

**Alma Mater Studiorum – Università di Bologna**

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
Lingue, Letterature e Culture Moderne**

**CICLO XXXIV**

**Settore Concorsuale: 10/M1 – LINGUE LETTERATURE E CULTURE GERMANICHE**

**Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN/13 LETTERATURA TEDESCA**

**LA BUKOWINA  
E LA “LETTERATURA ETNOGRAFICA” DI LINGUA TEDESCA**

**Presentata da: Giulia Fanetti**

**Coordinatore Dottorato**

**Prof.ssa Gabriella Elina Imposti**

**Supervisore**

**Prof. Michael Dallapiazza**

**Esame finale anno 2022**



*A mio nonno Enrico*



# INDICE

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>7</b>
<b>1. LA BUKOWINA STORICA .....</b>	<b>23</b>
<b>Coordinate storiche e geografiche.....</b>	<b>23</b>
<i>Storia di una sovranazione.....</i>	<i>28</i>
<i>Bukowina, una regione dell'immaginazione .....</i>	<i>34</i>
<b>Tracce di molte genti .....</b>	<b>40</b>
<i>La colonizzazione della regione: antichi e nuovi inquilini .....</i>	<i>43</i>
<i>Le nazionalità della Bukowina .....</i>	<i>51</i>
<i>Movimenti nazionali.....</i>	<i>67</i>
<b>Migrazioni post finem .....</b>	<b>76</b>
<b>2. IL RUOLO DEL <i>DEUTSCHER GEIST</i> IN BUKOWINA .....</b>	<b>81</b>
<b>La diffusione della lingua tedesca .....</b>	<b>81</b>
<i>Excursus: il tedesco di Bukowina .....</i>	<i>89</i>
<i>Tedesco come Kultursprache: esplosione di riviste .....</i>	<i>91</i>
<i>“Ein Weg zur Welt”: funzione del tedesco per gli ebrei e viceversa .....</i>	<i>99</i>
<i>Dopo il 1918: il tedesco che resiste .....</i>	<i>104</i>
<b>I discorsi del <i>Deutscher Geist</i>.....</b>	<b>108</b>
<i>Diglossia e asimmetrie di potere nel sistema Bukowina.....</i>	<i>117</i>
<i>Il <i>Deutscher Geist</i> in Bukowina: una lettura postcoloniale .....</i>	<i>130</i>
<b>3. LA LETTERATURA ETNOGRAFICA TEDESCA DELLA BUKOWINA</b>	<b>143</b>
<b>La Bukowina letteraria .....</b>	<b>143</b>
<b>La letteratura etnografica .....</b>	<b>150</b>
<i>Riferimenti cardine: letteratura di viaggio ed etnografia.....</i>	<i>154</i>
<i>Tra scienza e arte, tra verità e bugia.....</i>	<i>172</i>
<b>4. CASI DI STUDIO .....</b>	<b>177</b>
<b>Il rigore di Ludwig Adolf Staufe Simiginowicz .....</b>	<b>177</b>
<i>Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen ...</i>	<i>184</i>
<b>La geografia filosofica di Karl Emil Franzos .....</b>	<b>209</b>
<i>Aus Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa .....</i>	<i>218</i>
<b>La parodia di Gregor von Rezzori .....</b>	<b>259</b>
<i>Maghrebinische Geschichten .....</i>	<i>266</i>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>303</b>



## INTRODUZIONE

“I have the conviction that the Humanities is a language of delay. A language that never dares to react instantaneously without the sense of deep time. The Humanities is a language of detour, too. A language that never wants to take the shortest route to reach its object. Remain here at the point of entanglement while seeking revelatory words from elsewhere. Delay and detour. In order to preserve a historical profundity: in order to play with a spatial comprehensiveness”<sup>1</sup>.

Ryuta Imafuku

L'impero asburgico non era quella compagine multiculturale, coesa e compatta di cui una certa narrazione, arrivata fino ad oggi, vuole convincere. Rappresentava piuttosto una struttura fondata sulla netta distinzione fra centri e periferie, non solo periferie geografiche, ma anche e soprattutto economiche e sociali (Hárs, et al., 2006 p. 2-7). La parte più orientale di queste periferie è stata investigata dalla critica solo molto recentemente, complice il fatto che a seguito del dissolvimento dell'impero, dei due conflitti mondiali e soprattutto del nuovo assetto politico successivo al 1945, è sprofondata al di là della cortina di ferro: non solo allontanata dalla ex *métropole* da un muro, ma anche da una politica che spingeva perché il passato occidentale – e capitalistico – venisse dimenticato, sostituito da nuovi ricordi e da un culto delle origini spostato qualche meridiano più ad est. La Bucovina (“Bukowina” in tedesco) è una regione che appartiene a questa periferia, il più giovane *Kronland* dell'impero – la regione di *Bosnien und Hercegowina*, annessa più recentemente, non ottenne mai questo titolo – unitasi all'Austria non prima del 1775. Non appena ci si addentra tra le fonti su questa regione, non si può che rimanerne affascinati: ricoperta da fitte e misteriose foreste, straripante di culture e lingue, la Bukowina era un crocevia di popoli e credi, incontratisi sotto la stessa Corona dopo molti secoli di più o meno complessa convivenza. Non solo affascinante nel suo aspetto multietnico, multilinguistico, ma anche dal punto di vista strettamente tedesco: da quando l'Austria ha cominciato a regnare su questo suolo, è fiorita intorno al capoluogo Czernowitz/Cernăuți/Černivci<sup>2</sup> una straordinaria cultura letteraria, *in primis* attraverso la nascita di riviste, numerosissime rispetto alle ridotte dimensioni dei suoi

---

<sup>1</sup> Imafuku Ryuta, Noah's Stories in Shaky Archipelagos: Martinique, Haiti, Fukushima. [online] *opendemocracy.net*, 08/06/2012, (consultato il 24/01/2022).

<sup>2</sup> D'ora in avanti indicato solo con il toponimo tedesco.

confini e alla poca densità demografica, ed in seguito con la nascita di scrittori divenuti famosi in tutto il mondo germanofono di allora, come Karl Emil Franzos, ed in tutto il mondo di oggi, come Paul Celan e Rose Ausländer. L’Austria non ha perso occasione di presentare questa piccola regione come la più esemplare dei suoi *Kronländer*, la quale non aveva opposto resistenza all’inglobamento nell’impero, non era insorta nel 1848 e aveva accolto la lingua e la cultura dell’imperatore in maniera così feconda. Nella narrazione di Casa Asburgo, che aveva una capacità di immaginare e di convincere del proprio immaginato molto efficace, la Bukowina diveniva riflesso del grande impero in miniatura, un luogo mitico.

Da quando Claudio Magris ha proposto il concetto di “mito asburgico”, l’eco scettica nei confronti di quella narrazione ha iniziato ad ampliare i propri cerchi concentrici, includendo tanto la critica storica quanto quella letteraria, mettendo in dubbio l’ideale della convivenza pacifica tra i popoli, l’accoglienza spontanea della lingua tedesca, la gestione statale esemplare delle periferie. Quando finalmente è arrivato il disgelo dall’Est, inoltre, sono affiorate testimonianze molto diverse da quelle di stampo tedesco sull’esperienza della periferia sotto l’ala dell’aquila dalla doppia testa. A fronte di questa nuova consapevolezza, una buona parte della critica ha cominciato ad analizzare e in molti casi a demolire questo *discorso* che, nel frattempo, complice la lontananza temporale e la deriva nazionalistica di molti Paesi europei, aveva preso piede in qualità di rivalutazione nostalgica del passato<sup>3</sup> (Ruthner, 2017 p. 59).

Parte di questo movimento critico si è lasciato ispirare da un tipo di approccio interdisciplinare sviluppatosi negli anni Ottanta: gli studi postcoloniali. Laddove, infatti, è presente un centro che sottomette, militarmente e culturalmente, e sfrutta a livello umano ed economico una lontana periferia, ci si può accostare alla lettura di tale struttura, in certa misura, attraverso osservazioni nate dalla riflessione sul rapporto tra madrepatria e colonie d’oltremare. Un punto di vista a tratti ancora dibattuto: tra le critiche più feroci, quella che legge nell’approccio postcoloniale da parte di istituzioni e studiosi provenienti da luoghi per secoli al centro del potere coloniale – e ancora di quello neo-imperialista – una subdola maniera di venire a patti con le colpe del passato e al contempo di snaturare l’essenza stessa delle voci critiche postcoloniali (Reisenleitner, 2003) – quelle di Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak e di molti altri. Da parte degli studiosi occidentali

---

<sup>3</sup> Una delle voci critiche più attive rispetto al concetto di Mitteleuropa come luogo di tolleranza e convivenza pacifica è quella dell’autore austriaco contemporaneo Karl-Markus Gauss, che definisce tale riscoperta dell’idillio asburgico come parte di un discorso apologetico, come di una “Verbesserung von Mitteleuropa” (1991 p. 28).

coinvolti esiste in effetti un diffuso sentimento di disagio nel trattare questi argomenti, che risiede nella presa di coscienza di quanto la struttura imperialista sia difficile da smantellare (Reber, 2006 p. 2): d'altro canto, proprio nel fatto di porsi come critici dell'imperialismo in seno a strutture facenti parte dello stesso progetto, Kalpana Seshadri-Crooks e molti altri riconoscono, invece, un certo stoicismo (2000 p. 3). In ogni caso, la distinzione tra studiosi più o meno giustamente "postcoloniali" non aiuta a investigare né tantomeno a sconfiggere sistemi come quello imperialista: le critiche al colonialismo e alla subalternità provenienti sia dall'esterno sia dall'interno del sistema, unite, contribuiscono a quell'insieme complesso e sfaccettato – ma non per questo subdolo – che rende i *postcolonial studies* capaci di fare nuova luce sui fatti (Mignolo, 2000 p. 97). Esiste, inoltre, chi si scaglia contro il concetto di "colonialismo senza colonie", come quello di ambito austriaco<sup>4</sup>. A ciò non giova il fatto che la propaganda e le storiografie sovietiche si riferissero spesso alla storia dell'Austria nell'Est e nella Jugoslavia in termini di "colonialismo", rendendo il concetto politicamente connotato e dunque problematico per gli studiosi successivi (Ruthner, 2017 p. 220) (Judson, 2021 p. 107). Fanno da contraltare, però, le fonti austro-ungariche, che riproducevano in massa il *leitmotiv* della missione culturale pacifica in Oriente – discorso riportato in modo acritico anche da studiosi moderni<sup>5</sup>. È la prassi stessa degli studi postcoloniali, diversi da molti altri metodi accademici perché privo di un campo di ricerca chiaramente delimitato, un primo elemento che scioglie la questione: l'assenza di "Triumphalismus" (Reber, 2006 p. 2) di questa metodologia all'interno di una qualche specifica disciplina evita che gli studi vi si radicalizzino, li mantiene aperti a diversi approcci e alla contaminazione interdisciplinare. Inoltre, il testo che più contribuisce a fugare il dubbio che si tratti di un metodo applicabile solo laddove siano presenti "vere" colonie è anche uno dei riferimenti centrali di questa stessa metodologia: *Orientalism* (1978) di Edward W. Said. Egli, infatti, non fonda il proprio studio sulla differenza tra colonie d'oltremare e periferia continentale, ma al contrario su quella tra centri e periferie, ed in particolare sul contrasto tra Oriente ed Occidente<sup>6</sup>, che nell'Europa dell'Est mostra una delle sue declinazioni più contraddittorie, complesse ed interessanti. "L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è

---

<sup>4</sup> Cfr. Kann Robert, Trends Towards Colonialism in the Habsburg Empire, 1878-1918. The Case of Bosnia-Herzegovina, 1878-1914. [a cura di] Rowney, D.K., Orchard, G.E. *Russian and Slavonic History*, Columbus: Slavica Publ., 1977, p. 164-180; Reisenleitner Markus, Central European Culture in Search for a Theory, or: the Lure of "Post-colonial Studies". *Spaces of Identity*, 2/2, 2002.

<sup>5</sup> Cfr. la retorica insita nella storiografia di Turczynski (1993), per esempio.

<sup>6</sup> Nei testi di Said viene esposto un assioma fondante per i successivi studi sulla materia: è stato l'Occidente, a seguito di secolari impari rapporti di forza, a creare l'Oriente. "L'Occidente è il pubblico, la giuria e il giudice di ciò che avviene in Oriente" (Said, 2017 p. 113).

anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee”, scrive Said (2017 p. 11). La discussione, in un primo momento affrontata soprattutto a livello storico, si è animata anche sotto la spinta dell’innovativo concetto, coevo a quello di Said, di “internal colonialism”, proposto per primo da Michael Hechter nel suo *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* (1975). A partire da questi concetti cardine, la discussione ha abbracciato un ambito europeo sempre più ampio, coinvolgendo ben presto anche l’area asburgica (Ruthner, 2017 p. 29-30). Larry Wolff, a tale proposito, in un altro testo centrale per questa analisi, *Inventing Eastern Europe. The map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (1994), racconta la storia di come il concetto stesso di “civilizzazione” sia nato contestualmente alla formazione dell’idea di Europa dell’Est, come di un luogo *altro* all’interno dell’Europa dei Lumi, della ragione e del progresso<sup>7</sup>, concludendo:

“The new idea of civilization was the crucial and indispensable point of reference that made possible the consolidation and articulation of the inchoate idea of Eastern Europe in the eighteenth century” (1994 p. 12).

Per comprendere in che modo il contesto austriaco si possa studiare in relazione alle strutture del colonialismo, molto interessante – e discussa<sup>8</sup> – è la distinzione proposta da Clemens Ruthner in alcuni articoli e nel suo *Habsburgs 'Dark Continent'. Postkoloniale Lektüren zur österreichischen Literatur und Kultur im langen 19. Jahrhundert* (2017), nella quale si individuano tre modi di guardare al colonialismo: “als Befund, Befindlichkeit und Betrachtungsweise” (Ruthner, 2017 p. 35-62). L’Austria-Ungheria può, infatti, essere considerata una potenza (pseudo)coloniale dal punto di vista storico e sociale – “historischer Befund” –, poiché si è impadronita di territori stranieri in maniera imperialistica, per controllarli e sfruttarli economicamente<sup>9</sup>. A questo proposito,

---

<sup>7</sup> “On March 23, 1772, James Boswell found Samuel Johnson ‘busy, preparing a fourth edition of his folio Dictionary’. They discussed a certain contemporary neologism that Johnson excluded from the dictionary as improper English: ‘He would not admit *civilization*, but only *civility*. With great difference to him, I thought *civilization*, from *to civilize*, better in the sense opposed to *barbarity*’. The same day there was also a discussion of etymologies and language families, and Johnson observed that ‘the Bohemian language was true Slavonick’. (...) Looking back on that day, more than two centuries later, one can see two ideas simultaneously under evolution: the idea of civilization, conceived as the opposite of barbarism, and the idea of Eastern Europe, conceived as ‘Slavonia’” (Wolff, 1994 p. 12).

<sup>8</sup> Cfr. Reisenleitner Markus, Slashing postcolonial studies, or: Why this Debate still Bothers Me. A response to Clemens Ruthner’s “K.u.K. Kolonialismus ald Befund, Befindlichkeit und Metapher”. *Spaces of Identity*, 3/4, 2003. In merito alla discussione tra Ruthner e Reisenleitner, si veda anche: Reber (2006).

<sup>9</sup> È specialmente sulla sfumatura di colonialismo come fatto storico austriaco che si scaglia la critica, tra cui, per citare uno dei più recenti, lo studio di Pieter Judson: “È necessario anche mettere in dubbio la tesi (...) secondo la quale il governo asburgico sottomise la Galizia, per esempio, a una forma di imperialismo

interessante è il seguente esempio, riportato dallo storico Walter Sauer nel suo studio *K.u.k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika* (2002), che riguarda un membro della *Permanenzkommission* del Ministero del Commercio austro-ungarico, il quale nel 1902 affermava:

“Fehlen der Monarchie auch überseeische Kolonien, diese Grundlagen weltpolitischer Wirksamkeit im großen Stile, so kann sie doch mit Genugtuung auf zahlreiche Territorien (zum Beispiel Bukowina, Banat und andere) hinweisen, deren heutige Blüte einen Erfolg ihrer ebenso großartigen wie geschickten kolonisatorischen Tätigkeit bildet” (Sauer, 2007 p. 69).

D'altro canto, di interesse per la critica postcoloniale è anche il discorso retorico che l'Austria ha costruito e propagandato, nel quale si poneva negli stessi termini di una *métropole* coloniale: in questo caso, Ruthner parla di colonialismo austriaco come *Befindlichkeit*, come condizione mentale o, ancor meglio, come auto-narrazione. Le parole di Jürgen Osterhammel chiariscono, in questa direzione, come il colonialismo non sia soltanto “ein strukturgeschichtlich beschreibbares Herrschaftsverhältnis, sondern zugleich auch eine besondere Interpretation dieses Verhältnisses” (2001 p. 21). In ultimo, le forme simboliche di differenza su base etnica sulle quali si fondava la società asburgica, ossia a livello di politiche di identità, mostrano molte somiglianze con gli imperi che avevano a disposizione colonie d'oltremare. La comparazione a livello euristico con le altre situazioni coloniali è dunque possibile, nonché utile ad individuare nuovi aspetti di questa struttura statale, specie nel suo ultimo secolo di vita, coincidente con la mania imperialistica condivisa con il resto delle potenze europee. Nonostante l'aumento di questa consapevolezza postcoloniale europea, che ha cominciato ad emergere tra gli anni Cinquanta e Sessanta<sup>10</sup>, la questione di un eventuale rapporto tra Monarchia e strutture

---

estrattivo paragonabile al trattamento che la Gran Bretagna e la Francia riservarono alle loro colonie nelle Americhe” (2021 p. 107). A fronte di tali osservazioni, bisogna da un lato sottolineare come Ruthner si concentri pressoché esclusivamente sul trattamento unico che la Corona riservò ai territori della Bosnia-Herzegovina, quando approccia la questione in quanto “historischer Befund” (cfr. Ruthner, 2017 p. 203-312) – e quando si parla di queste zone, lo stesso Judson ammette che “l'Austria-Ungheria divenne una potenza coloniale occupando un pezzo di territorio ottomano” (2021 p. 428); d'altro canto, nel presente studio come nella grande maggioranza di quelli citati, l'approccio euristico di comparazione con le situazioni coloniali si concentra soprattutto nell'analisi dell'atteggiamento umano di autori ed osservatori nei confronti del diverso, influenzato da strutture di potere per certi versi tra loro paragonabili, che l'abbondanza di letteratura critica postcoloniale sull'argomento aiuta – con le dovute differenze proprie di un approccio comparativistico – a decifrare.

<sup>10</sup> La discussione accademica su questi argomenti cominciò tra gli anni Cinquanta e Settanta in Francia, Gran Bretagna e negli Stati Uniti sotto la spinta del globale processo di decolonizzazione, ma anche grazie agli interventi di intellettuali del calibro di Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e alla nascita

coloniali non è stata mai posta in questi termini in Austria: le dichiarazioni austriache sottolineavano anzi il mancato possesso di colonie come segno di eccezionalità nel panorama europeo in corsa per conquistare il globo (Sauer, 2007 p. 7) – l’ostinata assenza di elaborazione del proprio passato è una tanto ampia quanto triste pagina del Dopoguerra austriaco (Kucher, 2021). Tuttavia, sono ormai molti i critici letterari e storici che hanno deciso di contemplare questa metodologia, ampliando il proprio sguardo critico. Tra i più prolifici si riconoscono in modo particolare gli sforzi del gruppo di ricercatori internazionale *Kakanien revisited*, sfociati in numerose ed acute pubblicazioni, tra cui si segnala, oltre a quelle precedentemente nominate: *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie* (2002), curato da Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner; *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis* (2003), di Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky; *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn* (2006), a cura di Endre Hárs, Wolfgang Müller-Funk, Ursula Reber e Clemens Ruthner. Oggi il termine “postcoloniale”, in conclusione, connota una condizione

“non limitata a società sottosviluppate, né circoscritta a una situazione venutasi a creare dopo l’indipendenza degli ex paesi coloniali e a quel periodo confinata, ma anzi [sovrappone e contrappone] all’idea di continuità o posteriorità cronologica insita nel prefisso ‘post’ un senso di antagonismo, rottura” (Albertazzi, 2013 p. 10).

Il postcolonialismo è dunque critica al colonialismo/imperialismo, studio delle periferie e dei margini e, in definitiva, insofferenza verso ogni tipo di barriera (Albertazzi, 2013) (Seshadri-Crooks, 2000).

La prassi colonialistica passa dalla conoscenza dell’altro al dominio sull’altro. Il più efficace mezzo a questo scopo è l’alfabetizzazione attraverso lingue veicolari, che si rivela frequentemente alfabetizzazione culturale, introducendo un rapporto di dominio tra cultura del colonizzatore e culture autoctone, relegando queste ultime a una dimensione di folklore. Ciò che emerge in maniera indubbia ed evidente, guardando con questo tipo di filtro alle periferie orientali asburgiche e alla loro produzione culturale, è un disequilibrio scaturito da una relazione di potere impari tra il tedesco, la lingua del centro, e le altre culture e lingue del noto multiculturalismo asburgico. La scelta della lingua,

---

della disciplina dei *Cultural Studies* britannici con il suo focus sulla produzione culturale in relazione alla forza sociale, dai quali nacque poi la branca dei *Postcolonial Studies* negli Stati Uniti (Ruthner, 2017 p. 17).

infatti, corrisponde a un elemento di evidente di manifestazione di potere (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 41):

“la tradizione imperialista nella sua forma coloniale era volta a minare la fiducia che i popoli avevano in se stessi e a far loro vedere nelle culture, nelle lingue e nelle arti europee il metro con cui valutare se stessi e le proprie abilità” (Thiong'o, 2000 p. 88).

Proprio sulla scia di queste osservazioni, buona parte della critica, soprattutto tedesca, austriaca e rumena, ha cominciato a considerare il contesto della Bukowina austriaca non esente da strategie di sottomissione economica e soprattutto culturale, né da forme di *othering* – segnalazione, costruzione e discriminazione dell'alterità. Molte di queste osservazioni sono state tratte attraverso il mezzo della letteratura: gli autori tedeschi della Bukowina, per la maggior parte compiacenti alla narrazione asburgica, nascondono più o meno volontariamente tra le loro opere alcuni dettagli interessanti su questo rapporto fra centro e periferia, tra il gruppo dominante tedesco-austriaco e le altre culture presenti sul territorio. La società Bukowina ed il suo affascinante mix culturale e linguistico erano infatti l'oggetto prediletto dello sguardo contemplante dei letterati: non vi è quasi alcun nome che non si sia dedicato, almeno con uno scritto, proprio all'osservazione della convivenza, delle relazioni e, in alcuni acuti casi, della contaminazione tra lingue, culture e credi del luogo. Questo tratto distintivo della letteratura tedesca di Bukowina si accosta ad un altro fatto centrale per la produzione scritta del tempo: a Czernowitz venne inaugurata nel 1872 la *Landesbibliothek* e nel 1875 l'Università, grazie alle quali aumentarono cospicuamente gli studi storiografici ed etnografici sulla regione. Quest'ultima categoria, l'etnografia, non è qui da intendere come quella pratica di “osservazione partecipante” che, solo a partire dai primi anni del Novecento, ha cominciato a imporsi tra gli studi antropologici (Matera, 2015 p. 46): prima di tale data, con “etnografia” si indicava una disciplina scientifica che aveva come oggetto generico la diversità razziale ed etnica dell'osservato<sup>11</sup>, erede degli scritti di viaggiatori e missionari dal XVI secolo in poi (Matera, 1996 p. 10-13). In ambito austriaco, nella

---

<sup>11</sup> Il termine “antropologia” è entrato nell'uso delle lingue nazionali europee nel XVII secolo (Schlesier, 2000 p. 133), mentre “etnografia” pare essere comparso nel secolo successivo, per la prima volta utilizzato da Gerhard Friedrich Müller mentre partecipava ad una spedizione in Kamčatka (1733–43): egli fu il primo a indicare la *Völker-Beschreibung* come un'area di studi precisa, a cavallo tra storia e geografia. Da allora, per indicarla venne scelto il termine *ethnographia*, neologismo di evidente derivazione greca proposto da Johann Friedrich Schöpferlin (Vermeulen, 2008 p. 199).

seconda metà del secolo, fare etnografia significava, inoltre, subire l'influenza, nella ricerca e nella scrittura, di un modello portatore del sigillo imperiale: l'enciclopedia delle genti d'Austria dal titolo *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* (1886-1904), altresì nota come *Kronprinzenwerk*, poiché voluta e almeno inizialmente coordinata dal principe ereditario Rudolf.

Nel presente studio, l'etnografia viene considerata soprattutto in qualità di *grafia*, scrittura, che, come tale, permette una critica di carattere letterario: questo centrale assunto è stato sottovalutato a lungo prima della svolta rappresentata da *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, a cura di James Clifford e George Marcus uscito nel 1986, un'opera dall'eco straordinariamente potente in campo accademico, ben oltre la singola disciplina antropologica. Il testo muove dall'idea di investigare non tanto l'osservazione partecipante, metodo dell'antropologia moderna, ma la scrittura, la costruzione dei testi etnografici, essenziale per quello che gli antropologi fanno sul campo e dopo il campo, fino a quel momento mai considerata in quanto tale. Da questa precisazione nacque un travolgente movimento che aprì l'accademia all'interdisciplinarietà, all'idea di legittimare a produrre lavori non esclusivamente in linea con la giurisdizione delle singole discipline (Clifford, et al., 2005 p. 9-26). Esso ha infatti rappresentato non tanto un libro di sola antropologia<sup>12</sup>, quanto un testo di critica retorica, che ne investiga il carattere trasformativo. In particolare, molto interessante risulta un'affermazione di George Marcus nella premessa all'edizione italiana del 1996: "Io ritengo che la figura del primitivo e dell'esotico, anche in modo sfumato e problematico, abbia avuto un'importanza cruciale per tutto il movimento interdisciplinare" (2005 p. 11). L'importanza dell'oggetto esotico giustifica e conferma la realizzabilità di un approccio come quello proposto nella presente ricerca, la quale trova proprio nell'osservazione dell'atteggiamento degli autori tedeschi di Bukowina nei confronti dell'*altro* esotico e nel loro fare riferimento alla disciplina allora votata proprio a questa osservazione, l'etnografia, l'oggetto privilegiato di indagine: nell'opera di Marcus e Clifford, infatti, l'attenzione viene posta non solo sul fatto che l'etnografia sia una scrittura, ma viene messo in discussione soprattutto l'*ethos* etnografico<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> "Alcuni antropologi hanno liquidato la rilevanza della critica dicendo che, dopo tutto, James Clifford non è un antropologo. Ma hanno dovuto subito ricordare che altri autori del volume potevano vantare in proposito solide credenziali. D'altra parte, gli antropologi che hanno sviluppato quella critica non avrebbero mai potuto farlo senza le raffinate competenze di chi, come Clifford, vi ha contribuito con la sua formazione teorica, storica e letteraria" (2005 p. 11), spiega George Marcus.

<sup>13</sup> "Gli antropologi sembrano considerare la critica contenuta nel libro come incentrata esclusivamente sulla scrittura dei testi etnografici. Rendere gli antropologi coscienti della propria retorica ha avuto effetti positivi, ma (...) per noi che abbiamo partecipato al libro, e che ci consideravamo in primo luogo ricercatori

l'atteggiamento dell'etnografo nel suo rapporto con l'altro e il modo di trascriverlo nero su bianco per un pubblico occidentale. Non è un caso che, questa "autocritica dell'antropologia" si sia fusa perfettamente con l'ambito, anch'esso allora nascente, dei *postcolonial studies* (Clifford, et al., 2005 p. 12): insieme ai *cultural studies*, queste nuove metodologie rappresentavano quell'ondata interdisciplinare che vedeva le discipline umanistiche e sociali tentare di ampliare il proprio respiro e guadagnare maggior peso politico, attraverso nuovi approcci e nuovi oggetti di studio.

Uno sguardo critico di matrice postcoloniale è quasi d'obbligo in materia di osservazione etnografica, se è vero che il colonialismo è soprattutto reificazione, riduzione a oggetto del soggetto umano (Reber, 2006 p. 4) (Albertazzi, 2013 p. 24): studi scientifici come quelli etnografici, e come le cronache storiche e gli studi geografici prima di loro, condividono la funzione di inquadrare la diversità entro gli schemi della conoscenza occidentale, chiosa Silvia Albertazzi (2013 p. 27), nel testo chiave per gli studi postcoloniali in Italia *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature* (2013). Infatti, l'immagine dell'altro, al centro di queste opere, non ha tanto a che fare con un'immagine in senso visuale, iconografico, bensì con il materiale simbolico che è parte di quella "grammatica" delle funzioni simboliche che è il *discorso* (Müller-Funk, 2010 p. 19-20).

Caratteristica dell'antropologia non è solo il (tentato) superamento di confini tra sé e l'altro, ma soprattutto superamento del confine tra scienza e letteratura.

“Eine Via regia zur Anthropologie gibt es offensichtlich nicht. Klares und distinktes Wissen über die Geschichte und den aktuellen Zustand dieser Wissenschaft – oder ist es nur eine Methode? – läßt sich nicht umstandslos erwerben. Das erklärt vielleicht auch den Abschreckungseffekt, bei aller nicht zu leugnenden Anziehungskraft, den Anthropologie gegenwärtig mit Kulturwissenschaft teilt. Denn was ist von einer Wissenschaft zu halten, die, wie die Anthropologie, nach heutigen Begriffen sowohl der Medizin wie der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Psychologie und der Biologie, der Ethnologie, der Theologie und der Pädagogik, der Geographie und mittlerweile sogar die Literaturwissenschaft zugeordnet wurde und wird?“ (Schlesier, 2000 p. 134).

---

sul campo, il significato di questo volume risiedeva nelle sue implicazioni per il processo di ricerca che produce la scrittura” (Clifford, et al., 2005 p. 15).

Nel trattare un insieme di testi di vario genere, accomunati da questo sguardo di matrice etnografica sull'altro, è stata scelta l'etichetta "letteratura etnografica" pur nella consapevolezza che si tratta di un termine ambiguo e a tratti ridondante: "etnografia" di per sé contiene già un rimando alla scrittura, tuttavia si è scelto di sottolineare la natura letteraria, creativa e, tra i casi di studio selezionati, sempre più lontana dal rigore scientifico che accompagna l'idea e la prassi della disciplina etnografica – sebbene il binomio scelto venga a volte usato dagli antropologi per indicare la letteratura scientifica disponibile su un dato argomento etnografico-antropologico. La "letteratura etnografica" non equivale, chiaramente, ad un genere letterario, nemmeno ad un ibrido: non possiede, infatti, caratteristiche proprie definite, limiti e confini che la determinano (Bagni, 2001 p. 3). Si tratta di un macro-insieme che accoglie potenzialmente diversi generi letterari, accomunati da un oggetto e insieme da un certo tipo di sguardo autoriale, e che rimanda ad una scrittura vicina all'accademia – tra scienza ed arte, appunto.

Queste le premesse che hanno condotto il presente studio, che illustra ed analizza alcuni casi di "letteratura etnografica" tedesca proveniente dalla Bukowina. La ricchezza dell'argomento rende questo un testo critico necessariamente carente: molte altre opere sarebbero potute rientrare nell'analisi e, delle tre scelte, diverse sfumature sono state solo superficialmente approfondite. Un aspetto fondamentale e tristemente mancante, tra gli altri, è quello della ricerca sul posto, che non si è potuta espletare per motivi indipendenti dalla volontà di chi scrive. La speranza è quella che questo testo possa animare interesse verso un campo di indagine che, nell'ambito della germanistica italiana, risulta ancora molto poco investigato: gli studi sull'ambiente Bukowina sono qui, infatti, infinitamente più esigui rispetto all'attenzione riservata alla realtà storica e letteraria della regione dalla germanistica straniera, specialmente austriaca e rumena, ma anche tedesca, statunitense e ucraina. Anche in questi casi, comunque, si tratta di un'attenzione relativamente recente, sviluppatasi non prima degli anni Novanta. Durante la preparazione del primo simposio sulla Bukowina, che ebbe luogo a Graz nel 1987, Czernowitz ed i suoi archivi erano ancora chiusi ai visitatori occidentali (Goltschnigg, et al., 1990 p. 10): questo fatto esemplifica gli ostacoli che a lungo non hanno permesso di condurre studi approfonditi sull'argomento. La germanistica cominciò, infatti, a rendersi conto della portata della cosiddetta "fünfte deutsche Literatur" (*Ibid*) — ossia della letteratura tedesca rumena (*Banat, Siebenbürgen* e Bukowina), dopo quelle di BRD, DDR, Svizzera ed Austria – non prima di quegli anni.

Dopo le ultime pubblicazioni sotto l'ala asburgica, bisogna aspettare gli anni Sessanta per incontrare i primi testi sull'argomento: nel 1961 appare *Buchenland. Hundertfünfzig Jahre Deutschtum in der Bukowina* ad opera di Franz Lang – uno degli ultimi docenti dell'Università austriaca di Czernowitz –, mentre nel 1963 Erich Beck pubblicò il suo *Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident*, lo stesso studioso che ha intrapreso il meticoloso progetto *Bibliographie zur Landeskunde der Bukowina* (1966-2010)<sup>14</sup>, un elenco in quattro volumi che raccoglie tutte le fonti che hanno trattato dell'argomento Bukowina in ogni suo aspetto, fino al 1999. Tuttavia, queste pubblicazioni non ebbero grande impatto sulla critica: ciò che, due decenni dopo, avrebbe acceso l'interesse verso quella zona, secondo uno dei pionieri e più prolifici studiosi di questo ambiente, Andrei Corbea-Hoişie, fu la figura di Paul Celan. L'autore, ormai conosciuto dal pubblico e dalla critica europea, era nato in quella regione e ben presto gli studiosi cominciarono a domandarsi se l'eccezionale sensibilità e il tratto unico della sua scrittura fossero in qualche modo legati all'ambiente in cui si era formato (Corbea-Hoişie, 2020 p. 317). Nel 1982 comparve la breve antologia di Bernd Kolf *Eine Gegend, in der Menschen und Bücher lebten. Die Bukowina als lyrische Landschaft*, che riprende nel titolo proprio la famosa citazione di Paul Celan (1983 p. 185), anch'essa però rimasta senz'eco nella germanistica. Diverso è il caso del simposio sulla Bukowina di Graz, cui si è già accennato, che ebbe come conseguenza un volume ancora oggi caposaldo degli studi sulla regione: *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft* a cura di Dietmar Goltschnigg e Anton Schwob (1990). A seguire uscirono il testo curato da Andrei Corbea-Hoişie e Michael Astner, *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literaturlandschaft der Bukowina nach 1918* (1992), nonché le antologie di Klaus Werner, *Fäden ins Nichts Gespannt. Deutschsprachige Dichtung der Bukowina* (1991) e di Amy Colin e Alfred Klug, *Versunkene Dichtung aus der Bukowina. Eine Anthologie deutschsprachiger Lyrik* (1994). Un'ulteriore antologia, pubblicata da Andrei Corbea-Hoişie nel 1998 – di cui è stata prodotta una nuova edizione nel 2020 – ebbe un ruolo centrale per la divulgazione della letteratura del luogo: *Czernowitz. Jüdisches Städtbild*. Come recita il titolo stesso, mentre uno degli “accessi” a questo mondo è stata la figura di Celan, l'altro è stato quello di progetti atti a rintracciare resti e testimonianze dei mondi ebraici perduti a causa degli avvenimenti storici del Secolo

---

<sup>14</sup> (1) *Literatur bis zum Jahre 1965* (1966); (2) *Literatur aus den Jahren 1965-1975* (1985); (3) *Bibliographie zur Kultur- und Landeskunde der Bukowina 1976-1990* (2003); (4) *Bibliographie zur Kultur und Landeskunde der Bukowina 1996-1999* (2010).

Breve – nello specifico, quello di Corbea-Hoişie era coordinato dallo Jüdischer Verlag di Francoforte. In effetti, presto si scoprì che la società attorno a Czernowitz era stata costruita e aveva brillato dal punto di vista letterario proprio grazie ad una classe ebraica piccolo borghese appassionata di letteratura e compiacente verso la lingua tedesca (Corbea-Hoişie, 2020 p. 318). Oggi la riflessione sulla storia della regione e sul suo profilo “eccezionale” è aumentata molto: nuove edizioni critiche, memorie e saggi su singoli autori, così come antologie e miscellanee, sono oggi piuttosto popolari, mentre la Rimbaud Verlag di Aachen ha deciso di farsi mezzo di divulgazione di buona parte della letteratura ivi prodotta. Tra tutti i lavori di recupero, quello più importante è probabilmente rappresentato dall’edizione, pubblicata ben 70 anni dopo la sua prima bozza, dell’antologia che il poeta e editore della Bukowina Alfred Margul-Sperber aveva cominciato a preparare dopo il passaggio della regione nel Regno di Romania: il testo è uscito nel 2009 con il titolo *Die Buche. Eine Anthologie deutschsprachiger Judendichtung aus der Bukowina*.

A fronte della pressoché totale assenza di studi italiani su questo argomento, si è deciso di aprire la presente ricerca con due approfonditi capitoli a proposito della *Kulturlandschaft* Bukowina. Il primo ne presenta gli estremi geografici e storici, tenta di fare chiarezza sulla colonizzazione della regione amministrata da Vienna e su quali fossero le più popolose fra le “genti” che facevano della Bukowina un tale crocevia di culture: un’analisi del contesto utile anche a comprendere quale fosse la reale portata della celebre tolleranza che rendeva la Bukowina paradigma perfetto della politica asburgica. Il secondo, invece, illustra quale ruolo avesse assunto la cultura tedesca dal momento dell’occupazione in poi, tentando di scardinarne le reali conseguenze sulla vita culturale del territorio. Viene dato, dunque, ampio spazio al delineamento del paesaggio “temporale” Bukowina (Scharr, 2010 p. 17) e al rapporto con la cultura che in esso fiorì – “Textualität umfaßt auch die gesellschaftlich motivierte Schreibtätigkeit und nicht nur den geschriebenen Text“ (Scherpe, 2002 p. 10). L’aspetto più legato al profilo letterario della regione viene approfondito nel terzo capitolo, dapprima presentandone la tradizione etnografica accademica, in seguito soffermandosi sulla declinazione letteraria che abbiamo chiamato “letteratura etnografica”, indistricabilmente legata alla letteratura di viaggio. Infine, il quarto capitolo è dedicato all’analisi testuale di tre casi di studio, che rappresentano aspetti molto diversi di letteratura etnografica, sia dal punto di vista del genere che dell’atteggiamento dell’autore nei confronti e dell’oggetto di osservazione e della tradizione scientifica cui si richiama, allo scopo di mostrare gli estremi di una

categoria tanto ampia quanto affascinante. *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen* (1884), come pressoché tutta l'opera di Ludwig Adolf Staufe Simiginowicz, risulta molto legata alla tradizione accademica della saggistica etnografica e al modello del *Kronprinzenwerk*, ed in quanto tale è occasione di riflessione su diverse criticità dell'atteggiamento di superiorità dell'osservatore etnografico, che si rispecchiano in una scrittura dal carattere generalizzante, tassonomico. La serie di tre opere dall'eloquente titolo *Aus Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa* (1876-1888) si compone, invece, di diversi articoli e saggi, tra i quali spicca per frequenza il genere del *Reisebericht*, scritti in diverse occasioni e qui raccolti dall'autore, Karl Emil Franzos, allo scopo di presentare le periferie orientali dell'impero, specie negli aspetti che più le allontanano dal livello di civiltà dell'Europa occidentale e tedesca – che riflettono, in altre parole, tratti più “asiatici” che europei. L'opera si discosta dalla tradizionale scrittura etnografica accademica, ma ne mantiene lo sguardo e a tratti lo scopo: quello di rendere *leggibile* l'Oriente europeo, declinandolo secondo schemi e categorie note ai lettori occidentali. L'ultima opera rappresenta, invece, un caso limite: non solo perché proveniente da una temporalità diversa, ampiamente successiva al crollo dell'impero asburgico, ma anche perché si inserisce nell'insieme etnografico in qualità di parodia. *Maghrebische Geschichten* (1953) di Gregor von Rezzori in diversi aspetti attinge al materiale etnografico prodotto nei decenni precedenti per creare un ambiente umano dai tratti illogici e comici, sensuali e violenti, riflettendo attraverso un genere misto – principalmente plasmato intorno al *Witz* ebraico – quello stesso immaginario orientale che la letteratura etnografica, fonte di innumerevoli stereotipi e pregiudizi, aveva creato nel *mental mapping* occidentale.

Si tratta di tre opere che hanno ricevuto un'attenzione ridotta da parte della critica germanistica: al di là del completamente ignorato testo di Simiginowicz, la cui scrittura non ha molto da offrire per un'analisi di tipo letterario, i testi di Franzos e Rezzori, entrambi *best seller* al momento della loro uscita, vengono oggi considerati esempi di scarsa qualità letteraria. Il primo trova spazio, ciononostante, nelle analisi storiche sulle periferie dell'Est, grazie soprattutto alla portata che il concetto coniato dall'autore per descrivere quelle zone ha dimostrato di possedere per comprendere la dinamica europea del tempo. Il secondo, invece, probabilmente perché frutto della penna di un autore dalla capacità espressiva a dir poco straordinaria, viene raramente considerato dalla critica che, confrontandolo con la sua successiva produzione, lo considera una prima e piuttosto superficiale manifestazione poetica dell'autore: come nel caso di Franzos, l'opera viene

frequentemente citata, però, per via del concetto chiave contenuto nel titolo, anche in questo caso di tipo geografico-temporale: *Maghrebinien* – e *Maghrebinièr*, quale Rezzori spesso si definì. A fronte di ciò, la scelta dei testi è stata anche condotta, non per ultimo, anche per dare spazio ad opere ingiustamente considerate poco intriganti<sup>15</sup>. I testi analizzati, nonostante le evidenti differenze e variabili, mostrano alcuni aspetti comparabili, soprattutto per ciò che riguarda il rapporto di contrasto tra la geografia dei confini politici e quella dell’immaginario, nonché l’intricata relazione che intercorre tra la descrizione del reale e la trasmissione di una o più *verità*. L’analisi, inoltre, ne illustra una comune discendenza dalla tradizione accademica etnografica e, infine, aiuta a delineare le forme e le declinazioni dello sguardo austriaco sulla *differenza* dell’Europa orientale, nonché su se stesso, fornendo alcuni strumenti utili alla critica della narrazione mitica asburgica – e posteriore.

A cavallo tra germanistica e critica postcoloniale, letteratura ed antropologia: il presente studio parte da presupposti insoliti. A tale proposito, ci si appellerà nuovamente a Edward Said che, in un saggio sulla scrittura e sul lavoro accademico, scrisse: “non si dà mai un punto di partenza naturale, che cioè sia tale di per se stesso: sta a noi scegliere da dove muoverci, e il punto che sceglieremo dipende dal percorso e dalla meta che esso *rende possibili*”<sup>16</sup>. Rimane da segnalare che, al termine di questi anni di ricerche, le questioni aperte risultano ancora molte e senz’altro degne di sviluppi futuri: tra le altre, un’analisi linguistica e letteraria della contaminazione tra oralità e scrittura nella produzione della regione; una lettura approfondita del ruolo della donna, sia nella struttura sociale dell’osservato sia in quella dell’osservatore, attraverso la prospettiva dei *gender studies*; un’analisi comparatistica approfondita fra le opere di Simiginowicz e il *Kronprinzenwerk*; l’individuazione del reale apporto dell’etnografia e della letteratura etnografica in qualità di strumento della gestione del *diverso* da parte dell’amministrazione statale asburgica; un’analisi del sistema multilinguistico e ricchissimo di riferimenti del linguaggio di Rezzori in *Maghrebinische Geschichten*, nonché l’approfondimento del quasi completamente ignorato *sequel* dell’opera, o ancora la sua comparazione con la tradizione fantastica della letteratura tedesca del primo Novecento. La speranza di questo progetto è, dunque, quella di aprire un sentiero

---

<sup>15</sup> È interessante osservare, inoltre, come la critica su Franzos abbia ormai pressoché completamente sdoganato la lettura postcoloniale del concetto di *Halb-Asien*; Rezzori, dal canto suo, usa spesso l’aggettivo “coloniale” per definire i rapporti tra la propria famiglia austriaca e individui “locali” della Bukowina – specialmente nell’opera *Blumen im Schnee*.

<sup>16</sup> Said Edward, *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York, 1975 (citato in Said, 2017, p. 25).

attraversando una via poco battuta e che la ricerca possa proseguire in questa direzione non tanto *nonostante* le lacune, ma proprio per mezzo di esse: “Per coloro privi d’immaginazione uno spazio vuoto sulla mappa è un inutile spreco; per gli altri, la parte di maggior valore” (Leopold, 1949 p. 16).



## 1. LA BUKOWINA STORICA

“Eine alte Legende aus dem Osten erzählt, wie die Karpaten, das letzte Hochgebirge vor der unendlichen russischen Ebene, als ein Mahnmal Gottes gegenüber menschlicher Maßlosigkeit entstanden sind. (...) Er befahl dem Teufel, er solle die Karpaten aufstellen und sie zur furchtbarsten Gegend der Erde machen. Sieben Tage brauchten der Teufel und seine höllischen Scharen zu dieser Arbeit, bis er Gott diese Schreckensmauer zeigen konnte: hochaufgetürmtes, kahles Gestein, ohne Grashalm und Baum, mit schmutzigen und übelriechenden Bächen, riesigen Bären und reißenden Wölfen. Doch Gott, der die Menschen liebte, hatte Mitleid mit ihnen, (...) erbarmte er sich und erlaubte ihm, die Karpaten zur schönsten Gegend der Erde zu machen, ohne daß diese ihre Schrecknisse verliere“<sup>17</sup>.

Erich Beck

### Coordinate storiche e geografiche

Si scrive Bucovina, Буковина o Bukowina e la scelta non è arbitraria: questa regione dell'Europa dell'Est ha visto il susseguirsi di diverse occupazioni militari, lingue e culture ed ognuna di esse ha lasciato una traccia indelebile nel suo nome, nella memoria e nella narrazione di sé. La regione storica, di cui si ha notizia fin dal medioevo, oggi è divisa da una linea quasi retta fra la metà settentrionale e quella meridionale, afferenti rispettivamente a Ucraina e Romania: dal 1945 *de facto*, dal 1947 *de iure*, essa si divide in *Черніве́цька о́бласть* (“Černivec'ka oblast”, oblast' di Černivci) e *Județul Suceava* (distretto di Suceava). A livello amministrativo non esiste più, si tratta di una regione storica; eppure, è vero anche il contrario. Sul sito ufficiale dell'amministrazione della regione ucraina di Černivci, la maggior parte degli articoli continua, infatti, a fare riferimento ad essa come a “Буковина”: “У лісах Буковини за день висадили 60 тисяч дерев” (“Nelle foreste della Bucovina<sup>18</sup> sono stati piantati 60.000 alberi al giorno”); “На Буковині зареєстрували 215 нових випадків коронавірусу” (“In Bucovina sono stati registrati 215 nuovi casi di Coronavirus”)<sup>19</sup>. Il video di promozione della regione, nel quale si susseguono immagini di rigogliose foreste, antichi monasteri e vivaci cittadine,

---

<sup>17</sup> Beck (1963, p. 122).

