

LAS MADRES JUDÍAS DE LA ÉPOCA BÍBLICA
DI ŞEMAḤ RABINER:
MODELLI BIBLICI DI MORALE FEMMINILE

*Ilaria Briata**

1. *Introduzione: ŞemaḤ Rabiner e Las madres judías de la época bíblica*

A fare da ponte tra la cultura ebraica aškenazita, di area est-europea, e quella sefardita, di area balcanica, troviamo, ai principi del XX secolo, la figura di ŞemaḤ Rabiner. Nato nei pressi di Kaunas, in Lettonia, nel 1862 o nel 1865,¹ Rabiner si trasferì ancora giovane a Berlino, per frequentare il Rabbiner Seminar für das Orthodoxe Judenthum² e la facoltà di filosofia all'università. Nel 1885 ricevette l'ordinazione rabbinica e, nel 1899, pubblicò la tesi grazie a cui ottenne il dottorato all'Università di Heidelberg con una tesi dal titolo *Beiträge zur hebräischen Synonymik in Talmud und Midrasch*.³ Nel 1902 si trasferì a Sofia con l'incarico di rabbino delle comunità aškenazite di Sofia e Plovdiv.⁴ Nel 1912 venne nominato predicatore generale delle co-

* Universität Hamburg

¹ Amor Ayala, «El mensaje de las élites religiosas a la mujer sefardí: *Las madres judías de la época bíblica* de ŞemaḤ Rabiner (Constantinopla, 1913)», in *La lengua sefardí; aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, a cura di Y. Bürki, E. Romero, Frank & Timme, Berlin 2014, pp. 5-19, pp. 6-7. Vedi inoltre Tina Rivlin, «El libro *Las madres judías de la época bíblica* y su autor, Zemach Rabiner», in *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, a cura di P. Díaz-Mas, E. Martín Ortega, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2016, pp. 113-127, pp. 119-121.

² Seminario rabbinico per il giudaismo ortodosso, fondato dal rabbi Israel Hildesheimer nel 1873 e attivo fino alla sua chiusura coatta nel 1938, cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., p. 7.

³ *Contributi alla sinonimia nel Talmud e nel Midraš*, H. Itzkowski, Berlino 1899.

⁴ Sulle comunità aškenazite e sefardite di Bulgaria cfr. Maia Daltcheva, «Sephardic Jews in Bulgaria: 1330 years of coexistence», in *Aškenazim and Sephardim; a*

munità ebraiche di Bulgaria. Fu membro del Comitato Centrale dell'Organizzazione Sionista bulgara e del Bené Berith,⁵ oltre a fondare associazioni culturali e caritatevoli. Si spegnerà a Sofia nel 1936.⁶

Oratore di chiara fama, Şemaḥ Rabiner fu molto apprezzato dagli ebrei sefarditi di Bulgaria, dei quali egli aveva appreso, dopo il suo arrivo, la lingua – il giudeo-spagnolo. La produzione letteraria di Rabiner spazia infatti attraverso svariate lingue: tedesco,⁷ ebraico,⁸ bulgaro,⁹ ma soprattutto giudeo-spagnolo. È proprio in quest'ultimo che Rabiner concentrerà i propri sforzi letterari. Solo dal 1907 al 1913 appaiono cinque scritti nella lingua dei sefarditi, per lo più finalizzati alla divulgazione della cultura tradizionale e religiosa ebraica presso le stesse comunità bulgare.¹⁰

European Perspective, a cura di A. Kaṭny, I. Olszewska, Peter Lang, Frankfurt 2013, pp. 57-72, p. 60.

⁵ Loggia ebraica a scopo benefico, fondata nel 1843.

⁶ Cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., p. 8; Eva Belén Rodríguez Ramírez, Tina Rivlin, «El legado Sefardí de Semah Rabiner», in *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 58, 2009, pp. 181-212, pp. 182-183.

⁷ Oltre alla già ricordata tesi dottorale (n. 3), cfr. *Die Sukka [Laubhutte] als Wegweiser Israels im Exil, La sukkah [capanna] come segnavia di Israele in esilio*, Sofia 1934, cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., p. 8.

⁸ *Sefer divre hesped we-tanḥume avelim be-kitve ha-qodeš ba-Talmud u-Midrāš, Libro sulle eulogie e consolazioni negli scritti sacri, nel Talmud e nel Midraš*, Sofia 1934-1935.

