “the collective frames of memory are not constructed retrospectively by

combining individual memories, and they are not empty forms into which memories are inserted from outside, but rather they are the very tools that collective memory uses to reconstruct an image of the past” (Halbwachs, 1975, p. XVIII).

The premise for the construction of the memories that make up collective memory is that they are based on common and shared ideas within a group. It therefore goes without saying that the more integrated the members of the group are, the more resilient the collective memory of a particular event will be. In this respect, it is precisely the tendency of Roma communities to move in groups and maintain a particularly strong sense of family unity across time and space that has made it possible to preserve a memory of the *Porrajmos*. Indeed, the sociological significance that Halbwachs (2001, p. 94) ascribes to memory lies precisely in its invaluable function of strengthening the bonds between generations. There is thus a sense of group identity that is interwoven with the historical events related to the *Porrajmos*. Even Halbwachs has said about the interface between individual memory and collective memory that: “Collective memory derives its strength and duration from the fact that it is supported by a group of people; on the other hand, it is individuals, as members of a group, who remember [...]. I would gladly say that each individual memory is a perspective on collective memory, that this perspective changes depending on the place it occupies within it, and that in turn, this place changes depending on the relationships I maintain with other social circles” (Halbwachs, 2001, p. 120).

It is therefore a constellation of individual memories but organized on a social level thanks to the social memory framework shared by the group. And the group to which the following analysis will refer is in fact the Roma family. In this case, the family is the fundamental element on which most prevailing values are based. Family relationships are at the heart of social organization and daily life, to the extent that, although each community is made up of different families, they share common and identifying characteristics. The primacy of the family is evident in various social contexts, from public ceremonies (births, baptisms, marriages, funerals) to work activities to which each family member contributes to a greater or lesser extent (Spinelli, 2014, p. 170). In these family units, the role of the elder or patriarch (called “*phure*”) is fundamental. They are considered “wise and guardians of the *Romani kriss* (Romani law), an inexhaustible source of human and moral wealth in the Roma way, as well as of life experience” (Spinelli, 2014, p. 175). These personalities enjoy recognition and respect derived from their ability to manage family and social life and from their responsibility in resolving family conflicts and disputes. In and through the family, the social cohesion of the group is expressed as “the place where values are maintained and strengthened” (Okely, 1995, p. 249).

The historical events that have shaped the history of the Roma population over the centuries can be seen as the main reason for the primacy of the family as a micro-society. Generally rejected by many societies they encountered, the Roma have cultivated the institution of the family as the main source of protection and cohesion. Only by considering the essential role that the *familje* plays in the *romanò thém* (“world of belonging”) can we understand the importance it has had in the transmission of their traditions and, specifically in our study, in the memory of the genocide during the Second World War. Maurice Halbwachs himself dealt with the role of the family in the construction of memories and collective memory and dedicated the fifth chapter of *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1975) to it. In these pages, it becomes clear how: “each family has its character, its memories that only it commemorates, and its secrets that it reveals only to its members. But these memories [...] consist not only of a series of individual images of the past. They are, at the same time, models, examples, and almost teachings. They express the general attitude of the group; they do not only reproduce its history, but also define its nature, qualities, and weaknesses” (Halbwachs, 1975, p. 35).

Memory thus becomes a kind of “traditional armour” (Halbwachs, 1975: 35) of the family, and even when it refers to events of the past that lasted only a few moments, it “shares in the nature of those collective imaginings which have neither a definite place nor a definite time and which seem to dominate the passage of time” (Halbwachs, 1975, p. 36). The family is therefore characterized as the most important guardian of the group's tradition and can itself provide fertile ground for micro-sociological analysis. This is especially true for a group that has made the family its most important organization, the regulator of social relations and the cornerstone of its culture. As the study presented

in the following sections will show, it was precisely this pre-eminence that was the essential resource for the preservation of a collective memory of the genocide suffered by Roma during the Second World War.

An exploratory study on the collective memory of *Porrajmos* in Italian Rome communities: Research framework, methodology and results

The research framework

The cognitive objective we set ourselves at the beginning of this study was to find traces confirming the existence of a collective memory. It seemed interesting to find confirmation of this, especially in relation to the current situation of the Roma in Italy. In fact, in Italy the illiteracy rate among Roma is dramatically high and, more importantly, there is a high level of poverty, social marginalization, and exclusion from the housing market. We therefore wondered how the limited access to information sources and the school non-attendance - thus the lower chances of finding contexts in which to learn about history - could be related to the knowledge about what happened to one's own people decades ago. We also wanted to learn more about the possible existence of alternative memories, investigate on their transmission channels, and find out whether there are common and widely shared codes of meaning within them that allow us to speak of a collective memory.