<sup>18</sup> Grafia italiana.

<sup>19</sup> [online] bukoda.gov.ua. Notizie del 19/10/2020.

con sottotitoli che scorrono in lingua inglese, ha un titolo ucraino che si traduce con: “la Bucovina è incredibile”. Anche la Bucovina<sup>20</sup> rumena non è scomparsa: lo Stato si divide amministrativamente in 41 province o distretti, i quali sono però a loro volta raggruppati in nove regioni, che hanno più che altro un ruolo di richiamo storico-culturale. Tra queste spicca la Bucovina, che continua a rappresentare un noto riferimento geografico. Il retaggio storico della regione influisce, dunque, in maniera sensibile sul suo presente, come nota lo storico Kurt Scharr:

“Eine so durch den Menschen kontinuierlich wahrgenommenen, geformte und tradierte Kulturlandschaft wie die Bukowina besitzt Wirkmächtigkeit, mit der sie Entscheidungen und Handlungen ihrer Bewohner noch nach dem Ende der eigentlich formgebenden Epoche zu beeinflussen vermag“ (2010, p. 29).

A conferma di ciò, oggi esistono centri di ricerca specializzati sulla regione, afferenti a Germania (Augusta, Monaco, Stoccarda), Romania (Rădăuți) e Ucraina (Černivci). Nella perseveranza della Bucovina in qualità di riferimento comune si riconoscono le profonde radici storiche, geografiche e soprattutto umane di un legame saldo e condiviso da due Stati e da innumerevoli etnie.

Oggi è divisa tra Nord e Sud, tra la città ucraina di Černivci e quella rumena di Suceava. Ha cominciato ad essere tale nel 1940, quando l’Unione Sovietica ha rivendicato il proprio dominio sulla parte più popolata da parlanti russo, strappandola alla Grande Romania alla quale apparteneva integralmente dal 1918. Eppure, storicamente e culturalmente, questa piccola porzione di terra non è stata tanto definita da un parallelo, quanto piuttosto da un meridiano: Est e Ovest, Asia ed Europa. Una “terra tra Oriente e Occidente”<sup>21</sup>: per la maggior parte degli osservatori questo rappresenta un paradigma irrinunciabile nel collocare la regione. Tra queste due ampie e statiche concezioni di mondo è incastonata la piccola gemma verde – delle dimensioni, indicativamente, dell’Abruzzo – la cui rigogliosa natura le ha conferito nel tempo il nome di “Bucovina” o *Buchenland*, terra dei faggi<sup>22</sup>. Tra questi estremi è stata non solo inquadrata, ma anche definita e spesso disprezzata: una terra combattuta tra civilizzazione europea e barbarie

---

<sup>20</sup> Grafia rumena.

<sup>21</sup> Cfr. Beck (1963).

<sup>22</sup> “Diese Benennung wurde den reichen Buchenwäldungen (silvae faginales, bucovine, von slavischen buk, deutsch Buche) entlehnt (...)“ (Nistor, 1940 p. 6). “Der Name unseres Landes läßt sich indessen leicht auf seinen Ursprung zurückführen, denn Bukowina ist polnisch gleichbedeutend mit Buchenländchen, und diese Bezeichnung stimmt vollkommen mit der Thatsache überein, daß die herrschende Baumspecies der Bukowina die Rothbuche ist“ (Simiginowicz Staufe, 1884 p. 6).

asiatica. Una visione che è andata diffondendosi soprattutto dal momento in cui i “veri europei” si sono instaurati in “Bukowina”, adattandone il nome alla grafia tedesca, nel 1775. Ed è su quest’ultimo aspetto della storia sociale e culturale della regione che si concentra la presente ricerca: la Bukowina asburgica<sup>23</sup>, quella terra tra Oriente e Occidente che, pur essendo la più lontana delle periferie, molto svela dell’Austria tutta. Pochi al di fuori dei confini imperiali hanno inteso il carattere asiatico dell’Austria, affermava lo scrittore viennese Ferdinand Kürnberg nel 1874 (in Essen von, 2002 p. 222). In realtà, anche all’interno di essi questo *Zwiespalt*, quest’anima doppia e combattuta, è stata molto più ostacolata che accettata, benché rappresentasse la più profonda delle radici di uno Stato occidentale che porta il nome di *Österreich*, letteralmente “regno dell’Est”.

Le province più orientali dell’impero, proprio a causa di questa loro natura, sono state definite dal giornalista e scrittore Karl Emil Franzos con un termine destinato a durare nel tempo: l’opera dedicata all’osservazione e alla descrizione di quelle zone venne intitolata *Aus Halb-Asien* (1876-1901), non senza disprezzo per l’Asia e di conseguenza per le terre “metà via”. L’Asia era infatti, per lui come per molti autori di mentalità occidentale, sinonimo sporcizia, povertà, mancanza di industria e, in definitiva, di mancanza di civilizzazione. Ciò rifletteva un pensiero, una visione occidentale costituitasi in secoli di approccio a quel mondo vicino e diverso che era l’Oriente, la cui alterità, nel tempo, gli ha conferito la forma di “sbagliato”, perverso, nemico – una visione *orientalista*, “vale a dire un modo di mettersi in relazione con l’Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell’esperienza europea occidentale” (Said, 2017 p. 11). Per l’Austria, in particolare, “Oriente” non era tanto sinonimo di Urali o della regione centroorientale di Turan – che Franzos sceglie come punto di riferimento “asiatico” –, quanto della Russia, la grande minaccia che da secoli incombeva sull’Europa, specie dopo la sconfitta dell’impero ottomano. L’Austria doveva il suo potere e la sua posizione anche al proprio ruolo di baluardo occidentale contro la Russia che si era andato edificando nel tempo: di conseguenza nelle regioni ad essa confinanti, le quali spesso dividevano parte della propria storia o delle proprie radici etniche con il nemico, era necessario marcare distintamente questo ruolo e questo antagonismo. In questo disegno, la lotta al nemico veniva condotta soprattutto attraverso quotidiana propaganda, nella quale i prodotti culturali avevano una funzione essenziale: persuadere lentamente i loro fruitori

---

<sup>23</sup> Per questo motivo, da questo momento in avanti si utilizzerà la grafia tedesca per indicare sia la regione (Bukowina), sia il suo capoluogo (Czernowitz). Anche gli altri *Länder* asburgici saranno indicati con la denominazione tedesca.

dell'appartenenza al mondo occidentale. La letteratura faceva necessariamente parte del piano, il quale riuscì in maniera proficua secondo Claudio Magris, anche se trovò la sua più convincente espressione dopo la fine dell'impero, quando proprio da quelle terre si sarebbero innalzate "le più sentite celebrazioni della monarchia imperialregia" (1971 p. 23).

La contrapposizione tra Occidente e Oriente che si riflette nella *Kulturlandschaft* Bukowina è dunque senza dubbio una questione di confini politici, che nel tempo mutarono in confini dell'immaginazione, o meglio dell'immaginario:

"In die Konstruktion von Landschaften sind mithin politische, aber auch religiöse Erwartungen eingeflossen, die, jenen zeitliche Dimension oder Heilsgeschichte einprägend, mit der definitorischen Abgrenzung eines Naturraumes zugleich ein imaginäres Doppel kreieren. Dem scheinbar realen Bild stellt sich nicht bloß die landschaftliche Vision als Versprechen von Heimat oder Heil entgegen. Die v.a. literarisch konstituierte und mythisch verklärte Landschaft spiegelt und überformt reale Wahrnehmung bis zur Ununterscheidbarkeit. Ästhetisch wie politisch identifiziert, scheint Landschaft mithin nicht einfach topografische Gegebenheit oder gar nationalpolitische Wahrheit, sondern räumliches Paradox zu sein, das den vermeintlich empirischen Gegenstand mit seinem funktionalisierten wie mythischen Widergänger konfrontiert. Sie repräsentiert weniger Topografie als Erwartungen, Hoffnungen oder Weltanschauungen" (Lach, et al., 2011 p. 1).

In un panorama tanto complesso si inserisce anche la questione dei confini all'interno dei confini: l'Austria deve fare i conti con la propria *asiaticità*, con il fatto di essere uno Stato formato da più nazioni, di cui una grossa fetta di ascendenza orientale. Nel caso della Bukowina, questi confini interni si leggono distintamente soprattutto nelle marcate differenze tra il capoluogo Czernowitz e le periferie rurali. Tutti gli osservatori che hanno visto nella Bukowina un baluardo occidentale si riferivano, infatti, pressoché esclusivamente alla città di Czernowitz: le sue periferie, invece, erano abitate da contadini non parlanti tedesco e molto spesso analfabeti e da latifondisti che su di essi avevano potere assoluto, formando quella che Andrei Corbea-Hoişie definisce una società *patriarchalisch* (2012), lontana dal benessere sociale ed economico del centro. La regione, bagnata dai fiumi Dnestr e Prut, era una terra fertile e rigogliosa, eppure quest'abbondanza non si è mai tramutata in ricchezza economica. I corsi d'acqua sono stati sfruttati ampiamente al di sotto del loro potenziale commerciale, mentre l'economia

forestale, una delle poche occupazioni della gente del posto, insieme ad allevamento e transumanza, fece sì che lo sfruttamento agricolo dei terreni risultasse poco diffuso e tecnologico. Inoltre, gli abitanti sentivano un legame alla terra fluido, non radicato, poiché ciclicamente l'abbandonavano per recarsi con il bestiame in regioni più calde. Con l'eccezione delle aree orientali di Czernowitz, Siret, Rădăuți e Suceava, più dense demograficamente, il resto degli insediamenti era composto da gruppi esigui di persone che, nonostante gli sforzi del governo austriaco di creare unità amministrative, continuarono a rivelarsi di difficile gestione. Anche il potenziale minerario della Bukowina ha atteso a lungo prima di trovare sfruttamento: esiste, infatti, tra le montagne moldave e i Carpazi, una superficie lineare – sulla quale gli austriaci costruirono la strada che da Storożynec' passava per Vicovu de Sus e Marginea, Solca e Gura Humorului – ricca di risorse sotterranee, tra cui sale e petrolio, gas e fonti d'acqua. Eppure, l'industria mineraria ha attecchito con fatica, creando appena due poli industriali: Czernowitz e Suceava.

Mentre la periferia arrancava e non riusciva a ottenere i vantaggi sperati dagli interventi asburgici, la città, al contrario, diveniva con rapidità un polo commerciale, al centro dei traffici mercantili con l'Oriente, piena di lingue e di genti, la cui cultura si rifletteva nella multiforme tradizione teatrale e nel copioso numero di riviste in varie lingue. Ciononostante, la lingua tedesca dell'amministrazione asburgica, dell'intelligenza e dei molti mercanti ebrei dominava la vita nella città, tanto da essere considerata *lingua franca*. L'arrivo di coloni tedeschi e austriaci era soprattutto sollecitato dalla posizione strategica della città per il commercio con l'Est e dalla rigogliosa natura che la circondava – nonché da alcuni incentivi statali: in pochi decenni Czernowitz divenne punto nevralgico del commercio con Moldavia e Russia e si riempì di mercanti e uomini di cultura. Con l'aumento del benessere, la città venne investita da ambiziosi progetti urbanistici e architettonici, per lo più in stile viennese, ma con influenze orientali, in un'affascinante sincronia di stile romanico, bizantino, moro e gotico integrato con elementi della *Volksarchitektur* (Rychlo, 2010 p. 191). I viaggiatori cominciarono così ad apprezzare anche la bellezza della città, capoluogo di quella che fino a poco tempo prima veniva considerata una terra di orsi (Corbea-Hoișie, 2016(a) p. 136). Dal 1875, cent'anni dopo l'arrivo degli austriaci, Czernowitz si guadagnò la fama non solo di piccola Vienna, ma anche di piccola Heidelberg (Hainz, 2016 p. 363), quando venne scelta come sede della Franz-Joseph Universität, un'istituzione di grande prestigio per le periferie asburgiche. Ben presto, l'università si popolò di studenti, principalmente figli di famiglie

benestanti delle province, che non potevano permettersi di mandare i figli a Vienna o Praga e che, fino poco tempo prima, li avrebbero mandati nell'Università di Lemberg/Lwów/L'viv<sup>24</sup> in *Galizien*, la quale, però, aveva da poco subito un processo di polacchizzazione (Stourzh, 2011 p. 287) (Corbea-Hoisie, 2016(a) p. 142): proprio a fronte della perdita del totale controllo sulla cultura galiziana, gli Asburgo decisero di fare di Czernowitz il nuovo baluardo dell'alta cultura tedesca nelle periferie orientali (Lihaciu, 2012 p. 123). Qui, le classi dell'*élite* della Bukowina venivano formate in tedesco, secondo i principi del lavoro e del riconoscimento sociale, il quale passava necessariamente per il tedesco e per l'atteggiamento "occidentale" (*Ibid.*, p. 137). In conclusione, con l'arrivo degli austriaci, la Bukowina si spaccò in due mondi, definendo quella doppia identità che divenne fulcro dell'osservazione degli autori dell'epoca, per i quali Czernowitz si era trasformata in una perla occidentale ed europea nel mezzo di *Halb-Asien*, "ein modernes kulturelles Zentrum inmitten des noch rückständigen Gebietes" (Hausleitner, 2020 p. 23).

È evidente, dunque, che la presenza asburgica e tedescofona in questa regione ne abbia modificato non solo la conformazione culturale, ma in un certo senso anche quella geografica, di confini percepiti. È chiaro, a questo punto, che per comprendere le dinamiche sociali della Bukowina, da cui scaturisce il tipo di lettura dell'*altro* e di letteratura che ne è espressione, non ci si può esimere dal ricostruire gli avvenimenti storici e i cambiamenti strutturali che la regione ha subito nel periodo passato sotto la Corona asburgica, così come le condizioni ad essa precedenti, che hanno reso possibile lo sviluppo di tali eventi. Allo stesso modo è necessario dare un rapido sguardo alla storia austriaca in senso più ampio, per comprendere quale fosse il ruolo delle nazionalità – o gruppi etnici, o minoranze – sotto la grande ala di Casa Asburgo, se si vuole analizzare l'atteggiamento nei confronti del *diverso* da parte della popolazione germanofona della Bukowina. In altre parole, bisogna soffermarsi sulla grande Austria e sul suo rapporto con l'*altro* per poter leggere con atteggiamento critico le relazioni che intercorrevano tra Occidente e Oriente, tra austriaci, tedeschi e gli *altri*, in quella piccola Austria guidata dalla piccola Vienna che era la Bukowina.

### *Storia di una sovranazione*

Rudolf I, il primo della casata alemanna Habsburg a guidare il Sacro Romano Impero, concesse nel 1282 ai suoi figli la gran parte del territorio comprendente le regioni odierne

---

<sup>24</sup> D'ora in avanti indicata solo con il toponimo tedesco.

di *Oberösterreich* e *Niederösterreich* e una grossa porzione di *Steiemark*, *Kärnten* e *Krain* (oggi Slovenia). Nel corso della generazione successiva si aggiunsero *Tirol* e *Görz* (oggi Gorizia/Nova Gorica). Il lembo nordorientale di questa zona, cinquecento anni prima, era conosciuto come “Bayrische Ostmark” e duecento anni dopo, intorno all’anno Mille, “Markgrafschaft Österreich”. Nel dodicesimo secolo questo margraviato diventò un *Herzogtum*, un ducato, e nel quattordicesimo un *Erzherzogtum*, un arciducato, che ben presto divenne la designazione comune delle terre asburgiche del Sacro Romano Impero. Benché in senso strettamente giuridico “Österreich” si riferisse ai territori di *Oberösterreich* e *Niederösterreich*, per i popoli meridionali la parola indicava il più ampio perimetro asburgico, che insieme rappresentava il vero potere della casata.

La svolta per le terre e lo Stato asburgico, in termini di dimensioni e di carattere multietnico, arrivò tra il 1526 e il 1527, con l’acquisizione del dominio su Boemia e Ungheria prima, e su Croazia poi. Fino a quel momento, infatti, benché non vi fosse un corpo statale perfettamente regolamentato, la forza centrale che gestiva le terre risultava non solo nettamente tesa verso Occidente, ma soprattutto principalmente tedesca. Nonostante la presenza di zone slave e italiane, l’anima culturale aveva senza dubbio radici germaniche: l’aristocrazia feudale con i signori e i loro vassalli e l’organico di chiese e monasteri, che insieme rappresentavano tutta la popolazione capace di leggere e scrivere, utilizzavano la lingua tedesca – o quella latina. Il carattere tedesco di questi territori appariva dunque inequivocabile. Tuttavia, con i fatti del 1526-1527 si assistette a un cambiamento che influì per sempre sull’identità austriaca – danubiana, mitteleuropea: la Babele asburgica aveva inizio. I tre domini appena acquisiti possedevano una propria storia di indipendenza e forte coesione etnica: tre nazioni, per usare un termine *ante litteram*, che entrarono nell’insieme dei territori di dominio asburgico attraverso contratti di eredità e matrimoni – famosa la frase di Mattia Corvino, re d’Ungheria, recitava “Bella gerunt alii, tu Felix Austria nube”. La promessa da parte degli Asburgo fu quella di mantenere inalterati i privilegi dell’aristocrazia locale, che non sarebbe stata indebolita da questi nuovi legami. E così, più o meno, è stato: essi non si consideravano e non venivano considerati parte dei territori di *Österreich*, bensì piuttosto legati ad essi da unione dinastica (Kann, 1964 p. 18).

Eppure, dal punto di vista politico, queste “semplici” unioni dinastiche creavano uno Stato diverso dal resto d’Europa e in qualche modo inedito: una potenza indipendente che teneva insieme, con pochissime istituzioni condivise, terre indipendenti, non parlanti la stessa lingua, con ceti alti sovrani, borghesie autonome e, in Boemia, una cultura clericale

differente dagli *Erblande*. La “questione austriaca” per eccellenza, quella della gestione di un regno popolato da varie nazionalità, si affacciò per la prima volta in un momento in cui il resto d’Europa stava vivendo una trasformazione in senso opposto: la ricerca e lo sviluppo del concetto e della pratica dello Stato nazionale. Benché, dunque, l’Austria non fosse allineata con il resto d’Europa in questa direzione, si impegnava in maniera così cospicua su altri fronti, come la battaglia contro il protestantesimo e la difesa dagli infedeli, che tra il XVI e il XVII secolo la questione non venne considerata un problema di prim’ordine (*Ibid.*, p. 21-22). Ciò conduce all’inizio del Diciottesimo secolo, quando gli Asburgo erano una potenza indiscussa, sentenziata definitivamente dalla vittoria contro i turchi, fatto che, oltre a consacrarla come massima potenza cattolica europea, aveva accresciuto ulteriormente i suoi domini in direzione orientale. In un momento come quello, dove le terre e le genti da gestire aumentavano in maniera consistente e potenzialmente esplosiva, la questione della struttura statale non poteva più essere rimandata. Secondo il pensiero filosofico e politico dell’epoca, l’unico modo per governare tante terre e popoli diversi era legarli indistricabilmente alla persona del regnante: ciò poteva concretizzarsi soltanto con una legge che garantisse una linea di successione dinastica valida in tutte le terre della Corona. A farlo fu la *Pragmatische Sanktion* (1713), voluta da Karl VI. Le linee principali della legge dinastica erano semplici: priorità dei discendenti maschi sulle femmine, priorità della linea imperiale sulle altre branche della dinastia, e – cosa più importante – la disposizione che tutte le terre sotto lo scettro imperiale venissero gestite da un unico sovrano. Quest’ultimo punto naturalmente irritava le zone con alle spalle una storia nazionale di indipendenza, che minacciarono la ribellione, motivo per cui il sovrano dovette scendere a compromessi, mantenendo inalterati molti privilegi aristocratici. Particolare attenzione venne riservata ai domini ungheresi, dei quali il sovrano dovette confermare l’integrità territoriale, la struttura costituzionale e lo *status* di autonomia. Nonostante le numerose concessioni, la *Pragmatische Sanktion* aveva creato una struttura statale più centralizzata e forte, con alcuni ministeri importanti condivisi, in particolare l’esercito, e di cui era espressamente autorizzata a difendere la coesione, anche con la forza.

In conclusione, tutte le terre sottoposte alla dinastia asburgica erano ora governate da un sovrano necessariamente Asburgo, che sedeva sul trono del Sacro Romano Impero. Gli Asburgo erano il fattore costituente del patto, Asburgo e Impero coincidevano: la carta costituente della più grande potenza continentale europea disciplinava, infatti, soprattutto la discendenza della casata, mentre nominava appena i privilegi dei *Länder* e

non considerava affatto i diritti dei singoli popoli. Ciononostante, la dicitura esatta che riguardava le terre asburgiche mostrava un occhio di riguardo per le componenti dell'impero: "Unter der Herrschaft des Hauses Österreich stehende Länder". La verità che sottostà a questa formula è che le regioni austriache, i *Kronländer* – "das Resultat von nationalem Traditionalismus, Feudalismus und Rechten der Krone" (*Ibid.*, p. 27) –, equivalevano sia a necessario sostentamento dell'impero, sia al più grosso ostacolo alla realizzazione di uno Stato centralizzato. Ciononostante, proprio questa formula centralizzata e contemporaneamente frammentaria incarnava l'efficacia della *Pragmatische Sanktion* in termini di coesione statale: "Der dauerhafteste Zustand in Österreich ist der provisorische", recita una famosa e quantomai calzante citazione di un parlamentare austriaco del tempo (*Ibid.*, p. 27). L'efficace vaghezza della dicitura venne improvvisamente sostituita da una forma nitida e circostanziata, quando l'imperatore Franz II decise, l'11 agosto 1804, di trasformare il Sacro Romano Impero in *Erbkaisertum Österreich*, Impero d'Austria – divenendo Franz I del nuovo impero. Il cambiamento mirava a rendere il proprio impero uno Stato compatto e rigidamente centralizzato per affrontare l'aggressiva ascesa europea di Napoleone. La decisione fu presa da un'Austria cosciente della posizione di potenziale debolezza causata dallo spostamento del proprio centro gravitazionale a Est in un contesto di forze europee occidentali sempre più aggressive, e impegnata a difendere la propria egemonia tedesca in Europa, a fronte dello sviluppo di una Prussia sempre più economicamente influente e militarmente pericolosa. Dal punto di vista della politica interna poco sarebbe cambiato. La scelta risultò compromettente a causa della sua modalità di affermazione piuttosto che del suo contenuto: il monarca si pronunciò in una dichiarazione univoca, comunicando il cambiamento della forma dello Stato alle nazioni europee senza consultarsi con i *Länder*. Questo scopercchiò una volta per tutte la reale sottomissione che le regioni parzialmente autonome subivano, nei fatti, sotto la Corona. Molti dei *Länder* ne presero semplicemente atto; diverso è il caso dell'Ungheria, che si appellava alla *Pragmatische Sanktion*, nella quale veniva dichiarata indipendente e non sottomessa ad alcuna più alta carica. Ciononostante, specialmente a fronte della repressione delle rivolte del 1848-49, l'Ungheria dovette affrontare la rettifica delle promesse fatte – anche se la lotta per l'autonomia non trovò pace fino alla vittoria del 1867. In conclusione, ciò che avvenne nel 1804 fu il cambiamento della formula vincente, ma ormai anacronistica, "Unter der Herrschaft des Hauses Österreich stehende Länder" in "Kaisertum Österreich" (*Ibid.*, p. 30).

A seguito delle insurrezioni del 1848, l’Austria tentò per qualche tempo la via del costituzionalismo, concedendo la “Märzverfassung” del 1849, seguita dal “Silvesterpatent” del 1851 e il “Oktoberdiplom” del 1860. Ciononostante, lo cui scopo principale della politica di quegli anni era in realtà il ritorno ad una “ernste Stille”, come recita la poesia *Einigung* di Betty Paoli (1856 p. 42), una severa e ordinata pace affidata al generale Radetzky. Nessuno di questi deboli atti costituenti trasfigurò realmente l’Austria, prima di quello del 1867: l’*Ausgleich* con l’Ungheria. Le rivendicazioni e le minacce ungheresi, aizzate dal “tradimento” di Vienna, si verificavano in un momento molto delicato per gli equilibri europei, specie in seno all’anima tedesca d’Europa: la cocente sconfitta inferta all’Austria in Italia e a Königgrätz e l’affermazione sempre più prepotente della Prussia di Bismarck costrinsero gli Asburgo a trovare un modo per mitigare i problemi interni, al fine di non debilitare ulteriormente di più la propria potenza estera. Pianificarono e concessero così l’*Ausgleich*, spesso tradotto in italiano come “compromesso”, ma che molto più rende l’idea di un “bilanciamento” tra forze, tra due pesi prima diversi. Esso si fondava sul dualismo, ovvero sulla presenza di due Stati distinti<sup>25</sup> uniti da un sovrano comune, le cui questioni non dipendevano dal potere sovrano di uno Stato unito, posto al di sopra degli altri due, bensì dai singoli poteri sovrani di entrambi, che condividevano alcuni ministeri statali, ovvero politica estera, esercito e finanze. L’intervento in tutti e tre gli ambiti doveva passare per i parlamenti di entrambi gli Stati dove, tra le altre cose, ogni dieci anni veniva accordato un contingente in denaro da assegnare a ciascuna questione – se non si trovava un accordo, il monarca poteva stimare individualmente una somma, ma solo per la valenza di un anno (Kann, 1964 p. 31). Questa condizione decennale e i costanti rallentamenti che ne conseguivano, oltre alle naturali difficoltà di coordinamento e di risoluzione di conflitti tra le due teste dell’aquila imperiale, portarono inesorabilmente a una crisi che minò le fondamenta di uno Stato già “rattoppato” e che limitò le possibilità di intervento della Monarchia in politica estera, facendole perdere lentamente la posizione dominante in ambito europeo e globale.

Particolarmente significativa è la questione della terminologia legata all’*Ausgleich*. Né nella Costituzione ungherese, né nella legge costituzionale austriaca del 1867 compare il termine “Österreich”, nonostante la presenza del firmatario capo del

---

<sup>25</sup> L’Ungheria comprendeva anche Transilvania (*Siebenbürgen*), Croazia (*Croatien und Slavonien*) e la città di Fiume. L’Austria comprendeva 17 *Kronländer*, dalla Boemia (*Böhmen*) a nord fino alla Dalmazia (*Dalmatien*) a sud, dal *Vorarlberg* a ovest alla Galizia (*Galizien*) e Bucovina (*Bukowina*) a est.

*Kaisertum Österreich*: la prima parlava del legame tra le terre della corona ungherese e le altre “unter der Regierung Seiner Majestät stehende Ländern und Provinzen” – come da *Pragmatische Sanktion*; la seconda, recitava la formula “Im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder”<sup>26</sup>. Le motivazioni del regno ungherese sono facilmente intuibili: l’insistenza sulla frammentarietà aggirava l’affermazione di un tutto austriaco che potesse minare la sua organicità. Più difficili da comprendere sono le motivazioni austriache. È probabile che la decisione poggiasse su un piano ideologico: questa Austria non era quella che gli Asburgo, e con loro una grossa fetta di politici, progettavano e nemmeno corrispondeva alla grandezza del suo passato – che vantava di essere stato, sotto Karl V, un impero di quasi quattro milioni di chilometri quadrati, su cui il sole non tramontava mai. Questa linea di pensiero conservativo-federalista, che avrebbe trovato nell’erede al trono Franz Ferdinand un fervido sostenitore, pianificava per il futuro dello Stato la sostituzione del dualismo con l’Ungheria con un *Großösterreich* che comprendesse tutte le sue parti, dominandole in maniera coesa e federativa. Dalla prospettiva di queste speranze di grandezza sarebbe stato controproducente insistere sulla designazione precisa e limitante della una “piccola Austria” accanto all’Ungheria: più lungimirante era rimanere vaghi e continuare a pensare all’Austria-Ungheria come al grande impero secolare asburgico, seppur con qualche concessione, mentre si preparava il terreno alla Grande Austria di domani (*Ibid.*, p. 38). Una disposizione che, a posteriori, risulta quantomai decadente, anacronistica. La regressione a piccola Austria, agli *Erblände* delle origini, stava infatti già avvenendo: a livello informale si accettava ormai che il termine “Österreich” indicasse sia il grande impero, sia esclusivamente le terre di *Cisleithanien* (Kann, 1964 p. 38) (Stourzh, 2011 p. 283).

I cambiamenti scaturiti con la Primavera dei popoli agirono dunque sul piano identitario dell’impero, che passò dall’essere un *Unum Totum* a una monarchia composita percepita come unità, un *Viribus Unitis* (Schar, 2010 p. 27). Ciò modificava il rapporto tra centro e periferia imperiale, poiché quest’ultima risultava non dipendere più dal primo in senso esclusivamente gerarchico: le due parti dipendevano ora vicendevolmente in senso esistenziale. Il centro di uno Stato di questo genere, che riconosceva l’identità singola delle proprie componenti regionali, le incoraggiava, inevitabilmente, alla partecipazione politica attiva, segnando così la fine dell’unità stessa.

---

<sup>26</sup> Questo era il nome ufficiale della parte austriaca dello Stato. Presto però si affermò il toponimo ufficioso *Cisleithanien*, letteralmente “al di qua del fiume Leitha”, un piccolo fiume che segnava una parte del confine con lo Stato ungherese. Di conseguenza, le terre ungheresi al di là del fiume cominciarono a venir indicate con il termine *Transleithanien* (Stourzh, 2011 p. 283).

### *Bukowina, una regione dell'immaginazione*

La regione della Bukowina è stata a lungo considerata una terra a metà, un *Übergangsraum* (Giersch, 2014 p. 16) tra Oriente e Occidente: lontana, ambigua, diversa. Ciò dipendeva da fattori di vario genere, tra i quali l'alone di mistero che per molti decenni ha avvolto la morfologia di questa regione sconosciuta. A Vienna e in altre città dell'Europa occidentale molto si diceva della nuova acquisizione asburgica, ma non si sapeva esattamente di cosa si stesse parlando: né di dove si trovasse, né di quali fossero le sue dimensioni, né tantomeno della sua reale esistenza. Emblematico è il caso della *Kaysersliche Reichs-Ober-Post-Amts-Zeitung* di Francoforte, che intorno alla fine del XVIII secolo ammoniva sulla partenza verso la Bukowina, un luogo di pura fantasia (Schar, 2010 p. 191). Il motivo della sua discussa ambiguità è dovuto anche a motivi geografici. Non esiste, infatti, una linea di demarcazione chiara che divide i due continenti così come essi venivano percepiti nell'immaginazione occidentale: la catena montuosa dei Carpazi non costituisce una separazione netta tra un al di qua e un al di là, come invece fanno, per esempio, le Alpi, che servono perfettamente l'immaginaria divisione tra un Sud e un Nord Europa. Eppure, come è comprensibile, arrivò presto il momento in cui il confine dovette essere ufficialmente definito: l'urgenza, in particolare, si manifestò nel momento in cui una delle più grandi potenze occidentali venne a contatto, proprio in quella sede, con una delle più grandi potenze orientali, ossia quando a seguito della vittoria russa sull'impero ottomano del 1812 e della conseguente occupazione della Bessarabia – in realtà, già cominciata nei decenni precedenti –, proprio in quel punto Austria e Russia si toccarono. Ciò che oggi può sembrare un semplice calcolo automatico richiese in realtà diversi decenni di titubanze, errori e giochi politici: le mappe forniscono infatti molte informazioni sulle conoscenze di un'epoca e il delineamento di una regione, più o meno impervio, molto riflette della percezione che il centro – che ordina la mappatura – aveva del luogo da identificare.

Le prime mappe che contengono questi luoghi risalgono al Sedicesimo secolo: una di queste<sup>27</sup>, del 1507, oltre alla catena montuosa dei Carpazi ritrae anche la città di Suceava, mentre bisogna aspettare cinquant'anni per vedere rappresentata Czernowitz, sintomo di una maggiore importanza della prima sulla seconda realtà. Suceava era infatti il capoluogo della Moldavia antica e la sua importanza era legata ai vicini monasteri, punto di riferimento conosciuto per gli occidentali che guardavano a queste zone lontane,

---

<sup>27</sup> Benevantanus, M., *Mittleuropa. Tabula moderna Polonie, Ungarie, Boemie, Germanie, Russie, Lithvanie*, [calcografia ca. 1:3.700.000]. Roma, 1507.

come conferma la loro presenza in queste prime cartine: “Nemyedz”, con cui ci si riferisce verosimilmente al complesso monastico di Neamț del XIV secolo, e “Pudno”<sup>28</sup>, oggi conosciuto come monastero di Putna, fondato nel medioevo. L’attenzione ricade comunque sulla vaghezza delle informazioni riportate nei documenti di questo genere: i Carpazi, pur essendo quasi sempre presenti nelle mappe europee dell’epoca, si trovano spesso posizionati in maniera scorretta. L’interesse europeo per queste zone risulta dunque molto laterale, ma al contempo la loro assidua presenza, nonostante il minimo ruolo politico, suggerisce la loro imprescindibilità in qualità di riferimento periferico: i Carpazi e le realtà di quella regione segnano nell’immaginario, nel *mental map* europeo, il confine con l’Oriente (*Ibid.*, p. 91).

Con la pace di Passarowitz del 1718, l’Austria, intervenuta per porre fine al conflitto turco-veneziano, acquisì il Banato e una parte della Serbia settentrionale: cominciò così a rendersi conto dell’importanza strategica della Moldavia ottomana, tant’è che l’imperatore Joseph II diede inizio immediatamente a progetti per la mappatura della zona. Uno dei primi risultati fu una mappa che presentava, tra i vari riferimenti, un’estesa foresta a nord della regione, indicata con il nome di “Vucouina”<sup>29</sup>: indicazione che di lì a poco, per sineddoche topografica, avrebbe dato il nome all’intera regione di interesse asburgico. Nel documento sono di particolare interesse anche la rinnovata maggiore rilevanza di Suceava, “urbes muris testitutce”, sulle semplici cittadelle, o “oppida”, di Czernowitz e Rădăuți, e la divisione etnica netta tra il Nord e il Sud della regione che equivale a quella dei tempi moderni, confermata dalla separazione dei due Stati nazionali: a nord il territorio è a maggioranza “rutena”, termine di origine latina con cui si identificavano i gli antichi slavi orientali, abitanti della Rus’ – con ciò, si intendeva un territorio a maggioranza etnica russa –, mentre la parte meridionale era principalmente occupata da moldavi. A fronte di tutte le informazioni ricevute, benché parziali, Joseph II, in piena guerra turco-russa, aveva orchestrato l’occupazione del territorio della *Obere Moldau*, ormai identificato con l’appellativo “Bukowina”<sup>30</sup>. Nel frattempo, per aumentare la conoscenza della regione, si era affidato a esperti provenienti da quelle zone o che di esse avevano esperienza diretta: per mappare servivano persone che percorressero fisicamente strade e campi e ciò condusse, per lungo tempo, a prodotti cartografici *umani*

---

<sup>28</sup> Mercator, G., *Europa*, [calcografia, ca. 1:3.700.000]. Berlin, 1554.

<sup>29</sup> Homann, J. Ch., *Tabula Geographica Europae Austriacae Generalis sive Regionum Terrarumque omnium ac singularum Augustissimae Domui Austriacae Hereditarium exacta Delineatio*. [calcografia, ca. 1/4.600.000], Wien, 1724-30.

<sup>30</sup> Adam, J., *Karte von der Moldau und Bessarabien*. [calcografia, ca. 1:950.000], Wien, 1781.

e soggettivi. Con il trattato di Küçük Kaynarca del 1774, che pose fine alla guerra, all’Austria venne infine concessa, per il suo intervento in qualità di mediatrice, proprio la *Obere Moldau*, la Bukowina – l’ufficialità arrivò nel 1775 –, in realtà ormai da tempo occupata. L’acquisizione asburgica non sconvolse particolarmente i piani russi, che rimasero fedeli all’idea panslava fino al 1947: le cartine prodotte al di là confine, in diversi casi, non segnalavano nemmeno la conquista asburgica e la cittadina di Czernowitz veniva posta sul lato orientale del confine moldavo (Schar, 2010 p. 101).

Nel 1787 l’aristocrazia moldava venne inserita tra gli alti ceti galiziani, un primo passo della definitiva unione di questo *Distrkt* alla vicina *Galizien-Lodomerien*, che avvenne ufficialmente nel 1790: l’unione fu molto più complessa e dispendiosa di quello che l’imperatore sperava, nonché ostacolata dall’ancora dubbio confine statale. Le informazioni conosciute dal governo centrale e da Lemberg continuavano a dimostrarsi fumose e causa di conflitti. Soltanto sotto il regime di Franz Joseph si sarebbe raggiunta una mappatura completa della regione, anche se già nel 1823 si conosceva un dato essenziale: il definitivo confine orientale, ben cinquant’anni dopo l’inizio dell’occupazione – un dato che sottolinea ancora una volta con quanta ambiguità fosse stata percepita per decenni questa componente dello Stato austriaco. Ciononostante, diversi cambiamenti di stampo occidentale avevano già preso piede in quei primi anni, tant’è che durante la sua visita Franz I si disse soddisfatto di aver incontrato “persone pulite” e di quanto ben fatte fossero le strade e gli edifici di Czernowitz, la quale nel frattempo era stata investita di capitale asburgico, che l’aveva trasformata da piccola città a capoluogo della regione. Mancava ancora, però, un vero flusso di viaggiatori che potessero confermare e diffondere questa nuova percezione occidentale del luogo. Le cose cambiarono in definitiva nel 1866 con l’inaugurazione della ferrovia: Czernowitz non era più irraggiungibile, un luogo *immaginato*. Molti visitatori giunsero allora in quelle terre lontane, interessanti soprattutto all’aspetto umano, alle genti e alle tradizioni, alla *Landeskunde* di un luogo esotico eppure austriaco. La sensazione dei più era la stessa: avevano di fronte l’Occidente in mezzo all’Oriente. L’*occidentalità* della Bukowina divenne un tratto caratteristico radicato, fino allo stereotipo e al mito, nel quale certamente, però, vi era un fondo di verità: a prescindere dalla “patriotische Haltung” (Schar, 2010 p. 111) della maggioranza di questi scrittori, Vienna stava in effetti investendo molto in infrastrutture, edifici e nella politica linguistica tedescofona della regione.

Così come per la mappatura, anche il processo di inglobamento amministrativo della Bukowina nei territori asburgici è stato lungo e complesso. L'occupazione<sup>31</sup> era guidata dal generale Gabriel Splény, il quale svolse un lavoro di grande rilievo storico e narrativo: tenne infatti un resoconto dettagliato della situazione e del territorio, oggi molto utile per comprendere le dinamiche del luogo e del momento, ma anche quali fossero le prime impressioni occidentali di quei territori. In quei primi anni di confusione e abbandono il confine vide il susseguirsi di fenomeni tragici quali epidemie<sup>32</sup>, saccheggi e un grosso flusso emigratorio, che la Corona cercò invano di fermare infliggendo multe. Joseph II non fece di quello con la Moldavia un vero confine militare; ciononostante, l'amministrazione militare in Bukowina durò almeno dieci anni, fatto che molti storici tendono a sottovalutare e che, invece, dal 1990 è stato sottolineato in maniera critica soprattutto dalle storiografie ucraine e rumene (Schar, 2010 p. 122).

L'amministrazione della nuova regione, che nel momento dell'annessione contava appena 71.750 anime (Nistor, 1940 p. 10), fu decisamente problematica. Mentre la città di Suceava, con il posizionamento del nuovo confine, perdeva il ruolo di leader nella regione, gli Asburgo investivano nella piccola Czernowitz, più adatta alla gestione del territorio per la posizione strategica e con una cultura locale meno radicata rispetto a quella della capitale moldava. L'ostacolo maggiore fu "tracciare" la componente umana della regione, non solo perché era estremamente difficile trovare riscontri affidabili sulla divisione delle località, di terreni e famiglie, ma soprattutto perché la maggior parte delle persone viveva di uno stile di vita mobile, che prevedeva il soggiorno estivo in regioni più meridionali, ora facenti parte di un altro Stato – la Corona dovette vietare la transumanza fino a nuova organizzazione, fornendo di tasca propria fondi per il cibo del bestiame: quest'erranza, questa *informità*, contrastava nettamente con l'obiettivo asburgico di costruzione di un'unità identitaria sotto la propria ala. Infine, trattare con le strutture feudali dei principi moldavi era una questione piuttosto spinosa. Dopo vari fallimenti e dopo ben nove anni<sup>33</sup> di lavoro, si giunse ad un'organizzazione del *Distrikt* Bukowina che manteneva le unità territoriali dell'amministrazione precedente. Mancava,

---

<sup>31</sup> Diversi anni prima dell'occupazione ufficiale, Joseph II aveva fatto setacciare e prendere le misure del territorio moldavo. Con il pretesto della costruzione di una strada che collegasse la regione della *Galizien*, da poco inglobata nell'impero, con il *Kronland Siebenbürgen*, le truppe austriache invasero cospicuamente la parte settentrionale della regione, *Obere Moldau*. Dopo la guerra, nel 1775, i russi si ritirarono e l'Austria poté instaurare la propria presenza sul territorio: a quel punto, dopo più di un anno di assedio militare, la cessione turca era soltanto una formalità.

<sup>32</sup> Tra queste, si ricorda la peste del 1813-1814 e il colera del 1831 (Turczynski, 1993 p. 63-64).

<sup>33</sup> La confusione che regnava inizialmente in regione viene notificata anche dallo stesso imperatore, in un testo del 1782: "... dass bisher in der Buccowina die größte Verwirrung herrsche..." (in Schar, 2010, p. 148).

però, un personale amministrativo capace e competente anche nelle lingue del posto: inizialmente furono introdotti ai piani alti unicamente stranieri, provenienti dal resto dell'impero, e ai piani più bassi persone locali, spesso analfabeti. Inoltre, il vero tasto dolente per la regione fu la scelta di Joseph II, ferma nonostante le molte critiche, di unire questo distretto a *Galizien-Lodomerien*, nel 1786 – ultimato nel 1790. La decisione, definita da Ferdinand Zieglauer, professore di storia e rettore (1899) dell'Università di Czernowitz, “dictatorisch” (Scharr, 2010 p. 161), non prese infatti in considerazione né la decisa posizione contraria della maggioranza degli abitanti della Bukowina e nemmeno le critiche provenienti da Vienna, dove diversi consiglieri lanciarono ammonimenti di fronte ad una scelta affrettata e poco vantaggiosa: vi erano tra le due regioni differenze importanti nella prassi delle questioni giudiziarie e fiscali, che avrebbero portato, secondo la loro opinione, a una (costosa) separazione; inoltre, i nobili della Bukowina apparivano ben lungi dal possedere un livello di *Aufklärung* paragonabile a quello galiziano, e dunque l'unione delle due cerchie avrebbe creato conflitti (*Ibid.*, p. 163). Tutte queste critiche non bastarono a convincere l'imperatore che proclamò l'unione, consegnando alla *Galizien-Lodomerien* un distretto diverso, eterogeneo e, non per ultimo, al centro dei conflitti irrisolti con gli imperi a Est.

L'*élite* della Bukowina per sessant'anni continuò a chiedere incessantemente la scissione. Né Joseph II né il successore Leopold II accettarono la richiesta. Fu soltanto con i subbugli del 1848 e con l'inizio di un dibattito costituzionale in seno al parlamento di Vienna che si posero le basi per questa separazione. I disordini dovuti alle richieste delle singole nazionalità impegnavano a fondo Vienna, che infine dovette cedere su più fronti. Ciò in Bukowina significò l'autonomia: il testo, redatto dai fratelli boiari Hormuzaki e altri nobili, arrivò in parlamento il 3 agosto 1848 e, grazie alle pressioni dei fratelli sulle loro amicizie a Vienna, venne approvato nel 1849. Rispetto alle altre periferie, dove infuriavano dissenso e rivendicazioni nazionali violente e dove il centro dovette imporsi con il pugno di ferro, l'autonomia della Bukowina è passata alla storia come un dettaglio: tuttavia, per la regione ciò ebbe un'importanza essenziale.

La petizione chiedeva, oltre all'autonomia, la possibilità di fare della lingua rumena una lingua d'ufficio (*Amtssprache*) al pari del tedesco e di poterla inserire come lingua d'insegnamento nelle scuole superiori. Questo particolare fa chiarezza sulla provenienza della richiesta, redatta e voluta principalmente dall'*élite* rumena. La popolazione rutena, invece, si disse contraria alla separazione, nella quale vedeva un possibile via libera alla rumenizzazione della regione o ad una ancor più forte germanizzazione, considerando la

vicinanza delle due élite. Non bisogna tralasciare, infatti, che quello dell'autonomia del *Land* non era certo l'unico progetto "rivoluzionario" che aveva preso forma in Bukowina in quegli anni: vi erano infatti diversi disegni di indipendenza nazionale sulla base della maggioranza etnica della popolazione, come la *зелена русь* ("zelena rus"), l'accorpamento del territorio settentrionale della regione all'impero zarista, e la *Țara de Sus* del progetto di riunificazione rumena.

La conferma dell'autonomia fu suggellata dalla convocazione del primo *Landtag* nel 1861, quando venne scelto un *Landeshauptmann* – che per prima cosa tradusse diverse leggi in rumeno – e i rappresentanti per il *Reichstag* di Vienna: la Bukowina era ufficialmente un *Kronland* di *Cisleithanien*, aveva uno stemma proprio – il leggendario uro che campeggiava anche sulla bandiera moldava – e di lì a pochi anni avrebbe anche approvato alcune leggi innovative, in un certo senso costituenti l'identità della regione, come il *Bukowiner Ausgleich* del 1910. Si trattò, dunque, di un cambiamento chiave per la costruzione e il rafforzamento del sentimento di identità della Bukowina, che rimase forte anche dopo la fine dell'impero e il suo smantellamento.