⁹ *Uslovijata na braka u evreite b minaloto i sega: edna moralno-psichologiceska studija, Le condizioni del matrimonio nell'ambito ebraico passato e nell'attualità: uno studio moral-psicologico*, Sofia 1930, cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., p. 9.

¹⁰ Tra le opere: *El símbol de las tequi'ot en sus siñificación nacionala y morala demostrada por una leyenda, Il simbolo delle tequi'ot [intonazioni dello šofar] nel suo significato nazionale e morale dimostrato da una leggenda*, Sofia 1907; *El profeta Eliyahu como esprito protector inmortal del pueblo de Israel entre las naciones, Il profeta Elia come spirito protettore immortale del popolo d'Israele tra le nazioni*, Plovdiv 1907; *La bandera del galut o el símbol de la Sucá, La bandiera del galut [esilio] o il simbolo della sukkah [capanna]* (apparso prima in *La semana* di Plovdiv, poi in un'edizione a se stante ancora a Plovdiv, e infine a Costantinopoli nel 1907, con il titolo *El drafil del pueblo judío o la pelea por el árbol*; cfr. E.B. Rodríguez Ramírez, T. Rivlin, *op. cit.*, pp. 186 ss.); *Barona Clara de Hirsh. Habla comemorativa tenuta en la sinagoga "Tziyon" de Filipopoli por el rabino Dr. Şemaḥ Rabiner, Baronessa Clara de Hirsh. Discorso commemorativo tenuto nella sinagoga 'Tziyon' di Filippopoli dal rabbino Dr. Şemaḥ Rabiner*, Plovdiv 1909. Cfr. Gaëlle Collin, Michael Studemund-Halévy, «Un trésor oublié: le fonds judeo-espagnol de la bibliothèque municipale

Tra queste opere, una in particolare spicca per mole e attualità del contenuto: *Las madres judías de la época bíblica*, pubblicato a Costantinopoli nel 1913, dopo tre anni – a detta dell'autore – di stesura.¹¹ Si tratta di un volume in ottavo di 488 pagine,¹² suddiviso in quarantotto capitoli, ciascuno dedicato a uno o più personaggi femminili della Bibbia, da Sara a Ester, per un totale di cinquantuno ritratti. Dal frontespizio l'opera viene presentata come «una descripsyón psicolojika sovre las eminentes virtudes relijosas, morales i nasyonales que azen distinguir las madres judías en la época bíblica», ovvero «una descrizione psicologica sulle eminenti virtù religiose, morali e nazionali che distinsero le madri ebee di epoca biblica». Dal punto di vista della classificazione letteraria, Elena Romero, nel suo *La creación literaria en lengua sefardí*, caratterizza il testo come un'opera di contenuto monografico sulla morale.¹³ Il riferimento è alla *sifrut musar*, ovvero la letteratura moralistica, edificante o spirituale ebraica sviluppatasi a partire dal medioevo in ebraico e nei diversi vernacoli parlati nella diaspora ebraica. La categorizzazione del *musar* come genere letterario è di per sé problematica,¹⁴ dal momento che esso comprende un corpus testuale assai vasto, disomogeneo e variegato dal punto di vista formale e contenutistico. La definizione classica è quella elaborata da Joseph Dan e Isaiah Tishby, che sintetizzano l'essenza del *musar* come quella di «una letteratura in prosa atta a presentare a un ampio pubblico concezioni, visioni e stili di vita al fine di modellare il comportamento quotidiano, il pensiero e la fede di tale pubblico».¹⁵ In generale,

Ivan Vazov de Plovdiv (Bulgaria)», in *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 55, 2006, pp. 83-118.

¹¹ Şemaḥ Rabiner, *Las madres judías de la época bíblica*, Isak Gabay, Costantinopoli 1913, p. 33. Lo studio principale su quest'opera consiste nella tesi dottorale di Tina Rivlin, *Letteratura etica e rabbinica in giudeo-spagnolo durante la occidentalizzazione delle comunità sefardite di Bulgaria: uno studio su generi e temi de Las madres judías de la época bíblica del rabbino Dr. Şemaḥ Rabiner (Istanbul, 1913)*, tesi inedita discussa all'Università Bar Ilan, 2012 (ebraico).

¹² Del quale fu pubblicata anche una versione abbreviata (Costantinopoli 1913), cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., p. 10.

¹³ Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Mapfre, Madrid 1992, p. 117.

¹⁴ Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection. A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*, Cherub Press, Los Angeles 2015, pp. 1-45.