We have decided to focus on the characteristics of the Roma family, and we have chosen to examine the two categories of gender and age. Regarding gender, we chose to investigate the figure of the *phure* who represents the *pater familias* and who, according to the reference literature (Piasere, 2008; Spinelli, 2014), is the main repository not only of knowledge, traditions, and laws, but also of the history of the family. The aim was to link this role, traditionally performed by men, with that of Roma women, whose function is also associated with passing on educational and ethical principles to their offspring. Regarding age instead, it made sense to focus on the relationship between different age groups and the transmission between generations. Examining the channels of communication and the contexts in which young Roma talk about the historical events of their people could certainly help to understand the construction of Roma identity, especially regarding interactions with contexts of secondary socialization, such as school or peer groups, and with modern communication tools such as social networks.

Methodology

Seven semi-structured qualitative interviews were conducted to carry out the study. The choice of this technique was dictated by the possibility of “taking the subject's perspective” (Corbetta, 1999, p. 405), while the qualitative approach was preferred because it “accepts the challenge of immersing oneself in the lived experience of the phenomenon” (Tognonato, 2020, p. 25). The decision of how the question is formulated, the order in which they are asked, the terminology used and even the possibility of not asking some of the questions is left to the interviewer's free judgement. Given the nature of the topic, a more structured and inflexible technique would not have been suitable for eliciting complex themes such as memory, testimony, and trauma. The procedure for selecting the seven interviewees does not allow us to speak of a real sample. The aim was not to achieve representativeness, but to conduct a qualitative study aimed at analyzing differences. The intention was to reach people who were willing to share with the interviewer the story of their family and the memories they had inherited from it, revealing than their unique and subjective point of view.

The interviews were analyzed using NVivo software. NVivo enables computer-assisted qualitative data analysis (CAQDAS), which organizes the coding of structured or semi-structured text data by querying it. It allows researchers to explore theories based on the content of a text, image, or video, but it is the researcher's task to identify sensitizing concepts (nodes), associate them with each part of the text of interest and propose an interpretation.

The analysis with NVivo was first carried out by uploading the texts of the seven interviews. Nodes were then developed and constructed. These are key concepts that represent labels that the researcher

associates with a part of the interview during the investigation. Each node was then grouped into four sensitizing concepts (family, oral narrative, genocide and *Porrajmos* and present time) according to the criterion of analogy between the previously identified sensitizing concepts. Table 1 lists the sensitizing concepts and the nodes associated with them, while the columns "Sources" and "References" indicate respectively the number of interviews in which the node occurred (a node occurring in all interviews is associated with the value 7) and the number of times the node occurred in all interviews.

List of sensitizing concepts and related nodes	Sources	References
First sensitizing concept: FAMILY		
Pater familias as a mediator of memory	5	28
Family moments in which episodes of <i>Porrajmos</i> have been told	5	11
Women as non-mediators of memory	5	6
Exclusion of women from family narratives about the <i>Porrajmos</i>	5	12
Family as channel for discovery of the <i>Porrajmos</i>	5	23
Intergenerational transmission	6	26
Second sensitizing concept: ORAL STORYTELLING		
Episodes recounted by elderly family members	4	17
Oral storytelling of the <i>Porrajmos</i> aimed at teaching	4	9
Oral transmission as an element of Roma culture	5	24
Third sensitizing concept: GENOCIDE		
Understanding the <i>Porrajmos</i> as a tool to know one's individual and group identity	5	14
Acquisition of knowledge about the <i>Porrajmos</i> through school	3	4
Knowledge of the <i>Porrajmos</i> through personal information	4	10
Awareness of the marginalization of the <i>Porrajmos</i> in public discourse on the Holocaust	3	4
Importance of teaching the <i>Porrajmos</i> to new generations	6	18
Connection between Racism and the <i>Porrajmos</i>	7	32
Feelings of fear	6	18
Feelings of anger	1	2
Commemoration strategies	4	14
Totalitarianism	6	16
Trauma	6	16
Fourth sensitizing concept: PORRAJMOS AND PRESENT TIME		
<i>Dikh he na bister</i>	2	2
Perception of the futility of recounting the <i>Porrajmos</i> in the present	4	5
Perception of the importance of recounting the <i>Porrajmos</i> in the present	3	10
Racism experienced by Roma communities in contemporary times	7	27