Quando nel 1918 tutto il territorio della Bukowina venne concesso alla Romania, questa represses nel sangue ogni tentativo di rivendicazione ucraina sui territori e, di seguito, tagliò completamente i rapporti con l'Unione sovietica, non riconoscendo nemmeno la sua legittimità statale, attivando immediatamente una forte rumenizzazione della regione, allo scopo di cancellare i residui culturali e strutturali austriaci e ricucire il legame con la regione storica. Lo stesso termine "Bukowina/Bucovina" scomparve dal linguaggio amministrativo e burocratico. Nei primi anni della Seconda Guerra Mondiale, l'Unione Sovietica occupò militarmente l'area a maggioranza rutena del territorio, sulla quale mantenne il controllo tra il 1940 e il 1941. Le truppe rumene, nel frattempo, si mobilitarono per riappropriarsi della Bucovina del Nord, che venne infine riconquistata dalla Romania, sotto la cui amministrazione restò fino al 1944, quando dovette arrendersi nuovamente all'offensiva russa<sup>34</sup>. Con i Trattati di Pace di Parigi, nel 1947, la divisione della regione storica diveniva ufficiale e valida fino al giorno corrente. Fino al 1991 le due Bucovine sono rimaste separate da un confine invalicabile per la maggior parte dei cittadini. Nel 2007, quando la Romania entrò a far parte dell'Unione Europea, moltissimi

---

<sup>34</sup> I fatti dell'occupazione sovietica e della riconquista rumena furono seguiti con particolare attenzione dalla stampa italiana, citata di frequente nella *Bibliographie zur Landeskunde der Bukowina* di Erich Beck (1966, pp. 76-77). Tra questi: Caretta, Carlo. Besarabia et Bukovina. *La Voce di Bergamo*, 09.07.1941; Armelani, Luigi. Oltre il Pruth. *La Stampa*, Torino, 25.07.1941; Loghin, Costantin. Il Regime romeno in Bessarabia e Bucovina. *Relazioni Internazionali*, Milano, Nr. 52, 1941.

cittadini ucraini del Nord della Bucovina fecero appello al proprio passato per cercare di ottenere la cittadinanza rumena, così da accedere al mercato lavorativo europeo (Scharr, 2010 p. 233).

### **Tracce di molte genti**

Il motivo principale che ricorre nelle testimonianze sulla Bukowina storica, in testi di varia natura, saggistica ma anche letteraria e diaristica, è quello della sua *eccezionalità*, specialmente a livello culturale e umano. Con ciò si intende che, a dispetto dello “spirito del tempo” imperialistico e caratterizzato da crescenti tensioni nazionali, la Bukowina rappresentava un luogo dove diverse etnie e confessioni religiose convivevano pacificamente e avevano creato un modello di società cosmopolita e plurilingue che alcuni, oggi, considerano addirittura modello per la futura Europa. Spesso accade che la memoria collettiva, però, propenda verso un ricordo parziale, nostalgico e dunque enfatico di una realtà passata, specie se questa ha vissuto una fine tanto traumatica quale è stata la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, conflitti animati da ideali agli antipodi di quelli di cui questa società tollerante si nutriva: per questo motivo, i ricordi della Bukowina sono da maneggiare con atteggiamento critico, senza compiere l’errore di considerarli alla stregua di fatti storici oggettivi. Tuttavia, non è corretto giudicare queste fonti come incapaci di trasmettere informazioni utili ed interessanti sulla regione del passato: l’esistenza stessa della memoria collettiva enfatica della Bukowina è un fatto, un’ineluttabile realtà andata diffondendosi con decisione negli ultimi decenni imperiali e in quelli successivi alla fine della Monarchia. Certamente in qualche luogo tra idillio e persistenza della memoria, esiste una verità. La sfumatura più evidente di questa verità è l’effettiva presenza sul suolo della regione di diverse genti, con origini e ascendenze lontane, parlanti lingue e tramandanti tradizioni tra loro ben distinte – anche se nel tempo, gli incontri e la conseguente nascita di culture “meticce” (Albertazzi, 2013 p. 14) è fisiologicamente aumentata – e il fatto che questa caratteristica fosse fondante la percezione di sé e della propria *Heimat* che gli abitanti della zona si erano costruiti.

I dati riguardanti la presenza delle varie genti sul territorio, riferiti da storiografie e da testi etnografici del tempo, mostrano diversi numeri, a volte tra loro discordanti, ma la gran parte di essi fa riferimento all’ultimo censimento del *Kronland* voluto da Casa

Asburgo nel 1910<sup>35</sup>, il tentativo meglio conservato di decifrare la presenza multietnica della Bukowina. Anche in questo caso, bisogna però chiedersi chi ne siano i protagonisti, quale forma abbiano le figure che compaiono dietro questi numeri: si tratta delle *nazionalità* della Bukowina. Si incontra perciò subito un primo ostacolo terminologico di matrice filosofica da chiarire, una questione che mette in luce alcuni aspetti del rapporto tra centro e periferie imperiali che rischiano di passare inosservati.

Da quando esiste il concetto di nazione, il quale nasce nel suo significato moderno a seguito degli eventi della Rivoluzione francese (Borchmeyer, 2017 p. 38), la sua definizione più comune è quella di un gruppo sociale unito da almeno uno dei seguenti fattori: lingua, religione, istituzioni, tradizioni, usanze, discendenza o territorio comune. Capita spesso che gruppi di questo genere vivano sotto uno stesso dominio, il quale, se la quasi totalità di esso si riconosce nel gruppo, si dice Stato-nazione, diverso dalla *Kulturnation*, da una “nazione culturale”, laddove il gruppo non occupi l’intero territorio statale. Stato e nazione sono perciò concetti tra loro imparentati e in molti casi collimanti<sup>36</sup>, ed è a causa di questa ambiguità che Robert Kann nel suo saggio del 1964, in cui tratta approfonditamente della problematica dei gruppi nazionali dell’impero asburgico e delle loro rivendicazioni in seno alla giurisdizione dello Stato, preferisce non usare il termine “nazioni” bensì *Nationalitäten* – non interscambiabile con “Stato”. Nonostante i suoi difetti, rimane una scelta preferibile rispetto ad altri concetti, *in primis* per dare continuità all’uso storico del termine: l’amministrazione asburgica indicava i *Völker* dell’imperatore inizialmente come *Volksstämme* e successivamente come *Nationalitäten* in ambito politico e burocratico (Stourzh, 2011 p. 285), il cui tratto distintivo e identitario consisteva esclusivamente, come da tradizione romantica, nella lingua di quel gruppo, ossia nella lingua che ciascun individuo indicava nei censimenti come “Muttersprache” fino al 1880, e successivamente come “Umgangssprache” (Hirsch, et al., 2008 p. 99,102). Un’ulteriore riprova di quanto questa scelta fosse calzante nell’analisi dei fatti asburgici, veniva riscontrata da Kann nella definizione inglese di *nationality* che, a suo tempo, stando all’Oxford Dictionary, restituiva un senso di

---

<sup>35</sup> “Die Ergebnisse der Volks- und Viehzählung von 31. Dezember 1910 im Herzogtume Bukowina”. *Mitteilungen des statistischen Landesamtes des Herzogtums Bukowina* (1913).

<sup>36</sup> Allo stesso modo, anche il concetto di impero e nazione si sono a lungo intrecciati: “Il concetto di nazione e l’idea di impero sono strettamente correlati dal punto di vista logico. Proprio a causa di questa interdipendenza si svilupparono dialogando fra loro, piuttosto che in contraddizione. All’inizio del Novecento molti teorici dell’impero covavano idee nazionaliste e i nazionalisti cercavano regolarmente soluzioni politiche all’interno del quadro giuridico dell’impero” (Judson, 2021 p. 27).

transitorietà proprio della storia austriaca: “potentially but not actually a nation”<sup>37</sup> (*Ibid.*, p. 41).

Scegliere questo termine significa scartarne altri apparentemente più contemporanei e neutrali, specie quello di “minoranza”, che in genere indica un “gruppo di cittadini che in uno Stato si distinguono dalla maggioranza per l’etnia e la lingua”<sup>38</sup>, caratterizzato anch’esso cioè da almeno uno dei fattori di unione che appartengono anche alla nazione, ma che si trova in uno stato di minoranza numerica. A causa di quest’ultimo dettaglio, difficilmente si può parlare di minoranze quando si affrontano i problemi delle rivendicazioni nazionali, per il semplice fatto che in Austria non vi era alcuna maggioranza, nemmeno tedesca. C’è oggi chi traduce *Volksstamm* con termini come “razza” (King, 2003 p. 37) e “tribù” (Zahra, 2008 p. 46), ma che in questo caso appaiono piuttosto discordanti con il contesto asburgico (Stourzh, 2011 p. 285).

Questo tipo di distinzione rifletteva un paesaggio umano molto vario sul suolo della Bukowina, che non disponeva di una netta maggioranza nazionale, diversamente da altri *Länder*. Si prospettava, piuttosto, un relativo equilibrio tra i due gruppi preponderanti, quello ucraino e quello rumeno, che intorno al 1900 corrispondevano ciascuno circa al 35% della popolazione (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 115). In accordo con la politica asburgica che favoriva l’idea di una solidarietà a livello territoriale piuttosto che l’oppressione delle minoranze più piccole in favore dei gruppi più grandi, si è andato così diffondendo l’ideale dell’*homo bucovinensis*, versione locale dell’*homo austriacus*, che vive su un territorio vario e di tollerata diversità linguistica, ma dispone come lingua comune, strumento di comunicazione e di coesione, della lingua tedesca. Non a caso, essendo questa sia il fattore di comunanza nazionale dei tedeschi austriaci, sia un fattore di unione sovranazionale, fu dichiarata come “Muttersprache” da più del 20% degli abitanti nell’ultimo censimento – circa il 12% dei quali erano ebrei – e dichiarata *lingua franca*, conosciuta e parlata in modo sufficientemente fluente, da rumeni, ucraini e polacchi che vivano nella regione (*Ibid.*, p. 116), una conferma dell’alone di misteriosa e enfatica eccezionalità di questa terra tra gli altri *Länder*: non solo per la cospicua presenza di molte nazionalità, ma per la diffusione tra esse della lingua dell’imperatore. La definizione di nazionalità su base unicamente linguistica, però, faceva sì che si includessero nella categoria dei tedeschi anche gli ebrei, poiché lo yiddish veniva

---

<sup>37</sup> Lo stesso dizionario oggi recita: “a group of people with the same language, culture and history who form part of a political nation”. [online] [oxfordlearnersdictionaries.com](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/). Consultato in data 09/01/2021.

<sup>38</sup> Enciclopedia Treccani. [online] [treccani.it/enciclopedia/minoranza-etnico-linguistica](https://www.treccani.it/enciclopedia/minoranza-etnico-linguistica). Consultato in data 09/01/2021.

giudicato come gergo del tedesco (Röger, et al., 2020 p. 10): ciò comportò conseguenze giuridiche infelici per gli ebrei, che non potevano contare su alcuna rappresentanza politica del proprio gruppo – questione ben visibile nel momento del *Bukowiner Ausgleich*. D’altro canto, è plausibile che fu proprio la massiccia presenza di ebrei, che occupavano per lo più il ruolo di classe media cittadina nella società della Bukowina, e dunque da un lato di forza trainante l’economia della regione e dall’altro di classe fruitrice di cultura, il motivo per cui si è affermato il mito della Bukowina come fenomeno culturale tedescofono. La “simbiosi ebraico-tedesca” (Magris, 2002 p. IX) era la chiave del successo della “missione culturale” austriaca nelle lontane terre orientali. L’eccezionalità della Bukowina, che diventa *topos* letterario da Franzos a Celan fino ad oggi, nasce dunque qui, dalla sua struttura sociale e dalla lettura secondo la filosofia imperiale delle nazionalità.

Per comprendere la società della Bukowina, dunque, più che conoscerne la storia dei grandi avvenimenti, è importante mettere a fuoco la fisionomia umana della regione, la quale le ha donato fama in vita e dopo la sua fine, e che è il motivo principale che ha ispirato scrittori e autori del tempo a osservarla e descriverla.

#### *La colonizzazione della regione: antichi e nuovi inquilini*

La Bukowina, toponimo che indicava un’ampia foresta nella regione dei Carpazi orientali, comparve nelle fonti scritte per la prima volta nel XV secolo, eppure sulla più ampia regione che la conteneva erano disponibili informazioni da molto più tempo. Il *Kronprinzenwerk*<sup>39</sup>, nel saggio del ventesimo volume dedicato alla storia della Bukowina (Onciul, 1899 p. 57-65), offre un prospetto molto dettagliato sulle popolazioni che l’hanno abitata prima dell’arrivo degli Asburgo. Le prime popolazioni di cui si ha notizia sono i traci, che nel V secolo a.C. erano il popolo più numeroso sul suolo europeo, ma, dopo varie incursioni di altri popoli, sono i daci che per secoli rimasero i dominatori indiscussi della regione, finché, sotto l’imperatore Traiano, Roma conquistò la Dacia: il fatto, anche se lontano nel tempo – si parla del I secolo a.C. – ebbe un’eco di lunghissima gittata, perché la romanizzazione della regione, attuata a livello culturale e soprattutto linguistico, fu il primo passo dello sviluppo della moderna lingua rumena – ossia appunto

---

<sup>39</sup> Nome comune con cui si indica l’opera enciclopedica voluta dal Principe erede Rudolf *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* (1886-1902), in 24 volumi corrispondenti ognuno ad un *Land* specifico dell’impero.

“romana”. Pare, però, che la parte settentrionale della Dacia sia stata meno toccata da questo fenomeno e che le popolazioni lì stanziate continuarono a mantenere le proprie tradizioni, anche linguistiche, intatte. A seguito di ulteriori incursioni, Roma perse la Dacia, che divenne lentamente una terra arida e poco popolosa, specie dopo l’arrivo dei devastanti saccheggi unni. Così la Bukowina rimase per secoli una steppa desolata, occupata da popolazioni nomadi. Tra queste soprattutto genti di origine slava, che aumentano con il passare dei secoli fino a stabilirsi definitivamente e a occupare la regione pressoché indisturbati: la Bukowina e la quasi totalità della ex Dacia vennero inglobate dalla Rus’ di Kiev, un’entità monarchica molto estesa nel medioevo in tutta l’Europa nord-orientale, che vi mantenne il dominio per tre secoli (Cybenko, 2001 p. 254). Sotto il governo di Kiev sorse la città di Czernowitz, in qualità di piccolo villaggio sulla riva del Prut che ben presto divenne un importante snodo commerciale, rintracciabile per la prima volta nelle fonti del 1408 – fino a quel momento conosciuta, invece, in quanto sede della città “nera”, *Tschern*<sup>40</sup> (Hainz, 2016 p. 363). Dopo la sua distruzione ad opera dei mongoli, che debilitarono l’intero Stato, essa venne dimenticata, finché non riacquisì valore commerciale come città moldava, non prima del XIV secolo. A questo punto è bene osservare che le dispute che si manifestarono sotto il dominio della Corona asburgica tra rumeni e slavi, specie ruteni, su chi fossero i veri eredi storici della regione, le quali ebbero importanti conseguenze geopolitiche nell’Europa delle nazioni, si risolvono a ben vedere in un parimerito: sia i rumeni, ossia i daci romanizzati, che gli slavi hanno per secoli occupato la regione, vissuto dei frutti della sua terra e vi hanno radicato tradizioni e storie *nazionali*.

Il *Kronprinzenwerk* prosegue informando che, intorno al IX secolo, a fronte dell’espansione dell’Ungheria da un lato e delle popolazioni turche dall’altro, il mix di popoli si sia infoltito molto. Nello specifico, tra le popolazioni turche vi erano i nomadi peceneghi e cumani – o kipčaki occidentali –, i quali nel corso degli anni vennero sempre più perseguitati e allontanati dalle popolazioni sedentarie della regione. Pare, secondo questa fonte, che gli huzuli dei Carpazi, misteriosi e affascinanti individui che popolano la letteratura del luogo, siano discendenti di quei cumani allontanati e confinati tra le valli,

---

<sup>40</sup> Raimund F. Kaindl spiega che l’etimologia della parola è legata al significato di “Ort eines Schwarzen“ (Kaindl, 1908 p. 4). È probabile che esistesse una famiglia di proprietari terrieri che veniva chiamata *Czern*, appunto “Nera” o “Neri”, come soprannome o cognome, e che gli abitanti di questi vasti possedimenti venissero chiamati di conseguenza “Czernover/Cernautii”. L’amministrazione asburgica adottò, qui come in molti altri casi, la grafia più diffusa nei documenti del tempo, quella polacca, da cui deriva la desinenza della versione “Czernowitz”. Per questa spiegazione, e per molti altri contributi, ringrazio lo studioso Luzian Geier del *Bukowina Institut* di Augusta.

dei quali avrebbero mantenuto il nome, nella sua variante “cuzen” – da cui “huzen”, e poi “huzulen”.

Negli ultimi secoli precedenti alla conquista asburgica, la Bukowina settentrionale fu sottoposta a dominio polacco mentre quella meridionale divenne quartier generale del Principato di Moldavia, resosi indipendente dall’Ungheria nel 1359 e rimasto tale fino al 1527, quando venne ufficialmente sottoposto al controllo ottomano. Gli ultimi due secoli di storia della regione sono dunque di dominio di Costantinopoli, benché appunto essa abbia mantenuto diversi tratti culturali “moldavi”, ossia principalmente rumeni, della regione storica e abbia altresì conservato una buona componente di ascendenza slava, tra polacchi e ruteni.

Questo breve *excursus* sulle presenze etniche e sulle strutture politiche che hanno forgiato la regione è necessario per avere un quadro di quale fosse la situazione che si presentava agli occhi di Casa Asburgo nel momento della sua conquista e della successiva colonizzazione. Entrambi questi momenti furono decisivi per il futuro della regione e sono oggi al centro di diverse discussioni, che vertono principalmente sulle modalità dell’occupazione militare e di quella che veniva chiamata ufficialmente “Kolonisation”<sup>41</sup>, per lo più raccontate come processi pacifici e fluidamente gestiti dalla burocrazia statale. Se si volge lo sguardo alle fonti dell’epoca, da un lato si trova la narrazione austriaca che, sull’onda del concetto mitico della *Felix Austria*, descrive il processo come rispettoso delle popolazioni presenti sul territorio, pacifico, nonostante la presenza dell’esercito e dell’amministrazione militare, ed efficiente come il resto della burocrazia austriaca:

“Die beiden Husarenabtheilungen scheinen noch im Mai 1774 in die Moldau eingerückt zu sein. Sie waren jedenfalls die ersten österreichischen Truppen, die auf dem Boden der heutigen Bukowina festen Fuß zu fassen suchten. Die wirkliche Besetzung des Landes wagte der Kaiserhof auch nach erfolgtem Friedensschlusse ohne die Erlaubnis der Russen nicht. (...) Indessen waren österreichischerseits alle Vorbereitungen zum Einmarsch in die Moldau getroffen worden. Drei Cavallerieregimenter und fünf Bataillone Infanterie, insgesamt unter dem Commando des Generalmajors Gabriel Freiherrn von Splényi, hatten Befehl, zu einem noch zu bestimmenden Zeitpunkte aus Galizien in die neue Cordonslinie

---

<sup>41</sup> “Le narrazioni nazionaliste sull’Est hanno trovato credito presso gli osservatori dei tempi successivi perché molti contemporanei – incluso Giuseppe II – utilizzarono il termine ‘colonizzatori’ per caratterizzare gli immigrati in Bucovina e Galizia. (...) Tuttavia, è fondamentale distinguere tra le visioni settecentesche di una missione dinastica degli Asburgo e le successive affermazioni nazionaliste di superiorità etnica o addirittura razziale” (Judson, 2021 p. 107).

vorzurücken. Diesen Truppen war strengstens aufgetragen, gegen die Bukowiner Bevölkerung liebevoll, gegen die Russen höflich und bescheiden zu sein” (Polek, 1899(a) p. 121).

All'estremo opposto troviamo invece la narrazione rumena, specie quella *post finem*, che a seguito della riacquisizione della patria moldava sotto il regime della Grande Romania accusa l'Austria di aver tentato subdolamente di estirpare l'anima culturale del popolo rumeno che lì viveva in pace. Le seguenti sono parole che un membro del *Nationlarat* costituente rumeno espone ai colleghi nel 1918:

“Die Rechte unserer Sprache blieben stets unberücksichtigt und unseren kulturellen Bestrebungen wurden immer Hindernisse in den Weg gelegt, während unser Erbgut für fremde Zwecke und im offenen Gegensatz zu unseren vitalsten Interessen verschwendet wurde. Alle jene, die in der Bukowina rumänisch fühlten, wurden verfolgt und unterdrückt. Für die besten unserer Nation war in der Bukowina kein Platz um sich als Rumänen zu fühlen und zu äussern. Auf den Gütern unseres Religionsfondes wurden fremde Kolonisten angesiedelt, während die eingeborenen Rumänen zum Wanderstrabe über den Ozean greifen mussten“ (Nistor, 1940 p. 41).

Queste parole trasmettono l'enfasi del momento della costituzione della nuova realtà rumena, un'identità statale che si fondava, tra le altre cose, sul contrasto con il nemico austriaco, perciò il tono risulta aggressivo, tutt'altro che oggettivo (Judson, 2021 p. 573). Ma lo stesso si può dire dell'idillico resoconto della prima citazione, che narra di un'occupazione militare esclusivamente pacifica, un tratto tipico della narrazione asburgica del quale ultimamente sono state fornite diverse smentite (Scharr, 2010 p. 122). A seguito della consultazione di diverse fonti, sia dell'epoca sia contemporanee, si cercherà di seguito di riportare quali furono i reali avvenimenti e i plausibili atteggiamenti che concernono da un lato l'occupazione militare del territorio della *Obere Moldau*, e dall'altro la progettazione e l'effettivo ingresso delle famiglie di coloni da altri territori della Corona.

Nella confusione del conflitto turco-russo, che scombussolò la regione confinante con le terre dell'impero dal 1768 al 1774, l'Austria, occupato militarmente il territorio moldavo (1771) al confine con le terre imperiali come cordone di difesa dalla guerra, cominciò a mettere gli occhi sulla parte settentrionale del principato di Moldavia. Di fronte ai dubbi di Costantinopoli, l'Austria avrebbe corrotto tra gli altri il feldmaresciallo

russo Rumianzev e il ministro della Sublime Porta (Corbea-Hoişie, 2020(a) p. 8), nonché, secondo fonti rumene, inventato motivazioni fittizie per enfatizzare l'urgenza dell'occupazione – come un'epidemia di peste che l'avrebbe costretta a evacuare il suo esercito in Moldavia (Nistor, 1940 p. 5). Alla fine, l'impero ottomano condonò il lembo di terra come atto diplomatico di ringraziamento per la disponibilità che l'Austria aveva dimostrato in qualità di forza mediatrice nel conflitto. Questo fatto ha nel tempo dato adito alla narrazione della Bukowina come “regalo” (Polek, 1899(a) p. 118) da parte dei turchi all'Austria e dunque come una transazione pulita e completamente pacifica, che oggi sappiamo essere falso, considerate le pressioni che l'Austria fece su Costantinopoli e le missioni di perlustrazione della regione che l'imperatore aveva comandato al suo esercito già due anni prima dell'effettiva cessione (Scharr, 2010 p. 125). Così, il suolo inizialmente chiamato *österreichische Moldau* – per distinguerla dalla *türkische Moldau* –, che infine prese il nome di Bukowina, entrava a far parte dei territori austriaci.

A livello politico e demografico, il territorio acquisito dagli Asburgo nel 1775, per secoli teatro di guerre e occupazioni che non gli avevano permesso di svilupparsi in campo agricolo e che ne avevano mitigato la presenza umana, non presentava alcuna struttura politica o sociale stabile, se non il retaggio di tipo feudale della sottomissione dei principi e signori moldavi a Costantinopoli, ed era parzialmente disabitato. Per questo uno dei primi ordini dell'impero furono delle misure atte alla “Peuplierung” (in Scharr, 2010, p. 179) della regione. Essa, infatti, si offriva agli Asburgo come un territorio pressoché vergine (Judson, 2021 p. 103-105), ideale per esperimenti sociali e amministrativi da parte del nuovo stato sovrano: un'occasione unica per l'Austria, la quale non aveva mai potuto godere di un tale presupposto che, invece, si era presentato spesso alle altre potenze europee nei territori coloniali oltreoceano. Dunque, Vienna pianificava di imporsi qui, come già aveva fatto altrove e come voleva la sua fama, in qualità colonizzatrice culturale dell'Europa orientale (Magris, 1996 p. 19). Tuttavia, lo Stato poteva intervenire in maniera efficace soltanto mantenendo i privilegi della nobiltà del luogo, nell'ottica di assicurarsi un supporto aristocratico nella costruzione di nuove strutture e negli interventi a protezione del confine. Quel che è certo è che i pochi abitanti locali guardavano con molto sospetto ai coloni provenienti dal resto del regno, tant'è che non si trovano fonti storiche che riportino una vera e propria integrazione delle due componenti. Questo in netta contraddizione con molti racconti successivi, che ricordano come la cultura tedesca sia stata accolta con entusiasmo e come abbia elevato e animato la cultura presente sul

territorio fornendo una lingua franca per la comunicazione e la condivisione fra culture (Scharr 2010, p. 180).

La questione della colonizzazione incentivata dallo Stato si inserisce nella mentalità politica del tempo, di un'Europa colonialista e di un momento di espansione e cambiamento degli Stati continentali all'interno dei confini europei – che vedrà il suo apice con Napoleone. Era in atto, cioè, una sorta di corsa alla colonizzazione delle zone spopolate dell'Europa orientale: una corsa, che l'Austria doveva vincere specialmente contro il suo nuovo rivale tedesco in Europa. Uno dei motivi che mossero, infatti, Joseph II a incentivare da subito la colonizzazione della Bukowina fu la pressione della concorrenza prussiana: gli stessi *Ansiedlungspatente*, emanati nel 1774 per *Galizien* e nel 1780 per la Bukowina, erano di fatto scritti sul modello di quelli di Friedrich II, re di Prussia (Glassl, 1975 p. 229). Le prime ad essere invitate a tornare in patria furono le famiglie emigrate in Moldavia, per transumanza o per paura del nuovo regime: lo scopo di Vienna era quello di aumentare prima di tutto la produttività della regione, per poter poi accogliere altri coloni e altri militari. Eppure, l'investimento fatto su queste famiglie si rivelò un fallimento: molte di loro di lì a poco emigrarono nuovamente. Chi cominciò a interessarsi, invece, furono i tedeschi, provenienti dalle terre della Corona, specie da zone a sud-ovest dell'attuale Germania, che si erano già proposti per la *Galizien*, ma a causa di difficoltà organizzative si trovavano ancora in attesa: di ciò fu entusiasta l'imperatore – che tra le altre cose temeva si sarebbero decisi per i vicini territori polacchi di Prussia (Scharr, 2010 p. 186) – il quale diede immediato consenso. Nonostante il ripetuto interesse imperiale, le resistenze alla colonizzazione tedesca venivano dalla stessa amministrazione militare della Bukowina, guidata dal generale Karl von Enzenberg: il territorio non era pronto ad accogliere tutte quelle persone, perché mancava di una folta amministrazione capace di gestire il processo; inoltre, accogliere sudditi della Corona provenienti da lontano, nonché munirli di terra e materiale per cominciare un'attività, sarebbe stato molto più dispendioso e complesso che richiamare i “locali”, scappati oltreconfine, i quali per lo meno già possedevano il proprio bestiame e conoscevano la regione (*Ibid.*, p. 188). Infine, in netta contrapposizione con la letteratura entusiastica posteriore, in questa prima fase i tedeschi erano vittime di pregiudizi, specie riguardanti la loro pigrizia: si pensava fossero in cerca dell'El Dorado, e che, di fronte alla sua palese assenza, non si impegnassero veramente alla realizzazione di un

miglioramento economico e sociale delle regioni di accoglienza<sup>42</sup>. Per questi motivi la colonizzazione, così urgente, rimase a lungo in fase di stallo. Stallo che si prolungò quando la Bukowina venne unita al *Kronland Galizien-Lodomerien*, creando enormi problemi organizzativi e dispendio di molto denaro; come se non bastasse, alla ripresa della guerra russo-ottomana nel 1787, l’Austria dovette occuparsi prima di tutto di mandare soldati al confine, non civili<sup>43</sup>. Nonostante le difficoltà, e con le dovute distinzioni fra le diverse zone della regione, la popolazione cominciò, in effetti, a crescere con decisione alla fine del XVIII secolo. Prima di morire, Joseph II fece chiudere la maggior parte dei monasteri e istituì il “grieschisch-orientalischer Religionsfond” (1782), un fondo statale che constava delle terre sottratte alle istituzioni religiose e dei beni che in esse si riusciva a produrre (Hausleitner, 2020 p. 21). Ciò non aumentò le possibilità degli incentivi statali, ma ampliò il terreno disponibile per l’insediamento, senz’altro più curato e più fruttuoso, fatto che incoraggiò diversi privati a muoversi. E mentre lo Stato puntava principalmente su contadini e costruttori, i privati erano attratti per lo più dai giacimenti adatti all’attività mineraria. Così cominciarono ad arrivare immigrati in cerca di fortuna dalla Boemia e dal Nord dell’Ungheria, mentre un’azienda mineraria austriaca, la Manz von Mariensee, approfittò del *Religionsfond* per creare laggiù un suo distaccamento, portando diversi lavoratori. Lo Stato era, nel frattempo, molto più preoccupato della forte ondata di emigrazione verso la Moldavia, dovuta soprattutto alla guerra in atto in Europa, guidata da Napoleone. Impegnato sul fronte moldavo a cercare di arginare le perdite di investimenti, non si accorgeva di quale perdita si stesse auto-infliggendo, sul piano dell’immigrazione ebraica: benché la Bukowina avesse bisogno di professionisti, moltissime famiglie ebrehe non furono accettate dalle amministrazioni locali, anzi vennero perseguitate fino alla loro dipartita (Corbea-Hoişie, 2020(a) p. 9) – solo a partire dal 1816 si sarebbe cominciato ad accettarne l’ingresso (*Ibid* p. 22).

Dunque, i coloni arrivati con incentivi statali furono molto pochi, principalmente moldavi: l’impero non mandò soltanto coloni tedeschi, benché quello fosse il desiderio dell’imperatore, anzi riuscì a mala pena a sostenere l’ingresso di pochissime famiglie. Lo stesso non vale per la cultura tedesca, che invece fu “importata” in maniera sempre più

---

<sup>42</sup> “Da ich auf andern Reisen in dem Königreich Gallizien schon mehrere deutsche Kolonien gesehen hatte, so fand ich die meisten von gleichem Schlag, so wie in der Bukowina. So wie es meistens an dem angränzenden untern Rheinstrom zu seyn pflegt, mehr dem liederlichen, als dem arbeitsamen Leben ergeben; Leute, die nur glaubten, sie giengen in das Reich von Olderato, wo sie nichts zu thun hätten, als sich fortzupflanzen. (...) Diese, dem Land und dem Monarchen zum Nachtheil über verstandene Einwanderung fremder Menschen, hat schon gegen zwo Millionen dem Hof gekostet (...)“ (Hacquet, 1790-1796 p. 192).

<sup>43</sup> Più di 20.000 soldati furono spostati sulla linea Snjatyn-Czernowitz (Schar, 2010 p. 194).

consistente. Nel 1784 fu inaugurata la prima mostra d'arte organizzata dagli Asburgo a Czernowitz, cui destinatari erano i molti militari e i pochi coloni presenti sul suolo dal 1775 (Hainz, 2016 p. 363); la percezione della Bukowina come di una regione "tedesca" aumentò con l'istituzione delle scuole<sup>44</sup> – anche se i professori venivano scelti sulla base della loro conoscenza della "moldauische Sprache" (Corbea-Hoşie, 2016(a) p. 137) –, nelle quali vennero chiamati a insegnare, dopo il 1848, i rivoluzionari allontanati dal centro e mandati a respirare "gesündere Luft" (Margul-Sperber, 2009 p. 352) il più lontano possibile. Con l'aumento della scolarizzazione si rafforzò nelle cittadine della Bukowina una classe media, costituita per la maggior parte da commercianti ebrei, che conduceva i suoi affari e consumava cultura in tedesco; infine, con l'istituzione dell'università di Czernowitz e gli investimenti della Corona, l'aspetto tedesco ed europeo della città – e per metonimia della regione – era ormai diventato proverbiale. A metà del XIX secolo una contessa francese descriveva la città come "première ville allemande" (Bardy, 1992 p. 328): del resto vi vivevano ormai già due generazioni cresciute con formazione tedesca e inserite nei ranghi dell'amministrazione asburgica della regione, divenendo sudditi leali dell'imperatore (Margul-Sperber, 2009 p. 352).

L'insieme delle misure di colonizzazione volute da Vienna e di spostamenti privati fece sì che nel giro di un paio di decenni la popolazione raddoppiasse: emblematico il caso della città di Czernowitz, che divenne uno snodo austriaco importante per il commercio con Moldavia e Russia e che vide la sua popolazione, costituita prevalentemente da commercianti, passare da 3.117 persone nel 1792, a 21.618 nel 1857. In particolare, i ruteni della regione aumentarono molto nel corso dei decenni, vista la sempre più forte polacchizzazione della *Galizien* dalla quale volevano allontanarsi, attratti da una politica più tollerante. L'aumento di questa etnia già ampiamente presente sul territorio e la sua partecipazione sempre più attiva al tessuto sociale delle città, specie con l'inaugurazione di istituti per la salvaguardia della lingua e della cultura rutena (Schar, 2010 p. 213), spaventava e innervosiva la componente rumena, che vedeva aumentare il pericolo di depredazione di quella che non aveva mai smesso di considerare come la propria terra. Dunque, benché i movimenti nazionali che, dal 1848 in poi,

---

<sup>44</sup> "General von Enzenberg sorgte aufgrund der österreichischen Schulordnung des Jahres 1774 dafür, dass bereits im Jahre 1784 die ersten Normalschulen in Czernowitz und Suczawa und im darauf folgenden Jahre 1785 auch die ersten Bezirksschulen in der Bukowina vorhanden waren. Am 16. Dezember 1808 wurde in Czernowitz das erste Gymnasium eröffnet. (...) Der Wendepunkt für eine zügigere Entwicklung des Volksschulwesens kam erst nach der Loslösung der Bukowina von Galizien und dank neuer Gesetzgebung im Schulsektor. (...) Für die Schüler war das Erlernen ihrer Muttersprache sowie der deutschen Sprache Pflicht. In ethnisch gemischten Gemeinden wurde in allen drei Hauptsprachen (Deutsch, Rumänisch, Ukrainisch) unterrichtet" (Wanza, et al., 2016 p. 86-87).

scossero l'impero abbiano avuto un effetto mitigato in Bukowina, essi cominciarono comunque a ribollire, aizzati da alcuni esponenti politici che, più ci si avvicinava a fine secolo, più strumentalizzavano questi antichi dissapori (Corbea-Hoişie, 2012 p. 27). Il conflitto, che in principio era soprattutto di tipo sociale e si espletava nelle differenze di ceto tra i rumeni del centro e i ruteni di periferia, prese sempre più una piega politica, non per ultimo di riflesso al conflitto che vigeva al di là del confine, tra russi e rumeni sul suolo dell'antica Moldavia.

### *Le nazionalità della Bukowina*

#### *I. Tedeschi*

Tedeschi, austriaci, austro-tedeschi, *Buchenlanddeutschen*<sup>45</sup>: diversi sono i termini che indicano il gruppo germanofono insediatosi sul suolo della Bukowina – e distinto dalla folta comunità ebraica parlante tedesco. La coscienza tedesca ed insieme austriaca di questo gruppo su tutto il territorio imperiale rappresenta una questione complessa ed estremamente interessante, che ha vissuto un cambiamento repentino allo sbocciare della primavera dei popoli – quando i tedeschi d'Austria, in sostanza, si sono resi conto di dover prendere il proprio posto come popolo indipendente all'interno dell'impero. Friedrich von Wieser, economista e sociologo liberale, leale alla Corona e al *Deutschtum* che guidava l'Austria, scriveva queste parole nel 1905 che, pur nella loro enfasi patriottica, consentono di immergersi rapidamente nel cuore della questione:

“Der Deutschösterreicher in der Zeit unserer Großväter und Väter war deutsch, weil er ein Österreicher und weil für ihn von Österreich das Deutsche nicht zu trennen war. (...) Erst nach und nach kam bei den [österreichischen] Deutschen die nationale Empfindlichkeit hervor, sie begannen die fortwährenden Zugeständnisse an die fremden Volksstämme als eine Minderung ihres Volkstums zu fühlen und kamen endlich zu ihrer Auffassung vom nationalen Besitzstand, den sie zu verteidigen hatten“ (Wieser, 1905 p. 87).

Fino alla metà del XIX secolo, dunque, le amministrazioni asburgiche non hanno mai messo in dubbio il carattere tedesco dello Stato austriaco. Le cose cambiarono radicalmente dopo le rivendicazioni nazionali cominciate nel 1848 e divennero un reale

---

<sup>45</sup> “(...) *Buchenlanddeutschen* (wie sie in landsmannschaftlichem Kontext genannt werden), oder *Bukowina-Deutschen* (wie vor allem in der Sekundärliteratur zu lesen ist)“ (Röger, et al., 2020 p. 7).

problema con le concessioni fatte all'Ungheria nel 1867: l'Austria rischiava di non essere più tedesca ed i tedeschi d'Austria si strinsero, perciò, intorno al nuovo ideale nazionale.

Per ciò che riguarda i tedeschi di Bukowina, all'arrivo degli Asburgo esisteva una cittadina tedesca, Sagadora, in cui era stata fondata pochi decenni prima una piccola industria di produzione di monete (Corbea-Hoişie, 2020(a) p. 12); secondo Erich Beck, inoltre, vi era un'importante presenza tedesca nella città di Siret fin dal XVI secolo (1963 p. 11). Il resto della popolazione tedesca della regione aumentò invece dal 1775, in primo luogo attraverso l'esercito che vi si insediò in maniera cospicua. In seguito, arrivarono famiglie tedesche in cerca di fortuna: il *Kronprinzenwerk* racconta che le prime giunsero da Mainz e Mannheim nel 1782, mentre nel 1787 arrivarono genti "Schwaben, Franken und vom Rheine", che presero posto nelle comunità di Bukowina stando ben attenti a non mischiare cattolici e protestanti: vista la provenienza massiccia dalla Germania meridionale, i tedeschi di Bukowina venivano chiamati dagli altri gruppi sommariamente "Schwaben" (Polek, 1899(b) p. 299). Queste prime colonie erano essenzialmente "Bauerncolonie" e le condizioni degli agricoltori rasentavano i limiti della sopravvivenza (*Ibid.*, p. 296). Più tardi giunsero, invece, lavoratori d'altro genere e d'altra provenienza: i tedeschi dalla vicina regione *Siebenbürgen*, che contava una forte presenza del gruppo germanico, e dal Nord dell'Ungheria si occupavano principalmente di attività mineraria, mentre i tedeschi dai Sudeti lavoravano il vetro<sup>46</sup>. A seguito del *Religionsfond* giunsero diverse famiglie anche dal centro dei territori della Corona, nello specifico dal *Niederösterreich* e da Vienna, con il compito di gestire l'esercito, la burocrazia e l'amministrazione. Dunque, a metà del XIX secolo lo scenario era quello di una componente etnica non molto numerosa, tuttavia ampiamente distribuita sul territorio (*Ibid.*, p. 298), e che occupava principalmente posizioni militari o di impiego amministrativo e burocratico, mentre le relativamente poche famiglie colone impegnate in agricoltura o artigianato rappresentavano la minoranza. Essere tedesco in Bukowina, perciò, significava quasi necessariamente appartenere ai ceti più alti della società, dove risiedeva il potere decisionale e gestionale della regione e il collegamento più diretto con gli organi centrali di amministrazione viennesi. Una "privilegierte Minderheit" (Hirsch, et al., 2008 p. 98), che nonostante la crescita demografica cui la Bukowina assistette nel XIX secolo e l'esplosione della cultura tedesca nella città di Czernowitz, di fatto tale sarebbe rimasta in termini numerici.

---

<sup>46</sup> Questa attività necessitava di molta legna per la sua realizzazione e trovava perciò una sede ideale tra le foreste della Bukowina.

## II. Rumeni

I rumeni dell'impero asburgico rappresentavano un nutrito gruppo che, però, fu uno degli ultimi a ricevere legittimazione all'interno dei *Kronländer*: fino al XIX secolo, infatti, né in campo politico né giuridico veniva riconosciuta l'esistenza ufficiale di una comunità rumena all'interno del regno. Il popolo rumeno al di là dei Carpazi era, invece, molto numeroso e vantava già dal XV secolo una vivace storia nazionale: solo un terzo dei rumeni dell'Europa orientale finì, infatti, sotto dominio asburgico, suddiviso tra Bukowina e *Siebenbürgen*.

Al momento dell'arrivo degli austriaci in Bukowina, i rumeni costituivano la quasi totalità dei locali presenti sul territorio (Sbiera, et al., 1899 p. 191). Questa maggioranza non si è però mantenuta a lungo: la germanizzazione voluta da Maria Theresia e Joseph II fece emigrare, per protesta, diverse famiglie aristocratiche rumene (Colin, 2008 p. 56); ma soprattutto, con la colonizzazione tedesca, slovacca e boema, e ancor di più con l'arrivo dei polacchi e della massa migratoria rutena al momento dell'annessione con la vicina *Galizien*, il primato è andato perdendosi. In particolare, nella zona settentrionale della regione, dove si era concentrato lo stanziamento ruteno, per lo più al servizio della nobiltà rumena (Hausleitner, 2020 p. 23), quest'ultima cominciò parzialmente ad adottare la lingua della massa lavoratrice, tanto che l'ucraino divenne anche la loro *Umgangssprache*<sup>47</sup> (Sbiera, et al., 1899 p. 191).

Nella società moldava, e di conseguenza in quella della Bukowina, i rumeni si dividevano grosso modo in tre gruppi: l'intellighenzia e l'aristocrazia formavano il primo gruppo, l'una costituita da preti e monaci, l'altra da *Bojaren* (boïeri), *Ruptaschen* (ruptasî), *Reseschen* (rezesî) e *Masilen* (mazilî), in ordine di decrescente importanza in termini di possedimenti e potere; gli altri due gruppi erano rappresentati da cittadini e contadini. Esisteva dunque un'ampia classe aristocratica rumena, erede dei signori feudali moldavi, con la quale l'amministrazione asburgica dovette scendere a patti nel momento dell'insediamento. Nonostante la ricca *élite*, gran parte della popolazione era formata da agricoltori nullatenenti.

---

<sup>47</sup> Le due nazionalità non erano sempre facilmente distinguibili: il fatto che la maggioranza dei ruteni appartenesse alla chiesa ortodossa, come molti rumeni, creava particolare confusione per i censori, per esempio. La minoranza delle singole località, fosse questa rumena o rutena, nel corso delle generazioni spesso passava a parlare la lingua della maggioranza e a identificarsi parzialmente con essa: nel 1848, per esempio, circa 80.000 contadini rumeni del nord della Bukowina parlavano anche ucraino (Hausleitner, 2008(a) p. 78).

La confessione cui si rifaceva la maggior parte dei rumeni, dopo lungo sottostare al governo di Costantinopoli, era la fede greco-ortodossa, o “griechisch-orientalisch” come viene citata dalle fonti tedesche del tempo (*Ibid.*, p. 192). Secondo il *Kronprinzenwerk* i rumeni, vista la loro fede prettamente fatalista, vedevano nell'imperatore la figura che occupava il posto di Dio in terra, e dunque ad esso si mantenevano leali (*Ibid.*, pp. 193-194): questa è solo una delle molte osservazioni di stampo mitico e propagandistico presenti nel testo imperiale, in netta contrapposizione con le spinte independentiste che in Bukowina furono sostenute soprattutto dalla componente nobile rumena (Scharr, 2010 p. 169). Il movimento di stampo nazionale rumeno si sviluppò concretamente non prima della nascita oltreconfine del nuovo Stato rumeno, nel 1859. Intorno alla fine del XIX secolo, il partito nazionale e le associazioni culturali rumene, stimulate dalle dichiarazioni sempre più ostili di Vienna, furono le prime ad acquisire toni fortemente antisemiti, i quali si acuirono fino ad arrivare alla crudele violenza della rivolta dei contadini rumeni contro i *Pächter* ebrei, nel 1907: da quel momento, qualsiasi partito rumeno di dichiarava esplicitamente antisemita (Corbea-Hoişie, 2012 p. 35).

### III. Ruteni

Mentre i ruteni di *Transleithanien* rimasero a lungo sottomessi al pressante potere dei magiari e sotto il giogo dei signori polacchi, specie in *Galizien*, i ruteni di Bukowina furono senz'altro più fortunati: in una regione dove non prevaleva alcuna maggioranza etnica e dove il gruppo socialmente superiore, i tedeschi, non aveva instaurato un rapporto di tipo feudale con le altre nazionalità, vigeva un clima più tollerante rispetto alle altre realtà.

Benché fosse il gruppo più popoloso tra tutte le nazionalità austriache – e a lungo il più sottomesso (Cybenko, 2001 p. 254) (Fejtó, 1990 p. 137) –, la maggior parte di essi viveva però al di là del confine, in Russia, dove veniva considerata una popolazione di second'ordine rispetto ai *veri* russi: la differenza principale risiedeva in una questione razziale, poiché la popolazione rutena/ucraina contava nella propria ascendenza elementi tartari e normanni, accanto a quelli slavi. Già nel medioevo questa zona si diceva abitata da “ruteni”, parola che è legata alla forma latina che indicava la Rus'<sup>48</sup>. Quando nel XIV

---

<sup>48</sup> “Unter Ruthenien (Rus’) verstand man historisch allerdings bis dahin alle slawischen Länder, die einst zu Litauen gehört hatten und nach der Union mit Polen an die Jagellonen gefallen waren. Dabei unterschied man zwischen Rotruthenien oder Galizien (Rus’ Červona), Grünruthenien (Bukowina), Weißruthenien (Weißrußland) und SchwarZRuthenien (Bessarabien und das Gebiet an der Mündung der Donau in das Schwarze Meer“ (Konstantinović, et al., 2003 p. 195).

secolo buona parte della Rus' di Kiev occidentale finì sotto dominio polacco e magiaro (Turczynski, 1993 p. 16), e ancora di più a seguito la scissione della chiesa “unita” da quella ortodossa<sup>49</sup>, la questione della diversità rutena si accentuò: la regione più orientale divenne il centro del potere della futura Russia, che non riconosceva i fratelli a sud-ovest come una nazionalità a sé stante, per questo venivano chiamati “russini” (Kann, 1964 p. 323) – un termine che continuò a essere utilizzato nei secoli successivi e che troviamo nella sua forma tedesca “Kleinrussen” anche in alcuni testi del periodo asburgico. Questo popolo chiamava la propria terra “Ukraine” che significa “terra di confine” (Cybenko, 2001 p. 254), cioè tra Russia e le terre polacche e tartare, e così presto questi individui cominciarono a riconoscersi nel termine *Ukrainer*. L’ultizzo di questi etnonimi, specialmente nella seconda metà del XIX secolo, aveva un ruolo marcatamente politico: i movimenti nazionali ruteni che si stavano formando con l’idea della creazione di uno Stato indipendente e opposto alla Russia zarista – specie in *Galizien* – spingevano per l’utilizzo del termine “ucraini”, l’unico che non condivideva alcuna radice con l’opprimente vicino; all’estremo opposto, la Russia tendeva ad utilizzare il termine “russini” per indicare la loro appartenenza ai popoli russi, tra i cui ranghi sarebbero infine dovuti tornare (Essen von, 2002 p. 229); “ruteno” era, in quel tempo, il termine più neutrale e più in linea con la politica asburgica (Cybenko, 2001 p. 254), per questo ampiamente utilizzato nella letteratura del tempo.