¹⁵ Joseph Dan, Isaiah Tishby, *Mivḥar sifrut ha-musar*, M. Neiman Publishing House LTD, Jerusalem-Tel Aviv 1970, p. 12.

possiamo affermare che la *sifrut musar* rappresenta una forma di letteratura volta a trasformare (va da sé, in direzione del bene e del meglio) l'animo – o meglio l'anima – di chi si accinge a leggerla. Il termine *psicologia*, più volte adoperato da Şemaḥ Rabiner nella sua dichiarazione d'intenti letterari, in effetti ci approssima etimologicamente e significativamente alla valenza del *musar* come discorso su e per l'anima.

E tale discorso, in Rabiner, è finalizzato al risveglio delle migliori qualità «religiose, morali e nazionali» delle donne ebraiche – sefardite e bulgare – del suo tempo. Tempo nel quale chi, come Rabiner, proveniva da una formazione profondamente religiosa e tradizionale si trovava di fronte a una società – ebraica e non – che stava cambiando i propri connotati. Un inarrestabile processo di secolarizzazione aveva cominciato a interessare lo strato ebraico della popolazione nei territori dell'allora impero ottomano già nella seconda metà del XIX secolo. In particolare, per quanto riguarda l'area in cui operava Rabiner, la svolta critica si verificò con l'indipendenza della Bulgaria, avvenuta nel 1878 – evento che contribuì al risveglio degli ideali nazionali anche nel mondo ebraico, tanto che dal 1895 si registra una crescente attività sionista, cui lo stesso Rabiner contribuì.¹⁶ Questa onda di modernizzazione, manifesta nella fervente ammirazione ed emulazione dei costumi dei paesi dell'ovest-Europa (quelli che Rabiner stesso definisce «países sivilizados»)¹⁷, non tralasciò di coinvolgere, ovviamente, anche le donne. Lo status della donna, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, conobbe una considerevole accelerazione sociale, grazie in primo luogo all'accesso all'istruzione tramite la fondazione di scuole da parte di associazioni come L'Alliance Israélite Universelle¹⁸ o la possibilità di frequentare istituti cattolici o protestanti.¹⁹ Ma questa occidentalizzazione in corso portava con

¹⁶ M. Daltcheva, *op. cit.*, p. 68; T. Rivlin, *El libro*, cit., pp. 116-117.

¹⁷ Cfr. ad es. Ş. Rabiner, *Las madres*, cit., p. 29.

¹⁸ Per quanto riguarda la Bulgaria, la prima scuola fondata (la seconda dopo la prima istituita a Edirne nel 1870) fu a Shumen nel 1874, cfr. Amor Ayala, «“La mujer moderna” por Y.A. Basat (*La Alvorada*, Ruse, 1899): La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad», in *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 55, 2006, pp. 45-67, p. 47.

¹⁹ Sulla nuova condizione della donna nel mondo sefardita cfr. ad es. *ibidem*; Paloma Díaz-Mas, Amor Ayala, Amelia Barquín, «La incorporación de las mujeres sefardíes a la esfera pública en el paso del siglo XIX al XX», in *Actas del Primer Congreso Internacional Las mujeres en la esfera pública. Filosofía e historia contemporánea*, a cura di L. Branciforte, C. González Marín, M. Huguet, R. Orsi, Cersa,

sé, nella visione conservatrice di Rabiner, un pericolo mortale per il popolo ebraico: il pericolo dell'assimilazione, ovvero della perdita dei tratti salienti dell'ebraicità in funzione dell'integrazione totale nella società gentile circostante. A questo rischio di soppressione dell'identità ebraica, Rabiner tenta dunque di opporsi, preparando un manuale volto a riportare in asse lo *state of mind* di chi, in tale deleterio ma non irreversibile sviluppo sociale, gioca un ruolo cruciale: la donna, moglie e madre ebrea.