Table 1. List of sensitizing concepts and related nodes

The software also allows the insertion of socio-demographic characteristics of the respondents. In this case, all relevant information is entered and then linked to all uploaded text documents. In our case, we chose to include the characteristics (or variables) of gender, age, nationality, and level of education. The subjects were classified as shown in Table 2.

Interviewees	Gender	Age	Nationality	Level of Education
Interviewee No. 1	Male	66	Romania	Middle school
Interviewee No. 2	Male	58	Romania	Middle school
Interviewee No. 3	Female	45	Romania	Middle school
Interviewee No. 4	Female	60	Romania	Middle school
Interviewee No. 5	Male	32	Kosovo	High school
Interviewee No. 6	Female	56	Romania	Middle school
Interviewee No. 7	Female	29	Italy	High school

Table 2. Classification of interviewees’ characteristics

In our case, the most interesting function offered by the software are queries. Essentially, this is a series of functions with which the texts of the interviews can be queried, and information extracted from them. The first query performed was word frequency, which was used to create a list of the most frequently occurring words in the interviews. In Table 3 we give the word frequency for all nodes, together with the “Count” column indicating how often the words occurred in all constructed nodes.

Words	Count
Gypsies	79
Roma	60
Family	57
“They said...”	55
Grandfather	53
“They told...”	44
Fear	43
Romania	33
House	30
War	27
“He/She was speaking...”	26
Memory	22
Folk	21

Table 3. Words frequency on all nodes

The second query that was performed is the matrix coding. This function allows for cross-referencing nodes and attributes, the latter being the characteristics assigned to the interviewees and associated to each interview. The intersection of these two elements has made it possible to deepen the interview and propose interpretations that are useful for answering the research objectives originally set. All this is subject of the next paragraph.

The results

As Table 2 shows, the sociodemographic characteristics of the interviewees were partly homogeneous. One group of respondents was between 45 and 66 years old, came from Romania and had the same level of education. Each of them lives in a reception centre in the city of Naples and has lived in nomadic camps in the past. The other group, composed of younger respondents, were relatively the same age (32 and 29 years), had the same level of education. One was from Kosovo but

had moved to Italy at a very young age, while the other had been born and raised in Italy. An initial analysis therefore focused on the differences resulting from this first differentiation between the subjects, always considering that the first subgroup consisted of five individuals, while the second comprised only two.

In the first subgroup, a greater prevalence of the family as the main source of knowledge about the history of *Porrajmos* was initially noted. Indeed, in their case, the family was immediately associated with the memory of the *Porrajmos* and repeatedly mentioned as the main source of discovery and transmission of oral stories from the Second World War period. We here present Table 4 and Table 5, which show respectively the relationship between the sensitizing concepts "family" and "oral storytelling" and the respondents' gender and age variables. The values associated with each node correspond to the number of times it appears in the interviews.

First sensitizing concept: FAMILY

Gender and age of the interviewees	M	F	F	M	M	F	M
	29	32	45	56	58	60	66
Pater familias as a mediator of memory	0	0	5	7	2	8	6
Family moments in which episodes of <i>Porrajmos</i> have been told	0	0	2	2	1	5	1
Women as non-mediators of memory	0	0	2	1	1	1	1
Exclusion of women from family narratives about the <i>Porrajmos</i>	0	0	3	3	1	1	4
Family as channel for discovery the <i>Porrajmos</i>	0	0	7	1	3	8	4
Intergenerational transmission	0	0	6	4	1	10	4

Table 4. Relationship between the sensitizing concepts “Family” and gender/age of the interviewees

Second sensitizing concept: ORAL STORYTELLING

Gender and age of the interviewees	M	F	F	M	M	F	M
	29	32	45	56	58	60	66
Episodes recounted by elderly family members	0	0	3	4	0	4	6
Oral storytelling of the <i>Porrajmos</i> aimed at teaching	0	0	3	2	2	2	0
Oral transmission as an element of Roma culture	1	0	6	1	1	14	1