Ciò che differenziava i ruteni di *Galizien* da quelli di Bukowina non era solo lo *status* sociale, ma anche quello confessionale, che per un popolo tanto devoto rappresentava una differenza di grande portata. Da quando, infatti, nacque la chiesa “unita”, la stragrande maggioranza dei ruteni galiziani si schierò con Roma, mentre in Bukowina i più rimasero protratti verso Bisanzio. Con questa decisione veniva sottolineata la differenza, dalle profonde radici storiche, che vigeva tra l’Ucraina occidentale e quella orientale – cominciata con il dominio polacco imposto alla prima e il maggior attaccamento all’eredità della Rus’ della seconda (*Ibidem*).

Dunque, il Nord della Bukowina era la sede della gran parte degli stanziamenti ruteni, la seconda etnia più popolosa della regione, che arrivò al pari dei rumeni nei decenni successivi all’unione della Bukowina con *Galizien-Lodomerien* – se si contano anche la componente huzula del gruppo e altre minoranze di ascendenza russa, quali per esempio

---

<sup>49</sup> La nascita della Chiesa cattolica di rito orientale (o chiesa “unita”), ossia una forma di unione della chiesa greco-ortodossa con quella cattolica sotto il Papa, che ne accoglieva il rito conservandone la liturgia nella sua forma slava o paleoslava, fu proclamata nel 1696.

i lippovani (Manastyrski, 1899 p. 228). Si trattava quasi esclusivamente di contadini, agricoltori o allevatori, mentre nelle città, invece, il gruppo era praticamente assente. Con il 1849 e il raggiungimento dell'autonomia della Bukowina – per la quale molti ruteni si erano espressi contrari – l'ucraino e il rumeno vennero accolte in qualità di lingue dell'amministrazione statale: mentre i rumeni avevano esplicitamente richiesto una maggiore valenza della propria lingua nel testo della petizione (Scharr, 2010 p. 169), la concessione fatta all'ucraino arrivò come un fulmine a ciel sereno – una scelta dettata dalla politica di equilibrio asburgica, che non voleva concedere troppo potere alla parte rumena della regione, per il principio di *divide et impera* – e la nazionalità rutena sentì di aver cominciato a acquisire riconoscimento. Inoltre, all'apertura dell'Università di Czernowitz furono concesse alcune cattedre in lingua rumena, ucraina e “kirchenslawisch” – benché la lingua ufficiale dell'università e della maggioranza dei corsi fosse il tedesco. I ruteni cominciano a creare associazioni e poi istituzioni culturali per salvaguardare la propria lingua e cultura e per dare una possibilità di scalata sociale anche ai membri della propria nazionalità (*Ibid.*, p. 213).

#### IV. Polacchi

La presenza dei polacchi è nota al suolo della Bukowina già da molto tempo prima che giungessero gli Asburgo, specialmente per quel che riguarda la parte settentrionale della regione, che dopo tre secoli di dominio della Rus' di Kiev divenne dominio polacco, per circa cento anni, finché i turchi riuscirono poi a conquistare quasi tutta la zona – 1497, battaglia di Lenkoutz/Lențești. Questa duratura presenza ha lasciato tracce, tra cui rovine di alcune chiese e borghi. Tra le città della Bukowina sottostate più a lungo al dominio polacco c'è proprio Czernowitz – tant'è vero che in tempo asburgico il capo della città veniva ancora chiamato con un classico appellativo polacco, *starost* (Kaindl, 1899(b) p. 309). Ciononostante, all'arrivo degli Asburgo i polacchi risultavano presenti in minima quantità: sarebbero aumentati non prima dell'annessione del distretto alla *Galizien-Lodomerien*. Vista la posizione della regione molto lontana dal centro del potere imperiale, l'*élite* polacca godeva di una sorta di autonomia nella gestione regionale: forte di un'identità nazionale molto marcata, fatta di una storia di indipendenza e di una cultura radicata e coesa, essa esercitava un potere quasi indiscusso su quei territori. Dal momento dell'annessione a questa realtà, la Bukowina accolse soprattutto militari polacchi, che cominciarono ad occupare posizioni importanti nella nuova amministrazione del distretto – tanto è vero che a distanza di anni, riferisce Kaindl, si trovavano ancora documenti

ufficiali della Corona, redatti in tedesco, in cui la toponimia rispecchiava la grafia polacca (*Ibid.*, p. 310). Giunsero anche molti preti cattolici e alcuni artigiani, ma i polacchi mantennero in Bukowina principalmente la stessa fama che avevano nella regione attigua: *Herrenvolk*.

I polacchi in Bukowina erano dunque o signori o preti: la religione cattolica, dal canto suo, veniva considerata la “fede polacca”, benché i fedeli cattolici polacchi fossero, nei fatti, solo un terzo del totale (Kaindl, 1899(b) p. 310). La loro presenza rimase comunque molto ridotta: una seconda minoranza di privilegiati, insomma, come i tedeschi, con i quali spesso in effetti venivano scambiati. E proprio come per i tedeschi, anche per quanto riguarda i polacchi i censimenti statali risultano ambigui e spesso riportano numeri molto distanti dalla realtà: in questo caso il motivo è che diverse persone dichiaravano come propria *Umgangssprache* il polacco, che veniva utilizzato per ragioni lavorative e confessionali. Inoltre, spiega Kaindl, molte donne polacche erano impiegate come governanti e balie nelle case tedesche: in questo modo, crescevano generazioni di bambini tedeschi pratici di questa lingua (*Ibid.*, p. 313).

A Czernowitz i polacchi avevano istituito diverse associazioni nazionali, sia politiche – tra le altre, l’associazione delle donne polacche – che culturali: tra queste ultime, la *Polnische Lesehalle*, dove si poteva usufruire della biblioteca con volumi in polacco e dove venivano organizzate manifestazioni culturali e momenti di lettura a voce alta. Inoltre, i polacchi festeggiavano in diverse occasioni dell’anno avvenimenti della storia della loro nazione o ricordavano eroi patriottici, spesso cantando l’inno nazionale (Kaindl, 1899(b) p. 313-314). Come per la maggior parte delle altre nazionalità, anche queste manifestazioni di patriottismo acquisirono, con l’avvicinarsi del XX secolo, toni di esclusione nei confronti del diverso, con particolari sfumature antisemite (Corbea-Hoişie, 2012 p. 28).

## V. Ebrei

Gli ebrei erano allo stesso tempo “un’etnia e una non-etnia” (Fejtő, 1990 p. 150) e, dal punto di vista amministrativo, una nazione e una non-nazione: la loro specificità nazionale era determinata non solo dalla loro fede, ma anche da un bagaglio culturale composto da ricordi e tradizioni storico-politiche metanazionali, la cui memoria conservata nella Bibbia continuava a tenere uniti individui e gruppi al di là delle frontiere; eppure, non erano considerati *nazione* perché, nel corso dei secoli e delle loro peregrinazioni, avevano sviluppato conoscenze e usi linguistici tra loro differenti. In un panorama in cui la

coesione linguistica rappresentava il motivo imprescindibile dell'identità nazionale, i parlanti ebraico, aramaico, ladino, yiddish (*Ibid.*) e altre lingue mancavano dei prerequisiti necessari al proprio riconoscimento. Ciò, unito ai pregiudizi che in tutte le zone d'Europa e dell'impero erano costretti a trascinare con sé come parte integrante della propria identità riflessa, faceva di essi individui stranieri in tutte le terre, ma coscienti del loro legame a una *Heimat* del passato e del futuro, nella quale sarebbero stati finalmente a casa: nel presente, tuttavia, l'impero multinazionale asburgico è stato forse uno dei luoghi dove a questa promessa si è andati più vicini, poiché esso comprendeva e sponsorizzava un patriottismo vantaggioso per loro, perché “sovranaazionale”<sup>50</sup>.

“Nel crogiolo mitteleuropeo la cultura (e la lingua) tedesca e la cultura ebraica sono stati due elementi sovranazionali, capaci di collegare le svariate componenti di quel crogiolo e di conferire loro una certa unità. La storia di quell'Europa centrale e centro orientale è essenzialmente la storia di questa grande simbiosi ebraico-tedesca, che ha visto gli ebrei farsi portatori (...) della cultura tedesca e del suo universalismo superiore a ogni identità nazionale, pure a quella tedesca” (Magris, 2002 p. IX).

Ciò non significa che la vita degli ebrei della Corona fosse facile. In Bukowina, inizialmente, l'amministrazione asburgica non accettava affatto famiglie di immigrati ebrei (Scharr, 2010 p. 198): essi sarebbero giunti in regione in maniera più cospicua non prima dell'unione del distretto alla *Galizien*, e poi sempre più massicciamente nel XIX secolo, per lo più mossi dalla speranza di trovare un ambiente a loro meno ostile rispetto a quello polacchizzato della regione limitrofa. Qui, il gruppo ha contribuito ampiamente alla diffusione della cultura tedesca (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 116-117): gli ebrei cui si fa riferimento sono i cosiddetti “assimilati”, ossia coloro che hanno non solo subito l'incalzante germanizzazione<sup>51</sup> loro imposta, ma accettato in maniera attiva questa cultura come propria: un atteggiamento interpretabile sotto varie luci, dalla volontà di dimostrare la propria superiorità spirituale a una forma di *Selbsthass* (*Ibid.*, p. 98), ma ciò che è più

---

<sup>50</sup> Nel momento di più estrema polarizzazione del pensiero ebraico, ossia alla fine del XIX secolo con l'aumento del consenso per le teorie sioniste di Theodor Herzl, Joseph Samuel Bloch promulgava il concetto opposto, ancora fortemente radicato proprio su questo patriottismo sovranazionale: gli ebrei non avrebbero dovuto né trasferirsi in Palestina né abbracciare un'assimilazione totale, al contrario rimanere un “Weltvolk” e affrontare le altre nazionalità in qualità di patrioti austriaci (Konstantinović, et al., 2003 p. 371).

<sup>51</sup>“Auch nach dem Toleranzpatent aus dem Jahre 1782, das den Juden mehr Rechte einräumte, wurde die Germanisierung der Bukowiner Juden mit Härte vorangetrieben. Juden wurden verpflichtet, Deutsch zu lernen und mussten ein Schulzeugnis über ihre Deutschkenntnisse vorlegen, um die Talmudschule besuchen und heiraten zu können. Der zunächst aufgezwungene Akkulturationsprozess erfasste in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts weite Teile der jüdischen Bevölkerung“ (Colin, 2008 p. 56).

probabile è che essi riconoscessero nel tedesco un modo per uscire dalla loro insicurezza sociale (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 116). Gli ebrei subivano una germanizzazione particolarmente insistente, poiché comprendeva sia quella imposta da Casa Asburgo sui cittadini della regione, sia quella che Vienna applicava a tutti i cittadini ebrei dei suoi territori: essa cominciò con Maria Theresia che nel 1776 abolì la possibilità per le comunità ebraiche di gestire autonomamente i propri casi giudiziari, proseguì con l'introduzione dell'obbligo di istruzione, nell'ambito delle politiche illuministiche settecentesche, che rappresentava una forte misura di germanizzazione; particolarmente gravoso fu, inoltre, nonostante la retorica asburgica di integrazione degli ebrei, il peso crescente delle tasse sui loro possedimenti e il divieto di affittare terre e mescite, dalle quali traevano il loro maggior guadagno. Solo a partire dal 1861, con la garanzia della *Gleichstellung* degli ebrei su base costituzionale, le tasse speciali vennero abolite e venne loro concessa libertà di esercitare qualsiasi professione (Hüchtker, 2002 p. 91-93). Ma nel frattempo la germanizzazione aveva dato i suoi frutti: gli ebrei erano stati per decenni formati nelle scuole attraverso la lingua e la cultura tedesca, nelle quali veniva trasmesso il messaggio che il riconoscimento sociale nella regione passasse necessariamente per il sentirsi e soprattutto il dimostrarsi tedeschi (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 137), oltre ad aver acquisito anche un "aspetto" tedesco nel modo di abbigliarsi<sup>52</sup> e nei cognomi, tramandati di generazione in generazione<sup>53</sup>.

“Dank der assimilierten deutschsprachig-jüdischen Bevölkerung avancierte Deutsch in Czernowitz, wie in keiner anderen Stadt im Habsburger Reich außerhalb des österreichischen Kernimperiums, von der privilegierten Sprache der Herrschenden zur Sprache der Mehrheit“ (Hirsch, et al., 2008 p. 99).

Tra i fattori che facevano degli ebrei i portatori designati della cultura tedesca nelle zone più ad est dell'impero vi era anche il fatto che l'*Haskalah*, movimento illuminato di stampo ebraico, nato a Berlino come frutto della collaborazione tra gruppi di intellettuali illuminati tedeschi ed ebrei (Lopuschanskyj, et al., 2010 p. 14), diffondeva l'idea che la via verso il progresso, economico ma soprattutto sociale, degli ebrei dovesse passare attraverso la lingua, la dedizione al lavoro ed il *pensiero* tedesco.

---

<sup>52</sup> Fin dall'inizio agli ebrei venne proibito di abbigliarsi in modo da apparire come un gruppo diverso dal resto della popolazione (Corbea-Hoişie, 2020(a) p. 11).

<sup>53</sup> “Una commissione voluta dal Kaiser Joseph II impose l'adozione di cognomi a tutti gli ebrei dell'impero come misura di equiparazione rispetto agli altri sudditi (decreto del 23 luglio 1787), ma i risultati di queste adozioni furono in molti casi pittoreschi, se non canzonatori” (Salone in Franzos, 2018 p. 29).

Ciononostante, gli ebrei non erano considerati una nazionalità della Monarchia, a causa del mancato riconoscimento di una *Muttersprache* o di una *Umgangssprache* specifica del gruppo. Dunque non sono mai stati riconosciuti in qualità di nazione autonoma nel *Vielvölkerstaat*, sebbene venisse invece riconosciuta la loro presenza in termini religioso-confessionali, come membri di una comunità di culto (*Kultus-Geimeinde*), e dal 1867 sia stata loro concessa la piena cittadinanza (Hirsch, et al., 2008 p. 99): i singoli individui ebrei erano dunque cittadini austriaci, potevano votare e venir eletti, ma in quanto gruppo non potevano disporre di rappresentanza politica. Questa condizione scatenò, a partire dal 1880, una serie di reazioni su tutto il territorio austriaco e in particolare in Bukowina, a Czernowitz, dove gli ebrei erano la più numerosa comunità cittadina. Nonostante i diritti di cui godevano, questo essere un corpo estraneo generava ostilità da parte delle altre nazionalità, che entro fine XIX secolo si trasformò in aspro antisemitismo: la lingua tedesca era diventata non già la lingua franca, di tutti e per tutti, ma la lingua per i soli *veri* tedeschi. Inoltre, per gli stessi ebrei questo mancato riconoscimento come gruppo e l'identificazione obbligata con altri creava crepe nella coscienza identitaria del gruppo e dei singoli. Molti ebrei di Czernowitz, nonostante la situazione, rimasero fedeli alla lingua e cultura tedesca, anche di fronte alle crescenti difficoltà. Altri, invece, si espressero contrariamente all'assimilazione e cominciarono a diffondere alternative: lo yiddish o l'ebraico, una di queste lingue doveva divenire il vero strumento dell'identità del gruppo. Mentre gli ebraisti, che trovarono molti seguaci in *Galizien*, non attecchirono nella comunità più liberale di Czernowitz, gli "jiddisti" ebbero più successo: l'*Jiddischsprachige Bewegung*, cominciata all'inizio del XIX secolo quando questa lingua iniziò ad essere utilizzata da alcuni *maskilim*, ebrei emancipati e illuminati (*Ibid.*, p. 104), si diffuse celermente in Bukowina, tant'è che la città di Czernowitz venne scelta come sede della prima conferenza mondiale per la lingua e la cultura yiddish, nel 1907, poiché si trattava di un luogo di diffusa tolleranza, visto il suo carattere multiculturale – era stato eletto più di un sindaco ebreo nel corso della storia – e contemporaneamente abbastanza vicino alla Russia e alla Romania, dove militavano molti membri di questa comunità (*ibid.*). La conferenza non ebbe, però, l'effetto sperato: fu partecipata, ma non giunse alla conclusione di eleggere ufficialmente lo yiddish a lingua nazionale.

Anche per quanto riguarda gli ebrei è necessario segnalare una differenza tra Czernowitz e periferia: mentre la città rappresentava un centro culturale illuminato, gestito da ebrei assimilati, appena fuori le mura si poteva anche in questo caso fare

esperienza di quella povera, fanatica e affascinante *Ostjudentum* di cui narrano Joseph Roth e molti altri. Una menzione particolare in questo scenario va allo *Chassidismus*<sup>54</sup>, una forma tradizionalista della pratica ebraica che prevedeva regole molto ferree e chiusura quasi totale nei confronti delle altre culture e delle comunità ebraiche più liberali. Tratti che potrebbero ricordare quelli di una piccola setta, ma che in Bukowina godeva invece di enorme successo: “Altjüdisches Volksgut, chassidische Legenden ‘lagen in der Luft’, man atmete sie ein”, scriveva Rose Ausländer (1995 p. 107). Lo *Chassidismus* trasse molti seguaci specialmente tra gli ebrei più poveri che abitavano le periferie della città e contribuì a diffondere lo yiddish come lingua della comunità (Hirsch, et al., 2008 p. 103), alternativa al tedesco:

“Daß der Chassidismus seine treuesten Anhänger im Shtetl fand, ist kein Zufall: Der Chassidismus war eine heitere, optimistische Lehre, die davon ausging, daß es keiner Kasteiung und grüblerischen Gelehrsamkeit bedarf, um die Liebe und Nähe Gottes zu erreichen. Die Lehre wurde weitergereicht in schlichten Legenden vom Wirken des Baal Schem Tow<sup>55</sup> und der Zadikim<sup>56</sup>, der gerechten, wunderwirkenden Rabbis“ (Gauss, et al., 2007 p. 25).

Il covo più frequentato da questo gruppo era la cittadina di Sagadora/Sagadura, nelle immediate periferie di Czernowitz, dove risiedeva dal 1841 il *Wunderrabbi* (Turczynski, 1993 p. 69) protagonista di moltissimi racconti e leggende riguardanti la Bukowina.

Insieme ai ruteni, gli ebrei erano i più leali sudditi dell'imperatore, perché in Austria, e in Bukowina in particolare, godevano di diritti e protezione, mentre i loro connazionali, al di là del confine, specialmente in Russia, dovevano sopportare sfruttamento, persecuzione e pogrom (*Ibid.*, p. 30). A ridosso della fine della Monarchia, gli ebrei di Bukowina fondarono un *Volksrat*, che aveva la funzione di un partito politico e che era la sede di discussione e di rappresentanza della voce della comunità ebraica, nonché ente attraverso il quale furono istituite varie associazioni culturali ebraiche (Hirsch, et al., 2008 p. 107). Ma il clima di relativa tolleranza della società Bukowina si

---

<sup>54</sup> In italiano conosciuto come “hassidismo”, “hasidismo” o “chassidismo”.

<sup>55</sup> Israel Ben Eliezèr, noto come il rabbino Israel Ba'al Schèm Tov (“padrone del buon nome”), è passato alla storia come fondatore del movimento hassidico a metà del XVIII secolo. Era in grado di compiere miracoli, di guarire dalle malattie e di curare le anime, e consolava i poveri con parole ricche di misticismo e speranza. Esercitava per questo una grande influenza sulla folla e dopo la sua morte, avvenuta nel 1760, la sua fama ispirò molte leggende e influì sulla letteratura del luogo e non solo: l'eco di queste storie si ritrova anche in nomi famosi, da Martin Buber, a Rose Ausländer, a Nelly Sachs, a molti altri (Gauss, et al., 2007 p. 25) (Conterno, 2010 p. 105-106).

<sup>56</sup> *Zaddiqim*, o *Zadikim*, erano i santi-taumaturchi hassidici (Magris, 1971 p. 165).

era ormai intriso di antisemitismo, sostenuto dai forti toni del primo cittadino di Vienna, Karl Lueger: si diceva che l'ebreo, con il suo attaccamento al denaro e il suo sfruttamento dei debiti altrui, corrompesse l'onestà dei *veri* cittadini; che godessero nel far ubriacare la gente nelle loro osterie, guadagnando sulla miseria altrui (Gauss, et al., 2007 p. 26); che gli *Hausjuden*, gli ebrei che lavoravano come aiutanti nelle case più abbienti, derubassero i loro padroni (Rezzori von, 1989 p. 382) e che istigassero alla disintegrazione dell'amicizia fra gli altri gruppi (1989 p. 477); "Geld-Vampyre, Holzmaarder und Schnapshyanen" erano alcuni dei nomignoli denigratori loro affidati, cui sottostava l'idea della loro depravazione di peccatori (Corbea-Hoişie, 2012 p. 25)<sup>57</sup>. I motivi di crescita del fenomeno erano in linea con quelli del resto d'Europa, ossia una fossilizzazione dell'idea dello Stato-nazione e il conseguente irrigidimento nei confronti del diverso all'interno dello Stato, ruolo che gli ebrei hanno malauguratamente interpretato fin dalla nascita del Cristianesimo. In Bukowina, l'aumento del fenomeno era dovuto al miglioramento delle condizioni economiche delle periferie orientali e dunque ad un aumento di interesse commerciale da parte del centro che vedeva negli abili commercianti ebrei minacce da estirpare. Di pari passo con l'aumento della ricchezza, la società della Bukowina divenne sempre più polarizzata e il divario tra la classe borghese commercializzata e la grande massa contadina con strutture feudali incrementava il dissapore di quest'ultima nei confronti della prima.

La comunità ebraica di Bukowina aveva, dunque, per lo più assimilato la cultura e la lingua tedesca, apparteneva alla classe media e vantava membri tra i cittadini più istruiti: "Es war ganz natürlich, weil sie außer den obligaten Schulgegenständen zu Hause noch anderes lernten und in freien Stunden sowie an Feiertagen nie auf der Gasse oder auf dem Felde zu sehen waren" (2007 p. 91), racconta Iwan Franko. Da un lato, i ragazzi ebrei non avevano grosse difficoltà a frequentare la scuola tedesca, conoscendo e usando la lingua anche in ambito domestico, dall'altro erano tenuti a frequentare anche l'*heder*, la scuola del Talmud. Inoltre, una volta diplomati, mentre molti rumeni e ruteni tornavano alle loro case e ai loro lavori di campagna, gli ebrei proseguivano gli studi o trovavano impieghi in città. Non c'è da sorprendersi, dunque, se la quasi totalità della letteratura

---

<sup>57</sup> Andrei Corbea-Hoişie notifica la mancanza di approfondimenti sugli atteggiamenti antisemiti di fine secolo nella regione, argomento che è sempre stato affrontato solo in maniera parziale. Le ricerche si sono concentrate molto di più sul ruolo della borghesia ebraica nel fare di Czernowitz un centro culturale sul modello occidentale, piuttosto che sugli atteggiamenti antisemiti che ostacolavano lo sviluppo della regione (Corbea-Hoişie, 2012).

tedesca prodotta in Bukowina, prima e dopo la fine della regione in quanto *Kronland*, provenisse da autori ebrei.

## VI. *Presenze ridotte*

Oltre ai gruppi presenti in grandi numeri, la Bukowina era popolata da diverse minoranze. Uno di questi gruppi è al centro di un numero elevatissimo di storie, leggende, aneddoti: gli huzuli. Molti osservatori ed etnografi consideravano questo gruppo un parente stretto dei ruteni – o, come venivano chiamati dagli stessi huzuli, dei *rusnaken* (Kaindl, 1899(a) p. 271): ciò dipendeva soprattutto dal fatto che la loro lingua appariva molto simile a quella ucraina – motivo per cui le autorità asburgiche li consideravano ruteni. La loro origine, però, è avvolta nel mistero: pare, secondo alcune fonti, che abbiano discendenza araba, secondo altre si tratta di discendenti degli antichi sciti e goti, altre parlano di radici mongole o ancora di tribù di pastori ucraini e rumeni che si sono allontanati dal resto della società (Gauss, et al., 2007 p. 19). Nella maggioranza delle ipotesi, comunque, solo una volta stabilitisi in questa zona, allora controllata dalla Rus', essi hanno acquisito i tratti di un popolo slavo – in seguito, gli huzuli di Bukowina sono stati sottoposti anche a influenza linguistica rumena (Kaindl, 1899(a) p. 272). Questo gruppo viveva prettamente su terreni montani o collinari ed era molto mobile, per via della sua pressoché unica occupazione: la transumanza. Per questo svilupparono un legame strettissimo con il proprio cavallo, senza il quale la loro stessa sopravvivenza sarebbe stata minacciata: di questo legame è rimasta una traccia fino ad oggi, conosciuta in tutto il mondo, poiché la razza di cavalli da loro allevati, di piccola statura ed estremamente resistente, prende il nome di "huzul". Le comunità montane cui appartenevano erano piccole, molto distanti tra loro ed estremamente chiuse: al loro interno, di conseguenza, rimanevano intatte alcune tradizioni di antichissima data (*ibid.*). Si mostravano, inoltre, fortemente legati a credenze mistiche e fantastiche che rendevano le loro figure protagoniste perfette delle leggende dell'Europa orientale: i riti magici, l'aspetto esotico e il forte odore di zolfo<sup>58</sup>, i suoni profondi – in particolare quello della *trembita*, un lungo corno la cui eco poteva

---

<sup>58</sup> "Die Huzulen boten einen exotisch bunten Anblick, den schon Zeitgenossen als malerisch und fremdartig anziehend empfanden: Sie trugen bis auf die Schulter fallendes Haar, das sie gerne mit flüssiger Butter einschmierten, um ihm den gewünschten Glanz zu verleihen; darauf saß ein breitkrepfiger Filzhut mit einem Band aus Messingblech, in dem Auerhahn- und Pfauenfedern steckten. Über ihre meist roten Hosen trugen sie die legendäre *Mazanka*, ein langes Leinenhemd, das zum Schutz gegen lästige Insekten wie ihr Haar mit flüssiger Butter und manchmal noch mit Schwefel imprägniert wurde – ein Vorgang, der nicht gerade Wohlgerüche entstehen ließ. Böse Zungen behaupteten, eine ordentliche speckig-ranzige *Mazanka* könne nicht nur Stechmücken, sondern sogar Wölfe und Bären vertreiben" (Gauss, et al., 2007 p. 19-20).

raggiungere le valli limitrofe – e il sincero attaccamento al concetto di libertà erano le loro caratteristiche più conosciute. Proprio la *sloboda*, questo sentimento di libertà, li rendeva eroi designati che sfuggivano alle catene imposte dalla società occidentale e che si trovavano costantemente in conflitto con le cariche del territorio, in special modo per ciò che riguardava la leva: nel sottrarsi ad essa, gli huzuli spesso diventavano fuggitivi e *opryszki*<sup>59</sup>, “nobili banditi” (Gauss, et al., 2007 p. 20).

Un altro gruppo etnico curiosamente presente sul suolo della Bukowina era quello armeno, tra loro chiamati “hai”, dal nome del leggendario patriarca e fondatore della nazione armena Haik (Dan, 1899(a) p. 322). Sembra che siano giunti in Bukowina per lo più agli inizi del XV secolo e nel momento dell’occupazione austriaca sarebbero stati tra le minoranze già presenti sul suolo (Nistor, 1940 p. 10). Il loro era un gruppo di dimensioni ridotte e sparpagliato un po’ in tutta la zona, ma concentrato nelle città (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 135), specie a Suceava, dove erano state costruite nel corso dei secoli diverse chiese pensate per la confessione armeno-orientale – che seguiva, cioè, le direttive dei padri spirituali di Costantinopoli per concessione di Joseph II – e il centro culturale armeno “Hoza partzutiun” (Dan, 1899(a) p. 320). Il fattore religioso e pochi altri usi e costumi erano le uniche tracce che mantenevano vivo il collegamento con la terra natia, diversamente dalla lingua, ormai utilizzata solo durante i riti religiosi, ma sostituita nella quotidianità per lo più dal polacco (*ibid.*). La confessione armeno-orientale era, per molti versi, simile a quella greco-orientale, somiglianza riconoscibile sia nella forma delle chiese, sia negli abiti dei pastori e nella concomitanza dei giorni di festività: la lingua della liturgia rimaneva dunque la più importante differenza. All’interno della società Bukowina gli armeni si occupavano principalmente di commercio di tessuti e spezie, lavorando nei mercati cittadini: per questo venivano considerati il tramite più diretto con il vero Oriente (*Ibid.*, p. 326).

Presenti fin da tempi antichi in Bukowina erano anche alcuni emigrati russi, scappati dalla terra degli zar nel momento della riforma religiosa della chiesa ortodossa del 1654. Questa introduceva diverse restrizioni verso le autorità laiche e religiose e costringeva chi non volesse sottostare alle nuove regole a vestire abiti diversi per rendersi riconoscibile e più facilmente perseguibile: molti di coloro rimasti legati all’antica fede emigrarono verso occidente. Per questo attaccamento alla ritualità più tradizionale venivano chiamati *staroverii*, “vecchi credenti”, o più comunemente “lipovani”, derivato

---

<sup>59</sup> Figure simili, e a tratti sovrapposte, a quelle degli *Hajdamaken*, banditi che compaiono nelle opere di diversi autori della zona.

probabilmente da “filipovani” (*Ibid.*, p. 282) in riferimento a Filipp Pustosviat, pope russo strenuamente contrario all’introduzione di novità nell’antica fede (Vascenco, 2006 p. 131). La loro lingua era naturalmente il russo, ben distinto dall’ucraino dei ruteni, piuttosto leggermente contaminato dal rumeno (Dan, 1899(b) p. 292). Benché fosse il più folto gruppo russo di Bukowina, non si trattava di un insieme coeso: si dividevano, infatti, tra coloro che non avevano autorità religiose a guidarli, i *bezpowsčina*, e coloro invece che avevano mantenuto la tradizione del pope, i *popowsčina*. I primi rappresentavano la fazione più estremista e meno numerosa, appena 400 anime (*Ibid.*, p. 284), mentre i secondi erano molti di più e consideravano sedi centrali del proprio gruppo Biala-Krinitza, dove si trovava un loro complesso monastico famoso e spesso nominato nei racconti, e a Fântâna-albă. Entrambe le parti avevano ricevuto in concessione, da parte dell’imperatore Joseph II, la possibilità di rifiutare la leva o, in alternativa, di servire unicamente nelle truppe sanitarie: un privilegio invidiato da huzuli e ebrei, che soffrivano in modo particolare la chiamata. Come i popoli delle montagne, anche i lipovani erano avvolti da un alone di mistero e per questo esercitavano un grande fascino su osservatori e curiosi. Ciò che li rendeva tanto diversi era, soprattutto, la totale chiusura verso gli individui di qualsiasi altro gruppo etnico o religioso, da loro considerati impuri, nonché l’aspetto tenebroso, viste le lunghe casacche scure e la lunga barba, e “fantasmatico”, poiché si nutrivano quasi esclusivamente di vegetali – di conseguenza, la loro occupazione principale era la vendita al mercato di frutta e verdura, che coltivavano nei propri campi e orti (Dan, 1899(b) p. 294). Si astenevano inoltre da bevande alcoliche, danza e musica, e in modo particolarmente severo dall’uso del tabacco, considerata una sostanza diabolica. Non potevano, inoltre, fare alcun tipo di giuramento, tant’è che nei tribunali della Bukowina si era creata una formula apposta per loro, che aggirasse il concetto (*Ibid.*, p. 288). A rendere la loro presenza ancor più macabra e indesiderata, i villaggi dei lipovani spesso soffrivano di terribili epidemie, a causa del rifiuto di far curare i malati dai dottori, poiché devoti all’unico guaritore, Dio (*Ibid.*, pp. 288-290).

Queste sono le minoranze che vengono principalmente nominate nella letteratura tedesca prodotta in Bukowina, che si analizzerà nei capitoli a seguire. Sappiamo, però, che non erano le sole: vi erano lavoratori del vetro boemi e ungheresi, muratori italiani, famiglie svizzere e slovacche. Ma ai fini di questo lavoro basterà approfondire un ultimo gruppo ampiamente osservato in letteratura: gli zingari, chiamati “Zigeuner” dalle fonti tedesche senza una particolare attenzione verso quale radice specifica questi condividessero. Per zingari si intendeva, secondo il *Kronprinzenwerk*, individui

provenienti dall’Hindostan, fuggiti da aggressioni e persecuzioni molti secoli addietro e costretti a una vita vagabonda: il nome che usavano per designare se stessi era “Roma” o “Romaniczei” (*Ibid.*, p. 330), dunque supponiamo parlassero la lingua romani. In Bukowina sono approdati intorno al 1400 e hanno condotto una vita spesa da “schiavi” delle casate aristocratiche e dei monasteri (La Mantia, 2011 p. 248), dove si occupavano del lavoro nelle cucine e nei campi e venivano scambiati come oggetti o animali – pare che la ricchezza di un monastero o di una proprietà venisse calcolata, tra le altre cose, sul numero di schiavi posseduti (Dan, 1899(c) p. 330) – finché l’imperatore Joseph II non abolì ogni forma di schiavitù con un decreto del 1783 (Turczynski, 1993 p. 42). Tra costoro, tuttavia, alcuni avevano la possibilità di praticare la professione musicale liberamente al di fuori della tenuta del signore: la sola condizione era che pagassero un tributo annuo al proprio padrone (Pugliese, 2012 p. 4)<sup>60</sup>. Quando non lavoravano, infatti, essi si intrattenevano, ed intrattenevano gli altri, con scherzi e soprattutto con la musica, uno dei motivi che accompagna questo popolo in tutta la letteratura tedesca: essi rappresentavano pressoché gli unici musicanti che animavano le danze nelle osterie, le feste cittadine e che mettevano in musica i versi poetici di altri gruppi non altrettanto versati nella creazione di melodie. Gli zingari si occupavano principalmente di falegnameria, anche se ciò che li contraddistingueva di più erano le fucine: se vi era una fucina in un villaggio, era quasi sicuramente gestita da membri di questo gruppo, il che è valso loro il soprannome di *Löffelmacher* (*Ibid.*, p. 330). Gli zingari di Bukowina erano per lo più sedentari, anche se, nota il *Kronprinzenwerk*, spesso la sede dell’abitazione cambiava nel corso della loro vita. Questo fatto contribuiva a renderli i perfetti *diversi*, insieme ad altre caratteristiche quali la pelle bronzea, la loro fede non praticante nel rito greco-ortodosso, le case dalle condizioni precarie, la loro mancanza di igiene, il quasi ininterrotto uso del tabacco e il loro gusto per l’ozio (*Ibid.*, pp. 330-338): tutto questo creava nei loro confronti una forte esclusione sociale, della quale lo stesso saggio di Demeter Dan nel *Kronprinzenwerk*, cui si sta attingendo, si fa portavoce – mostrando come in effetti la tolleranza e la condivisione narrata dal mito asburgico della Bukowina non collimasse con la realtà (Zintzen, 1999 p. 18). Non si conosce il numero esatto di zingari presenti in Bukowina, poiché essi dichiaravano il rumeno come *Muttersprache* nei documenti ufficiali. Nonostante la loro riconosciuta presenza e nonostante l’atto del

---

<sup>60</sup> Lo studio di E. Pugliese, pur riferendosi in modo particolare alla regione della Valacchia, ovvero alla Romania meridionale, spesso trasmette informazioni riguardanti la parte settentrionale dell’odierno Stato rumeno, dove si trovava (anche) la Bukowina, fino al 1918.

1783, gli zingari non godevano di alcun diritto di cittadinanza, oltre naturalmente a non poter essere rappresentati in quanto nazionalità, e subivano forte discriminazione da parte dello Stato: oltre alla situazione di oppressione in campo linguistico ed educativo (La Mantia, 2011 p. 247-248), un esempio della loro totale emarginazione è il mancato diritto alla libera circolazione che, nonostante l'arrivo della ferrovia nelle regioni più periferiche dell'impero, veniva decretato nel 1857 con una legge che escludeva dalla possibilità di mobilità vagabondi, mendicanti e zingari (Bader-Zaar, 2010 p. 233).

### *Movimenti nazionali*

La storiografia pone lo sviluppo del nazionalismo europeo nel XVIII secolo, con un aumento della sua intensità nel XIX. Il concetto di "nazione", che fin dal medioevo indicava una comunità di discendenza o di lingua comune, acquista il significato politico di "comunità politica sovrana" (Borchmeyer, 2017 p. 38): in altre parole, si assiste alla fusione dei concetti di Stato e nazione, con conseguente sovrapposizione dei sentimenti e delle pratiche di patriottismo e nazionalismo. Nel caso specifico dell'Austria, in cui non è presente una nazione di maggioranza, il concetto incorporò inoltre, nel corso del XIX secolo, movimenti popolari distribuiti su vasta scala, in certi casi legati a nazionalismi oltre frontiera, come quello pangermanico, panslavo, sudslavo e panpolacco. Contemporaneamente, le tradizioni patriottiche dello Stato territoriale originale, ovvero l'unità sovrana composta dai secolari *Erblande*, è rimasto vivo in Austria e si è affiancato in qualità di movimento nazionalista agli altri interni ai suoi confini, seppur in contraddizione con la spinta patriottica austriaca in senso "sovranaazionale" sulla quale puntava ostinatamente l'imperatore. Inoltre, un'altra caratteristica che differenzia gli avvenimenti austriaci dai movimenti del '48 nel resto d'Europa è che si trattava per lo più di ribellioni aizzate dai ceti alti della società, non tanto dalla borghesia o dalla popolazione contadina: le rivendicazioni nazionaliste rappresentavano il reclamo dei privilegi che la nobiltà delle periferie asburgiche stava perdendo. Con il tempo, però, anche sui territori asburgici la rivoluzione subì una metamorfosi che la avvicinò decisamente a un movimento dal basso, specialmente nel momento in cui, dopo la restaurazione dell'ordine di Metternich e il lento ripristino dei privilegi nobiliari nelle periferie, in linea con la politica asburgica del compromesso, il malcontento del popolo si accese.

La questione nazionale in Bukowina si sviluppò con toni meno forti rispetto alle altre regioni dell'impero. Si trattava, come è noto, della regione con meno unità etnica di

tutta la Corona, dove mancava completamente una maggioranza assoluta, e dunque un luogo predestinato alla sobrietà in mezzo ai tumulti nazionalistici imperiali: qui vigeva un equilibrio raro tra ruteni, rumeni, tedeschi, ebrei e polacchi, non in quanto risultato di una ben orchestrata riforma di Casa Asburgo, ma grazie a condizioni pratiche, sociali ed economiche, che rendevano questo un terreno fertile per la tolleranza tra nazioni. Tra queste, specie se confrontate con la *Galizien*, spicca il fatto che i due gruppi più copiosi della regione, rumeni e ruteni, non conducevano rapporti reciproci di tipo feudale ed esistesse una folta classe media che alleggeriva la pressione sociale. Inoltre, la Bukowina, benché lungi dall'essere ricca, aveva raggiunto un livello più alto di progresso in campo agricolo e tecnologico rispetto alla regione limitrofa, proprio perché non dominata dal conflitto tra pochi signori latifondisti e la massa di contadini a loro sottomessa. Così, con la separazione dei due *Kronländer*, la proverbiale tolleranza della Bukowina poté prendere ampio respiro: il primo successo fu il passaggio di ucraino e rumeno ad *Amtssprachen* accanto al tedesco, una vittoria per questi gruppi nazionali e un tassello importante che andava a rendere ancor più complesso lo spettro multilinguistico della società Bukowina. Ciononostante, sarebbe errato affermare che i movimenti nazionali su scala statale che hanno visto polacchi e tedeschi, e in minor misura anche ruteni, rumeni ed ebrei, rivendicare i propri diritti durante la Primavera dei popoli, non abbiano avuto alcuna influenza, in termini di impulso rivoluzionario e espressione aggressiva dell'identità nazionale, sui gruppi presenti in Bukowina.

Nella seconda metà del XIX secolo la vita nel *Kronland*, specie nelle città, si stava agitando: a Czernowitz in appena trent'anni, dal 1869 al 1900, raddoppiò il numero di abitanti per via dell'aumento del benessere della cittadina e dell'immigrazione interna ai territori della Corona, che dopo i fatti del 1848 si era freneticizzata nei luoghi caldi delle insurrezioni. Tuttavia, il 70% della popolazione, che viveva di agricoltura ed era inserito in strutture sociali tipicamente agricole (Corbea-Hoișie, 2012 p. 26), non fu toccata dal fermento cittadino. Eppure, i cambiamenti sorti dalle conseguenze del 1848 in Bukowina furono percepiti in maniera decisa da tutti i ceti della popolazione: oltre ai vantaggi della nuova autonomia della regione, vi erano quelli derivati dall'abolizione di ogni genere sopravvissuto di corvée (Judson, 2021 p. 258-259), che sollevò la classe agricola dalla pressione sociale che l'aveva tenuta in scacco per decenni; *in secundis*, le tasse speciali cui erano sottoposti gli ebrei vennero cancellate, aprendo la strada ad una equiparazione reale con gli altri cittadini. Infine, come accennato, a seguito della spinta rivoluzionaria proveniente dal centro dell'impero, sorsero in Bukowina diverse associazioni con annessi

giornali e riviste, nelle quali spesso collaboravano rivoluzionari tedeschi e rumeni appena giunti sul suolo orientale dopo la sconfitta dei movimenti nazionali a Vienna e in *Siebenbürgen* (Hausleitner, 2008(a) p. 72-79). Tra questi, il democratico tedesco Ernst Rudolf Neubauer, che fu di ispirazione per molti giovani studenti del ginnasio di Czernowitz, dei quali divenne insegnante di tedesco – fu professore di Karl Emil Franzos, di Aron Pumnul, uno dei futuri iniziatori del movimento rumeno e primo insegnante di lingua rumena nel ginnasio di Czernowitz, e di Mihai Eminescu, poeta rumeno di grande fama e convinto nazionalista di vedute estremiste (Hausleitner, 2008(a) p. 74) (Corbea-Hoişie, 2012 p. 26). Nonostante il fermento di idee, le azioni di questi individui non si tradussero in un vero e proprio movimento: si trattava di appena un centinaio di uomini delle classi più abbienti che cominciarono a battersi per le questioni nazionali, così come pochissimi furono coloro che avevano realmente partecipato alla progettazione della petizione per l'indipendenza (Hausleitner, 2008(a) p. 73). Tuttavia, se si esclude buona parte della componente rutena, intorno al 1861 ormai il consenso sulla divisione dalla *Galizien*, sfociato nell'autonomia, si era diffuso ampiamente anche tra le altre nazionalità non rumene della regione, formando intorno a sè un nuovo tipo di patriottismo regionale (*Ibid.*, p. 74) – *Bukowinismus* o “Bukowinertum” (Rychlo, 2010 p. 191)

In particolare, la cerchia di Pumnul fu il nocciolo intorno al quale si sviluppò uno spirito nazionale rumeno sempre più diffuso, che con il tempo vide la pubblicazione di diversi giornali in lingua (*Ibid.*, p. 75). Su queste pagine cominciarono a scrivere, però, intorno agli anni '60 e '70, autori come Vasile Alecsandri e Mihail Kogălniceanu, i quali sulla scia dell'influsso della Regno di Romania oltreconfine si esprimevano con toni sempre più sciovinisti non solo ostili verso i tedeschi, contro i quali il risentimento – particolarmente nutrito in *Siebenbürgen* – stava crescendo, ma anche verso tutti gli altri gruppi (*Ibid.*, p. 76) che con la loro presenza ostacolavano il progetto nazionale rumeno di recupero della *Heimat* moldava. A mettere i bastoni tra le ruote al progetto c'era non solo l'amministrazione asburgica da un lato, e la Russia dall'altro, ma secondo molti rappresentanti di questa idea anche gli ebrei: bisognava, infatti, preparare il territorio alla riunificazione del principato ottomano rendendolo più coeso dal punto di vista etnico, allontanando la componente umana più compromettente.

Anche la questione ebraica era comprensibilmente al centro del dibattito sull'emancipazione in termini nazionali in Bukowina. La percentuale di ebrei nella regione, infatti, non aveva mai fermato la propria ascesa: da presenza relativamente ridotta e sottoposta a diverse restrizioni, si erano in definitiva instaurati nella rete culturale

e politica dei tedeschi di Bukowina e ad essa rimasero fortemente legati fino agli anni '90 del XIX secolo. Non solo si erano imposti come presenza borghese e avevano potuto raggiungere livelli di istruzione al pari di quelli tedeschi, ma li avevano ampiamente superati in termini demografici, crescendo del 40% dal 1868 al 1881 (Hausleitner, 2008(a) p. 83). In più, dal 1867 erano state sollevate le limitazioni sulle possibilità di detenere possedimenti privati per gli ebrei. Particolarmente importante per il progresso commerciale degli ebrei fu l'inaugurazione della ferrovia Lemberg-Czernowitz-Suceava-Iași (1869) che apriva loro ulteriori possibilità di scambio con la Romania e di importazione di materie prime più convenienti da zone industrializzate dell'impero, come la Boemia. All'università di Czernowitz potevano studiare anche figli delle famiglie della classe media e al liceo della città il numero di studenti ebrei era costantemente in crescita. Vi era, inoltre, una certa rappresentanza politica ebraica, anche se di solito al servizio della nazionalità tedesca: la più importante personalità del gruppo era Benno Straucher, che aveva cominciato la propria carriera come liberale tedesco e che nel 1897 arrivò a Vienna, nel *Reichsrat*. In Bukowina, egli si schierò con Aurel Onciul nel 1903, alla ricerca di un compromesso liberale che facesse fronte ai bisogni di tutte le nazionalità, che vide opporsi i membri più conservatori della propria fazione, contrari, tra le altre cose, anche all'assimilazione ebraica della cultura tedesco-austriaca; eppure, fu lo stesso Straucher che nel 1906 istituì il "Jüdische Nationalpartei", dando un segno forte della presenza e delle rivendicazioni ebraiche in qualità di nazionalità pari alle altre.