2. *L'educazione materna come focolare del giudaismo*

Vediamo dunque la tesi attorno cui l'autore redige il suo manuale etico-psicologico. In apertura della prefazione a *Las madres judías de la época bíblica*, Şemaḥ Rabiner espone la propria convinzione per cui tre sono i pilastri necessari alla prosperità materiale e intellettuale di un popolo: «el país, la lengua i la conducta onesta i morala en el seno de la familia»²⁰ – ovvero territorio e lingua nazionali, più buoni costumi praticati in famiglia. Il possesso di un paese, anzitutto, è condizione necessaria (ma non sufficiente) al normale e naturale sviluppo culturale di qualunque popolo – condizione che, di base, scongiurerebbe il pericolo di assimilazione.²¹ Tuttavia, che fare quando un popolo, di fatto, si trova a vivere – o sopravvivere – in esilio presso altre nazioni, con la prospettiva di ricreare un focolare nazionale ancora remota, per quanto auspicabile? La chiave si trova nella compensazione con il peso degli

Madrid 2009, pp. 22-39; Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press, Bloomington 2005, pp. 121-134; Elisa Martín Ortega, «Las primeras escritoras sefardíes, entre tradición y modernidad: dos textos de Reina Hakohén de Salónica», in *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 62, 2013, pp. 145-175; Tina Rivlin, «La imagen de la mujer en la obra de Pele Yoetz por Eliezer Papo», in *Ladinar*, 6, 2012; Elena Romero, «Textos poéticos sobre la emancipación de la mujer sefardí en el mundo de los Balcanes», in *Sefarad*, 69.1, 2009, pp. 173-227; María del Carmen Valentín del Barrio, «Comportamientos lingüísticos de la mujer moderna en el teatro costumbrista sefardí (1900-1930)», in *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 20, 2012, pp. 384-401. Sull'irruzione della modernità nell'impero ottomano cfr. inoltre Yaron Ben-Naeh, «The Historiography of Ottoman Jewry», in *Journal of Jewish Studies*, 69.1, 2018, pp. 109-133, pp. 129-132. Per quanto riguarda la storia dell'ebraismo bulgaro dopo l'indipendenza del 1878, cfr. M. Daltcheva, *op. cit.*, pp. 67-69.

²⁰ Ş. Rabiner, *Las madres*, cit., p. 1.

²¹ *Ibidem*, p. 2.

altri due valori fondamentali: la lingua, «alma»²² di un popolo, e la famiglia, «primera madre orijinarya de toda la umanidad».²³ Da questa considerazione universale, ecco prendere forma le coordinate particolari del caso di Israele. A tenere finora in vita il popolo ebraico in quanto nazione, è stata la preservazione e perpetuazione del giudaismo – inteso come spirito nazionale nonché complesso di manifestazioni culturali e religiose, pratiche e teoriche, proprie del popolo ebraico – nel cuore del nucleo sociale basilare della società (di ogni società), la famiglia. Ora che la conservazione di valori nazionali quali lingua, letteratura e storia del popolo ebraico sperimenta una fase di crisi, in favore dell'adesione a una cultura occidentalizzata o assimilata, si fa necessario, secondo Rabiner, un cambio di rotta da operare in primo luogo nell'ambiente familiare. In esilio, infatti, la casa costituisce un «ciko templo santo»,²⁴ in seno al quale è niente di meno che la madre a caricarsi dell'onore e dell'onere di ravvivare lo spirito del giudaismo come il gran sacerdote faceva con le fiamme dell'altare nel *bet miqdaš* gerosolimitano.²⁵ Il mezzo con cui trasmettere, mantenere vividi e consolidare i principi religiosi e culturali dell'ebraismo è difatti l'educazione – e il dovere di impartire tale educazione spetta appunto, *in primis*, alla madre. Di qui la necessità di scrivere un trattato edificante per formare e riformare lo spirito di chi dell'edificazione dell'ebreo dovrà occuparsi in prima persona.

La società ebraica attuale, secondo Rabiner, è infatti ben lontana dal ricoprire la dovuta funzione di focolare dell'idealismo ebraico. Quella che viene impartita ai piccoli membri del popolo ebraico, oltre ad essere un'educazione non-ebraica perché, da una parte, dimentica delle tradizioni religiose e, dall'altra, addossata alle istituzioni scolastiche «ajenas» (gentili, straniere), può persino dirsi un'educazione anti-ebraica.²⁶ E «qyen es el mas directamente responsavle por una tala educasyón anti-judaica [...] si no la madre judía elya mizma?».²⁷ La responsabilità per il disinteresse e la negligenza nell'educare ebraicamente la prole ricade dunque su chi dell'educazione dovrebbe fare la propria missione. La donna moderna, invece, manca dei sentimenti patriottici che hanno tenuto vivo il giudaismo nelle generazioni

²² *Ibidem*, p. 3.

²³ *Ibidem*, p. 5.

²⁴ *Ibidem*, p. 64.

²⁵ *Ibidem*, p. 64.

²⁶ *Ibidem*, p. 29.