Table 5. Relationship between the sensitizing concepts “Oral storytelling” and gender/age of the interviewees

As Table 4 shows, all nodes related to the sensitizing concept of family yielded a result of zero for the two youngest subjects. When interpreting this data, one aspect must be considered. The respondents who belong to the older group are all people who have lived in nomadic camps, where the extended family is a cornerstone of the social structure. Nonetheless, the preeminence of the extended family persists even in the reception centre where they were living at the time of the interview. We can therefore infer that there is a correlation between the way respondents live and the ability to hold the extended family together. From this link it would follow at least two consequences. The first is more time spent together and, therefore, an increase in the occasions when stories from the past can reemerge. The second is that, thanks to this way of living their family life, the more

traditionalist elements of it persist, as evidenced by the prevalence of the figure of the *pater familias* as mediators of the memory of the *Porrajmos*.

However, age is also a decisive factor that must be considered when interpreting the data. This is because the older individuals had the opportunity to hear the stories of *Porrajmos* directly from their grandparents, hence from people for whom the memory was more vivid. The passage of time naturally reduces the intensity with which memories can be recalled, as well as the frequency with which they reappear in family conversations. Indeed, it is no coincidence that the respondents for whom the nodes “Family moments in which episodes of the *Porrajmos* were recounted” and “Intergenerational transmission” yielded greater results were also those who had the opportunity to hear the stories about the genocide directly from their grandparents, as in the case of respondents no. 1, 3, 4 and 6.

Another interesting aspect is the gender of the memory mediators. As it can be seen from Table 4, the existence of *pater familias* as the main mediator of memory can be confirmed, as shown by the frequency of the word “grandfather”, which occurs 53 times (Table 3). All interviewees confirmed the predominance of a male figure who, during common moments such as work activities or shared meals, was able to immerse himself in the narrative about the situation of the Roma during the Second World War, recounting hunger, poverty, indiscriminate arrests, and survival strategies in the search for food and water. From the content of the interviews, an attitude of appreciation and respect for this figure emerges, rarely interrupted, or questioned and sometimes even heroized.

As far as the role of women in the narratives of the earlier generations is concerned however, we observe their substantial marginalization. All respondents belonging to the older group explicitly stated that their grandmothers or mothers never narrated episodes related to the *Porrajmos*, which confirms not only their absence as mediators of memory (as seen in the node “Women as non-mediators of memory” in Table 4), but also their specific exclusion as listeners (as seen in the node “Exclusion of women from family narratives about the *Porrajmos*”). For example, interviewee no. 6 reported that the stories about the war that his maternal grandfather told him were never told in the presence of his sisters or his mother, and that his grandmother had never recounted an episode about it. When asked why, he replied that the lessons derived from the story were directed at him as a man and that it was not something that could affect women.

It is interesting to note however, that the two women in the older group proved to be excellent listeners and the best mediators of memories. Although the men interviewed stated that women were not involved in the stories of *Porrajmos* in their original families, the women interviewed recounted several episodes from the Second World War period that they had heard from their grandparents or parents. Although they confirmed the presence of a male narrative in their original families, they have achieved similar scores to the male respondents in the “Episodes told by older people” node that provided richer testimonies in terms of content and emotion. One female interviewee for example talked about her grandfather who, in the evening, would start talking about the persecution of the Romanian Roma, then suddenly stop and start crying, remembering that he had lost everything.

The node “Oral storytelling of the *Porrajmos* aimed at teaching” is equally interesting if the gender variable is considered. Indeed, all respondents belonging to older group reported that the stories told by their elders often had an educational purpose and were linked to the transmission of teachings such as the concept of right and wrong, the value of human life, solidarity, and distrust of those who behave cruelly. This link between storytelling and teachings is, on average, more pronounced in women than in men.

Let us now proceed with the analysis of the third sensitizing concept, “Genocide”, by linking all the nodes of this concept to the attributes of gender and age (Table 6).