I ruteni furono gli ultimi a sviluppare un movimento nazionale che si opponesse a Casa Asburgo, alla quale a lungo si erano dimostrati tanto fedeli da essere chiamati "Tiroler des Ostens" (Kann, 1964 p. 330). Fin dal tempo di Maria Theresia, Vienna aveva concesso a questo gruppo particolare protezione, per lo più per la sua funzione di cuscinetto contro il forte carattere indipendentista polacco, con il quale convivevano nelle regioni orientali. Quando Metternich rafforzò il centralismo tedesco, mise la parola fine su queste concessioni, alle quali però i ruteni ormai non volevo più rinunciare: il sentimento nazionale crebbe così nel periodo del *Vormärz* e ad esso subito successivo, la cui riprova giace nell'abbondante letteratura in lingua ucraina del tempo, guidata da Markijan S. Šaškevyč, Ivan Vahylevyc e Jakiv Holovac'kyj – la stessa lingua ucraina<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> L'uso della lingua ucraina era aumentato moltissimo, ma rimaneva aperta la delicata questione dell'utilizzo del cirillico o del carattere latino: se da un lato il cirillico portava con sé l'idea di una scrittura, e di una liturgia, per pochi, un'idea di legame alle scritture antica e filorusa, l'alfabeto latino rischiava di rappresentare un primo passo verso la polacchizzazione della regione. Non a caso, dopo il 1867, quando la nuova *Galizien* veniva gestita *de facto* da privilegi polacchi, questi vietarono l'uso del cirillico (Kann, 1964 p. 326).

era al centro di battaglie per la sua diffusione e salvaguardia. Inoltre, si erano sentiti traditi dal massacro con cui la Corona aveva soppresso la rivolta delle masse rutene contro i nobili polacchi in *Galizien*, nel 1846: il risentimento anti-tedesco cominciava a prendere largo e quando alcuni esponenti ruteni parteciparono allo *Slawenkongress* a Praga nel 1848, finalmente ebbero la sensazione di non essere soli e senza voce. Nel momento della separazione tra *Galizien* e Bukowina, nel frattempo, venivano ufficialmente riconosciuti come nazionalità della Corona al pari di tutte le altre. In Bukowina, inaugurarono negli anni '60 del XIX secolo le prime associazioni di stampo nazionale: qui usavano il termine "ucraini" per sottolineare la loro comune identità condivisa con i fratelli in terra galiziana, russa e ungherese. Inizialmente le associazioni erano guidate e frequentate principalmente da preti e insegnanti: a differenza dei rumeni, infatti, mancavano figure privilegiate con contatti tra le classi alte ad indirizzare gli interessi della nazione. Nel 1869 sorse a Czernowitz una succursale dell'associazione culturale galiziana "Rus'ka Besida" ("club russo"), dalla quale nacque in seguito l'associazione politica "Rus'ka Rada" ("consiglio russo") (Hausleitner, 2008(a) p. 82): in questi luoghi dominavano inizialmente le idee degli "Altruthenen" conservatori, coloro cioè che credevano nella diffusione di una cultura rutena legata alle sacre scritture in *kirchenslawisch*. I loro scritti raggiungevano però un pubblico molto ridotto, perché redatti in un linguaggio ben lungi da quello della quotidianità della massa, nella quale si riconosceva un numero elevatissimo di analfabeti. Con il passare degli anni, il gruppo fu sostituito sempre più dagli "Jungruthenen", che cominciarono a muovere i primi passi con il giornale "Bukovyna" negli anni '90: essi cercavano di instaurare contatti con i ruteni di *Galizien* per coordinare un movimento di più ampio respiro e puntavano a sponsorizzare l'uso della lingua ucraina parlata nella stampa e in letteratura. Il più famoso rappresentante di questo gruppo fu lo scrittore e *Schulinspektor* Osyp Jurij Fed'kovyč. Nel 1906 venne, infine, creato l'"Ukrainische National-Demokratische Partei", che si batteva per un maggiore diritto di voto e per la possibilità di costituire cooperative rutene (*Ibid.*, p. 83).

"Bei allen Ethnien lässt sich also bis in die 1870er Jahre feststellen, dass gemeinsame Anliegen der Region im Vordergrund standen. Erst in den 80er Jahren begann die Abkapselung in nationalen Vereinen. Die durch die beschleunigte Modernisierung entstehenden Probleme werden ethnisch umgedeutet" (*Ibid.*, p. 85).

Al clima di irredentismo nazionale che andava diffondendosi, da parte soprattutto dei rumeni, si unirono le manifestazioni espressamente anti-austriache in occasione del primo centenario dell'annessione della Bukowina all'Austria<sup>62</sup>, che assunsero toni fortemente anti-ebraici – e videro in prima linea il giovane poeta rumeno Eminescu (Corbea-Hoişie, 2012 p. 26) – vista la vicinanza, quasi la totale sovrapposizione, di questi con i tedeschi. L'antisemitismo, che si stava insinuando violentemente nella politica del centro dell'impero, fino agli anni '80 era giunto solo superficialmente in Bukowina: con le nuove generazioni, invece, cresciute in un ambiente di borghesia istruita e spesso mandati a terminare gli studi a Vienna, il tarlo si diffuse anche in periferia. I toni più aggressivi venivano puntualmente smorzati dalle cariche liberali di amministrazione della regione, come i *Landespräsidenten* Goess e Bourguignon, che incarcerarono gli esponenti più estremisti (*Ibid.*, p. 29). Ma di lì a poco due avvenimenti in particolare avrebbero debilitato per sempre l'equilibrio di relativa tolleranza vigente in Bukowina.

Nel 1897 venne fondata la "Verein der christlichen Deutschen" che aveva lo scopo di unire giovani cattolici tedeschi della Bukowina e combattere i tentativi di usurpazione dei preti polacchi. Con il tempo, però, l'organizzazione divenne un covo della propaganda antisemita, che proponeva pratiche razziste come l'allontanamento degli insegnanti ebrei della regione. Con questo avvenimento terminava, in maniera pressoché definitiva, la collaborazione di lunga data tra tedeschi ed ebrei, si rompeva cioè la simbiosi ebraico-tedesca di quello che era forse l'unico luogo d'Europa dove ancora resisteva (Magris, 2002 p. IX). Di fronte al crescente antisemitismo tedesco, molti ebrei si ritirarono dal "Deutschliberale Partei": un partito che nei decenni precedenti aveva accolto anche molti non ebrei, tra cui il primo rettore dell'università di Czernowitz, Constantin Tomasciuk. Ma la stessa università era divenuta ormai sede di fenomeni di antisemitismo: diversi professori giunti da Vienna portavano con sé idee influenzate dalle nuove politiche del centro, come il giurista Julius Platter che scrisse un volume in cui sosteneva che la causa del malessere dei contadini rumeni fosse la corruzione ebraica<sup>63</sup>. L'esplosione dell'antisemitismo rumeno, invece, si fa risalire alla nascita del "Christlichsoziale Partei der Bukowiner Rumänen" del 1908, un'ente che nasce anch'esso sull'onda della schiacciante vittoria del "Christlichsoziale Partei" di Karl Lueger a Vienna: da quel

---

<sup>62</sup> Lo stesso evento salutato con patetico entusiasmo da molti autori tedeschi, tra cui Karl Emil Franzos, nel brano "Ein Kulturfest" (Franzos, 1914 p. 236-285)

<sup>63</sup> Platter Julius, *Sociale Studien in der Bukowina*, 1878, Jena, G. Fischer.

momento, il discorso antisemita ruppe gli argini nella sfera pubblica rumena senza inibizioni, come dimostrano i giornali dell'epoca.

L'altro evento che segna la rottura del clima di equilibrio nazionale avvenne cinque anni prima, nel 1892, un momento chiave per le dispute tra rumeni e ruteni. Da quando era stato fondato il nuovo sistema istituzionale della regione, nel 1861, il *Landtag* era da sempre guidato da una maggioranza leale agli Asburgo formata da aristocratici rumeni, membri della chiesa ortodossa e, in piccola parte, dalla borghesia cittadina tedesco-ebraica – il gruppo di coloro, cioè, che avevano fatto pressione per giungere all'autonomia del distretto –, ma quando, un decennio dopo, la borghesia liberale cominciò a spingere per entrare nel consiglio e, soprattutto, quando nel 1880 venne dichiarato che i ruteni erano diventati la nuova maggioranza in termini demografici sul territorio, la supremazia rumena cominciò a vacillare (Corbea-Hoişie, 2010 p. 37): i toni di esclusione rumeni nei confronti dei ruteni, da sempre considerati usurpatori del territorio storicamente moldavo, si inasprirono e nacquero intense discussioni con gli esponenti di quel gruppo. In segno di ribellione alle accuse rumene e a decenni di pressione da essi esercitata sui cittadini ruteni, tutti i membri non rumeni del consiglio, 16 su 31, lasciarono in massa l'edificio, costringendo così allo scioglimento del consiglio e a nuove elezioni. Fu un momento storico, poiché il gruppo ruteno comprese la portata del proprio potere. Le elezioni successive confermarono la supremazia rumena, eppure lo *status quo* apparentemente ristabilito si era in realtà ormai incrinato: rumeni e ruteni vivevano una nuova coscienza nazionale, pretendevano le stesse concessioni fatte ad altre nazionalità in altri luoghi dell'impero (*Ibid.*, p. 39), si ponevano in maniera sempre più ostile nei confronti l'uno dell'altro e, cosa che preoccupava molto Vienna – fino a quel momento rimasta abbastanza assente e disinteressata alla politica della Bukowina (*Ibid.*, p. 41) –, sempre più attratta dalle forze extraterritoriali<sup>64</sup>. Giungeva così il momento della decisiva svolta nazionalistica in Bukowina: ormai né il *Bukowinismus* né alcun tentativo liberale – come il partito “Freisinniger Verband” creato da rumeni, ruteni, ebrei e tedeschi insieme, resistito solo dal 1904 al 1905 – potevano fermare le forze centrifughe aizzate dai movimenti nazionali su scala statale e sempre più ostili alle politiche del compromesso di Vienna. Nonostante gli accordi bilaterali tra Austria, Russia e Romania sul territorio ex-moldavo, esso rimaneva inoltre al centro delle brame dei due Stati vicini, sostenute da

---

<sup>64</sup> Il corrispondente a Czernowitz della *Neue Freie Presse* scriveva, già qualche anno prima: “dort, wo die Käuflichkeit der staatliche Functionäre ein öffentliches Geheimnis ist und fast als etwas Selbstverständliches gilt, (...) der Geist der Bevölkerung bei einem grossen Theile derselben vergiftet wird“ (*Neue Freie Presse*, 03/10/1875).

un lato dai progetti di S. Pietroburgo, che dalla metà del XIX secolo si era deciso per una politica estera di tipo panslavistico, e da quelli della riunificazione dei rumeni sotto la *România Mare*, la “Grande Romania”, dall’altro.

Il culmine della questione nazionale giunse con il *Bukowiner Ausgleich* del 1910, una soluzione in certa misura democratica (Scharr, 2010 p. 216) – specie se confrontata con la situazione dei gruppi etnici minori in *Galizien*, *Siebenbürgen* e nella vicina Bessarabia russa – voluta dalle maggiori nazionalità del *Land* e approvata da Vienna nel tentativo di mantenere un equilibrio nonostante le già forti voci irredentiste. La riorganizzazione della legge elettorale consentiva una maggiore autonomia alle nazionalità non tedesche, pietra miliare della storia delle riforme nazionali in seno all’impero, secondo il giurista Robert Kann (1964 p. 334). L’idea proveniva soprattutto dalla borghesia istruita tedesca ed ebraica, che lamentava poca rappresentatività, cui si sarebbero uniti rumeni e ruteni, soprattutto insegnanti (Corbea-Hoişie, 2012 p. 20). Vennero così istituite sei *Wahlkurien* che sceglierono i rappresentanti delle maggiori nazionalità della Bukowina per le poltrone del *Landtag*. Le prime due curie sceglievano rappresentanti per la chiesa greco-ortodossa e per i proprietari terrieri di ogni nazionalità – anche se la scelta ricadeva necessariamente su tedeschi, rumeni e polacchi. La terza e quarta curia inviava al *Landtag* rappresentanti rumeni e ruteni. Mentre la quinta e la sesta sceglievano i deputati tedeschi ed ebrei, senza però distinguere ufficialmente le due componenti (gli ebrei non rappresentavano una nazionalità) – oltre alla scelta del rettore dell’università e dei rappresentanti della Camera di Commercio. Dal punto di vista strettamente democratico, il *Bukowiner Ausgleich*, nella sua forma definitiva, non rappresentava una soluzione perfetta: il sistema concedeva, infatti, di mantenere ben salda la polarizzazione della società, considerando che al governo venivano scelti principalmente membri della chiesa, latifondisti e industriali; inoltre, benchè dalla regione fosse stata proposta una curia specifica per gli ebrei riconosciuti, per la prima ed unica volta in Austria, in qualità di nazionalità, questa condizione venne bocciata dal governo di Vienna (Turczynski, 1993 p. 199) (Stourzh, 2011 p. 321). Eppure, le nazionalità guadagnarono maggior ascolto all’interno dell’amministrazione – compresa la “nazionalità” ebraica<sup>65</sup>: nelle sedute del consiglio venivano infatti discussi i problemi e

---

<sup>65</sup> “(...) a new compromise was worked out which did not mention the Jews as a separate ethnicity. The Jews were counted among the German group, yet constituencies and the number of deputies per constituency were constructed in such an adroit way that normally non-Jewish Germans would be able to elect non-Jewish Germans, and the Jews would be able to elect Jewish deputies” (Stourzh, 2011 p. 321).

gli interessi di ogni singola nazionalità, che erano portati all'ordine del giorno dai loro rappresentanti.

“Auf diese Weise stellte der Ausgleich in der Bukowina, trotz seiner offenkundigen Mängel, nicht nur eine verhältnismäßig befriedigende Lösung der nationalen Frage in seinem begrenzten Gebiet dar, sondern er war überhaupt die befriedigendste regionale Lösung, die je auf österreichischem Boden verwirklicht wurde“ (Kann, 1964 p. 334).

È chiaro, però, che questa soluzione non cancellava, ed arginava solo in minima parte, le dispute nazionali ormai fuori controllo anche in Bukowina: un fatto che molti studiosi tendono a omettere, ricordando soltanto questa soluzione e come essa rappresentasse la prova che in Bukowina la volontà di integrazione superasse le rivendicazioni nazionali – non a caso, secondo Larissa Cybenko, il mito della convivenza pacifica nelle zone orientali dell'impero si instaurò proprio a seguito del 1848, come strumento di propaganda asburgica e di lotta contro allo sgretolamento dovuto alle pressioni nazionali (2001 p. 257). Secondo alcuni, in effetti, la soluzione adottata non mitigava affatto il problema nazionale, ma lo incanalava soltanto nei ranghi dell'amministrazione, dando adito nel sistema delle curie ad una ancor più netta divisione tra nazionalità da un lato, e tra borghesia e ceti alti dall'altro (Menczel, 1932 p. 67), mentre nella periferia lontana dalla politica cittadina il risentimento nazionale ormai infuriava (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 147). Varie scelte politiche liberali attuate in Bukowina dimostrano, in conclusione, che il *Bukowinismus*, il sentimento di patriottismo *übernational* locale era una realtà diffusa, ma la storia ha voluto vederlo travolto, infine, dal nazionalismo imperante nell'Europa tutta<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> In tempi recenti, una nuova scuola di pensiero si è affermata tra gli storiografi statunitensi, la quale enfatizza il ruolo della cosiddetta “national indifference” – o “national flexibility”, i termini sono motivo di dibattito tra gli stessi studiosi – nella storia dell'ultimo secolo di vita dell'impero. Questa corrente, rappresentata, tra gli altri, da Pieter Judson, Jeremy King e Tara Zahra, tende a mitigare l'importanza che è sempre stata conferita al problema nazionale o etnico nelle storiografie sull'argomento. “I movimenti nazionalisti influenzarono quasi sempre in maniera passeggera gli affari e i ritmi della vita di tutti i giorni”, scrive per esempio Judson (2021 p. 28), che descrive il suo lavoro come “guidato più da argomentazioni revisioniste (...), piuttosto che da un impulso enciclopedico” (2021 p. 30). Una seconda osservazione nata in seno a questa revisione è che l'insistenza, durata diversi decenni a seguito del disgregamento dell'impero, con la quale i singoli Stati hanno narrato la storia dal proprio punto di vista nazionale, avrebbe influenzato il modo con cui ancora oggi si legge la storia asburgica (Zahra, 2010, p. 93-119). A fronte di ciò è interessante – e, a mio parere, condivisibile – la posizione di Gerald Stourzh che, riconoscendo e apprezzando la ricerca empirica svolta dai colleghi (2011, p. 296), puntualizza però che l'innegabile bias pro-tedesco della storiografia austriaca precedente al 1938 e subito successiva è oggi sparito – pur ammettendo qualche eccezione – e lo fa nominando diversi studi storiografici austriaci condotti certamente non attraverso una prospettiva nazionale o nazionalistica – benché, su questo si può discutere, possano

Dal 1914, negli anni della guerra, dominarono in Bukowina i sempre più feroci irredentismi ucraini e rumeni, strumentalizzati da politiche che cercavano di giungere a una vantaggiosa ridefinizione del confine (Scharr, 2010 p. 213). Alla fine del conflitto non si assistette a una vittoria schiacciante dell'una o dell'altra forza sull'intero territorio, tant'è che nella discussione sul futuro della regione per un momento sembrò che l'Austria avesse una *chance* di mantenere il possesso sul territorio – con alcuni accorgimenti che andavano in direzione federativa. La decisione finale giunse nel 1918, quando la Romania fu inclusa tra i vincitori della guerra e poté annessere l'intera Bukowina senza curarsi troppo della Russia, impegnata a riprendersi dalla Rivoluzione. Mosca protestò strenuamente presso il ministro degli esteri francese Clemenceau contro l'annessione. Il risultato di queste dispute fu un astio tale che portò le i due Stati a interrompere le relazioni diplomatiche fino al 1934. Soltanto a seguito del patto tra Hitler e Stalin del 1939 l'Unione Sovietica poté mettere mano al Nord della Bukowina: il ministro degli esteri russo, dopo aver aumentato le forze militari lungo il Dnestr, propose un *ultimatum* alla Romania circa il territorio settentrionale della Bukowina e la Bessarabia. La Romania, nonostante i tentativi, alla fine dovette cedere al nemico: il confine, attuale a tutt'oggi, fu siglato dalla Romania nel 1947, quando anch'essa ormai era guidata da regime comunista (*Ibid.*, p. 229).

### **Migrazioni *post finem***

A conclusione di questo capitolo si vuole fare un breve cenno agli avvenimenti che hanno riguardato le nazionalità della Bukowina dopo la fine del dominio asburgico, posto che le informazioni che si trovano sull'argomento risultano piuttosto vaghe, principalmente perché molti mutamenti avvenuti durante la guerra non sono stati documentati o risultano difficili da rintracciare. Le primissime cause che costrinsero molti individui ad allontanarsi dalla Bukowina furono, naturalmente, la guerra, la leva, il fronte – la paura, la speranza in un futuro migliore. Ciò che avvenne dopo il 1918 è ancora al centro di discussioni, questioni che stanno muovendo studiosi di tutta Europa, e non solo, al fine di scavare sempre più a fondo nella ricerca<sup>67</sup>.

---

fornire una lettura più ampia del dovuto sulla questione nazionale agli occhi della nuova scuola di pensiero (Stourzh, 2011 p. 299). Per un approfondimento della discussione, si veda: Stourzh, 2011 p. 296-306.

<sup>67</sup> La conferenza “Die Bukowina nach dem Visual Turn”, che ha avuto luogo in data 17-19 ottobre 2019 presso il *Bukowina Institut* dell'Universität Augsburg, ha visto la partecipazione di diversi studiosi della storia della regione, i quali si sono intrattenuti in lunghe discussioni e si sono scambiati opinioni ancora molto contrastanti sui fatti avvenuti nella storia rumena e ucraina a cavallo tra le due guerre.

Durante la Prima Guerra Mondiale il terreno della Bukowina era al centro delle brame russe e rumene, mentre l’Austria era impegnata ad allontanare la Russia dai propri confini: infatti, i militari austriaci processarono in massa chiunque fosse sospettato di collaborazione con i russi, disposizione che colpì in special modo la popolazione rutena (Cybenko, 2001 p. 255). Chi ne uscì vincitrice, alla fine, fu la Romania: tutte le genti della Bukowina divennero dunque, da un giorno all’altro, cittadini di uno Stato in cui esisteva una decisa maggioranza etnica e passarono così a rappresentare minoranze. Con ciò terminava quel requisito che aveva assicurato al *Kronland* asburgica quasi un secolo di relativa tolleranza tra le nazionalità. Il principio di autodeterminazione dei popoli, voluto dal presidente americano Wilson alla fine del conflitto, aveva nei fatti favorito l’ascesa degli Stati di maggioranza nazionale, con conseguente trasformazione delle minoranze in cittadini di secondo, terzo o infimo grado (Menczel, 1932 p. 95).

La nuova amministrazione rumena mise immediatamente in atto misure per cancellare ogni traccia delle precedenti strutture asburgiche. A prescindere da ciò, tutti gli abitanti vennero fatti cittadini rumeni, compresi gli ebrei, i quali ricevettero la piena cittadinanza nel 1924 (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 119). Inizialmente era stato disposto di creare addirittura classi nelle scuole elementari dove le lezioni continuassero ad essere in tedesco o in yiddish, per venire incontro alle esigenze del gruppo ebraico. Tuttavia, la Romania progettava una rumenizzazione sempre più aggressiva su tutto il territorio, in special modo in campo linguistico e culturale, particolarmente dura nei territori dell’ex Bukowina che brulicava di genti non rumene – la vicina Bessarabia risultava invece più coesa etnicamente. Negli anni Venti venne infine deciso di allontanare da ogni istituto o ente culturale chiunque non parlasse rumeno: molte persone persero il lavoro nelle scuole, nei giornali e negli uffici di associazioni di ogni genere. Nel 1926 si verificò, inoltre, un evento che aumentò con decisione la percezione di insicurezza ebraica: di 94 candidati ebrei per le scuole superiori “Aron Pumnul” di Czernowitz/Cernauţi, 92 richieste furono rigettate con futili motivi e uno studente fu ucciso da un estremista rumeno, prosciolto velocemente dal tribunale (Livezeanu, 1995 p. 79-87). Ciononostante, la cultura tedesca trovò la maniera di sopravvivere anche in un ambiente tanto ostile: un gruppo di tedeschi ed ebrei fondò la rivista *Der Nerv*, il cui titolo è già segnale esplicito dello stato di malessere di questa parte della popolazione e della poetica della rivista stessa. Il progetto fallì dopo appena 14 numeri, però, a causa di rotture interne, causate da idee estremiste di influenza occidentale che circolavano ormai anche a Czernowitz: l’opinione pubblica e i giornali tedeschi della città erano ormai, infatti, completamente catturati dalla

propaganda nazista antisemita (*Ibid.*, p. 122) (Hainz, 2016 p. 370). Negli anni Trenta la situazione peggiorò, in linea con ciò che stava accadendo in Germania e in altre zone d'Europa. Vennero allontanati i non parlanti rumeno da qualsiasi ambito riguardasse l'economia: al momento dell'impiego, venivano investigate le radici del candidato e, se queste fossero risultate non rumene, sarebbe stato negato il diritto di condurre l'attività. Dal 1933, dopo anni in cui si susseguirono aggressioni, discriminazioni ogni giorno più insopportabili (*Ibid*) e dopo che nelle scuole e negli uffici era stato vietato di esprimersi in qualsiasi lingua non fosse rumeno (Wanza, et al., 2016 p. 27), vennero infine approvate le leggi razziali, cui seguirono, negli anni della guerra, deportazioni e uccisioni di massa di tutti i cittadini di nazione non rumena: gli ucraini venivano trasportati nei campi di lavoro russi in Transnistria, gli ebrei nei campi di concentramento polacchi. Quando la Romania fu presa in mano dal generale Ion Antonescu, che scelse di allearsi con Hitler, la Bukowina tornò temporaneamente alla Romania – di contro, però, Czernowitz fu travolta dalla guerra: nel 1943, mentre in tutto lo Stato l'antisemitismo veniva sponsorizzato come pratica patriottica, gli ebrei vennero chiusi nelle poche vie che delimitavano il ghetto e dovettero subire ogni tipo di violenza. Migliaia furono massacrati.

Sull'altro versante, durante la guerra, si rinforzavano i tentativi sovietici di riacquisizione della Bukowina del Nord, attraverso azioni militari (Scharr, 2010 p. 224) ma anche attraverso una martellante propaganda che invitava gli abitanti della zona a non fidarsi dei rumeni. In particolare, venne distribuito un film, nel 1940, che decantava e mitizzava l'imminente "liberazione" della Bukowina del Nord, la riunificazione delle terre rumene con la loro *vera* patria sovietica e il sollevamento dal giogo borghese vigente nel Regno rumeno<sup>68</sup>. Benché durante la guerra, con l'aiuto dei tedeschi, la Romania sia riuscita a mantenere intatto il suo territorio, dal 1943 *de facto* la Bukowina settentrionale divenne definitivamente parte dell'Unione Sovietica, nello specifico della Repubblica Sovietica Socialista Ucraina, con tutto ciò che questo cambiamento comportava: la polizia segreta, le intimidazioni e le deportazioni di chi fosse sospettato di resistenza al nuovo governo. Gli ebrei, in particolare, vennero lasciati alla fame o deportati in Siberia, tant'è che al termine della guerra, la popolazione ebraica di Cernowitz/Černivci, in origine molto folta, passò a rasentare l'1%, mentre il suo passato veniva completamente marginalizzato nella

---

<sup>68</sup> Solnceva, Julia. *bukovina - zemlya ukrainskaya. Ocherk iz istorii i etnografii kraya*. Kiew, 1940. Il film si trova nell'archivio cittadino di Czernowitz.

storiografia locale (Frunchak, 2014 p. II). Fino ai primi anni Novanta la situazione tra Romania e Ucraina rimase bloccata e il confine invalicabile (Scharr, 2010 p. 271).

Dopo il 1918, insomma, alla multiculturalità che nell'ultimo secolo aveva caratterizzato la Bukowina e la città di Czernowitz si sostituì una rigida uniformità culturale (Hainz, 2016 p. 366). Coloro che ne soffrirono di più, nonostante gli inizi promettenti, furono proprio gli ebrei. Nel 1900 il 69% degli ebrei del mondo viveva nell'Europa orientale: già nel 1939, invece, era rimasto solo 46%. La diaspora aveva preso forma di un intenso esodo, la cui meta principale era stata inizialmente Vienna, sostituita negli anni successivi dalla Palestina e dal Nordamerica, in particolare le città di New York e Chicago – dopo la guerra anche Düsseldorf divenne un'enclave di immigrati della Bukowina (*Ibid* p. 371). I numeri andarono diminuendo ancora negli anni del dopoguerra, specie a causa di fenomeni antisemiti nell'Europa comunista – particolarmente conosciuta è la campagna antisemita voluta dallo Stato polacco nel 1968, che costrinse 30.000 ebrei a lasciare le loro case. Soltanto con la svolta politica e sociale del 1989 ci fu un segnale positivo nei confronti degli ebrei e fu la prima volta che la percentuale demografica ebraica nell'Europa orientale ricominciò a crescere.

Ciò che accadde ai tedeschi, invece, specie a seguito dell'occupazione sovietica della Bukowina settentrionale e del patto tra Hitler e Stalin del 1940, è una storia dimenticata: la popolazione di lingua tedesca venne evacuata, riconsegnata alla sua “vera” *Heimat* attraverso procedimenti lunghi e spesso messi in atto in condizioni estreme. Nel giro di pochi mesi, infatti, 95.770 persone vennero trasferite, senza possibilità di resistenza, dalla Bukowina settentrionale – e poco dopo da quella meridionale – in direzione Terzo Reich: *in primis* venivano sistemati in centri di raccolta appositamente preparati nelle zone più orientali del confine tedesco, dove dovevano aspettare tra i nove e i dodici mesi prima di ricevere fissa dimora; in seguito, questi coloni venivano “impiantati” in comunità etnicamente non abbastanza ariane, sgomberando le case dai loro inquilini e lasciando centinaia di sfollati (Wanza, et al., 2016 p. 10): si trattava di località a maggioranza polacca, ceca, serba. L'*Umsiedlung*, da alcuni tedeschi di Bukowina accolta con entusiasmo, fu una manovra mal organizzata e mal condotta, che nella maggioranza dei casi lasciò questi immigrati soli, delusi e senza più beni (Turczynski, 1993 p. 233).

Alla fine della guerra, all'interno dei ristabiliti confini tedeschi occidentali, questi emigrati forzati crearono la “*Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen (Bukowina)*”, nel 1949. Dopo la riunificazione delle due Germanie, anche i tedeschi di Bukowina

stanzianti nella DDR riuscirono ad entrare a far parte di questa associazione, grazie alla quale diverse famiglie si poterono infine riunire. In Austria, nel frattempo, era nata la “Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen in Österreich“ (Wanza, et al., 2016 p. 10). Oggi vivono nell'ex territorio della Bukowina meridionale ancora poche migliaia di tedeschi, in quella settentrionale – da cui era partito il processo di evacuazione – solo poche centinaia. Alcuni di essi sono riusciti a evitare lo spostamento in Germania, altri sono tornati dopo la fine della guerra, di solito senza la possibilità di recuperare le loro vecchie proprietà. Altri ancora riuscirono, invece, a tornare dalle deportazioni in Siberia, ma non vennero accettati dal governo ucraino e furono costretti a tentare la fortuna in Romania (*Ibid.*, p. 19).

## 2. IL RUOLO DEL *DEUTSCHER GEIST* IN BUKOWINA

“Kultur ist extrem räumlich: an ein und derselben Stelle ist nicht Platz für zwei“<sup>69</sup>.

Wolfgang Müller-Funk

### La diffusione della lingua tedesca

In passato la cultura tedesca aveva toccato il suolo di Bukowina lasciando diverse tracce, per esempio nell'architettura dei monasteri moldavi del XVI secolo, dove lo stile bizantino si unisce armoniosamente con il gotico (Beck, 1963 p. 54). Ma è solo con l'annessione all'impero asburgico, l'insediamento dell'amministrazione austriaca, militare prima e civile poi, ed infine con la colonizzazione ad opera di austriaci e *Schwaben*, selezionati per specifici requisiti lavorativi e spirituali (spirito d'avventura, diligenza, lealtà) (Turczynski, 1993 p. 32-34), che lo *spirito* tedesco cominciò a diffondersi nella regione. Dunque, il tedesco si impose inizialmente come espressione della gestione, della legge, delle regole. Solo secondariamente esso rappresentava la lingua dei *Buchenlanddeutschen*, presenti in numeri abbastanza esigui e inseriti per lo più in comunità lontane le une dalle altre e già presenti sul territorio, dunque etnicamente e linguisticamente variegate: per questo la loro influenza linguistica sulla regione non ebbe conseguenze particolarmente considerevoli sulla diffusione della lingua tedesca, almeno durante i primi decenni (Röger, et al., 2020 p. 9). I veri “colonizzatori”, nel significato più strettamente legato all'imposizione della propria cultura sugli indigeni, furono piuttosto militari e burocrati, anch'essi numericamente di gran lunga inferiori rispetto alla restante popolazione, ma che riuscirono a plasmare il profilo di questo paesaggio culturale (Turczynski, 1993 p. 39), come ricorda un rappresentante delle più giovani generazioni “verdeutschet”, Alfred Margul Sperber:

“Als Vollzugsorgane dieser ‘Verdeutschung’ waren die vielen aus dem deutschen Westen bezogenen Beamten und Militärpersonen ausersehen, die als verlässliche Stützen des österreichischen Gedankens in diesem Neuland politische und zugleich kulturelle Pionierarbeit leisten sollten” (2009 p. 351).

---

<sup>69</sup> Müller-Funk (2002, p. 17).

Il tedesco era la lingua dell'autorità, perciò è naturale che i primi a adottarlo furono gli strati della società vicini al potere: i proprietari terrieri latifondisti, che vennero con frequenza insigniti di titoli di nobiltà dalla Monarchia, la quale, attraverso questo atto di pubblico conferimento di una nuova cultura di appartenenza, istituzionalizzava il loro passaggio alla cerchia tedesca. L'amministrazione germanofona e il legame diretto del *Czernowitzer Kreis* con Vienna permisero alla *Amtssprache* di diventare dunque *Hausprache* di molti individui originariamente non parlanti tedesco (Turczynski, 1993 p. 6), benché fosse chiara la necessità di imparare a comunicare con i locali, come già aveva sottolineato il generale a capo delle operazioni di annessione, Gabriel Splény, suggerendo la presenza nell'amministrazione di figure in grado di parlare il "moldavo" (Nistor, 1991 p. 22).

A lungo, dunque, il tedesco ha rappresentato lo strumento di comunicazione delle fasce più alte, ricche e potenti della popolazione. Ma per la sua diffusione avrebbe avuto un ruolo più incisivo la borghesia cittadina, una nuova classe che andò formandosi di pari passo con la rapida modernizzazione della città di Czernowitz, la quale forniva al capoluogo una struttura sociale tipica delle città occidentali dell'epoca. Come sottolinea Waltraud Heindl, la borghesia veniva plasmata quale elemento dell'assetto sociale stretto tra due poli, legato in modi diversi sia al basso, alla classe lavoratrice, sia all'alto, alla classe dirigente: un elemento che, in altre parole, faceva una doppia esperienza di *differenza*, prendendo però a modello il polo alto, gli atteggiamenti sociali dell'aristocrazia (2002 p. 59). In Bukowina, e in Austria tutta, questa borghesia ha acquistato potere non tanto attraverso possedimenti, bensì accordando sempre maggiore attenzione all'educazione e all'acculturazione: un'evoluzione sostenuta fin dai tempi di Joseph II e di Maria Theresia, quando si registrò, per esempio, un successo senza precedenti di libri sulle regole del comportamento in società (Heindl 2002, p. 50-54). Un altro mezzo tradizionalmente efficace al fine di instillare la cultura del centro nelle periferie era stata, in passato, l'educazione religiosa, l'evangelizzazione cattolica, con la quale però in Bukowina si decise di intervenire in maniera cauta, per evitare le stesse resistenze che l'Austria aveva dovuto fronteggiare pochi anni prima in *Siebenbürgen* (Turczynski, 1993 p. 28): ciononostante, essa riscosse successo tra alcuni gruppi, specie nell'acquisizione del tedesco da parte degli armeni, che condividevano la fede cattolica con gli austriaci, e di diverse comunità a prevalenza cattolica, nelle quali i rumeni e i ruteni in minoranza tendevano ad allinearsi con la maggioranza (Turczynski, 1993, p. 92). In ogni caso, la chiave per la trasformazione culturale della regione era l'educazione

statale, della quale partecipava soprattutto la nascente classe borghese, mentre la nobiltà rimaneva arroccata su un tipo di formazione diversa, che aveva luogo in casa e attraverso istruttori privati che impartivano valori ben differenti rispetto a quelli della borghesia e della scuola: lì saggezza, giustizia, prodezza e moderazione, qui lavoro, diligenza, determinazione, ordine (Heindl, 2002 p. 55). Scuola, lavoro e ambizione sociale: queste erano le tre linee guida della borghesia austriaca giunte in Bukowina e per ognuna di esse il tedesco aveva il ruolo di prerequisito imprescindibile.

La costruzione della prima “deutsche Nationalschule”, rivolta soprattutto ai figli dei militari instauratisi in regione, era stata ordinata già nel 1779. Poco dopo venne istituito il *Religionsfond*, dal quale lo Stato attinse per la creazione di scuole elementari rumene e tedesche, e del seminario ortodosso di Czernowitz (Prokopowitsch, 1965 p. 60) (Hausleitner, 2020 p. 21). Ciò comportava l’assunzione di insegnanti che conoscessero sia il tedesco, sia il rumeno, poiché le scuole sarebbero state bilingue: vennero infatti chiamati due noti maestri dal *Siebenbürgen* che poterono cominciare a lavorare già nel 1784 tra Czernowitz e Suceava (Turczynski, 1993 p. 52). Inizialmente, la gestione delle scuole era affidata alla diocesi ortodossa di Czernowitz e a quella cattolica di Lemberg, ma nell’ottica “illuminata” di sottrarre sempre più potere alle mani della Chiesa, furono prese diverse misure che avevano come scopo la graduale secolarizzazione dell’istituzione scolastica: per esempio, i direttori non solo non vennero scelti tra gli insegnanti ecclesiastici locali, ma tra persone che mostravano più affinità con la tradizione cattolica o “unita” rispetto a quella preponderante greco-ortodossa (Lindenbauer, 2003 p. 242). Nelle comunità più popolose cominciarono dunque a sorgere diverse *Trivialschulen* – così venivano chiamate le scuole elementari: alla base dei regolamenti di ognuna di esse vi era un’istruttoria per insegnanti e cittadini, emanata da Vienna nel 1783, che esplicitava l’importanza di insegnare la vita in armonia al di là delle differenze religiose, per evitare conflitti (Turczynski, 1993 p. 53). Nel XVIII secolo, infatti, i problemi più consistenti all’interno delle comunità multiculturali erano rappresentati non tanto dai dissapori fra nazionalità – concetto che si sarebbe sviluppato nel secolo successivo – ma appunto tra religioni: in Bukowina il credo più partecipato era quello greco-ortodosso, che vedeva la maggior parte dei seguaci nella comunità rumena e rutena, affiancato dalle confessioni protestanti, specialmente evangeliche, dei tedeschi, dai cattolici austriaci, polacchi e armeni, da diversi gruppi di cattolici di rito orientale (*Unierten*) ruteni e dagli ebrei. Ciononostante, nel 1792 si contavano già 32 scuole in cui le lezioni avvenivano in tedesco e rumeno, presenti soprattutto nelle cittadine, poiché nelle piccole comunità di periferia,

spesso coese dal punto di vista etnico o religioso, a scuola le lezioni venivano impartite soltanto nella lingua del gruppo di maggioranza, rumeno, ucraino, ma anche ungherese e armeno, riporta Erich Prokopowitsch (1961 p. 275). Questa tendenza avrebbe preso velocemente piede anche nelle città, tant'è che alla fine del XIX secolo le scuole miste sarebbero scomparse, lasciando spazio unicamente a quelle "nazionali".

Grazie al *Toleranzpatent* del 1782, protestanti ed ebrei venivano appunto "tollerati" sul suolo austriaco: ciò comportava anche la possibilità di frequentare le stesse scuole dei cattolici, con ore di religione separate (Turczynski, 1993 p. 72). Per gli ebrei, in particolare, vennero addirittura create alcune scuole elementari specifiche, dove l'unica lingua di insegnamento era però il tedesco, non lo yiddish parlato dalla maggioranza del gruppo. In queste scuole, inoltre, i bambini venivano sottoposti ad una procedura che nessuno scolaro cristiano doveva affrontare: il controllo dello stato di pulizia. Nel frattempo, nelle scuole miste, agli ebrei venivano riservati alcuni posti specifici in classe, formando una situazione di *Schulghetto*. Tutte queste misure rendevano la scuola statale non particolarmente attraente per le famiglie ebee, le quali vivevano per altro in condizioni di estrema povertà, di solito nei luoghi più inospitali della regione (Bauer, 2008 p. 348) e necessitavano dell'aiuto dei figli sul lavoro: fino a metà del XIX secolo, infatti, la maggioranza dei ragazzi ebrei veniva inserito ancora molto giovane direttamente nell'attività di famiglia, dopo aver frequentato l'*heder*, la scuola religiosa tradizionale ebraica, per sei o sette anni. Solo dalla seconda metà del XIX secolo in poi, quando le possibilità di mobilità sociale per gli ebrei mutarono considerevolmente, anche la loro presenza a scuola aumentò, tanto che nelle città più popolose la maggior parte di loro avrebbe acquisito "i modi europei", come sperava il regime (Turczynski, 1993 p. 110).

Sempre attraverso i fondi della chiesa ortodossa venne inaugurato a Czernowitz, nel 1808, il primo *Gymnasium*, la scuola superiore, che offriva cinque anni di corso ed eventualmente due anni aggiuntivi di filosofia. La decisione fu presa per diversi motivi: da un lato, la speranza da parte dell'amministrazione imperiale di rendere più civile una zona ancora molto rurale, dall'altro le spinte dei funzionari e commercianti della regione, che speravano di risparmiare le spese di viaggio verso Lemberg, Praga o Vienna per l'educazione dei propri figli (Turczynski, 1993, p. 55). Inizialmente, il ginnasio veniva frequentato soprattutto da tedeschi, figli di impiegati amministrativi, e da quegli studenti di altra nazionalità che potevano permettersi un'educazione aggiuntiva e le cui famiglie si erano già spese per far imparare loro il tedesco. Mentre il rumeno, la lingua più parlata

in regione, era stata introdotta subito come lingua d'insegnamento e non molto più tardi come materia di studio nelle scuole elementari, che avevano lo scopo di fornire un'alfabetizzazione e un catechismo di base, l'istruzione superiore prevedeva unicamente il tedesco (Lindenbauer, 2003 p. 243) – per i due anni aggiuntivi di filosofia, invece, il latino (Turczynski, 1993 p. 75) – la quale non costituiva, infatti, materia di studio, bensì un prerequisito necessario all'accesso (Turczynski, 1993, p. 75). Per questo, il ginnasio fu a lungo frequentato esclusivamente dai figli degli esponenti delle classi più alte e provenienti dalle città, i quali erano stati educati in maniera bilingue e che potevano prepararsi al meglio ad assumere posizioni di rilievo in società. Agli ebrei fu concessa l'ammissione al ginnasio solo a partire dal 1820: anche in questo caso, si deve però aspettare la seconda metà del secolo per vederne una consistente partecipazione.

“Für Naturwissenschaften oder gar für die noch nicht literaturfähigen Sprachen Rumänisch und Ruthenisch (Ukrainisch) blieb kein Raum und bestand zunächst wohl auch kaum Bedarf. Das Schulwesen war im rationalistischen und utilitaristischen Sinn den staatlichen Bedürfnissen angepaßt und das bedeutete in erster Linie Ausbildung zum Staatsdiener” (Turczynski, 1993, p. 75).

Quest'istituzione prettamente tedesca rappresentava la più orientale di tutto l'ambito germanofono europeo e perciò presto divenne un punto di riferimento per l'educazione in lingua tedesca di tutta l'Europa dell'Est. Contemporaneamente, però, Czernowitz diveniva il perno europeo per l'insegnamento della teologia ortodossa, presso l'Istituto teologico, dove al contrario le lezioni venivano impartite esclusivamente in rumeno: la fama e la popolarità di questa istituzione fu uno dei motivi principali per cui si cominciò a produrre libri di testo in rumeno, già a partire dal 1810. Inoltre, con la separazione dalla *Galizien* nel 1849, il rumeno e il ruteno divennero *Landessprachen*<sup>70</sup> riconosciute dall'impero (Hausleitner, 2020 p. 23), acquisendo così maggior spazio in ambito scolastico: al ginnasio il rumeno divenne materia di studio obbligatoria, con lezioni in lingua tenute dal filologo e rivoluzionario rumeno Aron Pumnul, seguite, pochi anni dopo, da alcune lezioni facoltative di lingua ucraina. Ciononostante, fu il tedesco, attraverso l'aumento di scuole e scolari, che guadagnò i maggiori vantaggi dall'autonomia (Turczynski, 1993 p. 127) e che rimase, nonostante le nuove misure, la principale lingua di insegnamento, modello per tutte le altre. Dovette passare molto tempo prima che le

---

<sup>70</sup> Lingue riconosciute nel sistema scolastico e in quello giudiziario (Hausleitner, 2020 p. 23).

diverse petizioni che richiedevano l'uso del rumeno come lingua di insegnamento e l'aggiunta nel piano di studi di una materia dedicata alla storia della regione venissero ascoltate (Lindenbauer, 2003 p. 243).

Dunque, nonostante la lontananza dal centro dell'impero e le difficoltà che la scuola statale aveva incontrato in una società tanto variegata dal punto di vista linguistico, come aveva avuto modo di osservare lo stesso imperatore durante una visita (Corbea-Hoisie, 2016(a) p. 137), l'organizzazione scolastica risultò molto efficace dal punto di vista qualitativo: gli studenti del ginnasio ricevevano indicativamente la stessa educazione dei loro colleghi delle altre zone della Mitteleuropa. Lo stesso non si può dire dal punto di vista quantitativo, poiché i livelli di analfabetismo nelle campagne rimanevano tra i più elevati di tutto l'impero. Ciononostante, nel 1850, grazie alla scuola la missione austriaca di germanizzazione e civilizzazione della società Bukowina aveva già raggiunto un ottimo traguardo, per lo meno a Czernowitz: ormai esistevano due generazioni di diverse nazionalità spesso parlanti sia rumeno sia tedesco, ma formate prevalentemente in tedesco ed inserite in posizioni di potere, amministrative soprattutto, che si mostravano leali e utili per la gestione "lontana" di Casa Asburgo (Margul-Sperber, 2009 p. 352). La neonata borghesia cittadina esibiva un profilo rumeno e tedesco: solo a seguito del 1867, quando la componente ebraica aumentò il proprio benessere sociale ed economico, si unì a questa nuova classe borghese una percentuale di germanofoni così ampia da spostare con decisione l'ago della bilancia verso il tedesco.

Nel 1875 venne inaugurata l'università di Czernowitz che constava di tre facoltà: diritto, filosofia e teologia greco-ortodossa. Per le prime due facoltà venivano chiamati professori da tutte le aree germanofone d'Europa, nel tentativo di creare una rete per lo sviluppo scientifico e per lo scambio interpersonale che coinvolgesse l'intera intelligenza mitteleuropea, così da ampliare l'orizzonte degli studenti e collegare Czernowitz al resto del mondo occidentale.

“Die engen Kontakte zu den Universitäten und Akademien ermöglichten einen schnellen Wissenstransfer, der innovatorische Effekte auslöste und zur Modernisierung weiter Lebensbereiche beitrug, wobei der deutschen Sprache eine wichtige Vermittlerfunktion zukam“ (Turczynski, 1993 p. 159).

L'ultima facoltà, invece, non solo fu la prima del suo genere istituita su suolo asburgico e nell'intera area germanofona europea, ma con l'ampliamento della biblioteca negli anni successivi divenne un centro di studi teologici internazionale ancor più frequentato di

quelli serbi e rumeni (Turczynski, 1993, p. 99). Inoltre, la facoltà teologica rappresentava la naturale mutazione in direzione accademica del precedente *Theologisches Institut*, in cui, come già accennato, dal momento dell'autonomia della regione si insegnava in rumeno: il passaggio da istituto a facoltà universitaria segnò il traguardo più alto che fino a quel momento la lingua rumena aveva raggiunto a livello accademico. Eppure, l'università, in qualità di più alta istituzione formativa dell'impero, doveva rispecchiare la cultura dominante; perciò, la maggior parte dei corsi cominciò ad essere impartito in tedesco: a quel punto, le uniche lezioni della facoltà rimaste in rumeno corrispondevano alle ore di "pratica", poiché i futuri sacerdoti avrebbero dovuto essere in grado di predicare nella lingua del popolo (*Ibid* p. 102) – ciononostante, l'identità dei professori rimaneva per lo più rumena, più raramente rutena (*Ibid* p. 155). Se da un lato, dunque, questo mutamento di *status* dell'istituto dava lustro alla lingua rumena, dall'altro forniva la possibilità al tedesco di insinuarsi anche nella Chiesa greco-ortodossa: i molti studenti, provenienti da tutta l'Europa orientale, dovevano ora conoscere questa lingua per potervi studiare. Attraverso l'università, dunque, il tedesco raggiunse spazi in cui non era mai arrivato.

La costruzione dell'università portava con sé anche altri fattori di modernizzazione per la città che la ospitava, per esempio la diffusione di diverse associazioni e luoghi di incontro per il tempo libero, come l'*Akademische Lesehalle*, un circolo in cui i cittadini di ogni ceto potessero leggere e intrattenersi con la letteratura tedesca, approfondendo la propria confidenza con questa lingua e con lo spirito tedesco (*Ibid* p. 153). Non solo: verso la fine del secolo, quando l'interesse per le culture nazionali cominciò a crescere, aizzato da una politica che le poneva al centro di ogni dibattito, con esso aumentò il numero dei centri culturali in cui si impartivano lezioni di rumeno, ucraino, polacco e yiddish, tra queste la *Landesmuseum-Verein* e la *Sozialwissenschaftliche Akademische Verein* (Turczynski, 1957 p. 172-180). Infine, bisogna ricordare l'impatto culturale e politico di diverse associazioni studentesche, spesso filiali di quelle viennesi, divise per nazionalità e che vedevano tra i loro partecipanti anche i professori.