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

del passato e della conoscenza della cultura nazionale e religiosa a cui appartiene, per quanto ora sia divenuta più istruita nel sapere secolare. Ignorando la propria lingua, letteratura e storia, la donna ebrea moderna si ritrova priva del paradigma etico e comportamentale ideale – la donna del tempo della Bibbia. La funzione del testo di Rabiner è quella di ricucire lo scollamento occorso tra la condotta odierna delle madri e il modello – quello biblico – a cui rifarsi, riattivando «il legame spirituale tra la donna del tempo attuale e il genio sublime della donna dei tempi passati».²⁸

Nell'intento del suo autore, l'opera, rivolta all'aristocrazia sefardita bulgara, rappresenta un contributo alla diffusione «di queste nuove idee della scienza del giudaismo tra i nostri confratelli sefarditi».²⁹ Rabiner, in effetti, è cosciente dell'esistenza di un divario culturale – qualificabile qualitativamente – tra il mondo aškenazita da cui egli proviene e quello sefardita a cui si indirizza la sua fatica letteraria. Nelle sue parole:

Con quest'opera, che io scrivo come ebreo aškenazita per i miei confratelli sefarditi, desidero anche pagare un debito di riconoscenza che noi aškenaziti dobbiamo all'influenza spirituale ereditata dai vostri predecessori, i celebri sapienti ebrei che un tempo risiedevano in Spagna.³⁰

Tuttavia, Rabiner ammette anche che questa influenza spirituale si è affievolita nel corso del tempo, tanto che negli ultimi quattro secoli, «lo studio della *syensya del judaismo* si è trovata in mano ai sapienti aškenaziti».³¹ Nel proprio ruolo di pedagogo nazionale, Rabiner si pone dunque in una posizione di avanguardia intellettuale rispetto ai particolarismi culturali, forte del retaggio metodologico e spirituale della *Wissenschaft des Judentums* e dedito a una missione educatrice con la quale intende «elevare lo spirito ebraico nazionale in seno alle famiglie giudeo-spagnole».³² Per fare questo,

²⁸ *Ibidem*, p. 32.

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

³⁰ *Ibidem*, p. 32: «Con este ovraje, que lyo como judío *aškenazi* escriví por mis conermanos los *sefardim*, quero tambyen pagar una devda de reconocensya que los *aškenazim* les devemos por la influencia espiritual, que ganemos de sus grandes avuelos, los afamados savyos judíos que avean un tyempo morado en Espanya».

³¹ *Ibidem*, p. 32.

³² *Ibidem*, p. 33. Cfr. anche, poche righe prima, il riferimento alle lodevoli attività filantropiche degli ebrei di origine aškenazita, come l'Alliance Israélite Universelle e l'Hilfsverein der deutschen Juden.

egli si serve non a caso della lingua di comunicazione, il giudeo-spagnolo (che nella prosa di Rabiner risente fortemente dell'influsso dello spagnolo moderno),³³ declinato in un «linguaggio molto popolare e ben comprensibile dal caro lettore».³⁴ «Lettore», scrive Rabiner: segno che il testo, di per sé riservato un pubblico femminile, doveva essere *meldado*, cioè letto e studiato, nello spazio comune della famiglia, come nella migliore tradizione del *musar* sefardita.³⁵

3. *La condizione della donna: dalla Bibbia alla modernità*

Ma quale immagine della donna (ebrea) emerge più o meno esplicitamente dalle pagine de *Las madres judías de la época bíblica*? Rabiner è ben cosciente dei cambiamenti avvenuti nel corso dei secoli, tanto che il confronto tra passato e presente rappresenta uno degli espedienti retorici attraverso cui l'autore intende attirare l'attenzione sulla necessità di un riassetamento di valori.³⁶ L'autore traccia un accurato ritratto della condizione femminile nell'antichità:

Triste e deplorable era la situación de la mujer en otros pueblos durante la época bíblica. Su estado social no era mucho diferente de aquel de una esclava; ella no gozaba de ningunos de derechos, ninguna libertad e independensya, ella dependía siempre de la voluntad e del despotismo de su marido, el cual la consideraba, como una cosa de valor secundario, de poco valor, como un objeto necesario e indispensable, destinado solo por contentar su apetito sexual e para parirle criaturas. Ninguno se interesaba, ni su padre ni su marido, por el aclaramiento de su espíritu.³⁷

³³ T. Rivlin, *El libro*, cit., p. 119.