Third sensitizing concept: GENOCIDE

Gender and age of the interviewees	M	F	F	M	M	F	M
	29	32	45	56	58	60	66
Understanding the <i>Porrajmos</i> as a tool to know one's individual and group identity	5	4	0	1	1	3	0
Acquisition of knowledge about the <i>Porrajmos</i> through school	1	1	1	0	0	2	0
Knowledge of the <i>Porrajmos</i> through personal information	2	3	2	3	0	0	0
Awareness of the marginalization of the <i>Porrajmos</i> in public discourse on the Holocaust	1	2	1	0	0	0	0
Importance of teaching the <i>Porrajmos</i> to the new generations	2	1	5	3	3	4	0
Connection between Racism and the <i>Porrajmos</i>	4	2	3	14	3	5	1
Feelings of fear	0	2	3	2	1	5	5
Feelings of anger	0	2	0	0	0	0	0
Commemoration strategies	5	4	5	0	0	4	0
Totalitarianism	1	1	3	6	2	0	3
Trauma	3	0	1	2	1	8	1

Table 6. Relationship between the sensitizing concepts “Genocide” and gender/age of the interviewees

As shown in Table 6, most of the nodes appear in all interviews. One example is the node “Connection between racism and the *Porrajmos*”, which appeared in one case as many as 14 times. In fact, all interviewees, regardless of the channel through which they learned about the genocide, linked it to racism. All but one case also referred to the concept of totalitarianism, which includes terms such as “dictatorship”, “National Socialism” or “Fascism”. These data are very interesting because they indicate that, despite the historiographical representation of the Roma Holocaust, which tends to establish a link between persecution and public order rather than persecution and racism, respondents are well aware that the persecution policies of the Second World War contained the ideological premise of racism. Emblematic of this are the words of interviewee no. 3, who stated: “They arrested the Gypsies according to their race, they wanted to destroy our jobs and our tradition”. With these words, the interviewee from Romania is referring specifically to the persecution policy of Ion Antonescu, whose government led to the deaths of over 5,000 Roma.

Many interviewees expressed feelings of fear in relation to the memories of the genocide passed down by their own families. Indeed, as highlighted in Table 6, the feeling of fear was mentioned several times, with a higher percentage among older respondents, who are also those who learned about the *Porrajmos* through direct reports from their relatives. In fact, the fear they report is associated by the interviewees with the emotions of the narrator. They recall feelings of anguish, mainly caused by the presence of armed forces in the vicinity of their homes, together with the fear of being caught without valid identification documents. The feeling of anger was instead less present since it appeared in only one interview. In this case, the interviewee explicitly used the word “anger” and described it as a cathartic feeling. Finally, the word “trauma” appeared five times. In these cases, the reference was both to a collective trauma and an individual trauma, never overcome even years later, by the narrators of their families.

The last node we want to analyse is related to “commemorative strategies”. This node was most common among younger individuals (Table 6). These strategies were proactive and aimed at creating

discourse about the *Porrajmos* not only within their own community, where respondents themselves recognise there is little knowledge about the topic, but also outside of it. Social networks and podcasts were mentioned as tools for networking with other members of their community. A telling case is that of interviewee no. 5, who also campaigns for the rights of Roma and Sinti communities in Italy. The young man said he visited the Auschwitz-Birkenau concentration camp as part of the *Dikh he na bister* initiative³ on August 2, the day of remembrance of the victims of the Holocaust against the Roma and Sinti. This experience, which he described as painful but that at the same time gave him a sense of closeness to other members of the communities present there, offered him the opportunity to connect more deeply with his own heritage and soon became a strong motivation to carry on with his activism. On the same occasion, however, he personally noted how the *Porrajmos* is only marginally considered in the context of the Holocaust. He noted that access to sector BIIE, that is the family's gypsy camp, is not included in the canonical route proposed to visitors, and that if you want to visit it, you must explicitly ask the guide for it.

Equally interesting is the case of the young interviewee no. 7. She stated that she has planned to visit the same concentration camp next year. She is also the author of several poems and fiction, which she has often used as a channel to express her relationship with her community's painful past and to reconstruct its roots. Moreover, the idea of writing about the genocide represents a break with the traditional oral culture shared by the older interviewees and highlights the opportunities that she has seized in embracing the possibility to contaminate the traditional oral storytelling with tools of transmission of the memory that are accessible to a wider audience. It should of course be considered that the remembrance strategies of the two younger interviewees are strongly influenced by the living conditions of better integration into the majority society and a higher level of education.