Così, alla fine del XIX secolo, il sistema di educazione superiore, che serviva una comunità in predominanza rumena, era fermamente radicato nella lingua tedesca (Lindenbauer, 2003 p. 239). Lo stesso tedesco che, a Czernowitz, aveva permesso la formazione di una classe borghese cittadina ed aveva dunque aperto la strada alla modernizzazione in stile occidentale:

“Wie kaum ein anderes Bildungs- und Verwaltungszentrum des östlichen Cisleithaniens gravitierte die Bildungselite Czernowitz’ nach Wien, Prag, Berlin, ohne die schöpferische Dynamik der Landeshauptstadt zu verlieren“ (Turczynski, 1993 p. 3).

Da *Amtssprache* il tedesco era passato a tutti gli effetti a *Verkehrssprache*, o *lingua franca*, parlata da tutti entro le mura della città e compresa da tutti al di fuori, nonché elevata a elemento centrale del mito della “fondazione” stessa della città, come strumento che ne aveva predestinato il successo (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 136). Durante questo processo, l’acquisizione della lingua tedesca da parte delle classi alte e soprattutto borghesi fece effetto molto più rapidamente rispetto ad altre realtà cittadine delle periferie asburgiche, dove aveva incontrato resistenza da parte delle culture borghesi protonazionali locali, le quali, invece, in questa regione d’Europa risultavano piuttosto anemiche, se non inesistenti (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 115). Nel frattempo, entro il 1873 altri ginnasi erano stati inaugurati anche a Suceava e Rădăuţi mentre a Czernowitz era sorta anche una *Oberrealschule*: il tutto confermava l’ormai nuovo ruolo del tedesco in città, quello di *Kultursprache*. Eppure, in Bukowina non esisteva soltanto il capoluogo Czernowitz: la realtà, a fine XIX secolo, era quella di una regione ancora molto povera e arretrata, una delle meno sviluppate anche a livello sociale di tutto l’impero. Di questa realtà povera, dedita alla vita rurale e lontana da quella culturale e politica, la maggioranza era rappresentata da ruteni e rumeni (Turczynski, 1993 p. 188). In periferia la mobilità sociale, che aveva permesso il balzo di Czernowitz nel mondo moderno, era ostacolata da rapporti feudali e dall’alto tasso di analfabetismo e di mancata consapevolezza politica, nonché contrastata da una buona componente conservatrice della piccola e media borghesia, costituita soprattutto dai molti ufficiali imperiali in pensione (Turczynski, 1993, p. 189). Il fatto che esistesse una parte della popolazione per la quale il tedesco rappresentava una *Fremdsprache* non faceva però che aumentare l’autorevolezza dello stesso all’interno della società: il prestigio del tedesco proveniva anche da chi non lo parlava ma lo riconosceva in quanto *altro*, coeso e socialmente influente (Heindl, 2002 p. 50). Mentre nelle periferie, dunque, il rapporto con questa cultura lontana era minimo e distaccato, a Czernowitz il tedesco era divenuta la *Umgangssprache* dei cittadini – termine che nonostante la sua definizione poco chiara, sarebbe divenuto il perno identitario sul quale si fondavano le dichiarazioni richieste nei censimenti (Wallnig, 2003

p. 26) –, o ancora secondo la definizione di Kurt Rein “ideale Koine und allgemeine Bildungssprache” (1983 p. 16).

“Under the Habsburg rule the German language became firmly established as the language of administration, organisation and the military, and was, moreover, the language endowed with cultural prestige” (Lindenbauer, 2003 p. 237).

Perciò si può concludere che il tedesco, benché non discriminante a livello ufficiale, non rappresentava affatto uno strumento neutrale all'interno della società Bukowina: con l'introduzione del tedesco nell'amministrazione e soprattutto nelle scuole è stato plasmato un nuovo, preciso criterio per la struttura sociale di questa provincia. La lingua dell'imperatore si era velocemente trasformata da strumento di comando a strumento di *potere*: del poter diventare, del poter cambiare il proprio *status* in uno più significativo per la società e per il proprio benessere.

#### *Excursus: il tedesco di Bukowina*

A fronte del ruolo sempre più influente e complesso che la lingua tedesca ha assunto in Bukowina, risulta inevitabile chiedersi quale forma avesse questo idioma, giunto in regione da diversi luoghi d'Europa e instauratosi attraverso vari canali nella sua società. Leggendo i testi della letteratura tedesca ivi prodotta pare che non vi sia alcuna differenza rispetto al tedesco di Vienna, che la maggior parte dei germanofoni di Bukowina imparava a scuola da insegnanti provenienti dal centro dell'impero, o di cui spesso faceva esperienza in prima persona recandosi nella capitale per approfondire i propri studi. In effetti, i primi critici che si sono interessati al fenomeno tedesco della Bukowina dopo la sua fine si sono meravigliati dell'estrema correttezza linguistica e pulizia stilistica di autori come Paul Celan e Rose Ausländer. Questo dipendeva soprattutto dal fatto che gli autori dell'“ultima generazione” avevano ormai perso la propria *Heimat* linguistica e perciò volevano salvaguardare questo patrimonio immateriale nella più pura delle sue versioni: nei tratti della letteratura tedesca classica, sopravvissuta nei secoli (Rychlo, 2018 p. 40). Eppure, è proprio negli stessi testi letterari che si possono incontrare numerosi riferimenti al fatto che il tedesco parlato per le strade di Bukowina, in special modo nelle periferie, fosse una versione storpiata, se non addirittura incomprensibile, del tedesco standard.

Tra i gruppi germanofoni di Bukowina che si sono distribuiti sul territorio a seguito dell'ordine di colonizzazione da parte dell'imperatore Joseph II, si distinguono gli *Schwaben* (svevi), provenienti in origine dalla Renania-Palatinato, gli *Zipser* da Ungheria e Slovacchia e i *Deutschböhmen* (tedeschi dei Sudeti). Nei centri più popolosi della Bukowina vi era inoltre un altro gruppo linguistico, quello dei tedeschi di città, rappresentati da un lato da impiegati e ufficiali imperiali, presenti su quel suolo fin dai primi momenti dell'annessione, dall'altro da quella che, invece, a fine XIX secolo sarebbe divenuta la più popolosa sezione di germanofoni della regione, ossia gli ebrei "assimilati": entrambi questi gruppi si esprimevano nella variante austriaca del tedesco, quello che Kurt Rein chiama "k.u.k-Deutsch" (2015 p. 6). Come già accennato, i gruppi di coloni furono scelti per le loro abilità specifiche in campo lavorativo: vennero perciò chiamati gli *Zipser* in qualità di esperti del lavoro in miniera, gli *Schwaben* come agricoltori e i *Deutschböhmen* per lo più come lavoratori del vetro. Di conseguenza, ognuno di questi gruppi fu inviato nelle località in cui si rendevano necessarie le loro competenze: i primi nell'area dei Carpazi occidentali, i secondi nelle pianure orientali e gli ultimi nelle aree forestali vicine ai fiumi. A causa di questa politica, i *Buchenlanddeutschen* per quasi un secolo scambiarono tra loro pochissimi contatti. Soltanto a fine XIX secolo, istigati da diversi gruppi di *élite* germanofone cittadine che avevano aperto la strada a progetti nazionalistici atti a salvaguardare il *Deutschtum* che rischiava, in quel contesto multiculturale e intaccato da una grossa presenza ebraica, la *Entnationalisierung*<sup>71</sup>, i tedeschi di Bukowina cominciarono a riconoscersi come gruppo nazionale. Ciò avvenne non senza difficoltà da parte dei promotori di questa visione, poiché da più di un secolo ormai i *Buchenlanddeutschen* vivevano infatti in piccole comunità rurali accanto ad altre etnie, e con esse avevano costruito un legame identitario: in alcuni luoghi, per esempio, i tedeschi cattolici condividevano festività e vita di comunità più con i polacchi che con i tedeschi evangelici delle località vicine (Röger, 2020 p. 44) – non è un caso che proprio del mix linguistico germano-polacco fornisca molti esempi Raimund F. Kaindl nel *Kronprinzenwerk* (1899 p. 313). A causa di questa mancanza di contatto, la diversità linguistica dei tre gruppi nelle sue declinazioni regionali si è mantenuta a lungo quasi perfettamente intatta, ed è rimasta tale anche nel linguaggio degli ultimi *Buchenlanddeutschen*, coloro cioè che lasciarono la Bukowina nel 1940 a

---

<sup>71</sup> "Dieses geringe Stammesbewusstsein ist umso weniger erklärlich, weil doch gerade wir Deutsche im fernen Osten alles daran setzen müssen um unser Volkstum, fern von unserem Stammlande, vor Entnationalisierung zu bewahren". *Bukowiner Bote*, Czernowitz, Nr. 26, 1899.

causa della *Umsiedlung*<sup>72</sup>. Si sono dunque conservati, per esempio, elementi del bavarese settentrionale e centrale nella lingua dei *Deutschböhmen*, del tedesco centrale occidentale e francone-renano nello *Schwäbisch* e del tedesco orientale centrale, mischiato con il bavarese, nella lingua degli *Zipser* (Wellner, 2020 p. 98). Nonostante questa prodigiosa conservazione, il contatto con le altre lingue, in particolare con la *lingua franca* austriaca e con il rumeno – con l’ucraino e lo yiddish in maniera meno incisiva –, ha arricchito le diverse versioni di questo tedesco di Bukowina in varianti che non esistevano in nessun’altra zona germanofona d’Europa (Rein, 2015 p. 11).

A rendere il tedesco di Bukowina davvero unico era, però, la più ampia fascia della popolazione, per la quale esso non rappresentava né una *Umgangssprache* né tantomeno la *Muttersprache*, ma che era comunque in grado di utilizzare quando la situazione lo richiedeva. Per questo, per le strade della Bukowina si poteva udire un tedesco colorito e assolutamente unico, come spiega Rose Ausländer in queste righe:

“Die verschiedenen Spracheinflüsse färbten natürlich auf das Bukowiner Deutsch ab, zum Teil recht ungünstig. Aber es erfuhr auch eine Bereicherung durch neue Worte und Redewendungen. Es hatte eine besondere Physiognomie, sein eigenes Kolorit. Unter der Oberfläche des Sprechbaren lagen die tiefen, weitverzweigten Wurzeln der verschiedenartigen Kulturen, die vielfach ineinandergriffen und dem Wortlaub, dem Laut- und Bildgefühl Saft und Kraft zuführten“ (1978 p. 207).

#### *Tedesco come Kultursprache: esplosione di riviste*

È dunque attraverso le scuole, l’arrivo di insegnanti dai centri nevralgici dell’impero, il consolidamento di una classe borghese che ambiva all’educazione superiore, a posti di rilievo nella società e che comprendeva l’importanza della cultura come segno distintivo dalle classi più basse, che il tedesco passò da semplice e spoglia *Amtssprache* a *Kultursprache*. Il fenomeno si accentuò nella seconda metà del XIX secolo, con l’aumento della popolazione e della sua densità multietnica, che unita alla

---

<sup>72</sup> Nel 2015 lo studioso, originario della Bukowina, Kurt Rein ha pubblicato un cd contenente registrazioni di diverse parlate tedesche della regione: *Buchenlanddeutsche Mundartproben. Zeugnisse einer Sprachinsel-Landschaft*. Si tratta di un lavoro di ricerca particolarmente rilevante, considerata la difficoltà nel rintracciare oggi persone nate da famiglie tedesche della Bukowina. Si compone della scelta di alcune registrazioni risalenti agli anni Cinquanta, quando vennero incisi a Friburgo dal *Deutsches Sprachatlas-Institut* e dall’*Institut für Deutsche Sprache* le voci di alcuni immigrati a seguito della *Umsiedlung* – poi digitalizzati dall’*Institut für Deutsche Sprache* di Mannheim, dove sono oggi conservati – e di una seconda parte che comprende registrazioni private più recenti.

modernizzazione che Czernowitz stava vivendo, portò con sé una crescita economica consistente, un'accelerazione dell'urbanizzazione e sempre maggiore ampliamento e differenziazione del sistema educativo, nonostante l'ancora alto numero di analfabeti<sup>73</sup> tra rumeni e ruteni (Corbea-Hoișie, 2012 p. 17). Ciò ebbe come naturale conseguenza la diffusione del pubblico interessato a leggere e a partecipare della politica. La volontà di conoscere e il sempre più dinamico traffico di notizie da e verso la città, in particolare tra Vienna a Czernowitz, portò alla nascita di diversi organi di stampa e case editrici locali (Corbea-Hoișie, 2016(a) p. 144), si parla addirittura di un "Überangebot" di riviste, secondo Turczynski (1993 p. 8): solo Czernowitz ne vide nascere più di 200 dal 1860 al 1940 (Bauer, 2008 p. 351); nel 1913 la lontana Bukowina pubblicava più giornali tedeschi di Salisburgo (Turczynski, 1993 p. 204).

Constantin Loghin riporta, poco dopo la caduta dell'impero, che il primo quotidiano della regione sia stato il *Bukovina*, uscito in rumeno e tedesco a partire dal 1848, fratello della rivista rumena *Bucovina* pubblicata in *Siebenbürgen*, dove però era stata soppressa dall'amministrazione ungherese: qui invece il giornale acquisì un profilo bilingue e poté sperare che, grazie ad esso, le notizie dell'oppressione magiara sui rumeni arrivassero fino al cuore dell'impero (1926 p. 48). Ciononostante, la maggioranza delle fonti concorda sul fatto che la prima stampa ad avere diffusione e successo duraturo fu quella in tedesco. I primi editori furono rivoluzionari del 1848, trasferitisi in regione, qui divenuti insegnanti e di conseguenza guide intellettuali della nuova classe media. L'insegnante del ginnasio Ernst Rudolf Neubauer che, come rivoluzionario viennese, aveva già fondato il radicale *Der freie Wiener*, diede vita una volta giunto a Czernowitz ad una propria tipografia e al primo giornale tedesco della Bukowina in grado di resistere allo scorrere del tempo – alcuni tentativi precedenti erano, infatti, falliti (Ungureanu, 2008 p. 357): si tratta del *Bukowina. Landes- und Amtszeitung*, nato nel 1862, per il quale Neubauer si serviva della collaborazione dei suoi studenti più promettenti – tra cui Karl Emil Franzos, Mihai Eminescu e Aron Pumnul. Un giornale che oltre a riportare notizie dalla regione, dagli altri *Kronländer* e dall'estero, aveva un supplemento domenicale, il *Sonntagsblatt der Bukowina*, nel quale trovava spazio la poesia e la prosa creativa di scrittori tedeschi in erba e in qualche caso anche traduzioni in tedesco di testi rumeni e ucraini (*Ibid* p. 359); nel *feuilleton* del giornale, invece, anche se più raramente, si

---

<sup>73</sup> Fino al 1848, quasi la metà dei deputati parlamentari contadini provenienti da *Galizien* e Bukowina era analfabeta, cosa che creava loro enormi difficoltà nel seguire i dibattiti, anche perché non di rado le richieste di traduzione venivano ostacolate (Judson, 2021 p. 258).

potavano incontrare scritti poetici in lingua rumena, fatto più unico che raro tra le riviste tedesche di questo ambiente (*Ibid*, p. 363). L'idea di creare uno spazio per le pubblicazioni dei giovani talenti ebbe molto successo in Bukowina, dove i ragazzi istruiti attraverso i classici della cultura tedesca si rendevano conto che, a differenza di come veniva narrato lo spirito tedesco, universalista e pangermanico, il fulcro della produzione letteraria che godeva di fama in tutta Europa era quasi esclusivamente la Germania e non si capacitavano di come molte le voci della regione rimanessero inascoltate, relegate in periferia<sup>74</sup>. Spinti da questo senso di orgoglio regionale, furono diversi gli autori che si cimentarono con questo processo di *talent scouting*, che divenne infine una caratteristica della maggior parte delle prime riviste nate in Bukowina, ivi compresi i *Kalender* – un prodotto editoriale di stampo settecentesco allora molto in voga, disponibile in tutte le lingue e per diverse confessioni. Riprendendo questa tradizione, lo stesso Neubauer diede vita al primo *Bukowiner Hauskalender* tedesco, in cui collaborarono assiduamente Ludwig Adolf Staufe-Simiginowicz e Johann Georg Obrist, formando quel trio che, secondo Margul-Sperber, rappresentò “die erste in gewisser Beziehung gemeinschaftliche literarische deutsche Gruppe in der Bukowina” (2009 p. 329). Anche quella che viene definita da Margul-Sperber la prima antologia della letteratura tedesca della regione, ossia i *Buchenblätter* di Wilhelm Capilleri, corrispondeva di fatto a una rivista letteraria che venne in seguito seguita da Karl Emil Franzos e Johann Obrist. Questi organi mostrano il ruolo centrale che la rivista e il giornale ricoprivano per la letteratura in regione, poiché non esisteva quasi nessun altro canale che permettesse agli autori di uscire allo scoperto: le case editrici disponevano di mezzi limitati e si occupavano più che altro di testi scolastici e religiosi – “die Zeitung stellte das einzige publizistische Bildungsmittel dar” (Margul-Sperber, 2009, p. 332). Esisteva dunque un dislivello tra le scarse possibilità di produrre letteratura e la bramosia della popolazione, specialmente nei confronti della letteratura tedesca, a causa di quella sovrapposizione tra coscienza identitaria *bucovinense*, austriaca e pangermanica andata diffondendosi attraverso la scuola, nella quale i giovani imparavano che la propria cultura di riferimento non proveniva da Czernowitz, né tantomeno da Vienna, ma dalla Germania dei classici – da Weimar, da Jena. Per questi motivi, la classe borghese cominciò ad acquistare una gran quantità di classici, da Goethe a Fontane (Kesting, 2005 p. 29), che poterono così circolare in città, con prestiti e tra i banchi dei mercati, fino a creare il mito, riportato da vari autori, che nessuno, nemmeno il più povero degli abitanti di questa periferia, non possedesse

---

<sup>74</sup> Cfr. Franzos (1870, *Vorrede*).

almeno uno Schiller. Con il passaggio al nuovo Stato rumeno, dopo il 1918, anche i riferimenti letterari preferiti cambiarono: tra le due guerre la febbre per Schiller<sup>75</sup> si trasformò in febbre per Karl Kraus, specialmente tra i giovani che durante il primo conflitto mondiale avevano vissuto in prima persona la sconvolgente modernità della guerra, delle capitali europee e di concetti come quello di Rivoluzione, ma che una volta tornati in patria si erano ritrovati in un ambiente arretrato, ostile al cambiamento e anche alla lingua tedesca: in questo quadro si formò un culto per l'autore di satira viennese, che rappresentava lo "Sprachmeister" esemplare per questo bastione tedesco-ebraico che non accettava di vedere scomparire la propria lingua<sup>76</sup> (Rychlo, 2018 p. 40). Ogni numero della rivista *Die Fackel*<sup>77</sup> di Kraus raggiungeva celermente Czernowitz, dove veniva divorata e discussa con entusiasmo da questi circoli, e dove fu di ispirazione per la nascita della rivista espressionista *Der Nerv* – con la quale però Kraus non accettò mai di collaborare (Scheichl, 2008(a) p. 426).

Nella seconda metà del XIX secolo, ossia nel momento dell'esplosione dell'interesse della borghesia cittadina per i giornali e soprattutto per la politica, a Czernowitz nascevano i modesti *Bukowinaer Post* e *Bukowiner Lloyd*, insieme ai più strutturati, influenzati a livello tecnico e redazionale dalle grandi testate liberali di Vienna e Berlino, *Czernowitzer Tagblatt* e *Czernowitzer Allgemeine Zeitung*, fondati dall'ebreo Philipp Menczel. Quest'ultimo giornale si dichiarava non solo liberale, ma anche indipendente, ossia slegato da qualsiasi partito politico, a differenza invece del *Bukowiner Nachrichten*, organo ufficiale del partito liberale tedesco, *Die Volkswehr*, piattaforma del partito nazionale ebraico (Kamaun, 2019 p. 46), e di molti altri giornali che, pur non essendo ufficialmente schierati, venivano sfruttati come luoghi di spudorata propaganda – a lungo in Bukowina le istanze statali poterono disporre della stampa senza ostacoli (Corbea-Hoişie, 2012 p. 19). A fine secolo, non si riusciva a tenere il conto delle riviste, anche se in molti casi avevano vita breve: tra quelle letterarie, una menzione particolare va a *Im Buchwald*, nella quale trovavano spazio poesie, racconti, novelle e drammi (Lihaciu, 2012 p. 134-140). Del decennio 1900-1910 si ricorda, invece, l'insegnante Mihail Chisanovici e il suo *Wahrheit*, con un'impostazione inquisitoria verso situazioni di corruzione, sul modello di famose riviste d'inchiesta occidentali (Margul-Sperber, 2009 p. 330); Julius

---

<sup>75</sup> Per approfondimento, cfr. Conterno Chiara. Il culto di Schiller in Karl Emil Franzos. *I Classici rileggono i Classici. Atti di Convegno*, Unipress : Padova, 2008, pp. 23-52.

<sup>76</sup> "Er, der große Wiener Stilist und Satiriker, war in erster Linie unser Sprachlehrer" (Ausländer, 2020 p. 192).

<sup>77</sup> Uno dei rarissimi luoghi in cui, in pieno tempo di guerra, erano stati denunciati numeri e dettagli degli orrori sul fronte galiziano, altrove taciuti in nome del patriottismo (Kucher, 2015 p. 41).

Weber e i suoi primi tentativi *Das kleine Journal* e *Schlager*, con i quali ha lasciato un segno marcante nel panorama letterario della regione (Margul-Sperber, 2009, p. 333), e il caso particolare del *Neue Freie Lehrerzeitung* e degli altri giornali legati alle corporazioni di mestiere, tra i quali senz'altro i più numerosi erano proprio quelli degli insegnanti: il programma di questa rivista, si legge nel primo numero, era quello di discutere sull'indipendenza della scuola dalle fazioni politiche, sulla creazione di nuovi istituti statali e sulla gestione più consona del personale scolastico, attingendo al denaro pubblico statale e non a quello regionale:

“Die Dotierung der Lehrer aus Landesmitteln hat zur Folge, dass in jeder Provinz unseres Staates andere Normen hierfür bestehen, welche mehr oder weniger ungünstig sind. Wir Bukowiner Lehrer sind gewiss unter die zu rechnen, die am schlechtesten daran sind, und dieser Umstand im Vereine mit Verhältnissen, welche bei uns zulande herrschen machen den intelligenten Mann, der sich unseren Beruf gewählt hat, unglücklich“<sup>78</sup>.

Con il passare del tempo, e fatta eccezione per i giornali tedeschi più liberali, tutte le riviste della Bukowina si piegarono completamente al dibattito politico e alla propaganda: “Alles andere, von Lokalnotizen, Gemeinderats- oder Landtagsprotokollen und Korrespondenzen bis zum Feuilleton und zur Theaterkritik wird der zu verkündenden Botschaft unterworfen” (Corbea-Hoişie, 2012 p. 23). La maggior parte delle riviste di fine secolo, in varie lingue, si esprimevano in toni aggressivi, fomentavano la lotta tra nazionalità e soprattutto infondevano nell'opinione pubblica un aspro antisemitismo, sancendo così la morte di quel sentimento di identità regionale noto come *Bukowinismus* (*Ibid* p. 28). Come reazione a questa situazione, sorsero diversi giornali sionisti, anch'essi estremisti e dai toni aggressivi, come *Das Jüdische Echo* e *Der jüdische Volksrat*.

L'unica costante nella tradizione giornalistica della Bukowina rimase il pubblico, sempre rappresentato dalla borghesia cittadina, dato che si evince dai numerosi inserti pubblicitari destinati a lettori benestanti, dagli editoriali dall'impronta borghese e dalle notizie incentrate sulla sfera internazionale, sintomo di un pubblico colto e aperto al mondo (Kamaun, 2019 p. 51-55). Proprio perché la cerchia più folta di lettori risiedeva tra i ranghi cittadini, si può facilmente immaginare come a lungo il tedesco non abbia avuto pari in qualità di lingua di redazione. D'altro canto, il pubblico rumeno capace di

---

<sup>78</sup> *Neue Freie Lehrerzeitung*, 15/01/1901, Czernowitz.

apprezzare i giornali era ancora troppo ridotto – il prodotto che andava per la maggiore per questo gruppo erano i calendari (Turczynski, 1993 p. 170). Eppure, anche per il rumeno le cose cominciarono a cambiare nella seconda metà del secolo. La prima rivista in lingua esclusivamente rumena nacque dall'entusiasmo di un ex studente di Neubauer, Aron Pumnul, che durante gli studi formò un circolo di amici il cui scopo era dare voce alla propria lingua madre, che al ginnasio non trovava quasi alcuno spazio. Il gruppo si radicò, divenne un'istituzione per gli studenti rumeni e anche grazie all'attenzione filologica che Pumnul, in seguito divenuto professore di lingua e letteratura rumena al ginnasio, aveva prestato a questa lingua, essa visse a partire dal 1850 un cambiamento epocale: l'abbandono, in Bukowina, dell'alfabeto cirillico in favore di quello latino (Bodnărescul, 1911 pp. 7-13) – fatto che avrebbe avuto un impatto decisivo sul passaggio definitivo del rumeno a questa forma. Dopo il giornale *Bukovina*, redatto in tedesco e rumeno, che sopravvisse solo due anni per mancanza di lettori, e a seguito di oltre un decennio di silenzio assoluto (Cocuz, et al., 1991 p. 109), la stampa rumena riprese vigore nel 1865, spinta da orgoglio nazionale e linguistico, con la rivista *Foaia* della *Societății pentru literatură și cultură română din Bucovina*, nella quale trovavano spazio giornalisti e scrittori rumeni in erba, ma anche alcuni tedeschi – è qui infatti che Karl Emil Franzos pubblicò la sua prima novella, *Menia* (Hausleitner, 2008(a) p. 75). Nel 1881 fu la volta di *Aurora Română*, che non raggiunse però il successo sperato: questo ed altri tentativi, che nacquero come organi di lotta per la sopravvivenza di una lingua che correva il rischio di perdersi tra le altre *Fremdssprachen* d'Austria (Cocuz, 2000 p. 16), sarebbero diventati con il tempo piattaforma della lotta politica dell'irredentismo rumeno. Tra i giornali di fine secolo con questo profilo rientra *Voința poporului* di Aurel Onciul, che pubblicò il primo numero nel 1902, quando ancora era vicino a ideali liberali, il quale però presto seguì il mutamento del suo editore, divenendo la piattaforma politica preferita per il sempre più estremo ed antisemita nazionalismo rumeno – lo stesso fece l'altro giornale di Onciul, nato a Brünn diversi anni prima, *Privitorul*. Tra i periodici rumeni di questo genere si contavano anche il *Românul* e il *Focaia poporului*. *Revista politica*, *Gazeta Bucovinei* e *Bukowinaer Journal* – oltre al polacco *Gazeta Polska*. In ucraino, la diffusione della stampa risultò invece ben più limitata. A parte un breve prodotto editoriale che forniva suggerimenti per contadini e lavoratori, *Dobry Rady*, e alcuni fogli radicali e socialdemocratici, soltanto il *Bukowyna* si distingueva come rivista completa e dagli interessi culturali approfonditi, la quale fu fondata Osyp Jurij Fed'kovyč, colui che viene oggi ricordato come la prima voce della letteratura ucraina occidentale e l'iniziatore

della poesia in lingua huzula (Turczynski, 1993 p. 130), anch'egli studente di Neubauer. Vi erano, infatti, diverse problematiche che ostacolavano la diffusione della lingua ucraina, nonostante il trattamento di favore ricevuto da Casa Asburgo. Benché Czernowitz fosse stata scelta dall'intelligenza rutena, che dal 1863 aveva affrontato il divieto totale di utilizzo dell'ucraino in Russia, come luogo di approfondimento, studio e ricerca filologica della propria lingua, essa a lungo non riuscì ad imporsi né in politica né tantomeno a livello culturale nella nuova regione: il motivo principale era la divisione dei suoi sostenitori in due fazioni, quella che prediligeva l'uso del cirillico, come da antiche usanze della chiesa slava, e quella che spingeva per l'uso della lingua "volgare" e della scrittura con alfabeto latino (Turczynski, 1993, p. 157). Questo non solo era il motivo per cui esistevano in Bukowina pochi prodotti culturali in ucraino, ma anche perché i ruteni continuavano a risultare tra i meno alfabetizzati di tutta la popolazione. Oltre ai numerosi tentativi rumeni, e ai più esigui polacchi e ruteni, diversi erano stati anche quelli di pubblicare giornali e riviste bilingui, come il periodico pedagogico per insegnanti *Bukowiner Schule* (1904-1914), dove la maggior parte degli articoli veniva pubblicata in tedesco, ma spesso intermezzata da altri in rumeno e ucraino; in qualche raro caso, vennero pubblicate anche riviste bilingue rumeno-ucraine, di cui è esempio *Candela*, che durò dal 1882 al 1947, nata nella speranza di favorire un legame duraturo tra sacerdoti rumeni e ruteni, affiliati a due diverse branche dell'ortodossia cristiana. Oltre alle riviste, non si può non menzionare un altro spazio di espressione importante per le culture non germanofone, ossia la tradizione teatrale che si andò a instaurare nella città di Czernowitz – per altro, molto pubblicizzata dai giornali. Già nel 1862 si poteva trovare in città una compagnia teatrale che si esibiva in polacco; l'anno successivo si assistette a un programma tedesco, per il quale venivano invitati alcuni tra i più rinomati attori e sceneggiatori delle grandi città della Monarchia. Un anno dopo vide la luce anche il primo di molti pezzi teatrali in rumeno e, addirittura, arrivò a Czernowitz una compagnia teatrale d'opera italiana. Scriveva Neubauer all'arrivo di quest'ultima da Jassy:

“Czernowitz hat nun tatsächlich – wengleich nicht dauernd – vier Theater, nämlich ein deutsches, ein rumänisches, ein polnisches und ein italienisches. Es dürfte in diesem Augenblicke wohl keine andere Stadt auf der Erde sich eines gleichen Reichtums an verschiedenen sprachlichen Bühnen zu erfreuen haben“<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> *Bukowina. Landes- und Amtszeitung*, Nr. 125 (1863), Czernowitz.

Come si è accennato, tra le pagine di queste riviste sarebbe da ricercare l'inizio della letteratura tedesca di Bukowina, che Margul-Sperber, nonostante approfondite ricerche, diceva essere avvolto da mistero e oblio (2009 p. 327). L'autore lamentava non solo la poca attenzione che era stata riservata agli autori nel tempo, ma anche il silenziamento cui era stata sottoposta la produzione in tedesco a seguito della rumenizzazione della cultura, dal 1918. Nel nuovo contesto, ostile alle manifestazioni culturali non rumene, le riviste tedesche riuscirono a sopravvivere per qualche tempo, a differenza di quelle ucraine, sottoposte a una censura senza scrupoli fino al completo cancellamento (Prokopowitsch, 1961). Le tedesche assunsero, però, un ruolo diverso da quello che avevano in precedenza: nate come luogo di cultura, divenute in seguito luogo di propaganda politica, si trasformavano ora in luoghi di idee liberali, con l'intento di portare all'attenzione del pubblico la responsabilità che lo Stato avrebbe dovuto assumersi in qualità di garante delle minoranze. Continuò a resistere fino al 1940 il *Czernowitzer Allgemeine Zeitung*, anche se dovette tramutarsi in giornale bilingue e venne sottoposto a rigidissima censura a causa dei suoi proprietari e collaboratori ebrei, poco tollerati in Romania, specie dopo il 1938 (Kamaun, 2019 p. 47). Venne invece avviato il *Czernowitzer Morgenblatt* di Julius Weber, fondato nel 1918 e attivo fino al 1940, che inaugurava un'era democratica nella pubblicistica della Bukowina e che ebbe molto successo tra i lettori, anche perché continuava dare spazio nuovi talenti letterari. L'importanza politica per la voce e la rappresentatività degli ebrei *post finem* venne sostenuta anche dal giornale *Ostjüdische Zeitung*, di Mayer Ebner, la più importante rivista sionista nell'Europa del tempo, redatta in tedesco (Turczynski, 1993 p. 228). La più famosa rivista letteraria del periodo fu, come accennato, *Der Nerv* di Albert Maurüber, il cui progetto esisteva già prima dell'annessione della Bukowina alla Romania ma che vide la luce nel 1918 (Scheichl, 2008(a) p. 425): essa nacque, come lascia intendere il nome, dalla rabbia delle giovani generazioni che sfociava in testi espressionistici, capaci di dare voce alle loro idee fortemente rivoluzionarie. Quando la rivista venne sciolta, lentamente calò il sipario su questa tradizione tedesca della Bukowina.

“Pressepublizistik hatte einen entscheidenden Anteil an der Konstruktion und Dynamik dieses öffentlichen Raumes bis zu seiner Zerstörung durch staatlich verstärkten Antisemitismus und die Deportationen im Folge des Zweiten Weltkriegs“ (Bauer, 2008 p. 354-355).

*“Ein Weg zur Welt”*: funzione del tedesco per gli ebrei e viceversa

Nonostante l'inconfutabile ruolo imperante del tedesco come espressione della cultura, Margul-Sperber scrisse che non si poteva etichettare la copiosa produzione in Bukowina come “tedesca” – nel senso più strettamente nazionale del termine – bensì come ebraica (2009 p. 325). L'ascesa esponenziale del tedesco e la sua metamorfosi da *Amtssprache* a *Kultursprache* è dipesa, infatti, dall'altrettanto esponenziale aumento della percentuale ebraica della popolazione e della sua sempre maggiore affluenza nelle scuole elementari e negli istituti superiori. Una metamorfosi che ha portato giovamento all'amministrazione austriaca, sia perché gli ebrei si dimostravano fedeli alla Corona che aveva concesso loro tali possibilità, sia perché questa branca sempre più popolosa della società figurava nei censimenti come “nazionalità tedesca” e dunque contribuiva al progetto austriaco di creazione di un *Deutscher Kulturstaat*: nel censimento del 1910, l'ultimo sotto l'impero asburgico, quasi il 21% della popolazione dichiarava di avere il tedesco come lingua madre, rappresentato al 12% da ebrei e al 9% da *Buchenlanddeutschen* (Corbea-Hoișie, 2020(c) p. 116). La lingua tedesca costituiva, dunque, per la componente austro-tedesca e per quella ebraica, un reciproco guadagno: in parole povere, da un lato il tedesco aiutava gli ebrei e dall'altro gli ebrei aiutavano il tedesco.

La *Judenpolitik* cominciata da Joseph II in Bukowina era stata quella, *in primis*, di equiparare ebrei e cristiani a livello giuridico ossia eliminando i tribunali privati ebraici; successivamente, con il *Toleranzpatent* aveva concesso loro una parziale accoglienza nel mondo tedesco, conferendo cognomi tedeschi e dando la possibilità di frequentare le scuole per tedeschi (Hausleitner, 2020 p. 22). Egli concesse poi un *Duldungsschein* nel 1812, che permetteva agli ebrei emigrati fino a quel momento in maniera “illegale” di avere diritto di soggiorno garantito; non si può inoltre dimenticare che, per tutti i cittadini della Bukowina, la leva era rimasta sospesa fino al 1830, fatto che agli occhi degli ebrei risultava più importante di qualsiasi altro vantaggio materiale (Turczynski, 1993 p. 107). Nonostante tutte queste riforme di tolleranza, gli ebrei continuarono ad essere considerati personalità indesiderate sul suolo della Bukowina e per questo sottoposte alla tassazione più alta in assoluto – ancora più elevata di quella riservata alla nobiltà e agli armeni (*Ibid*, p. 71): per questo, la vera svolta per gli ebrei della regione arrivò con l'annullamento della tassazione speciale del 1849, requisito essenziale per nuove possibilità a livello economico e sociale. Dal 1867 divennero

cittadini a pieno titolo, potendo disporre di possedimenti ed esercitare qualsiasi tipo di professione: l'immigrazione e lo sviluppo di questo gruppo raggiunse un livello tale, che le percentuali di ebrei in alcune località, come Wischnitz e Sagadora, sfioravano il 90% nel 1880 (*Ibid* p. 137), mentre nel 1890 l'ebraismo diventava la confessione più rappresentata tra gli studenti del ginnasio (*Ibid*, p. 108). Nulla poteva ormai fermare la loro ascesa, se non quell'unica caratteristica che ancora non permetteva di chiarire la loro posizione all'intero dello *Vielvölkerstaat*: lo yiddish, *Muttersprache* della maggior parte del gruppo, non veniva riconosciuto e di conseguenza nemmeno la loro identità nazionale. Di fronte a questo disagio sociale, il tedesco forniva una soluzione.

Agli occhi degli ebrei, il tedesco era la via più diretta per l'adattamento alle richieste dello Stato: l'assorbimento della cultura occidentale non solo avrebbe aperto loro le porte per una vita più sicura e semplice in Austria, ma era anche l'accesso a un riconoscimento a livello europeo, a un posto nel mondo. Quando nel 1867 vennero riconosciuti soltanto in quanto confessione, non nazionalità, le speranze ebraiche si canalizzarono ancor di più in questa direzione, rinnovando la spinta ad accettare il tedesco come *Muttersprache*. E benché intorno alla fine del XIX secolo e nei primi anni del successivo sia cresciuta, sulla scia delle sempre più diffuse tendenze nazionalistiche, la componente ebraica più ortodossa, contraria all'assimilazione, per la maggioranza dei cittadini ebrei di Bukowina il tedesco rimaneva la via da percorrere per l'ingresso nel mondo. Accanto alla questione identitaria, vi era quella legata al benessere sociale ed economico che accompagnava l'adozione del tedesco: esso rappresentava il ponte verso la modernità, verso il capitalismo, mentalità nella quale gli ebrei, abituati al duro lavoro, si trovavano a proprio agio e con la quale ottennero ottimi risultati. Così, a fine secolo, la comunità ebraica di Czernowitz era diventata la più copiosa tra tutte le "nazionalità" e con essa il tedesco figurava nei censimenti come la lingua più diffusa (Hirsch, et al., 2008 p. 99): conseguentemente, si assistette, nelle città, ad un graduale abbandono della lingua yiddish, che inizialmente rimaneva *Heimssprache*, ma la cui presenza si affievolì di generazione in generazione (Turczynski, 1993 p. 109). Naturalmente, ciò non valeva per tutta la popolazione ebraica: le classi più povere e più numerose, che vivevano soprattutto in periferia, continuavano a comunicare in yiddish (Turczynski, 1993, p. 110). È chiaro, ciononostante, che il legame ebraico-tedesco rappresenti una chiave di lettura essenziale per comprendere la società Bukowina e il ruolo della lingua tedesca che in essa vigeva. Naturalmente, anche per le altre nazionalità il tedesco corrispondeva all'unica via per accedere agli strati più alti della società, ad un maggior benessere e al controllo sulle

classi più basse; tuttavia, per nessuna di esse il tedesco era divenuto il perno di un programma di costruzione di identità e appropriazione di un ruolo nel mondo come nel caso del progetto a lungo termine degli ebrei.

Che gli ebrei fossero considerati “Träger der deutschen Kultur“ (Margul-Sperber, 2009 p. 325) (Lopuschanskyj, et al., 2010 p. 15) non era prerogativa del gruppo della Bukowina. Questa caratteristica si può in effetti estendere ad ampie zone dell’Europa dell’Est, tra cui altri *Kronländer* asburgici, come la *Galizien*. Tra i fattori essenziali vi è la radice condivisa tra yiddish e tedesco, che rendeva il passaggio dall’una all’altra poco problematico. Inoltre, i due Stati germanofoni d’Europa prevedevano una politica di gestione delle minoranze meno severa ed avversa all’integrazione rispetto alle zone limitrofe (Turczynski, 1993 p. 176). Infine, un’ultima spinta che agiva in profondità sulle coscienze ebrae verso l’accoglienza del tedesco era fornita dal movimento illuminista ebraico, l’*Haskalah*, elaborato di concerto tra ebrei e tedeschi in Prussia e che a seguito delle guerre napoleoniche giunse anche in *Galizien* e Bukowina (Lopuschanskyj, et al., 2010 p. 15). Se la disponibilità statale all’accoglienza degli ebrei rappresentava il motivo della loro copiosa immigrazione, l’*Haskalah* agiva a livello spirituale, chiarendo quale fosse l’importanza non solo di accogliere la lingua tedesca, ma anche il *Deutscher Geist* in tutte le sue sfaccettature, ponendo le basi per il fenomeno culturale ebraico-tedesco della Bukowina. A questi assimilati o “progressisti”, che dal 1850 erano guidati da un *Oberrabbiner* che promuoveva l’uguaglianza e il contatto con le altre comunità linguistiche e religiose, faceva da contraltare un ampio gruppo di “ortodossi”, vicini allo *Chassidismus* e contrari all’integrazione (Turczynski, 1993 p. 109). I due gruppi si dimostrarono tutt’altro che coesi, non solo dal punto di vista politico, ma anche confessionale: nel 1857 il rabbino di Czernowitz teneva ormai le prediche in tedesco, perciò venne costruito, su insistenza degli ortodossi, un altro tempio, dove si osservasse il rito tradizionale (*Ibid*, p. 111). La divisione, infine, aveva un grosso impatto anche tra i ranghi universitari: mentre gli ebrei assimilati si univano alle associazioni studentesche tedesche, gli ortodossi si univano a quelle ebraico-nazionali, come la “Kadimah”, creata a Vienna nel 1882 e giunta presto anche in Bukowina (*Ibid*, p. 175). È facile comprendere, inoltre, come per gli ebrei ortodossi fosse più difficile accedere a ruoli di potere e a diffondere la propria visione: per questo, si può osservare un denso flusso migratorio verso la Palestina, in particolare nei decenni tra il 1860 e il 1880, quando lo sviluppo che stavano vivendo gli assimilati portò molti degli ortodossi a temere, secondo Turczynski, un’imminente integrazione forzata nella cultura tedesca (1993 p.175).

A differenza, dunque, dei loro vicini rumeni e ruteni, e anche a differenza della componente ortodossa e parlante yiddish, gli ebrei assimilati entrarono velocemente a far parte della borghesia cittadina e della *Bildungsbürgertum*, delle “kultivierte, zivilisierte, feine Leute” (Hirsch, et al., 2008 p. 98). Un gruppo ambizioso, “compatto nella richiesta di partecipazione, di leadership e istruzione” (Ascarelli, 2007 p. 22), nonché radicato nella cultura tedesca, ma che non aveva dimenticato le proprie origini: insieme all’assimilazione linguistica, infatti, l’acculturazione degli ebrei portò anche ad un approfondimento della scrittura in antico ebraico, come si evince da diverse pubblicazioni del periodo editate dalla più antica tipografia ebraica di tutta la regione della Moldavia, che si trovava proprio a Czernowitz<sup>80</sup>. Eppure, perfino per gli ebrei più poveri l’identificazione con la cultura *nazionale* tedesca e con la cultura *borghese* austro-tedesca era cruciale: anche loro erano in grado di recitare una poesia di Heine, conoscevano la tradizione teatrale tedesca e dimostravano così un gusto distintamente austro-tedesco (Hirsch, et al., 2008 p. 98). Ciò conferiva perfino ai poveri una certa reputazione poiché i tedeschi di Bukowina – e di tutto l’impero in generale – costituivano, a differenza dei tedeschi di Germania, una minoranza privilegiata: atteggiarsi come loro e lasciare che gli altri li scambiassero per esponenti di quella cultura alta conferiva potere all’interno della società (*Ibid*). Alla luce di ciò diventano comprensibili le parole che Margul-Sperber avrebbe utilizzato nel 1928 per descrivere l’atteggiamento della componente ebraica della Bukowina: “im Grunde ihres Wesens östlich, das Land des deutschen Westens mit der Seele suchte” (2009 p. 360). Una posizione che spesso creava contraddizioni a livello identitario, perfino traumi:

“Im Nachhinein betrachtet könnte man diese Demonstration der kulturellen Überlegenheit durch das ‘Deutsch-Sein‘ als eine Form der kulturellen Arroganz, wenn nicht gar als jüdischen Selbsthass interpretieren. Sie kann aber auch auf eine provinzielle Unsicherheit zurückzuführen sein – als könne man ihnen ihr Zugehörigkeitsgefühl, ihre kulturelle Identität als „zivilisierte“ Österreicher, die die assimilierten Juden in Czernowitz sich so hart erarbeitet hatten, jederzeit wieder absprechen“ (Hirsch, et al., 2008 p. 98).

Un altro esempio di questa insicurezza sono i numerosi ebrei che, nelle votazioni del 1907, non sostennero il proprio riconoscimento in quanto *Volksstamm* e nazionalità

---

<sup>80</sup> *Bukowiner Volkszeitung*, 15/9/1936, Czernowitz.

autonoma (Kosch, 1916 p. 146) per timore che questa separazione ufficiale creasse divari e fratture non riconciliabili – reazioni antisemite, separazione degli studenti ebrei e tedeschi nelle scuole, etc. (Stourzh, 2011 p. 321) – e dunque li allontanasse dai vantaggi che il tedesco aveva fornito loro fino a quel momento.

Si può osservare, dunque, che con questa integrazione culturale e linguistica veniva raggiunto un obiettivo importante della politica di emancipazione dei cittadini ebraici dell'impero, insieme a quello, uguale e opposto, che prevedeva la creazione di un *Deutscher Kulturstaat*, nel quale gli ebrei avrebbero avuto un “germanisierende Rolle” (Vishniac, 1993 p. 131). È infatti grazie alla popolazione ebraica di assimilati che il tedesco a Czernowitz avanzò come in nessun'altra città dell'impero, passando da lingua privilegiata del potere egemone a lingua della maggioranza (Hirsch, et al., 2008 p. 99). Inoltre, la disponibilità della popolazione ebraica all'adeguamento alla cultura tedesca accelerò il processo di costruzione di una società moderna a Czernowitz (Corbea-Hoisie, 2012 p. 25). La componente ebraica ha dunque aiutato lo spirito tedesco a radicarsi nella regione lontana e periferica, benché la narrazione asburgica raccontasse questo processo in maniera opposta: la crescita economica, mutata lentamente in crescita politica e sociale, della popolazione ebraica veniva presentata come risultato delle possibilità che solo una struttura tollerante come quella asburgica poteva concedere (*Ibid*). In questo modo, la Bukowina diventava il modello esemplare di come la politica sovranazionale austriaca funzionasse alla perfezione: un esempio sempre più utile, in un periodo di crisi del potere centralizzato di Vienna, in cui la narrazione lasciava gradualmente il posto alla propaganda. Ciò che veniva omissso nella narrazione era la realtà di una popolazione ebraica parlante principalmente yiddish, ma che non poteva dichiararlo in sede ufficiale (Röger, et al., 2020 p. 10), nonché l'atteggiamento di sospetto mai estintosi da parte di una società ancora profondamente dominata da pregiudizi antisemiti, che accompagnò questi sviluppi (Corbea-Hoisie, 2012 p. 25). Un quadro che si inasprì a fine XIX secolo, quando sempre più numerosi erano coloro che pensavano al tedesco non tanto come una “lingua cosmopolita”, bensì come un “geistiges Ausdruckmittel” del vero popolo tedesco, espressione della superiorità della sua nazionalità e della sua razza (Hirsch, et al., 2008 p. 100). Questa spaccatura a livello spirituale trovò ben presto la sua realizzazione sul piano politico: l'elettorato ebreo della Bukowina, che a lungo aveva sostenuto i politici liberali tedeschi, optò dopo il 1900 in parte per i candidati del nazionalismo ebraico, soprattutto sionisti, in parte per i candidati socialdemocratici, mentre il conflitto tra nazionalisti ebrei e tedeschi aumentava in maniera esponenziale, aizzato da una stampa che nutriva la

polemica e inaspriva le tensioni, soprattutto tra i gruppi di studenti (Corbea-Hoişie, 2012 p. 30).