³⁴ Ş. Rabiner, *Las madres*, cit., p. 34.

³⁵ Cfr. M.B. Lehmann, *op. cit.*, pp. 61-69.

³⁶ Ş. Rabiner, *Las madres*, cit., p. 34.

³⁷ *Ibidem*, pp. 16-17: «Triste i deploravle era la situasyón de la mujer onde los otros puevlos myentras la época bíblica. Su estado sosyal no era mucho diferente de aquel de una esclava; elya no gozava de ningunos de diritos, ninguna libertad i independensya, elya dependía siempre de la vilontad i del despotismo de su marido, el cual la considerava, como una coza de segundo grado, de poco valor, como un objeto nesaryo i indispensavle, destinado solo por contentar su apetito secsual i para parirle criaturas. Ninguno se interesava, ni su padre ni su marido, por el aclaramiento de su espíritu».

Già in un passato millenario, diversamente, la donna dell'antico popolo di Israele si distingueva dalle colleghe dei popoli circostanti per la relativa emancipazione: «libera e indipendente, rispettata dal marito, stimata da parte del suo popolo, illuminata spiritualmente»,³⁸ la donna biblica si faceva autrice di «una grandiosa pagina nella storia del nostro popolo». ³⁹ Tra le virtù (le *middot*, i tratti caratteriali) che Rabiner loda nelle progenitrici abbiamo dunque la forte volontà e dignità personale, l'indipendenza, lo spirito guerriero e il patriottismo, ma anche la devozione coniugale, la compassione, la castità e onestà (corrispondente dell'ebraico *şeni'ut*, pudicizia). Nel presentare, ad esempio, il personaggio di Sara, la madre del popolo ebraico a cui è dedicato il primo capitolo del libro, Rabiner bilancia il peso di un auspicio tradizionalista con il riconoscimento di una precoce emancipazione. Sara, dunque, viene descritta come una moglie fervente di abnegazione e amore disinteressato per il marito, ma anche come una madre devotamente interessata all'educazione del figlio; come una padrona di casa forte e saggia, ma tuttavia rispettosa del marito e dei suoi piani anche quando in disaccordo.⁴⁰ In generale, afferma Rabiner,

i due segni che caratterizzano e distinguono il carattere e la vera natura della donna sono i seguenti: (a) il suo comportamento da donna sposata nella casa del marito e (b) il suo interesse per la buona e prudente educazione dei figli.⁴¹

Una donna virtuosa, di cui Sara è esempio eccellente, dovrà dunque amalgamare forza d'animo e intendimento della sacertà coniugale con un'alta intelligenza e una profonda conoscenza dell'importanza dell'educazione filiale.⁴²

E però la donna contemporanea sembra essersi quanto mai allontanata da questo modello. Rabiner dipinge un inequivocabile e impietoso quadret-

³⁸ *Ibidem*, p. 17.

³⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 38-39. Nelle pagine successive ciascuna virtù verrà spiegata e illustrata attraverso esempi tratti dal testo biblico, dalla letteratura rabbinica e dai commenti medievali.

⁴¹ *Ibidem*, p. 50: «Los dos senyales marcantes que azen reconoser el caracter i la verdadera natura de-la mujer son estos: (a) su comportamyento como mujer cazada en la caza de su marido; (b) su interesu por la buena i prudente educasyon de sus cryaturas».

⁴² *Ibidem*, p. 51.

to di quotidiana immoralità familiare. Da una parte, il marito e padre «causa la *desmoralization* e la corruzione di suo figlio, conducendo una vita leggera e sregolata», fatta di ore piccole ed eccessi alcolici.⁴³ Dall'altra, abbiamo i vizi della moglie e madre, la quale

corrompe il carattere del figlio e della figlia attraverso la negligenza verso la loro educazione e il mancato interessamento per la loro condotta. Così, la figlia diviene corrotta quando la madre manifesta il desiderio di portare vestiti lussuosi, di spendere cifre abnormi in prodotti da toeletta. Con questo stile di vita, la madre risveglia nelle sue tenere creature il gusto per consumi eccessivi e inutili in toeletta e vestiario eleganti, nei quali lei concentra tutta la propria gioia di vivere.⁴⁴

La responsabilità di questa disgraziata situazione etica e pedagogica della famiglia ebraica contemporanea va ricondotta alla madre assimilata, che «non possiede la dovuta comprensione per la grande importanza del giudaismo»⁴⁵ ed anzi «ignora la cosa più importante, ovvero la storia del proprio popolo».⁴⁶