In the case of the older interviewees, however, commemoration strategies were only identified in one instance. Interviewee number 4, as previously mentioned, stated that she often talks to her children about the *Porrajmos* because she wants them to be aware of what happened. For the other interviewees, a generally disillusioned attitude towards the function of passing on the memory of the *Porrajmos* today emerged. This latter aspect was more prominently highlighted in the sensitizing concept of “*Porrajmos* and present time” which we report in Table 7.

Fourth sensitizing concept:

PORRAJMOS AND PRESENT TIME

Gender and age of the interviewees	M	F	F	M	M	F	M
	29	32	45	56	58	60	66
<i>Dikh he na bister</i>	1	1	0	0	0	0	0
The futility of recounting the <i>Porrajmos</i> in the present time	0	0	0	1	1	2	1
The usefulness of recounting the <i>Porrajmos</i> in the present	5	4	1	0	0	0	0
Racism in contemporary times	8	9	2	4	4	5	1

Table 7. Relationship between the sensitizing concepts “*Porrajmos* and present times” and gender/age of the interviewees.

³ Starting from 2010, the initiative *Dikh he na bister* (which, in Romanes language, means “look and don't forget”) promotes the remembrance of the *Porrajmos* through the organization of “memory trips” involving hundreds of Roma from various European countries to Auschwitz-Birkenau and Krakow every year. Regarding the initiative, initiated by the ternYpe International Roma Youth Network, co-organized with the Council of Europe, it is recommended to visit the website www.2august.eu.

Common to all interviewees was a tendency to address the discourse on the *Porrajmos* to the present time. Some used the past to explain the present, in the sense that they identified in it the origins of systemic racism towards their community today. Others used the genocide to draw parallels with the present and wondered whether they still face a stigma that exposes them to risks and discrimination as they did back then. Still others even expressed fears that those times could return and that the threat of indiscriminate violence and persecution could reappear. In the words of the interviewees, the tendency was therefore observed to remember by bringing the group's memory up to date (Jedlowski, 2001: 31). The act of remembering by the interviewees proved to be fully an action closely linked to the present. Recourse to memories of past persecutions, passed down from generation to generation, proved to be an act aimed at understanding the present and strongly dependent on the present. Racism has been shown to be “the cognitive bridge that connects the past to the present” (Schwartz, 2018: 36), i.e. the element that makes the past experienced by one's people important to one's current existence. If the memory of *Porrajmos* were not useful for the needs of the interviewees' present, we believe it would not have emerged with such richness in details and emotions.

Conclusions

The preservation of the memory of *Porrajmos* appears as a dynamic phenomenon that changes over time according to the needs of the group living in a particular historical moment. It is therefore not surprising that the activation of the memory in every conversation inevitably led to the current conditions of the Roma. This is, in fact, one of the most interesting aspects that emerges from the interviews. To summarise, the interviewees showed that they fully participate in the collective memory of the *Porrajmos*. Some do it rather quietly, within the confines of their homes, others do it loudly, using youthful and accessible means of communication. The difference between the two groups lies in how much they trust in the usefulness of continuing to tell the story of the *Porrajmos* in present days. While the young respondents showed great confidence in remembering and telling the story today, this confidence diminishes among the older subjects, who tend to resign themselves to the non-Roma's lack of interest in their history.

On the one hand, there is a certain homogeneity among the interviewees in terms of collective memory. For each of them, the *Porrajmos* represents the culmination of racist feelings towards the Roma and is brought into the present to explain the racism that still exists today. On the other hand, a fundamental difference emerges if we instead look at individual memories, which, although they are to be understood as “the fundamental units of collective memory” (Schwartz, 2018: 31), they have a different function for the two subgroups and are animated by very different feelings.

This consideration points to a division between young and old and illustrates the possibility of intergenerational development of Roma social identity. However, it also shows how social integration can improve a group's ability to advocate for its own interests, access to communication channels and assert its place in public discourse. The lack of commemorative symbolism for the *Porrajmos* combined with the social marginality of the elderly certainly had a negative impact on their ability to openly speak about it or even care about it, as they experience first-hand much more pressing needs in terms of their own survival and that of their families. Similarly, young respondents are engaged in building a new symbolism, characterized by concrete actions such as promoting remembrance in the world of associations or commemorative publications.