*Dopo il 1918: il tedesco che resiste*

La fisionomia multiculturale di Czernowitz, con il tedesco al centro del suo dinamismo, si trasformò rapidamente in uniformità culturale a seguito dell'annessione della regione alla Romania (Hainz, 2016 p. 366). Eppure, proprio mentre la città si esauriva in qualità di centro cosmopolita, si osservò una rinnovata ascesa dal punto di vista letterario, la quale ebbe un'eco di inaudita potenza per la regione: dalle famiglie ebraiche germanofone sottoposte a repressione linguistica e culturale nacque una generazione di autori destinati a divenire i più conosciuti della storica regione, fino ad oggi.

Al momento dell'annessione, per non contravvenire al principio di autodeterminazione dei popoli, la Romania promise che avrebbe riconosciuto la minoranza germanofona e mantenuto l'università e il teatro in tedesco a Czernowitz (Turczynski, 1993 p. 220): di conseguenza, i tedeschi dimostrarono inizialmente lealtà nei confronti dei nuovi governanti (*Ibid* p. 221). Gli ebrei, però, di primo acchito non vennero accolti, ritrovandosi apolidi e peggiorando considerevolmente il loro stato. Solo attraverso proteste e grazie alla pressione dei trattati di pace di fine conflitto, lo Stato rumeno accettò l'adozione di questo gruppo in qualità di cittadini, nel 1919 – stabilito ufficialmente per legge non prima del 1923. Ciò che venne apprezzato in quegli anni, tuttavia, fu il tanto agognato riconoscimento come “gruppo etnico” incluso fra le nazionalità che componevano lo Stato, non solo come confessione, come si evince dal censimento della provincia del 1919. Nei fatti, però, questa prima separazione di ebrei e tedeschi segnava l'inizio di una politica sempre più aggressivamente *rumenizzante*, specialmente nei confronti dei primi, che con la concessione dello *status* di nazionalità aveva reso ben riconoscibili (Hausleitner, 2008(b) p. 438). La politica di separazione tra ebrei e tedeschi aveva, inoltre, lo scopo di delegittimare la preponderanza linguistica e culturale tedesca della Bukowina, decostruendo così quel tratto *eccezionale* che distingueva gli ebrei di Bukowina da quelli del resto della Romania (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 115). Sul lungo termine, non furono tanto le misure attuate nella sfera pubblica a incidere sulla trasformazione della condizione degli ebrei – dal 1918 coloro che esercitavano funzioni pubbliche avevano il dovere di comunicare esclusivamente in rumeno – quanto più la rumenizzazione del sistema scolastico. In quelle scuole elementari

che mantennero per un certo periodo l'uso del tedesco come lingua di insegnamento vennero infatti istituite delle classi apposite per gli studenti ebrei, situazione che presto mutò in allontanamento di questi dalla scuola stessa. Le restanti minoranze, nel frattempo, vedevano le proprie scuole private degli insegnanti, specie tedeschi e ruteni, per mancato superamento dei test di lingua rumena previsti – spesso manipolati (Kotzian, 1983 p. 250, 283): così nel giro di un decennio tutte le scuole e i ginnasi, statali e privati, divennero istituti rumeni. Solo alcune classi del ginnasio tedesco di Czernowitz vennero mantenute, stipate tutte nello stesso edificio e, una volta terminati i corsi, non rinnovate (Turczynski, 1993 p. 221).

Nel frattempo, la censura e la polizia rumena stavano col fiato sul collo alle minoranze, in modo particolare a quella ebraica e rutena: le riviste di questi gruppi venivano sottoposte ad arbitrari controlli e chiusure, con il pretesto della protezione della sicurezza nazionale, come dimostrano i documenti della polizia del tempo (Hausleitner, 2008(b) p. 458-459). Tuttavia nel 1933, Czernowitz, la città con la più alta percentuale di ebrei in Romania (37,9%), vedeva ancora la presenza di cinque giornali in tedesco (Corbea-Hoişie, 2012 p. 115): ciò proverebbe la lealtà di gran parte dell'intelligenza ebraica a questa lingua, benché la loro identità culturale tedesca fosse messa in dubbio non solo dai rumeni, ma anche dalla comunità di nazionalità tedesca stessa, i *Buchenlanddeutschen*, sempre più influenzati dal razzismo nazionalsocialista. Una violenta polemica tra questa visione e quella liberale scoppiò tra i giornali tedeschi di Czernowitz nella primavera del 1933, finita con violenza per le strade e distruzione di alcuni negozi di proprietà ebraica. Ciononostante, si può constatare, dalle molte recensioni che circolavano sui giornali, che la cultura tedesca poteva raggiungere senza grosse difficoltà la borghesia cittadina; inoltre, non ci sono elementi ad indicare un'aderenza significativa degli ebrei di Bukowina alla nuova cultura rumena, nonostante la severa educazione delle giovani generazioni (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 122). La situazione per gli ebrei precipitò, però, a partire dal 1937, quando alle elezioni parlamentari i partiti di estrema destra, molto rappresentati anche nelle zone rurali della Bukowina, ottennero una storica vittoria: nei primi mesi del 1938 furono dimessi gli ultimi pubblici ufficiali ebrei della Bukowina, mentre gli atti di violenza antisemita nelle scuole e per le strade aumentarono drasticamente.

In definitiva, il passaggio in questo governo cristiano e nazionalista fu particolarmente doloroso proprio per gli ebrei, non solo perché dovettero assistere a un soffocamento esponenziale della cultura tedesca, cui si sentivano legati da sentimenti

identitari, ma anche perché da classe trainante l'economia e la cultura cittadina, passarono sempre più a ruoli secondari all'interno della società (Rychlo, 2018 p. 38): le limitazioni dei loro diritti rappresentavano, oltre a un'umiliazione, una vera e propria regressione sociale ed economica. A fronte del loro ruolo in società ormai compromesso, Petro Rychlo interpreta la straordinaria fioritura di letteratura di questo periodo come una conversione di energie e risorse prima impegnate nella sfera economica in quella sfera spirituale (2018, p. 38). Chiaramente l'attaccamento alle "verdrängten Sprachen" fu una reazione che molte altre minoranze sperimentarono, non solo in Bukowina, ma anche nella vicina *Galizien*, come racconta lo scrittore Juri Andruchowysch (2017 p. 86). Nel caso del variegato gruppo degli ebrei, questa resistenza si manifestava infatti non solo in opere a salvaguardia del tedesco, ma anche nell'utilizzo di antico ebraico e yiddish: in particolare, la stampa yiddish visse una fioritura eccezionale, in qualche modo legata anche al frenetico movimento migratorio di ebrei di Russia e Bessarabia verso e dalla Romania, e d'altro canto espressione di un pubblico di lettori che si schierava contro l'uso dell'antico ebraico – dunque contro i sionisti (Bauer, 2008 p. 351): nacquero in questo periodo, infatti, non meno di trenta periodici in lingua. Ciononostante, per quel che riguarda l'aspetto creativo di questa spinta ribelle, la produzione di lingua tedesca non aveva eguali a Czernowitz e si distingueva dalla discussione in ebraico e yiddish, che verteva soprattutto sui concetti di popolo, nazione e identità, lasciando la politica in secondo piano e concentrandosi sulla lirica (Hirsch, et al., 2008 p. 107). Il tedesco esprimeva piuttosto la nostalgia di appartenenza ad un mondo perduto, al mondo di ieri. "Frustrationen aller Art in einem echolosen Dasein gaben später den Ansporn zu wehmütig-nachtrauernder idyllischer Rekonstruktion (...)", scrive George Guțu (2008 p. 334): al di là delle differenze espressive tra vari autori, si può riconoscere un *fil rouge* che accomuna le opere, un'aura utopica pensata per preservare uno spazio linguistico al di là del tempo, un tentativo di resistere al contesto di alienazione estrema che questi individui stavano vivendo (Corbea-Hoișie, 2020(c) p. 124). Tra il 1938 e il 1940, nella vetrina della libreria di Norbert Niedermayer erano esposte le raccolte poetiche di Alfred Kittner, Rose Ausländer, Alfred Margul-Sperber, Moses Rosenkranz e David Goldfeld (*Ibid*). Alfred Margul-Sperber, in particolare, rappresentava in quella situazione una figura chiave, poiché non solo produceva poesie proprie ma fungeva da mediatore e spesso da mentore per gli altri autori (Guțu, 2002 p. 69-71), riuscendo a rintracciare i giusti canali per far evadere queste voci poetiche dalla Romania e raggiungere l'Europa. Tra i suoi protetti troviamo anche Paul Celan, che proprio per sua intercessione arrivò all'orecchio di Otto

Basil, il primo che rese pubbliche le sue poesie a Vienna: quel Paul Celan che, dopo alcuni tentativi in rumeno (Hainz, 2016 p. 366), avrebbe scelto il tedesco per i suoi scritti poetici, lingua in cui riconosceva la propria appartenenza ad un mondo andato in frantumi, e versi destinati a influenzare il dibattito letterario del XX secolo come pochi altri.

Proprio la storia di Paul Celan può esemplificare molte delle contraddizioni e delle sfide identitarie che queste generazioni di ebrei di lingua tedesca dovettero affrontare. Nato in una famiglia ebraica della bassa classe media di Czernowitz nel 1920, ha infatti imparato fin dall'infanzia quali conflitti interni permeassero la sua famiglia, soprattutto per ciò che concerneva la sua educazione: suo padre, forte del credo sionista, insisteva su un'educazione nella scuola ebraica privata di Saafa Ivrija, mentre la madre spingeva per un'educazione nello spirito del *Deutscher Geist*, posizione allora ancora preponderante tra gli ebrei di Bukowina (Corbea-Hoişie, 2020(c) p. 122). Paul, come studente delle scuole elementari rumene, imparò rumeno e francese – la lingua estera più insegnata nel sistema –, mentre crescendo, da autodidatta, si interessò alla letteratura e filosofia tedesca. La reazione al crescente antisemitismo per le strade rumene fece di lui un giovane di sinistra, come la maggior parte dei suoi coetanei attirato dalle idee comuniste e perciò costantemente sotto il controllo della polizia. Paul era riluttante ad abbracciare il credo sionista che si era ormai propagato, invece, nella classe media ebraica di Czernowitz: come lui, anche l'amico Immanuel Weissglas e molti altri sembravano continuare a credere piuttosto nella vecchia Bukowina e nella forza poetica dell'espressione tedesca, in linea con l'impulso creativo instillato dalla rivista *Der Nerv* (*Ibid*, p. 123). Nel giugno del 1940 l'Unione Sovietica, d'accordo con la Germania nazista, occupò la Bessarabia e la Bukowina del Nord, inclusa Czernowitz. Molti ragazzi, tra cui Paul Celan, furono spediti in Francia, che ancora aveva la fama di essere un'oasi di giustizia e democrazia, anche perché, dopo la presa di potere di Hitler, Germania e Austria diventavano opzioni impraticabili (*Ibid*, p. 125). Nel frattempo, l'ordine era quello di sovietizzare le nuove regioni acquisite: ciò non comportava soltanto fare del russo la lingua di insegnamento in scuole e università, ma cancellare “il nemico del popolo”, ossia la classe media borghese. A sconvolgere la vita degli ebrei della Bukowina settentrionale si aggiunse anche il riconoscimento dello yiddish come unica lingua della “nazione ebraica”: come conseguenza vennero chiusi tutti i giornali in lingua tedesca, le nuove misure del sistema scolastico obbligarono i bambini ebrei a ricevere lezioni in yiddish e venne creato un teatro yiddish permanente. Per gli intellettuali parlanti tedesco, “nemici del popolo” per eccellenza, l'accesso ai giornali e ai libri divenne impossibile (*Ibid*, p. 126). E mentre da

un lato l'intelligenza ebraica doveva fronteggiare la repressione culturale, il silenziamento e la deportazione operate dall'Unione Sovietica, dall'altro osservava sgomenta il processo che stava trasformando la lingua nella quale si identificava in strumento di espressione del più grande genocidio che questo gruppo abbia mai subito (Rychlo, 2018 p. 40).

I *Buchenlanddeutschen*, nel frattempo, si trovavano da un lato sottoposti alle pressioni che la politica rumena nazionalista esercitava sulle minoranze e dall'altro da quelle dal crescente influsso del *Deutsches Reich*, che dal 1939 aveva cominciato a promuovere l'immigrazione dei cosiddetti *Volksdeutschen* fuori confine, perché necessitava di forza lavoro. Entro un anno, la propaganda si trasformò in ordine inderogabile, che costrinse questo gruppo alla *Umsiedlung*, sponsorizzata dallo slogan "Heim ins Reich". L'*Umsiedlung*, insieme alle deportazioni e uccisioni di massa degli ebrei ad opera simultanea di russi e tedeschi, provocò un senso di perdita della propria *Heimat*, trasmesso alle generazioni future e al mondo intero dai pochi sopravvissuti capaci di raccontarlo, e scrisse la parola fine sulla presenza del *Deutscher Geist* in quella regione d'Europa (Röger, et al., 2020 p. 12).

### **I discorsi del *Deutscher Geist***

Finora sono stati descritti i fatti legati alla diffusione e al mutamento di *status* della lingua tedesca nella società Bukowina, dal momento dell'annessione alla fine dell'amministrazione asburgica, e oltre: dati necessari all'analisi di un paesaggio culturale in cui la presenza tedesca è spesso ricordata da narrazione mitica. Ora, sulla base di questi fatti, non rimane che decodificare quali strutture di potere, quali gerarchie culturali, in una parola, quali *discorsi* l'introduzione di questa lingua, e del *Deutscher Geist* di cui essa era vettore, abbia attivato in Bukowina. Il discorso, secondo Foucault, decide ciò che è e ciò che non è verità, è un sistema d'esclusione e come ogni altro sistema d'esclusione, poggia su un supporto istituzionale:

“essa [la volontà di verità] è rinforzata, e riconfermata insieme, da tutto uno spessore di pratiche come la pedagogia, certo, come il sistema di libri, dell'editoria (...). Ma essa è anche riconfermata, senza dubbio più profondamente, dal modo in cui il sapere è messo in opera in una società, dal modo in cui è valorizzato, distribuito, ripartito, e in un certo qual modo attribuito” (Foucault, 1972 p. 15).

Per farlo, bisogna comprendere *in primis* che cosa si intendeva allora con *Deutscher Geist*, questo spirito culturale che veniva infuso insieme al tedesco.

Nella prima metà del XVIII secolo, dopo alcuni decenni di indiscusso dominio del pensiero illuminista, si sviluppò un clima di insofferenza nei confronti del razionalismo troppo rigoroso. Se il programma dell'Illuminismo era liberare il mondo dalla magia, dissolvere i miti e rovesciare l'immaginazione con la scienza (Horkheimer, et al., 2000 p. 15), il pensiero romantico, nato appunto da questa insofferenza, prendeva avvio proprio dal recupero della soggettività della natura, luogo di creatività. I risultati scientifici su cui si era concentrato l'Illuminismo erano stati tuttavia essenziali per la nuova spinta romantica: se da un lato avevano dato adito a teorie razionalistiche, dall'altro avevano accertato che esiste un legame tra tutto ciò che è organico, rafforzando l'idea romantica di connessione fra tutte le cose<sup>81</sup>. Ma ciò che forse è ancor più importante è che il Romanticismo fu una corrente di pensiero che affrontava un mondo in cui molte certezze stavano andando in frantumi e un mondo in cui alcuni avvenimenti sembravano aver squarciato la divisione tra passato e presente: la Rivoluzione francese e quella industriale. Lo spirito umano, che aveva reso possibili quei cambiamenti inimmaginabili, stava prorompendo con la sua presenza come in poche epoche passate, o forse nessuna: i romantici erano quel gruppo di pensatori pronti ad accoglierne la potenza ed approfondirne le sembianze. Si sviluppò, così, una nuova filosofia della storia, legata proprio a questo *spirito* umano: la pienezza dello sviluppo umano si raggiunge secondo i ritmi della storia, in una visione agostiniana in cui la meta, però, è rappresentata dal pieno sviluppo dello Spirito. Non si può non leggere una correlazione con l'ideale di progresso illuministico: del resto quel concetto si era conficcato nella visione occidentale della vita e del lavoro, e trovava la sua conferma ogni giorno nell'era industriale. Ma mentre per l'Illuminismo, proprio in nome di quel progresso, tutto ciò che aveva preceduto la sua venuta era da considerare primitivo e indegno di memoria, per i romantici il passato era il luogo in cui era nato lo Spirito e di esso, perciò, una parte organica ed essenziale. È in questo periodo che nasce il concetto moderno di *Geist*, inizialmente un concetto universale, che abbracciava tutto l'umano nella sua organicità.

---

<sup>81</sup> La sintesi con cui si sta affrontando la questione ragiona necessariamente per grandi categorie: non bisogna, però, dimenticare l'esistenza di una branca di intellettuali illuminati che non escludeva l'organicità tra uomo, natura e spirito, coloro che Hölderlin chiamava *Höhere Aufklärung* (Hölderlin, 1992 p. 55): "Aufklärung der Aufklärung, Aufklärung des Menschen über sein 'ganzes' Menschsein, Humaität zurück" (Gaier, 2012 p. 90).

Per spiegare le origini e le forme di questo *Geist*, invisibile eppure perfettamente percettibile, servivano descrizioni che esulassero dal realismo, dalla raccolta di dati empirici. Hölderlin, Herder e Friedrich Schlegel furono i primi che contribuirono alla creazione di una nuova mitologia, un sistema di narrazione che potesse restituire significato all'unione delle diverse parti dell'uomo, della natura e della storia. Fondare questa mitologia voleva dire restituire valore a qualcosa che l'Illuminismo aveva escluso completamente: il passato. Su questo postulato si fonda la più evidente metamorfosi del concetto di *Geist*, in un primo momento indagato in senso universalmente umano e successivamente declinato invece su di una grandezza locale, nazionale. Così, i pensatori romantici si impegnarono a recuperare l'originalità e il genio germanico, indagando il passato medievale del proprio territorio – approfondito dalle ricerche filologiche dei fratelli Grimm e Karl Simrock (Borchmeyer, 2017 p. 268) –, nonché a sottolineare la necessità di risanare la cultura tedesca dai successivi “inquinamenti” francesi. Non bisogna dimenticare, infatti, che il movimento romantico nasce in un momento di grande umiliazione per gli Stati tedeschi, sconfitti dalla Francia di Napoleone e ad essa in gran parte sottomessi: questo è senz'altro uno dei motivi per cui il *Geist* prende tratti sempre più esclusivi, ed in particolare anti-francesi, a partire dai *Reden an die deutsche Nation* di Johann G. Fichte: “Was für Goethe ‘Welt’ ist, der er sich zu öffnen gilt, ist für Fichte ‘Ausland’, gegen das man sich zu behaupten hat”, spiega Dieter Borchmeyer<sup>82</sup> (2017 p. 92).

In questo discorso nazionale diventa centrale l'idealismo alla base della filosofia di Hegel, che ebbe in quel tempo un'eco di enorme portata. Esso è rappresentabile attraverso un semplice schema: la realtà ci mostra come si dispiega una struttura razionale in modo necessario, ovvero non c'è distinzione fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. In altre parole, nella storia dell'uomo tutto avviene necessariamente ed ogni fase rappresenta un passo necessario nel cammino dello spirito umano verso il pieno sviluppo dello stesso. Ciò, naturalmente, giustifica qualsiasi comportamento, in particolare quei “sacrifici” etici che l'uomo deve affrontare per progredire. A questo Hegel aggiunge che a guidare l'avanzamento, a dettarne la direzione, è la civiltà che in quel momento storico è più

---

<sup>82</sup> Sempre Borchmeyer: “Die Erfahrung (...), aufgrund der Zersplitterung Deutschlands, seiner fehlenden staatlichen Einheit, so oft Spielball und Beuteobjekt der umgebenden Mächte gewesen zu sein, sowie das daraus erwachsende nationale Insuffizienzgefühl sind immer wieder – gerade im Momenten der tiefsten Erniedrigung, wie etwa nach der Niederlage Preußens gegen Napoleon oder dem Zusammenbruch der ‘Siegernation’ im Ersten Weltkrieg – umgeschlagen in einen Superioritätsrausch, der die Traditionen und Tugenden deutscher Weltbürgerlichkeit über Bord warf“ (2017 p. 17).

spiritualmente elevata. È la qualità spirituale di uno Stato che lo fa uscire vincitore da guerre e questioni di dominio. Alla base del ragionamento si possono dunque leggere due concetti chiave del discorso romantico sul *Geist*, e sul *Deutscher Geist* in particolare: esiste una spiritualità di “civiltà” – e ciò pone il problema di come identificarla –, ed esiste una superiorità di spirito di alcune civiltà sulle altre<sup>83</sup>. Il tardo Romanticismo, influenzato da questo insieme di idee, acuisce i tratti nazionali del *Geist* nel pensiero filosofico-letterario<sup>84</sup>; l'estremizzazione del pensiero romantico e il passaggio da patriottismo a vero e proprio nazionalismo vengono approfonditi invece negli ultimi decenni del XIX secolo.

Dopo aver tentato di delineare la nascita e la trasformazione del concetto di *Geist*, non resta che individuare le caratteristiche che esso acquisì nella sua declinazione territoriale tedesca. Si è già accennato ai tratti alto-germanici dipinti dalla nuova mitologia tedesca del *Geist*, per i quali si attinse al *Germania* di Tacito – riscoperto nel XV secolo: qui si ritrovano virtù fondanti lo spirito tedesco, quali fedeltà, integrità, rettitudine, così come il saper essere diretti, lo scostarsi dalle menzogne (Borchmeyer, 2017 p. 144-145); sulla base dello stesso testo si costruì il concetto della *translatio imperii*, cioè il processo di produzione di prove che identificassero i tedeschi come gli unici veri eredi dell'Impero Romano e avessero così il diritto di esercitare dominio sul resto del mondo come i romani prima di loro (*Ibid* p. 16). Nel tempo, l'essere tedesco acquisì tratti sempre più tipicamente borghesi e votati al lavoro, come l'essere diligente, parsimonioso, pulito, oppure caratteristiche legate alla sua spiccata profondità di spirito – direttamente correlata alla pratica protestante (*Ibid* p. 146). Ma il perno dello spirito tedesco, della sua eccezionalità, risiede proprio nella lingua tedesca, che non ne è conseguenza, bensì causa: *Deutschtum* non è, a differenza degli altri concetti nazionali europei, legato a uno *Stamm*, a una radice etnica, bensì rappresenta un concetto di popolo che si basa unicamente sulla lingua da

---

<sup>83</sup> Secondo questa filosofia, la realizzazione della libertà dello Spirito avviene quando lo Stato, il luogo in cui l'uomo ha trovato la libertà, raggiunge il suo apice, il suo momento di sintesi. In questo schema tipicamente hegeliano, la tesi corrisponde all'“epoca orientale”, dove esisteva un sovrano, unico a godere della libertà, l'antitesi ad essa è l'epoca greco-romana, dove la libertà non era per tutti, ma solo per un minimo numero di persone, mentre la sintesi si realizza proprio nell'epoca che lui chiama “cristiano-germanica”, in cui tutti sono liberi sia giuridicamente grazie alla Costituzione, sia intimamente grazie al protestantesimo. Hegel fa riferimento qui alla Prussia, monarchia costituzionale, la quale sarebbe stata dunque in quel momento storico abitata dallo spirito del mondo, che la rendeva la civiltà più alta di tutte. Al contempo, così facendo, egli giustificava approfonditamente il fatto che il popolo caratterizzato da origini germaniche e cristiane fosse portatore di una cultura superiore (Hegel, 1970).

<sup>84</sup> Forse la dimostrazione più lampante dei nuovi tratti che la questione stava adottando è la *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* di Berlino, un'associazione letteraria cui aderirono autori come Arnim, Brentano, Kleist, Chamisso, i fratelli Grimm, Tieck e Kerner, i quali posero le basi per la concezione storica della cultura, intuendo nella diversità tra i popoli quel parametro euristico determinante nella filosofia della storia (Freschi, 2008 p. 98), seguendo le ipotesi di Hegel e giungendo a posizioni nazionalistiche estreme, spesso antisemite.

esso parlata<sup>85</sup>. Questa è la particolarità da cui si sviluppa l'idea che si tratti di un popolo diverso, unico, *eccezionale*. Per questo motivo, dal XVIII secolo si diffuse l'idea che il tedesco si sarebbe dovuto elevare dalle questioni politiche e che avrebbe piuttosto dovuto puntare a costruirsi un'identità cosmopolita, in linea con i tratti di questo popolo: *Deutschtum*, dunque, faceva inizialmente perno sulla sua inclusività (*Ibid* p. 19,79). In un frammento postumo degli ultimi anni di vita di Schiller, egli scriveva che la grandezza tedesca sarebbe: “eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, die von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist” (Schiller, 2004 p. 267). A quel tempo la superiorità tedesca non veniva ancora interpretata in termini di conquista militare, ma piuttosto come superiorità culturale, di valori in grado di amalgamare e creare unità tra i popoli (Borchmeyer, 2017 p. 21). Questo cosmopolitismo rendeva il tedesco più *grande* delle altre nazioni e, per questo, di esse la guida spirituale – religiosa, culturale (*Ibid* p. 20). Su queste basi germina la trasformazione in direzione nazionalistica di tale superiorità: da ruolo di guida spirituale a quello di guida statale e militare il passo è breve<sup>86</sup>.

Ma il *Deutscher Geist* non contiene solo i valori finora elencati: vi è, infatti, anche una serie di aspetti che tradiscono prese di posizione sorte nell'ambito della discussione illuminista, adottate più o meno consciamente da correnti che sorgono proprio in contrasto con essa. Illuminismo e Romanticismo condividono, per esempio, il legame alla logica protestante<sup>87</sup>, così come l'attenzione alla lingua nazionale: infatti, anche nella discussione intellettuale degli illuministi veniva approfondito il “decoro espressivo” della lingua tedesca, in un'età in cui in Germania la cultura ufficiale prediligeva il francese o il latino per la divulgazione del sapere (Freschi, 2008 p. 42). Ma ancor più essenziale è la formazione dell'atteggiamento di superiorità nei confronti degli altri popoli, che nel *Deutscher Geist* prende l'aspetto di superiorità spirituale della civiltà germanica: essa

---

<sup>85</sup> “Das Wort ‘deutsch’, wie es sich aus dem germanischen Wort ‘thioda’ (Volk) und dem Adjektiv ‘thiodisk, diutschiu’ herausgebildet hat, ist also (...) ein Sprachbegriff, die Bezeichnung für die Sprache der germanischen Stämme Mitteleuropas (...). Das ist bereits Wagner sehr wichtig gewesen, und er verweist auf die etymologische Verwandtschaft von ‘deutsch’ und ‘deuten’, das heißt ursprünglich: ‘volksverständlich machen’“ (Borchmeyer, 2017 p. 37-39).

<sup>86</sup> Se volessimo trovare una data di morte di questo *Deutschtum* cosmopolita e inclusivo, scrive Nietzsche, questa sarebbe il 1870: in *David Strauss* (1873) egli denuncia ferocemente, infatti, la volgarità spirituale della nuova Germania, quella instauratasi con la nascita del *Deutsches Reich*, che estirpava la cultura tedesca universale per incanalarla esclusivamente a vantaggio del Regno (Mittner, 1971 p. 825).

<sup>87</sup> L'illuminismo aveva introdotto un'individualizzazione del credo che andava in direzione di quella fede più intima e personale, meno rituale, proposta dal protestantesimo; inoltre, condividevano l'idea del primato della ragione nella vita quotidiana (Horkheimer, et al., 2000 p. 45). D'altro canto, i primi attacchi alla corrente razionalistica furono sferrati proprio da intellettuali di formazione luterana che sottolineavano l'intuizione irrazionalistica di una missione spirituale dell'uomo che si realizzava nella storia dei popoli e delle culture (Freschi, 2008 p. 51).

nacque però in seno all'Illuminismo in qualità di superiorità non tanto di matrice germanica, bensì più ampiamente *occidentale* sull'altro non-illuminato. I filosofi europei illuministi diffusero un'immagine di Europa, le cui caratteristiche centrali erano progresso, educazione e libertà; inoltre, la cultura borghese e liberale, illuminista e progressista, cresciuta nell'ottica cioè della *Selbstbehauptung*, avanzava nel suo cammino nella storia trovando assolutamente naturale il desiderio di prevalere, di affermarsi su un *altro* collettivo (Gay, 1996 p. 87). Ciò, unito al fatto che l'Europa aveva fondato un nuovo modo efficace e *superiore* di sapere, quello di tipo scientifico, che aveva aperto la strada all'industria – il vero marchio distintivo tra mondo avanzato e mondo arretrato – generò un sentimento di superiorità sulle culture che sembravano non possedere queste caratteristiche, da cui un discorso di legittima civilizzazione verso il mondo *orientale* (Solomon, 2012 p. 143). L'illuminismo aveva cambiato radicalmente il tipo di rapporto con il conoscere, perché lo aveva declinato in termini di sfruttamento: un sapere che non tende alla costruzione di concetti e immagini metafisiche, ma al metodo, al capitale, in un processo in cui ogni scoperta diventa strumento per quella successiva. Questa visione di sfruttamento e dominio non fece che ampliare il divario tra il soggetto che conosce e domina, e l'oggetto studiato e dominato (Horkheimer, et al., 2000 p. 22). Naturalmente, se l'oggetto in questione è rappresentato da un *altro* umano, si confermano gli assiomi alla base del pensiero colonialista: questo modo di interpretare il proprio ruolo nel mondo, unito alla famosa definizione kantiana di Illuminismo come uscita dell'uomo da uno stato di minorità (*Unmündigkeit*) di cui egli stesso è colpevole, non fa che nutrire il sentimento legittimatorio di educazione e civilizzazione di chi si considera dalla parte della ragione.

Il concetto di *Deutscher Geist* nasce, dunque, da costrutti nati in seno alla discussione tra Illuminismo e Romanticismo nei territori della Germania. Ora bisogna chiedersi come esso sia stato accolto dai territori austriaci, che a lungo si sono sentiti parte di quello stesso *Deutschtum* al centro della discussione.

L'epoca in questione, quella di Joseph II, si apre come un'epoca illuminata e tedesca. Il sovrano inaugura l'era della *Rechtsstaatlichkeit* austriaca, della dottrina giuridica dello Stato di diritto: in questo contesto si inserivano il *Josephinisches Bürgerliches Gesetzbuch* del 1786 e altri decreti, che fondavano il diritto cittadino su nuovi capisaldi di sicurezza e tolleranza. Queste leggi, scritte spesso in accordo con la Prussia, dovevano essere espressione di un "gesamtdeutsche Aufklärung" (Turczynski, 1993 p. 31) e rafforzavano l'idea di unione e di concordanza all'interno del *Deutschtum*. Con la disfatta austriaca durante la guerra austro-prussiana, l'Austria vide invece la definitiva esclusione

da questo *Deutschtum*<sup>88</sup>. Inoltre, con l'irrigidimento delle caratteristiche e del concetto di *Deutschtum*, quando prese cioè le sembianze di una nazione necessariamente legata alla lingua tedesca e alla storia germanica medievale, il *Vielvölkerstaat* non aveva più i requisiti per esservi incluso: il nome stesso del *Deutsches Reich*, mutuato sul concetto di nazione linguistica, chiudeva ogni possibilità di rivendicazione tedesca da parte dell'Austria. Ciononostante, nella figura dell'imperatore, degli *Erblände* e soprattutto nella classe sociale della *Bildungsbürgertum* devota al sogno pangermanico, l'Austria rimaneva legata al sentimento di appartenenza al *Deutschtum*, perché si sentiva anch'essa erede dell'Impero Romano – anzi, ancor più legittimata della Germania a riscattarne l'eredità, poiché a lungo ne aveva portato il nome – e soprattutto perché, nella ricerca di motivi per controbattere le sollevazioni nazionali dei popoli, anch'essa si aggrappava alla storicamente ben salda e filosoficamente ben approfondita superiorità del *Deutscher Geist*.

La *diversità* dell'Austria, che l'ha condotta all'esclusione dalla *Deutsch-land*, nel tempo ha rimodellato il concetto di *Deutscher Geist*, adattandolo al proprio contesto sociale e politico. La più evidente differenza rispetto a quello tedesco è che, nella narrazione austriaca, esso si è mantenuto cosmopolita, universale. Il *Deutscher Geist* austriaco è rimasto quello della prima ora, quello del *Weltbürgerliches Volk*: è facile comprendere come questa idea potesse creare attrattiva sugli illuministi austriaci, che cercavano un elemento unificante e insieme non opprimente per le culture degli popoli sotto l'ala asburgica. In particolare, furono gli ebrei austriaci a trovare in questo *Deutschtum* una vera e propria patria culturale, che offriva loro sia protezione e tolleranza a livello politico, sia senso di appartenenza a livello identitario.

Oltre al mantenimento del suo tratto universalista, è interessante osservare come in Austria la caratteristica cristiana sviluppata dagli ideatori del *Geist* venne declinata sul cattolicesimo invece che sul protestantesimo, il quale si addossò, in maniera quasi paradossale, una sorta di responsabilità (sovra)nazionale romantica. In Austria, dove il cattolicesimo era stato tanto uno strumento di potere per il sovrano assoluto Joseph II quanto il perno della Restaurazione metternichiana – in entrambi i casi, dunque, strumento di unità statale –, aggiungeva ora alle sue sfumature anche quella romantica di

---

<sup>88</sup> Bismarck “sconvolse tutto il Bund tedesco, annettendo i due ducati già danesi, lo Hannover, L'Assia elettorale, Nassau e Francoforte sul Meno (...); obbligò i quattro stati della Germania meridionale a stringere trattati segreti di alleanza con la Prussia, la quale era quindi, nella realtà dei fatti, dominatrice di tutta la Germania prima ancora del 1871” (Mittner, 1971 p. 707).

rito adatto a incanalare lo spirito tedesco di stampo austriaco<sup>89</sup>. Nel contesto di creazione del proprio passato nazionale, che in Germania coinvolgeva la ricerca filologica delle origini medievali e germaniche, l’Austria vedeva invece approfondita la figura di Joseph II, che impersonava la *mission civilisatrice* del *Deutscher Geist* sugli altri popoli della monarchia (*Ibid* p. 68). Ciò faceva leva su un altro concetto nato nel segno di questa soggettivizzazione di ogni nazione: la convinzione che le nazioni che lottano per la libertà abbiano il dovere di insegnare alle altre questa lotta, che si traduce in un atteggiamento civilizzante nei confronti dell’altro, un tratto mutuato dall’Illuminismo tedesco (Horkheimer, et al., 2000 p. 102).

Esisteva dunque una parte consistente dell’intelligenza austriaca che continuava a sentire un legame di appartenenza al *Deutschtum*, benché, come abbiamo visto, questo assumesse per certi versi contorni differenti dall’originale: ciò significa anche che esistevano molti intellettuali che assumevano posizioni dubbie, ambivalenti, rispetto alla lealtà a Casa Asburgo, una *undeutsche Nation* (Solomon, 2012 p. 142). In altre parole, questo legame, resistito alla fine del sogno pangermanico, andò a complicare la situazione già di per sé intricata delle diverse sfumature del concetto di patriottismo che, in uno stato vario come l’Austria e in un periodo di pensieri rivoluzionari, rappresentava un sentimento difficile da instillare su tutto il territorio imperiale (Fillafer, 2020 p. 23-66). A fronte di ciò, il liberalismo tardo illuminista adottò una nuova strategia: l’Austria non poteva essere propagandata come Stato-nazione, poiché era uno Stato popolato da molte nazioni; non rimaneva altro da fare se non ancorare il proprio patriottismo a un concetto politico diverso, non alla nazione ma alla “sovrannazione” austriaca, che non fosse legato a una sola lingua ma che comprendesse tutto il territorio imperiale. Questo universalismo asburgico fungeva da radicale distanziamento dal soggettivismo nazionalista, dalla *Deuschtimelei* tedesca: la nuova tradizione filosofica faceva leva su ciò che era dunque specificamente austriaco, al contempo però universale. In quest’ottica, nella seconda metà del secolo vennero divulgati alcuni concetti caratteristici di un *Österreichertum*, alla base di ciò che Claudio Magris ha definito “mito asburgico”. Negli stessi anni in cui Wagner fonda la nuova mitologia tedesca, Grillparzer in Austria scrive opere che plasmano con tratti precisi l’identità austriaca: *Selbstbewahrung*, *Entsagung*, *Treue*, *Beharren*,

---

<sup>89</sup> Emblematico è, in questo, il fatto che negli ambienti clericali della Monarchia le affermazioni di Herder sul concetto di popolo fossero rielaborate in un senso spirituale *non* secolarizzato: “das gläubige Volk fungierte als geschichtsmächtiger Akteur, als Träger eines spezifischen ‘Genius’ oder ‘Volksgeistes’, der sich nicht nur in der Sprache, sondern auch in der Religion ausdrückte” (Fillafer, 2020 p. 163).

“un complesso tipicamente austriaco e di chiara derivazione barocca, di illusione e disinganno, un tragico gioco di fallace affermazione di sé e riconoscimento di una legge superiore, un perdersi nell’egocentrismo della passione sfrenata e un ritrovarsi nel sottomettersi a un ordine sovrapersonale” (Magris, 1996 p. 112).

Un’identità che si fonda su chiari principi cristiani e cattolici, ma che mostra sempre una sottomissione ad un fato o a una forza maggiore, perno della costruzione propagandistica asburgica: l’*Österreichertum* è definito dal suo essere silenziosamente guidato dal fato e dall’imperatore, “un’alienazione religiosa” (*Ibid* p. 113) che permette pace e equilibrio tra tutte le sue parti, dunque in qualche modo opposte all’energia dirimpente del progresso, pericolosamente vicina a quella di Rivoluzione. Ciò che si chiedeva al cittadino asburgico era il “sacrificio di sé”: un’ottica anti-individualista, antiborghese e antiromantica, opposta dunque ai pilastri del *Deustchtum*. La filosofia della storia idealista veniva percepita nell’Austria dopo il ‘48 come la codificazione stessa “del ritmo distruttore”, poiché nella monarchia danubiana “storia” significava “memoria e tradizione, retrograda e nostalgica consapevolezza del passato che determinava il presente non come naturale eredità, ma come ossessione, come irrigidito modello” (*Ibid* p. 136). L’universalismo, pilastro della narrazione dell’*Österreichertum*, acquistò nel tempo tratti sempre più mitici e distanti dalla realtà. Ciò diviene particolarmente evidente nel contrasto tra la narrazione di sovranazione che accoglie le varie culture e l’ideale illuminista, mai abbandonato, della civilizzazione dei popoli non-illuminati.

“Der andere ist noch nicht so weit fortgeschritten wie man selbst, die Frau nicht so weit wie der Mann, der Ire noch nicht so wie der Engländer, der Pole nicht so weit wie der Deutsche, die balkanischen Völker nicht soweit wie die deutschsprachigen Kernländer der Monarchie. Im klassisch-humanistischen Diskurs sind die fremden Völker Kinder, die erzogen werden müssen, im rassistischen Diskurs sind es Nicht-ganz-Menschen, die prinzipiell nicht in der Lage sind, dieselbe Entwicklungsstufe zu erreichen wie der (deutschsprachigen) weiße Mann, die Krone der biologischen Evolution“ (Müller-Funk, 2002 p. 21).

L’Austria aveva risolto il proprio conflitto con la questione nazionale tedesca rivedendo il proprio progetto statale: l’idea di Franz Joseph divenne quella creare un *Deutscher Kulturstaat*, superando l’impossibilità dell’attuazione di un *Nationalstaat*, ma al

contempo mantenendo il legame con il *Deutschtum* civilizzante e superiore, strumento che l'imperatore non era disposto ad abbandonare.

Quando si analizza il contesto austriaco, in conclusione, bisogna prestare attenzione al contrasto tra *Österreichertum* e *Deutschtum* che si è andato ad instaurare nella seconda metà del XIX secolo, mutuato dalla nuova situazione di contrasto politico tra Austria e Germania, senza dimenticare, però, come la narrazione (sovra)nazionale austriaca fosse nata, in un primo tempo, sotto la stessa stella del *Deutschtum* universale e superiore.

### *Diglossia e asimmetrie di potere nel sistema Bukowina*

La lingua è un organismo vivo e non è territorialmente fisso, può perciò essere trasportato, “exportiert oder importiert”: ma l'importazione nella maggior parte dei casi non è richiesta dai futuri fruitori, bensì da un piccolo gruppo potente che la impone sugli altri. “Diese Beweglichkeit der Sprache verursacht die Tatsache, dass unter bestimmten historischen und politischen Umständen eine Sprache die anderen beherrschen, wegdrängen oder ersetzen kann” (Rychlo, 2018 p. 37). Eppure, prosegue Petro Rychlo, una lingua *fremd* può in certi casi mettere radici profonde e a volte addirittura evolvere in *lingua franca*. In effetti, in Bukowina, da *Amtssprache* il tedesco prese lentamente questa forma, come si evince dai ricordi delle più giovani generazioni, nonché dalla retorica asburgica. “Lingua franca” è un termine che ne sottolinea l'aspetto inclusivo, di strumento adatto a tutti gli ambienti e mezzo di comprensione reciproca (Rychlo, 2010 p. 192); tuttavia, questo aspetto pratico non la rese “franca” nel significato di *libera*, neutra, estranea alle gerarchie di potere. Al contrario, non solo introdusse asimmetrie a livello comunicativo, poiché non tutti ricevevano lo stesso grado di formazione in tedesco, ma, come conseguenza, anche disuguaglianze nell'accesso dei vari gruppi linguistici al potere sociale e decisionale all'interno della comunità (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 48). Era infatti richiesto un certo livello di conoscenza della lingua per poter ambire alle cariche amministrative, responsabili delle vite di persone per le quali, fino a poco tempo prima, il tedesco era una lingua lontana e sconosciuta. Nella società Bukowina era stato dunque introdotto, oltre ad un nuovo strumento di comunicazione, assurto immediatamente a superiore, anche un mezzo per l'acquisizione di autorità sociale; meglio ancora, dato che dal 1849 si poteva esercitare autorità anche attraverso altre *Amtssprachen*, il tedesco conferiva autorevolezza, un'apparente levatura culturale e morale – legata alla fisionomia stessa del *Deutscher Geist*, progressista e portatore di civiltà –, che anche soggetti

originariamente non tedescofoni potevano esercitare su coloro che non possedevano tale requisito. “Modernität ist das Kriterium kultureller Rangfolge, wohingegen die symbolischen Formen der Kultur mit den Formen von Herrschaft und Machtausübung korrelieren und vice versa”, scrive Wolfgang Müller-Funk, che chiosa con un commento che introduce un tema centrale della questione: “Kolonialismus kann als radikale Asymmetrie in diesem Spannungsfeld angesehen werden“ (Müller-Funk, 2006 p. 35). La disuguaglianza che il tedesco introdusse nella società Bukowina può essere analizzata dunque attraverso il paradigma coloniale: il fatto che acquisire la lingua del colonizzatore desse accesso ai luoghi del potere nella nuova regione, per esempio, conferma il classico processo coloniale della “creazione di una classe di interpreti” (Bhabha, 2001 p. 124) che aiutasse a fortificare il potere nelle mani del dominatore.

In questo senso si può riconoscere il primo punto della definizione di Jenny Sharpe di “soggetto coloniale”:

“I use ‘colonial subject’ specifically for the Western educated native in order to emphasize 1. the subject status that class of natives acquires by acceding to the authority of Western knowledge, 2. the restriction of sovereignty to the colonizers alone, 3. the denial of subject status to natives belonging to subordinate or subaltern classes” (Sharpe, 1995 p. 102).

Certamente i sudditi della Bukowina non rispecchiavano queste caratteristiche alla lettera: per esempio, la sovranità era distribuita anche tra i gruppi che non erano strettamente appartenenti alla cerchia dei “colonizzatori”, se per tali intendiamo i funzionari asburgici che gestivano l’amministrazione della regione; eppure non si può dimenticare che le posizioni di gestione erano occupate da personale formato negli istituti superiori, dove il tedesco era requisito necessario all’apprendimento, dunque in qualche modo era richiesta l’imitazione (Bhabha, 2001) della presenza del colonizzatore ai vertici del potere. Anche il terzo punto della definizione non è così estraneo all’ambiente Bukowina: la negazione dello *status* di soggetto alle classi subalterne, nonostante la fantomatica equiparazione dei diritti, era ancora largamente diffusa in termini pratici nei confronti dei gruppi più poveri e, soprattutto, meno inseriti nel sistema: in questo, la questione zingara è esemplare, trattandosi di un gruppo ampiamente presente sul territorio ma di cui non veniva riconosciuta né la lingua, dunque la *Nationalität*, né la rappresentazione politica in quanto gruppo – come agli ebrei –, e a cui non veniva tantomeno accordata la libertà di mobilità che tutti gli altri avevano garantita – in diversa misura – grazie possesso del *Pass*,

l'identità ufficiale imperiale che faceva dei sudditi *persone* e che agli zingari, come a tutte le categorie non sedentarie, di solito non veniva concesso (Burger, 2002 p. 71-72) (Bader-Zaar, 2010 p. 233).