Di fronte a questo dato di fatto, Rabiner non manca di rivolgersi direttamente alle moderne madri ebraiche («O madres modernas judías!») con un accorato appello foggato in modo da far breccia nella sensibilità femminile. L'autore chiede alle donne dell'aristocrazia sefardita di farsi carico personalmente del sacro e naturale dovere di educare i propri pargoli, perché è proprio dall'educazione e dal comportamento dei figli che la società giudica una donna.⁴⁷ Prima di demandare l'istruzione alle scuole *ajenas*, è necessario insegnare personalmente ai piccoli la lingua, la Legge (ovvero la Torah), la letteratura e la storia nazionale. Così facendo si desterà nella prole non solo l'amore per il popolo ebraico, ma anche l'affezione per la madre stessa. In altre parole, «Madres judías!», auspica Rabiner, «Tornad a vuestra vieja i

⁴³ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 54: «Elya corompe el caracter del ninyo i de-la ninya en negligando sus educasyon, en no enteresandose por sus conducta. Ansi la ija divyene corumpida cuando la madre mostra el deseò de lyevar vestidos lucsuozos, de azer gastes enormes en cozas de tualeta. C[o]n este sistema de vida, la madre despyerta en su tyerna ija el gusto por gastes ecsesivos i inutilis en tualeta i vestimyentas lucsuozas, en los cuales elya topa toda su alegría en su vida».

⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 57-58.

santa misyón, dictada de parte de Dyo i de la natura»⁴⁸ – tornate cioè ad essere le fedeli guardiane del giudaismo, così da conquistare «l'amore dei vostri mariti e il rispetto del vostro popolo!».⁴⁹ Nel tirare in ballo personalmente le destinatarie della sua opera, l'autore pungola ciò che egli considera i nodi sensibili delle medesime – l'emotività e il senso dell'onore.⁵⁰ Il fine ultimo: «lasciare un giorno al popolo ebraico uomini illuminati e patrioti fedeli». ⁵¹

4. Conclusioni

La posizione di Şemaḥ Rabiner nei confronti dell'irruzione della modernità nel mondo ebraico è, nel suo complesso, tradizionalista, nel senso che auspica il ritorno a una tradizione ebraica radicata all'estremo iniziale della storia giudaica, il mondo biblico. Tale ritorno alle origini è tuttavia orientato al rinnovamento ideale e spirituale del giudaismo – o meglio, della sua concretizzazione nazionale e nazionalistica, il popolo ebraico. Di fronte a mutamenti epocali quali la secolarizzazione della società ebraica e l'emancipazione della donna, Rabiner adotta un approccio in fondo pragmatico, dal momento che egli è cosciente della portata e della possibile irreversibilità di questi cambiamenti. Si tratta dunque di adattare le rinnovate condizioni sociali a un disegno storico a lungo termine, di impronta sionista, che prevede il risorgimento della nazione ebraica. Per scardinare i meccanismi nocivi alla sopravvivenza e alla prosperità del popolo ebraico, Rabiner si serve di un medium culturale anch'esso tradizionale – il *musar*, ovvero una letteratura edificante atta a plasmare la psicologia del lettore.

Il contenuto specificatamente dedicato alla questione femminile rappresenta un'innovazione parziale nella tradizione della letteratura moralizzante in giudeo-spagnolo.⁵² L'educazione spirituale della donna è un tema inciden-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁰ Sul significato dell'onore nel mondo sefardita ottomano, cfr. Yaron Ben-Naeh «Honor and Its Meaning Among Ottoman Jews», in *Jewish Social Studies*, 11.2, 2005, pp. 19-50.

⁵¹ Ş. Rabiner, *Las madres*, cit., p. 55.

⁵² Per quanto riguarda la letteratura di *musar* cfr. ad es. il *Sefer dat yehudit* di Abraham Laredo e Yitshak Halevi (Livorno 1827), cfr. E. Romero, *La creación*, cit., p. 111; cfr. inoltre A. Ayala, *La mujer*, cit.

talmente trattato anche dai classici del *musar* dei secoli XVIII e XIX. Nel celeberrimo *Ševet musar*, pubblicato in ebraico da Eliyahu ha-Kohen Itamari nel 1712 e tradotto in *judezmo* da Avraham Asa nel 1748, troviamo ad esempio due capitoli – il diciassettesimo e il ventiquattresimo dei cinquantadue totali – rivolti all’edificazione femminile in materia di precettistica toranica.⁵³ Nell’economia generale dell’opera, tuttavia, l’immagine della donna è perlopiù strumentale a una visione negativa e quasi ascetica del mondo terreno e dell’universo corporeo. A tal proposito, un passaggio, dal quarto capitolo, è eloquente:

Se un uomo bacia sua moglie nel fiore della sua bellezza – si figuri negli occhi l’immagine di lei invecchiata, piena di rughe, con la faccia somigliante a una scimmia, e la postura curva, gobba come un cammello, con il muco che cola dal naso e la bocca storta e senza denti, piena di bava quando mangia. E se ci va a letto quand’è nel fiore degli anni – se se la figura come una vecchia maledirà quel giorno e gli farà orrore la vita: come può essersi riempito il suo cuore tanto da inserire il suo corpo nel corpo di lei, da introdurre il simbolo del patto santo in una vescica piena di escremento, in un buco pieno di sangue!⁵⁴

Un altro testo fondamentale del *musar* sefardita, il *Pele yo’eš* di Eli’ezer Papo (Costantinopoli 1824; tradotto anch’esso dall’ebraico al ladino dal fi-

⁵³ Il capitolo 17 dedica ampio spazio anche all’educazione del fanciullo, tanto che l’autore trascrive i tre capitoli di cui si compone il manuale pedagogico di Samuel ben Ya’akov Benveniste, *Orak yamim* [Lunghezza di giorni], Venezia ca. 1600. Il capitolo 24 è invece interamente composto da Itamari in funzione dell’edificazione femminile. Vi si trattano temi come le condizioni necessarie a guadagnarsi l’amore del marito, importanza della *tevilah* (l’abluzione rituale), le preghiere prima, durante e dopo la gravidanza e il parto, il ruolo di educatrice della madre.

⁵⁴ Eliyahu ha-Kohen Itamari, *Ševet musar*, Costantinopoli 1712 (ebraico), f. 11a. La versione giudeo-spagnola corregge eufemisticamente l’ebraico “buco pieno di sangue” (*pi-ha male dam*) con *boca yena de fedor*, “bocca piena di fetore”. Id., *Ševet musar*, Costantinopoli 1748 (giudeo-spagnolo, trad. Avraham Asa), ff. 20b-21a: «Como si es que covdisyó alguna mujer por ser muy ermoza, ponga en su tino cuando se aze vyeja i le se muchegan las arugas i se le volta su cara komo la maymuna i se aze corcuvada i tuerta como el gameyo. I los mocos que le caden de la nariz i las bavvas ke le saltan de la boca i su boca se aze tuerta i disyentada i-su comida se encha de bavvas. I si ara con ella *zenut*, syendo mansivo en vyendola veja maldizira su *mazal* i aboresera su vida. Como le cumplyo su corason por tocar su puerpo con el puerpo de eya. I entro el *berit kodeš* en tolos yeno de *tsoa* i boca yena de fedor».

glio dell'autore, Yehudah Papo, nel 1870), compie invece, un secolo dopo, un passo in avanti. Auspica, cioè, che le donne dell'impero ottomano imparino a leggere e scrivere come i loro compagni uomini, così da poter seguire i precetti della Legge nella maniera più corretta e completa possibile e salvaguardare l'onore della comunità turca, «affinché i popoli di altre terre non considerino le nostre donne alla stregua di bestie».⁵⁵

Al tempo di Rabiner, questo *gap* culturale si era rimarginato, ma in compenso era sorto il problema dell'assimilazione. In tale contesto, *Las madres judías de la época bíblica* costituisce un tentativo tradizionalista ma pragmatico di venire incontro alle esigenze contemporanee e ai desiderata futuri della società ebraica in generale e sefardita in particolare, con uno sguardo rivolto al passato mitico della storia giudaica.

⁵⁵ Eliezer Papo, *Pele yo'eş*, Costantinopoli 1870-1872 (giudeo-spagnolo, trad. Yehudah Papo), vol. 1, p. 219, citato in M.B. Lehmann, *op. cit.*, p. 132. Sulla rappresentazione della figura femminile nel *Pele yo'eş* cfr. T. Rivlin, *La imagen*, cit., pp. 42-45. Sulla comparazione tra *Las madres judías de la época bíblica* e le due opere di *musar* citate, cfr. A. Ayala, *El mensaje*, cit., pp. 15-16 e T. Rivlin, *El libro*, cit., p. 118.