There is a collective memory among the interviewees that is equally known and shared, preserved through underground and private forms of commemoration, and that represents a remarkable resistance to the general obscurantism towards the *Porrajmos*. Finally, the evolution of the channels of transmission and the strategies of communication and promotion of remembrance that can be observed in the two subgroups, confronts us with the question of the transformation that these tactics for preserving memory may undergo. Should we expect future generations to use the communication channels of mainstream society, or they will keep using the same old family storytelling as a privileged channel? More questions arise if we consider that the two young people who took part in the interviews live in more socially privileged circumstances than the older interviewees. Consequently, they have better opportunities to gain access to wider channels of communication and to claim their right to express themselves and create historical and social knowledge. On the other hand, it should be noted that when selecting the interviewees at the reception centre, none of the young people who were asked to be interviewed knew the history of *Porrajmos*. It is therefore possible that we are facing the risk that young people who belong to more marginalised groups, who do not follow the path of oral tradition that their ancestors did, do not have access to alternative channels of knowledge. This raises fears that with the generational change, the knowledge about the *Porrajmos* that families have passed on to this day through storytelling will also be lost.

References

- Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*, Oxford: Basil Blackwell, trad. it. (2010), *Modernità e Olocausto*, Bologna: Il Mulino.
- Bravi, Luca (2002). *Altre tracce sul sentiero per Auschwitz*, Roma: CISU.
- Bravi, Luca & Bassoli, Matteo (2013). *Il Porrajmos in Italia. La persecuzione di rom e sinti durante il fascismo*, Bologna: I Libri di Emil.
- Corbetta, Piergiorgio (1999). *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Fings, Karola (2016). *Sinti und Roma: Geschichte einer Minderheit*, München: C.H. Beck, trad.it. (2018) *Sinti e Rom. Storia di una Minoranza*, Bologna: Il Mulino.
- Jedlowski, Paolo (2001). *Introduzione alla Prima Edizione*. In: Halbwachs, M. *La Memoria Collettiva*, Milano: Edizioni Unicopli, pp. 7-34.
- Jedlowski, Paolo (2009-1). *Il racconto come dimora. Heimet e le memorie d'Europa*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Jedlowski, Paolo (2009-2). *Esperienza, narrazione e vita quotidiana*, In: Batini, F. & Giusti S., *Le storie siamo noi. Gestire le scelte e costruire la propria vita con le narrazioni*, Napoli: Liguori, pp.3-19.
- Halbwachs, Maurice (1975). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Mouton, 1975.
- Halbwachs, Maurice (2001). *La Memoria Collettiva*, Milano: Unicopli.
- Hassan, Claudia. *Hurban. Shoah e Rappresentazioni Sociali*, Firenze: Libriliberi, 2016.
- Mannoia, Michele. *Zingari. Che strano popolo!*, Roma: XL, 2007.
- Meghnagi, David. (2005). *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Venezia: Marsilio.
- Okely, Judith. *Donne zingare. Modelli in Conflitto*. In: Piasere, Leonardo. *Comunità Girovaghe, Comunità Zingare*, Napoli: Edizioni Liguori, 1995, pp. 251-293.
- Piasere, Leonardo. *I Rom d'Europa. Una storia moderna*. Roma-Bari: Laterza: 2008.
- Schwartz, Barry. *Rethinking the Concept of Collective Memory*. In: Tota A.L., Luchetti, L. & Tota Anna Lisa, Lucchetti Lia, Hagen Trever (a cura di). *Sociologia della memoria. Verso un'ecologia del passato*, Roma: Carocci Editore, 2018, pp. 29-45.
- Spinelli, Santino (2014). *Rom, genti libere*, Milano: Baldini e Castoldi.
- Tognonato, Claudio Alberto (2020). *La sociologia alla ricerca della qualità*. In Donato D., Pardo Baldovì M. Isabel Pardo, San Martín Alonso Angel., Valle Aparicio José Eliseo, & Senent Sánchez Joan Marie. *Migraciones, género, culturas visuales y co-participación (Migrazioni, genere, culture visive e co-partecipazione. Sfide per la ricerca nell'ambito delle Scienze Sociali*, Valencia: Palmero Ediciones, pp. 20-30. In Internet: https://iris.uniroma1.it/retrieve/e3835327-8f2b-15e8-e053-a505fe0a3de9/Germani_Technology-addiction_2020%20%281%29.pdf
- Wieviorka, Annette (1998). *L'ère du témoin*, Paris: Plon, trad. it. (1999) *L'era del testimone*, Milano: Raffaello Cortina.