Benché dunque il postulato principale del *Vielvölkerstaat* fosse l'equiparazione di tutti i popoli sotto l'ala imperiale (Uhl, 2003 p. 48), questa trovò riscontro, dal punto di vista pratico, solo in maniera molto limitata (Gauss, 1998 p. 95). *Gleichberechtigung* è un termine che divenne comprensibile in ambito asburgico solo a seguito della rivoluzione boema del 1848, quando venne concesso ad ogni *Volkstamm* il diritto inviolabile mantenimento e promozione della propria nazionalità e lingua, in seguito inserito nella Costituzione del marzo 1849 (Wallnig, 2003 p. 26). Eppure, lì come nella legge che fondava *Cisleithanien* del 1867, le espressioni utilizzate risultavano volutamente vaghe e sfuggivevoli: la sezione 19 di quest'ultima, per esempio, sanciva l'equiparazione di tutti i "Volksstämme" e il riconoscimento di tutte le "landesübliche Sprachen", definizione problematica da diversi punti di vista. In primo luogo, il testo non parlava né di nazioni né di lingue nazionali, né tantomeno di quali criteri decidessero l'appartenenza di un individuo all'uno o all'altro *Stamm* – queste "entità" non disponevano allora di alcuna organizzazione propria (Stourzh, 2011 p. 285) – o identificassero l'etichetta *üblich*, di "normale, abituale" utilizzo di una lingua in un contesto multiculturale (Wallnig, 2003 p. 24). Ciononostante, si tratta della prima volta in cui la categoria dell'"etnicità" viene introdotta in una legge costituzionale austriaca: è questo il momento in cui, secondo Gerald Stourzh, l'impero asburgico si trasforma da uno Stato plurilingue a uno stato plurinazionale (2011 p. 284-308). In secondo luogo, il fatto che lo Stato *riconescesse* l'uguaglianza dei diritti nulla specificava della posizione e delle misure che l'impero era disposto a mettere in atto per preservare le singole entità linguistiche ed etniche. È bene sottolineare, inoltre, che il tedesco non è mai stata dichiarato lingua ufficiale dell'impero<sup>90</sup>, eppure era considerata lo strumento principale per le comunicazioni di tipo ufficiale (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 47): in situazioni in cui lo Stato non interviene esplicitamente nelle questioni di comunicazione interetnica – o dove le lascia appositamente *indefinite* – è uso comune che la lingua del gruppo sociale dominante sia considerata quella ufficiale (*Ibid* p. 46). Grazie al centralismo e al sistema burocratico che lo sosteneva sin dai tempi di Joseph II, dunque, la situazione venutasi a creare affidava al tedesco un doppio ruolo: da un lato lingua di un'élite privilegiata del popolo imperiale, dall'altra lingua dell'impero, cioè dei suoi organi ufficiali. Ciò significava che la

---

<sup>90</sup> A differenza dell'ungherese, lingua ufficiale statale in *Transleithanien* (Stourzh, 2011 p. 284).

resistenza al tedesco era sinonimo di resistenza allo Stato (Wallnig, 2003 p. 27), il che le conferiva un'incontestabile superiorità sulle altre lingue.

Chiaramente la Bukowina si trovava in una posizione diversa dalla maggior parte degli altri *Länder*, poiché, essendo entrata a far parte dell'impero dopo che molte riforme atte alla centralizzazione del potere erano già state adottate, non ha vissuto il cambiamento ad esse correlato – e questo è senz'altro uno dei motivi che spiega la pacatezza mantenuta dalla regione in tempo di rivoluzioni nazionali. Ciononostante, essa ha visto introdotto un organo di amministrazione estraneo e parlante tedesco, che ha esercitato da subito il proprio potere decisionale e gestionale in maniera indiscussa. Nel processo di installazione del potere alieno, l'ordine di integrare nell'amministrazione parti civili rumene, dopo averle “acculturate”, non rendeva la gestione della regione più inclusiva, piuttosto instaurava appunto un primo rapporto “coloniale” con i nativi, offrendo potere in cambio di collaborazione e rafforzando la posizione dello Stato germanofono (*Ibid*); così come, in un secondo momento, le concessioni fatte ad altre lingue servivano per lo più a mitigare le spinte nazionali all'interno del *Land* e dunque a confermare ancora una volta il potere centrale dell'impero e del tedesco (*Ibid* p. 28) – tra queste rientravano le concessioni non richieste nei confronti dell'ucraino al momento dell'autonomia della Bukowina.

A questa superiorità “pratica” si univa poi quella “discorsiva”, legata cioè alla narrazione del *Deutscher Geist*. Grazie ad essa, il tedesco rappresentava anche un distinguo sociale delle classi intellettuali, ricche e acculturate, addirittura una sorta di *forma mentis*: a partire dal 1848 la *lingua franca* cominciò a diventare qualcosa di più, grazie ai rivoluzionari spediti in quelle lande lontane che portavano cultura liberale e sentimento identitario nazionale, che rendevano la mera imposizione della lingua un vero incontro con lo spirito tedesco, non tanto in senso squisitamente nazionale, bensì nella sua sfumatura di inclusività cosmopolita, progresso e civiltà. Costoro, impiegati per lo più come insegnanti nelle scuole dove portavano letture rivoluzionarie e fondavano riviste, infondevano nelle menti dei giovani allievi quest'idea di levatura di spirito tedesca e li esortavano a produrre, a esercitare, a far vivere attraverso le loro vite e le loro penne lo stesso spirito che abitava Goethe e Schiller. La “politica linguistica” asburgica, in conclusione, non era soltanto quella emanata dai decreti e più tardi dalla legge sulle nazionalità del 1867: a questa si univa la censura, che serviva come strumento di controllo statale sul discorso pubblico, e soprattutto un'implicita politica linguistica che si radicava

reiterando i consueti rapporti ineguali di distribuzione delle lingue e le conseguenti differenze di *status* e di potere simbolico (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 48).

“Power is implicit in every day social practices, and it is important to point out that in this function it generally does not mean coercion and forceful domination but rather the integration and assimilation of those who are subjected to it” (*Ibid*, p. 50).

Il fatto che molte persone fossero in grado di comunicare senza problemi in più lingue e che, specialmente a fine secolo, diversi alunni ricevettero una formazione (non universitaria) plurilingue, in effetti ha creato molte identità ibride, che potrebbero restituire l'idea di un'assenza di quella pressione linguistica di cui si sta parlando: la presenza di questi individui, tuttavia, non toglie valore alla distinzione netta provocata dall'introduzione del tedesco – se non in termini individuali, certamente in termini sociali – tra una lingua e cultura superiore e le altre ad essa sottomesse (Stourzh, 2011 p. 304). Inoltre, non bisogna dimenticare che questo plurilinguismo caratterizzava una minima parte della popolazione, la più istruita: le stesse rivendicazioni, che hanno portato a una sempre maggiore integrazione linguistica in regione, non erano espressione di un reale pluralismo, ma piuttosto tentativi da parte delle *élite* locali di mantenere i propri privilegi tradizionali (Wallnig, 2003 p. 29).

Rosita Rindler Schjerve e Eva Vetter suggeriscono di guardare alla situazione austriaca dalla prospettiva della diglossia, ovvero considerando che due (o più) lingue co-esistenti in uno Stato solo raramente mostrano una distribuzione sociale uguale o equa: ciò significa soffermarsi su come i parlanti dell'una o dell'altra lingua abbiano negoziato la differenza di posizione sociale che essa forniva loro e quali conflitti siano scaturiti da questa differenza. Naturalmente, le differenze diglossiche si basano su *discorsi*, poiché è il discorso, in qualità di mediazione, di produzione culturale e potere, che plasma la differenza ideologica sulla quale si fonda la diglossia (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 38). Essa in realtà, tradizionalmente, si riferisce alla differenza tra lingua standard e dialetti, laddove la varietà standard viene usata per la comunicazione scritta e formale mentre i dialetti sono limitati all'informalità, alla forma parlata: due varianti che hanno valore complementare. Così si distinguono una varietà “alta” ed una “bassa”, poiché esse sono accompagnate da due ben distinte valorizzazioni a livello sociale. Questa compartimentalizzazione appare molto frequente nei contesti bilingui o multilinguistici e dunque è considerata uno strumento adatto per leggere i discorsi di valorizzazione di

varianti – in questo caso di lingue – “alte” e “basse” in un determinato contesto (*Ibid*, p. 45). “As diglossic varieties are associated with the relative power that is generally exercised in their domains of use, complementarity actually implies the existence of asymmetries in social value and prestige” (*Ibid*).

In questi contesti di diglossia nascosta, può succedere che l’uso della lingua dominante sia ristretto solo ad alcuni contesti e che la lingua subordinata sia invece quella che predomina in quasi tutti i domini. Questa era infatti la situazione della Bukowina:

“Deutsch war die allgemein gebrauchte Verkehrssprache in den Amts- und Gerichtsstuben, Rumänisch und Ruthenisch waren die Umgangssprachen auf den Wochenmärkten und die Heimsprache der nichtdeutschen Bevölkerung, die insgesamt die Mehrheit bildete“ (Turczynski, 1993 p. 75).

Ciononostante, il peso di dover imparare una nuova lingua ricade sul gruppo subordinato in queste situazioni di asimmetria, il quale, per aver accesso alla comunicazione pubblica, deve imparare la lingua dominante, mentre il gruppo dominante può usare la propria lingua in tutti i domini (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 47). E benché varie fonti riportino casi in cui funzionari tedeschi si siano accorti dell’importanza del rumeno per creare un rapporto con la popolazione di nativi (Scharr, 2010 p. 148) (Nistor, 1991 p. 22), o di come anche i tedeschi fossero in grado di dominare più lingue (Turczynski, 1993 p. 153), si osserva una sistematicità formativa solo in direzione opposta nel contesto Bukowina: in altre parole, erano gli *altri* a dover imparare il tedesco. Questa pratica era stata, in realtà, implicitamente sollecitata dal sistema linguistico scolastico, a partire dal 1867. Nello stesso articolo 19 che proclamava la “Gleichberechtigung der Volksstämme”, compariva un paragrafo che dichiarava che ognuna di esse aveva il diritto ad una pubblica educazione nella propria lingua senza obbligo di impararne una seconda<sup>91</sup>: questa

---

<sup>91</sup> Le sezioni dell’articolo 19 dedicate al sistema scolastico ebbero un ruolo centrale nella trasformazione dell’Austria in uno stato plurinazionale – ovvero nell’aumento di importanza e nella precisazione del significato della categoria “nazione”. Una conseguenza della creazione di “Nationalschulen” fu che, nel 1873, una scuola boema richiese per la prima volta che gli individui posti in una certa carica del locale sistema scolastico fossero “membri” di una specifica nazionalità. Il concetto nuovo di “appartenenza” a un gruppo nazionale dotava il processo di etnicizzazione dello Stato di tutta un’altra dimensione, la quale condusse a diverse discussioni in merito ai precisi tratti di tali nazionalità. Il *Verfassungsgerichtshof* decise, infine, di sancire quella una teoria “soggettiva” dell’appartenenza nazionale: il principio soggettivo prevedeva che, in mancanza di “segni esteriori” distintivi di appartenenza ad una certa nazionalità, si sarebbe dovuto dare ascolto semplicemente alle dichiarazioni dell’individuo in questione. Ciò apriva naturalmente a una serie di casistiche in cui l’appartenenza nazionale veniva dichiarata a seconda dei vantaggi che ne potevano derivare (Stourzh, 2011 p. 291-294), fatto che, alla lunga, convinse lo Stato dell’importanza di definire quei “segni esteriori” di appartenenza con maggiore precisione – con le conseguenze che conosciamo.

condizione, “a slap in the face of bilingualism” (Stourzh, 2011 p. 289), era stata fortemente voluta dai politici tedeschi – specie quelli di *Böhmen* –, i quali non volevano che i propri figli fossero costretti ad imparare lingue considerate inferiori. Si trattava di un modo per mantenere il tedesco non solo in una posizione privilegiata, ma anche “chiuso” a impurità linguistiche. Benché, infatti, gli individui non tedescofoni si impegnassero ad imparare e ad utilizzare la lingua tedesca, il bilinguismo non risolveva affatto l’asimmetria sociale di partenza:

“Pronunciations or accents, including the impact of dialects in the original or the acquired language, more often than not revealed the linguistic origins of the speaker. This kind of ‘detection’ was an everyday occurrence in the Habsburg empire and contributed to ‘placing’ the speaker (sometimes no doubt erroneously) in certain social categories” (Stourzh, 2011 p. 305).

La scuola ricopriva, dunque, un ruolo importantissimo nell’infusione dei discorsi di asimmetria sulle nuove generazioni. Il sistema d’istruzione aveva dunque promosso e inculcato negli studenti la nuova idea di *Österreichertum* – in opposizione al troppo esclusivo *Deutschtum* –, la quale non si fondava su una *forma*, la lingua, bensì sul “contenuto austriaco”, su ciò che in varie lingue veniva promulgato. Qualche anno prima, lo stesso concetto veniva spiegato da Joseph Alexander Freiherr von Helfert con queste parole:

“Nationalgeschichte ist uns daher nicht die Geschichte irgend einer racenmäßig ausgezeichneten Gruppe aus den vielzüngigen und vielfarbigen Stämmen des Menschengeschlechtes, sondern die Geschichte einer territorial und politisch zusammengehörenden, von dem Bande der gleichen Autorität umgeschlungenen, unter dem Schutze des gleichen Gesetzes verbundenen Bevölkerung“ (Helfert, 1853 p. 1).

Questo *Gedankenwelt* austriaco necessitava di luoghi che lo distribuissero come credo patriottico e gli istituti scolastici erano la chiave per questo compito (Burger, 2006 p. 123): è chiaro ormai il peso che le scuole e le università avevano nella costruzione di un’identità imperiale unita e nella propagazione dei postulati del pensiero statale che ne confermavano le strutture asimmetriche, nonostante i discorsi sulla multiculturalità – già solo il fatto che venissero promulgati in tedesco insegnava un principio base

dell'*Österreichertum*, ossia la superiorità della lingua del centro, in termini di *autenticità* austriaca. Inoltre, il discorso rinforzava implicitamente una chiara distinzione tra classi, poiché solo chi si poteva permettere un'istruzione superiore avrebbe conosciuto a fondo il pensiero filosofico austriaco. Al ginnasio i figli delle *élite*, oltre a un'ottima formazione in varie materie e l'infusione di questo patriottismo, ricevevano un'educazione nel nome di un'etica illuminata, non solo nell'ottica del lavoro e della realizzazione individuale, ma soprattutto rispetto all'importanza dell'accumulo del sapere e del suo sfruttamento, al riconoscimento cioè della conoscenza come unica misura di tutto il guadagno umano e unico vero strumento per la scalata sociale (Nemoianu, 1993 p. 79). Questo interesse all'accelerazione dello sviluppo socioeconomico individuale e della società andava di pari passo, naturalmente, con la scelta di abbracciare il tedesco al posto delle *Muttersprachen* autoctone, poiché rappresentava al contempo la lingua del progresso e del prestigio sociale. Questo discorso fece presa soprattutto sugli ebrei, che potevano con questo "attestato" cancellare, o per lo meno diluire, la propria estraneità sociale (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 137). Certo, l'insegnamento dei pilastri della *Moderne*, ossia progresso e legittimità della civilizzazione, avevano anche un'altra conseguenza in un luogo come la Bukowina, dove dopo varie richieste, lentamente anche il *Gymnasium* si aprì, almeno parzialmente, all'insegnamento in altre lingue: non solo questa apertura aveva dato adito a un crescente sentimento di coscienza nazionale delle singole culture e del conseguente senso di ingiustizia nei confronti della superiorità tedesca, ma fomentava anche l'*immaginazione* di superiorità di queste culture nei confronti di altre, meno *sviluppate* secondo i criteri illuministici inculcati dalla scuola tedesca.

"Gerade auch in das 'Erwachen' der 'jungen' nationalen Bewegungen und ihrem Streben nach kultureller Emanzipation ist diese Differenzierung zu zivilisatorisch ,rückständigeren' Ethnien eingeschrieben" (Uhl, 2003 p. 49).

Un altro mezzo efficace per introdurre i *discorsi* statali, in questo caso già a partire dalle elementari, era rappresentato dai libri di scuola, che in maniera più o meno implicita giustificavano e ricostruivano schemi a legittimazione delle strutture impari esistenti, presentandole come inevitabili e naturali, e riproducendo gli interessi della classe dominante (Lindenbauer, 2003 p. 233). Uno studio condotto da Petrea Lindenbauer mostra come i bambini imparassero che Czernowitz in passato era stata rurale e sottosviluppata, un povero villaggio che soltanto a seguito dell'intervento asburgico è

diventato una città, grazie allo sviluppo architettonico e mercantile portato da Vienna (2003 p. 253); allo stesso modo, venivano a conoscenza della famiglia reale come gruppo di individui modello di virtù e della potenza imperiale come forza statale dai tratti invincibili. Vienna, che su tutti i libri scolastici esercitava censura, sottolineava così la legittima opera di acculturazione della regione (*Ibid*, p. 364). Una riprova della portata ideologica di questi discorsi si trova anche nel fatto che, mentre in alcuni testi per la scuola – nella fattispecie, libri di testo in rumeno – prodotti in Romania si parlasse di “conquista” della Bukowina da parte asburgica, in quelli prodotti in Austria si preferiva il termine “unione”, quasi volontaria, della regione all’impero (*Ibid*, p. 257).

È interessante osservare, infine, come il *discorso* da diffondere sia cambiato dal momento dell’apertura del *Gymnasium* del 1808 a quello della “cacciata” dell’Austria dal *Deutschtum* degli anni Sessanta. La scuola inizialmente promulgava gli ideali dell’Illuminismo, ma soprattutto di *Universalismus* implicito del *Deutscher Geist* della prima ora: la lingua tedesca sembrava il perfetto mezzo di comprensione e unione in quella società multilinguistica, poteva essere presentata come strumento perfettamente adatto alla Bukowina. Con l’inaugurazione dell’università del 1875, festeggiata come una vera conquista culturale dall’intellighenzia tedescofona del luogo, veniva invece sancita sia la vittoria della *Mission Österreich* di acculturazione tedesca dell’Oriente, sia il nuovo dogma dell’*Österreichertum*. Da un lato infatti, la lingua di insegnamento e amministrazione dell’università sarebbe stata il tedesco, chiarendo una volta per tutte che la *Kultur* poteva avere luogo soltanto in tedesco e, per proprietà transitiva, che l’Austria fosse in definitiva un *Deutscher Kulturstaat*; dall’altro, oltre a riflettere ovviamente una strategia politica importante per quanto riguardava il peso della Monarchia nell’Est, questa vittoria tedesca serviva il discorso di una “politische Nationalität Österreichertum”, di un’alternativa esclusivamente *politica* del concetto, che ovviasse alla mancanza di una nazione austriaca in senso romantico (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 134). L’Università, dunque, si rivelava un traguardo non solo per il *Deutscher Kulturstaat*, ma per il nuovo concetto di *Österreichertum*: a questo scopo vennero introdotte misure di omogenizzazione che accomunassero ufficialmente tutto il pensiero accademico sul territorio imperiale, attraverso la creazione della cosiddetta *Österreichische Philosophie*, di stampo positivista (Fillafer, 2020 p. 252),

“als einer ‘Grundlagewissenschaft’ mit lebenspraktischer Orientierung, die sich im Rang einer Staatsphilosophie universitär entfaltete und auch in den Schulen

vermittelt wurde. Diese Philosophie hatte somit die Aufgabe, im Sinne des Gesamtstaates stabilisierend zu wirken und die als staatsgefährdend aufgefassten Zentrifugalkräfte zu schwächen“ (Feichtinger, 2003 p. 21).

I discorsi promulgati in ambiente scolastico e universitario rivangavano la distinzione verticale, oltre a quella orizzontale, che il tedesco aveva introdotto in Bukowina. Il fatto che le idee illuministe potessero raggiungere solo quello strato della popolazione che frequentava almeno le scuole superiori (Turczynski, 1993 p. 176), non solo poneva le basi per un distinguo tra classi, ma anche tra città e periferia. Da un lato Czernowitz che, con l'inaugurazione dell'università del 1875, come già quella della ferrovia del 1866, era stata elevata a capoluogo culturale ed economico, tedesco ed austriaco, dell'Est (Osatschuk, 2008 p. 367) e aveva abbandonato il suo status di periferia, trovando un collegamento diretto con il centro; dall'altro il resto della Bukowina, che non era stato quasi per nulla toccato dalla modernizzazione. La colpa ricadeva sugli stessi soggetti non sviluppati, secondo il paradigma illuministico, ed era da ascrivere al fatto che in campagna le novità – che si trattasse di novità culturali o anche solo novità di tipo tecnologico a miglioramento delle condizioni di lavoro – non venissero accettate, resistenza che rallentava il processo di modernizzazione (Turczynski, 1993 p. 70). Molti sono gli elementi che mostrano quanto poco fosse considerata questa periferia orientale agli occhi di Vienna, un luogo che per la sua civilizzazione carente e la sua lontananza era “a malapena visibile” agli occhi del centro (Reber, 2003 p. 231): secondo Andrei Corbea-Hoişie, l'insicurezza riguardo la sua autonomia dalla *Galizien* e la naturalezza con cui è diventata merce di scambio prima e durante la Prima Guerra Mondiale sono due esempi di questa consuetudine a pensare a questo come a un luogo di second'ordine (2010 p. 41) o, come scrivevano alcuni giornali locali lamentando poca attenzione, allo *Stiefkind* dell'impero (*Ibid*). Un articolo del *Bukowiner Rundschau* del 1898, dal titolo “Die Strafkolonie”, recitava:

“Die Centralregierung (...) behandelt die Bukowina wie einen schuldig befundenen Verbrecher. Auf allen Entwicklungsgebieten darniedergehalten, die Volksbildung unter dem Niveau des letzten Kronlandes, abhängig in der Justiz und in dem Verkehrswesen, industriell auf gleicher Stufe mit einem afrikanischen Hinterland stehend, (...) alle hervorragenden Verwaltungsstellen und Beamtenposten durch Landesfremde besetzt, der Heimische aus jeder Position verdrängt, das sind die Regierungskünste von der Centrale gegen unser armes Land hervorgekehrt. (...). Die

Bukowina ist die Strafkolonie des Reiches, und was die Thorheit der Regierungen nicht fertig brachte, wird die Verzweiflung herbeiführen. Die Bukowiner müssen es schließlich einsehen, daß sie nicht als zu Österreich gehörig betrachtet werden, jede Gelegenheit wird benützt, es ihnen gründlich zu demonstriren“.<sup>92</sup>

Naturalmente, un'altra espressione della diglossia, strettamente legata alla questione del sistema educativo, è da riscontrare in ambito editoriale, dove l'asimmetria di potere tra tedesco e altre lingue si convertiva in un sistema oppressivo, nel quale queste ultime faticavano a trovare i mezzi per esprimersi.

A metà del XIX secolo esplodeva la produzione di letteratura in lingua tedesca in Bukowina, e non solo da parte di autori originariamente tedescofoni ma anche di altre culture: ciò rifletteva lo *status* e la distribuzione della lingua tedesca, scrive giustamente Petro Rychlo (2018 p. 37), ma non solo in qualità di fecondo mezzo letterario, anche in qualità di prevaricatore culturale, strumento di controllo editoriale. Mancano infatti molte informazioni riguardo le voci *altre*, che questa sospetta preferenza per la lingua tedesca ha sotterrato. “Wer an den Ufern des Pruth und der Suczawa den Drang verspürt, zu dichten, (...) der thut's in deutscher Sprache” (Franzos, 1876 p. 233): chi può dire quante storie, orali o scritte, siano state taciute o addirittura silenziate per questo motivo. È davvero difficile rintracciare voci non germanofone e le poche che si incontrano appartengono ad autori che scrivevano, comunque, anche e soprattutto in tedesco<sup>93</sup>.

In questo contesto, è interessante sottolineare il lavoro di alcune figure di mediatori culturali, ovvero autori che, dopo aver raggiunto un minimo di successo personale, si dedicavano alla divulgazione di opere altrui – in mancanza di migliori definizioni, li chiameremo *Autor-Herausgeber*. Come già accennato, però, la tendenza era quella di dare ascolto più che altro a voci tedesche in erba, con rare eccezioni: alcuni testi in lingua rumena pubblicati sul *feuilleton* del giornale di Neubauer, per esempio, o il testo di Kaindl sulla cultura huzula<sup>94</sup>.

“Die Neugründungen [von Zeitschriften] boten jungen Autoren die einzige Möglichkeit, sich als Schriftsteller oder Künstler zu versuchen. Selbstverständlich wurden die Richtungen nach wie vor von hohen Beamten bestimmt, die aufgrund

---

<sup>92</sup> *Bukowina Rundschau*, 11/06/1898, Czernowitz.

<sup>93</sup> Cfr. Beck, (4 Bände, 1966-2010).

<sup>94</sup> L'opera dell'etnologo Raimund Friedrich Kaindl dal titolo *Die Huzulen* (1894), pur avendo principalmente valore di descrizione etnografica, presenta alcuni componimenti poetici trascritti in lingua originale, accompagnati dalla traduzione in tedesco.

ihrer ‘institutionell abgesicherten Autorität‘ (...) einen extrem hohen Einfluss ausübten. Regierungskräfte, Universitätsprofessoren, Juristen in hohen Positionen und auf lokaler Ebene wirkende Politiker bestimmten den kulturellen Markt“ (Lihaciu, 2012 p. 21).

La domanda, dunque, su quale fosse il luogo in cui le altre culture riuscivano a trovare espressione editoriale rimane aperta. Esistevano giornali bilingui e in lingua, ma per lo più riportanti cronaca, non letteratura –la maggior parte di essi, in ogni caso, aveva vita breve, per mancanza di lettori. Per molte culture minori, le informazioni non sono disponibili. Per le più diffuse, come il rumeno e il ruteno, invece, si sa qualcosa di più. Vi sono diversi episodi che confermano la mancata apertura verso le altre lingue da parte dell’amministrazione asburgica, come il caso della gigantesca caccia alle streghe indetta dal governo, insieme ai vertici della chiesa greco-cattolica, per recuperare tutte le copie di un libro di poesie pubblicato da tre seminaristi ruteni nel 1837, intitolato *Rusalka Dnistrova*, scritto con criteri considerati “pericolosi” dalle due istituzioni: il tentativo di mettere per iscritto la *Volkssprache* rutena e di farlo attraverso l’alfabeto latino, non cirillico. L’Austria era certamente più preoccupata per il contenuto del libro, poiché esso si componeva per lo più di canti popolari della tradizione rutena, in un tentativo di definizione identitaria nazionale indipendente, che poteva rivelarsi pericolosa sulla scia di altre sollevazioni slave nate in quel periodo. Delle mille copie messe in stampa, pochissime riuscirono a salvarsi dalla censura: questo non è certo l’unico caso in cui l’*establishment* ruteno-cattolico collaborò con le autorità censorie per rivangare un già esistente ordine “coloniale” nella circolazione della cultura (Woldan, 2003 p. 144-145). Esistono, però, anche diversi esempi a sostegno del fatto che gli autori riuscissero a pubblicare in altre lingue a Czernowitz: già nel 1820 uscì una prima prosa letteraria in rumeno, che costituiva la traduzione di classici latini e tedeschi (*Chrestomaticul Romanêsc*) (Turczynski, 1993 p. 77); prima ancora, nel 1807, era stata stampata la traduzione in rumeno del testo delle leggi dello stato austriaco (*Ibid*, p. 48), che per altro si rivelò un passo importante per lo sviluppo della lingua rumena stessa, la quale in questa occasione vide un ampliamento del proprio lessico specifico (*Ibid*, p. 51). A questo atteggiamento di apertura della stampa tedesca faceva spesso, però, da corredo una specifica di natura *discorsiva*, che fa riferimento alla retorica della civilizzazione come atto salvifico, ossia quella secondo cui il tedesco rispecchiava la guida per le altre culture,

il mezzo attraverso il quale trovare il modo di emergere<sup>95</sup>: ciò sarebbe dimostrato, in Bukowina, dal fatto che la maggior parte degli autori, anche rumeni e ruteni, si cimentasse di primo acchito con testi in tedesco e solo successivamente approfondisse la letteratura nella propria lingua madre (*Ibid*, p. 132). La retorica è evidente: sia quella del tedesco come guida, che si rifà ovviamente alla superiorità della *Kultur* promossa dall'amministrazione e soprattutto dalle scuole, così come l'omissione del fatto che gli studenti ricevevano un'istruzione di alto livello solamente in tedesco – le altre lingue potevano essere approfondite successivamente o parallelamente. Diverse biografie di autori della regione smascherano questa retorica, mostrando la *necessità* della scelta della scrittura in tedesco in campo editoriale. Jurij Osyp Fed'kovyč, uno dei più eminenti lirici della Bukowina della seconda metà del XIX secolo, per motivi famigliari era destinato a un bilinguismo ucraino-polacco, ma la sua alternativa all'ucraino fu esclusivamente il tedesco: influenzato da un lato dalla vita culturale di Czernowitz e dall'altro dal fatto che in tedesco riusciva a raggiungere molti più lettori, egli passò una vita a pubblicare in tedesco. Nel passaggio dall'ucraino al tedesco all'interno della sua opera si osserva, però, un'asimmetria di contenuto: se i testi in ucraino sono intrisi del dolore dei contadini huzuli e raccontano gli effetti devastanti della leva asburgica su quelle comunità, i testi in tedesco mostrano contenuti piuttosto bucolici e tardoromantici, molto meno sospetti agli occhi dell'autorità – asimmetria che si riflette sulla qualità letteraria, molto più convincente nei testi in ucraino, secondo Alois Woldan (2003 p. 147). Un altro esempio è Olha Kobyljanska, anch'essa di famiglia ucraino-polacca, la quale scrisse per vent'anni in tedesco poiché, avendo frequentato le scuole in un sistema educativo quasi esclusivamente tedescofono, per anni non riuscì ad eguagliare la potenza della sua scrittura in tedesco con quella ucraina, benché si trattasse della sua lingua madre. A partire dal 1900 pubblicò sui più importanti giornali di Vienna e Berlino e nel 1901 uscì il suo primo libro, con il quale contribuì, anche se in tedesco, alla definizione della nazionalità ucraina rifacendosi alla tradizione popolare: *Kleinrussische Novellen*. Quando, dopo anni di faticosi studi e pratica, finalmente riuscì a raggiungere la fluidità sperata, non smise più di scrivere in ucraino<sup>96</sup> (*Ibid*): tra gli altri, dopo la Prima Guerra mondiale avrebbe

---

<sup>95</sup> Tale retorica fa capo a sua volta al discorso antifrancese nato in seno alla definizione del concetto di *Deutschum*, ossia la distinzione tra il concetto di *Kultur* e *Zivilisation*: mentre la civilizzazione, che rimanda alla *civilisation* francese operata da Napoleone, riguarderebbe un processo che va a operare soltanto sull'esteriorità, la *Kultur* corrisponderebbe ad un concetto puramente spirituale, e dunque "acculturare" significherebbe toccare le radici stesse di un popolo, della sua civiltà, e accompagnarle ad un livello superiore (Borchmeyer, 2017 p. 416)

<sup>96</sup> Molti suoi scritti sono stati redatti, in realtà, prima del 1900 (tra gli altri: *Ljudyna*, 1894; *Vin Ivona*, 1895; *Impromptu fantasie* 1895; *Zarivna*, 1896), ma vennero pubblicati in un secondo momento, quando l'autrice

pubblicato un racconto intitolato *La lettera*, in cui si narra dei terribili avvenimenti bellici del 1916 e di come un soldato ucraino fosse stato giustiziato poiché nessuno comprendeva la sua lingua, cosicché entrambi, il soldato e la lingua, dovettero morire – il tedesco, *lingua franca* della Monarchia, era invece presentata come la lingua della guerra, della violenza e dell'ordine colonizzatore (Cybenko, 2001 p. 262).

In questi esempi osserviamo sia una diglossia basata sul “potere d’ascolto” maggiore del tedesco rispetto alle altre lingue, sia una diglossia che mostra come il sistema potesse rendere estranea, secondaria la propria lingua madre – almeno a livello di scrittura. Anche in questo caso, dietro al discorso del bilinguismo di questi autori c’è dunque una realtà ben differente dalla retorica del multiculturalismo asburgico. Il bilinguismo delle pubblicazioni non rimanda tanto all’ambiente multiculturale in cui questi autori nascevano, quanto piuttosto all’enorme influenza che il sistema di educazione aveva sugli studenti, il quale vedeva una preponderanza delle materie insegnate in tedesco: è naturale, perciò, che i testi scientifici e letterari di rumeni, ruteni e delle altre nazionalità venissero scritti più frequentemente in tedesco, o che venissero pubblicati con la traduzione tedesca annessa.

### *Il Deutscher Geist in Bukowina: una lettura postcoloniale*

È evidente a questo punto che il fenomeno Bukowina, ossia l’eccezionale entusiasmo con cui la regione avrebbe accolto il tedesco, corrisponde ad una narrazione: l’introduzione del tedesco in regione si può anzi ascrivere, nonostante le opinioni contrarie<sup>97</sup>, a un processo di *Germanisierung*<sup>98</sup>, laddove con esso non si vuole indicare una germanizzazione portata avanti con l’ausilio di forze militari, che annichilisse tutte le culture *altre*, ma l’introduzione di una gerarchia di potere linguistico con il tedesco all’apice, che operava sulle altre lingue una *Assimilationsdruck* (Feichtinger, et al., 2003 p. 19) di stampo coloniale. La definizione di “colonialismo” di Jürgen Osterhammel, che rappresenta una condizione ben nota al contesto di questa periferia asburgica, dà sostegno

---

sentiva di aver raggiunto un livello linguistico soddisfacente e un pubblico abbastanza ampio per pubblicare in ucraino (Lopuschanskyj, et al., 2010 p. 199-200).

<sup>97</sup> Si veda, per esempio: Beck (1963 p.22). Turczynski, (1993, p. 4), Judson (2021, p. 297). Cfr. anche: Hofbauer, Hannes e Roman, Viorel. *Bukowina – Bessarabien – Moldawien*, Wien: Promedia, 1993, p. 33.

<sup>98</sup> Erich Prokopowitsch definiva l’università di Czernowitz “Zwangsanstalt zur Germanisierung“ (1959 p. 9).

alla legittimità della comparazione con il paradigma coloniale: il colonialismo sarebbe una

“Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden“ (Osterhammel, 2001 p. 21).

Si tratterebbe, dunque, sulla base dei molti esempi nel discorso austriaco di *mission civilisatrice* sull'Est che riconducono alla matrice colonialista, di un “Kolonialismus ohne Kolonien”, come descritto da Clemens Ruthner (2017 p. 31). Naturalmente, non tutto ciò che è periferico è considerabile coloniale: le differenze tra la situazione della Bukowina – così come di *Galizien* o *Bosnien-Herzegowina* – e quella dei territori d'oltremare delle potenze imperialiste europee sono evidenti, prima fra tutte l'equiparazione dei diritti di tutti i cittadini, che in Austria era stata formalmente concessa a metà XIX secolo (Komlosy, 2006 p. 71). Tuttavia, non si possono non osservare alcuni punti di convergenza fra la situazione continentale e quella oltreoceano, ed una lettura comparata può aiutare a decodificare diversi atteggiamenti del centro nei confronti della periferia asburgica.

La retorica civilizzatrice viene introdotta immediatamente, nel momento stesso dell'acquisizione della Bukowina, avvenuta quanto il movimento dell'*Aufklärung* e del suo discorso progressista aveva raggiunto l'apice nelle politiche assolutiste austriache: parlando di questo luogo, Maria Theresia aveva infatti descritto una terra strappata ai turchi e al fango (Rein, 2015 p. 5), mentre i primi austriaci giunti in Bukowina riportarono notizie di una terra selvaggia, dove mancava educazione e scolarizzazione. In realtà, secondo altre testimonianze, si potevano incontrare campi coltivati, case e giardini curati, e numerosi monasteri in cui vi erano istituite scuole (Burger, 2006 p. 114): dunque, non si trattava di una terra *primitiva* in senso stretto, eppure non corrispondeva agli standard illuministici del tempo, non era cioè industrializzata, mancava di una classe media ed era ancora profondamente legata a logiche e a strutture di tipo religioso. Nel giro di pochi decenni, la Bukowina si tramutò in una “oase bürgerlicher Freiheiten” (Turczynski, 1993 p. 44), grazie agli interventi del sovrano illuminato, che aveva eliminato la servitù della gleba, pubblicato editti di tolleranza, creato scuole statali, facendosi garante della

sicurezza dei cittadini. L'amministrazione asburgica, guidata dal giuseppinista convinto Enzenberg, aveva importato valori e mentalità progressista, "facendo uscire la regione dal medioevo" (*Ibid*). È evidente, dunque, come già dai primi anni si sia diffusa l'idea di civilizzazione occidentale nella sua accezione salvifica: il mezzo per condurre quella terra nel futuro era stata la cultura dell'imperatore. Una cultura non solo efficace, ma anche *giusta*, considerando che le disposizioni prevedevano la confisca delle proprietà del clero, la cancellazione di alcuni privilegi nobiliari, la creazione di una scuola pubblica secolarizzata e l'inserimento di sempre più civili nell'amministrazione (Wallnig, 2003 p. 19) – la maggior parte di esse intraprese in un'ottica di centralizzazione del potere, ma presentate come atto di giustizia nei confronti del suddito.

Proprio la scuola pubblica avrebbe avuto un ruolo essenziale per la fortificazione del potere centrale, obbligando molti studenti a imparare il tedesco e spingendoli ad abbracciarlo addirittura come *Muttersprache* nella speranza di un maggior benessere economico e sociale. Malgrado ciò, la retorica intorno alla scelta del tedesco era tutt'altra: "Deutsche Wissenschaft hat Anspruch auf Universalität. Und nur weil deutsche Bildung eine universelle Bedeutung hat, streben auch die nichtdeutschen Söhne der Bukowina die deutsche Universität an...", spiegava il rettore dell'università di Czernowitz, Tomaszczuk (Turczynski, 1961 p. 326) (Judson, 2021 p. 421). I figli dell'impero sceglievano il tedesco non perché costretti dalla struttura sociale diseguale introdotta dalla nuova amministrazione, ma per la caratteristica universale di stampo romantico intrinseca in quella cultura, che li avrebbe spinti ad abbracciarla liberamente come strumento di comunicazione e di conoscenza. Resti di retoriche di questo genere sono da riscontrare anche in storiografie ben posteriori: Turczynski, per esempio, spiega che il motivo per cui si è continuato a fare letteratura in tedesco, anche dopo la fine dell'impero, era l'amore dei cittadini per quella "Weltsprache", più forte di qualsiasi tipo di rumenizzazione: "Weltsprache"<sup>99</sup>, termine che l'autore sceglie ripetutamente (Turczynski, 1993 p. 102, 225), rimanda da un lato all'universalità intrinseca nel tedesco, capace di abbattere qualsiasi tipo di barriera; dall'altro pare contenere una lontana ma non estinta eco di legittimità di dominio, garantita attraverso la sua caratteristica universale, potenzialmente ampia quanto il mondo intero, dunque in grado di dominare vasti territori.

---

<sup>99</sup> "Weltsprache" nel dizionario: "Sprache, die über den nationalen Bereich hinaus von vielen Menschen gesprochen wird und zur internationalen Verständigung besonders auf dem Gebiet des Handels und Verkehrs dient". [online] *dwds.de*; "Eine im internationalen Leben aufgrund ihrer Verbreitung und wegen der Leistungen, des politischen oder wirtschaftlichen Einflusses ihrer Träger bevorzugt verwendete Sprache". [online] *wiktionary.org*. Consultati in data 27/01/2022.

L’Austria aveva creato un’impalcatura ideologica che, benché non potesse nascondere il suo ruolo di civilizzatrice dell’Est, riusciva a presentarla come una forza “gentile”, non prevaricante le altre culture:

“Österreich-Ungarn gab sich herbei das Image einer mütterlichen Macht, die – im Gegensatz zum ‘männlichen’ preußischen Imperialismus – durch kulturmissionarische Politik eine ‘softe’ Variante von Herrschaft ausübe“ (Prutsch, 2003 p. 36).

Pur essendo una potenza imperiale senza colonie, quindi in senso stretto *non* imperialista, la monarchia asburgica non poteva certo definirsi una potenza “anti-coloniale”: Walter Sauer, per esempio, nel suo studio sul rapporto tra Monarchia e colonialismo, mostra come la Corona abbia cercato deliberatamente di evitare di confessare i propri atteggiamenti colonialisti, nascondendo le esplorazioni dietro una fantomatica “ricerca scientifica” che avrebbe ispirato queste missioni. Se da un lato le ambizioni colonialiste asburgiche venivano in questo modo minimizzate dietro alla maschera di una politica estera “simbolica”, dall’altro la mancanza di colonie oltreoceano veniva elevata a virtù austriaca, che avrebbe permesso di concentrare le proprie “capacità colonizzanti” nell’Europa orientale (Sauer, 2007 p. 7). A livello di politica estera, in realtà, esse permettevano all’impero di competere con le altre potenze europee imperialiste, fungendo da “sostituti” delle colonie d’oltremare. Dopo la guerra di successione spagnola, all’Austria divenne impossibile fare delle terre neerlandesi il centro della propria politica coloniale atlantica e i successivi tentativi di creare una Compagnia delle Indie asburgica vennero ostacolati da Francia e Gran Bretagna, che approvarono la Pragmatica Sanzione a condizione che venissero sciolte compagnie di questo genere. Per ovviare a queste mancanze, la strategia scelta fu la seguente: industrializzare settori specifici della Monarchia, assegnando alle regioni periferiche il ruolo di produttori di materie prime; reindirizzare le brame di dominio verso l’Europa orientale, per aumentare territori e dunque differenziare ancor di più le periferie agrarie; riassetare le rotte commerciali marittime nel Mediterraneo e nel Mar Nero. In altre parole, “die Ausweitung der inneren Peripherien, die im Zuge der Ostexpansion in das Habsburgerreich eingegliedert wurden, steht also im engen Zusammenhang mit dessen internationalen Position“ (Komlosy, 2006 p. 68-69). Anche se i territori dell’Est sono stati acquisiti in una fase della costruzione del regno ancora piuttosto lontana dalle necessità di competizione con le altre potenze

imperialistiche, in seguito si sono rivelati essenziali per la politica estera (*Ibid*, p. 71), specie a seguito del 1866, quando l’Austria perse la sua egemonia politica nei territori della Germania e tentò attraverso “la fondazione di una nuova missione civilizzatrice asburgica rivolta specificamente all’Europa orientale e sudorientale” di rinnovare il senso della sua missione in Europa (Judson, 2021 p. 414): da questo momento l’impero investì nella costruzione di una nuova immagine di sé destinata ad un grande successo, quella di mediatrice tra Occidente e Oriente (*Ibid.*, p. 416).

In questo contesto, la Bukowina, ancora più della *Galizien*<sup>100</sup>, si offriva agli austriaci come un “Experimentierfeld”, un territorio vergine per esperimenti statali moderni – la stessa possibilità che veniva offerta nei territori vergini delle colonie oltreoceano –, poiché la regione presentava poche e deboli strutture di insediamento e governo, che dunque non potevano più di tanto interporre alle riforme ideate da Vienna (Schar, 2010 p. 179). Fin dall’inizio dell’amministrazione asburgica, chi metteva piede su quel suolo ne riportava i tratti con curiosità scientifica e con una sorta di brama di tipo coloniale: la natura selvaggia e le tradizioni locali risultavano così diverse e lontane, che si rendeva necessario l’impianto di coloni e istituzioni occidentali per mitigare la *Fremde* (Corbea-Hoişie, 2016(a) p. 135). Per Vienna risultava estremamente importante, oltre a rendere la regione più simile all’Occidente, mantenerne d’altro canto la differenza, la quale legittimava proprio questo tipo di approccio “superiore”: per fare una civiltà serve un selvaggio (Hárs, et al., 2006 p. 12). In questo senso, il successivo mito dell’accoglienza del tedesco e della città di Czernowitz tedeschizzata e modernizzata confermava, al contempo, la dimensione di *Mezz’asia* del resto della regione, l’altro lato della medaglia del discorso coloniale (Corbea-Hoişie, 2000 p. 160). La Bukowina era stata deliberatamente mantenuta “lontana”, nella pratica politica asburgica ancor di più che nell’immaginario: mentre nella seconda metà del XIX secolo alcune province vennero investite da sforzi di industrializzazione – specialmente *Böhmen* –, le province più povere dell’impero, tra le quali la Bukowina (Komlosy, 2006 p. 57), rimasero esclusivamente “Nahrungsmittelproduzenten” per l’impero, fonti di materie prime e di forza lavoro spedita nei centri industrializzati – “Arbeitskräfteperipherien” (*Ibid*, p. 67). Vienna fece

---

<sup>100</sup> “Non di rado Giuseppe e i suoi successori trattarono l’appena inventato Regno di Galizia come una tabula rasa sulla quale imporre più facilmente istituzioni pubbliche illuminate. (...) Il problema era, tuttavia, che in realtà la Galizia non costituiva affatto una tabula rasa. (...) Poiché il nuovo territorio [della Bucovina] non era dominato da una nobiltà terriera (come la Galizia) né da una potente chiesa, si poteva almeno immaginare che l’introduzione di colonizzatori avrebbe generato la società giuseppina ideale, formata da contadini liberi, produttivi, proprietari della terra che coltivavano, buoni contribuenti e patrioti” (Judson, 2021 p. 104-106).

molto poco per favorire l'industrializzazione e un maggior benessere delle classi subordinate di queste regioni, mentre diede possibilità alla classe media colta, che riuscì infatti a raggiungere una posizione rilevante, con carriere in ambito amministrativo, ma anche culturale e politico. Ovviamente, si tratta delle classi che abbracciavano la cultura tedesca.

È bene sottolineare che un ruolo essenziale per l'efficacia dell'imposizione di un nuovo ordine gerarchico è che la sua funzione venga accettata anche da coloro che la subiscono (Müller-Funk, 2006 p. 34). In questo, la figura degli ebrei assimilati della Bukowina risulta centrale. Generazioni di ebrei austriaci assunsero l'immagine idealistica ed estetica di *Deutschum* come di un mondo cosmopolita, privo di pregiudizi e liberale e la elevarono a costrutto fisso, che si era mantenuto attraverso i secoli, benché la struttura di questa società libera nel frattempo stesse cambiando e nel corso del tempo non corrispondeva più ai suoi valori primigeni (Solomon, 2012 p. 139-140). Il fatto è che il liberalismo, che pur aveva accordato alcuni diritti agli ebrei, non aveva però dato loro autorità di comando: essi ottennero sì equiparazione dei diritti, ma non *reale* uguaglianza civile, rimanendo esclusi dallo schema delle nazionalità e perciò non potendo esprimere autorità su se stessi, attraverso candidati di un proprio partito. L'emancipazione riguardava gli ebrei come cittadini, o meglio, come borghesi: l'aspetto religioso ebraico continuava ad essere considerato un pericoloso e superficiale relitto di una visione della storia antica, che non poteva fornire alcun contributo al progresso dell'umanità. L'illuminismo tedesco non ebraico aveva contribuito a creare un'immagine dell'ebreo come utile cittadino e lavoratore, e che in quanto tale dovesse essere integrato nella società a prescindere dal suo status sociale di partenza o dalla sua confessione (Bieler, 2003 p. 23-50). Questo è uno dei motivi per cui gli ebrei, nel loro complesso, continuavano a non venir considerati un popolo o una nazione, ma solo una confessione religiosa *diversa*; solo in quanto individui potevano essere *uguali* agli altri. Durante tutto l'Ottocento gli ebrei sono rimasti *oggetto*, anche quando venivano tutelati da diritti: erano infatti continuamente in balia del volere, del favore, in definitiva del dominio altrui (Horkheimer, et al., 2000 p. 213).

È così che gli assimilati, che si sono fatti portavoce delle idee liberali e illuministiche, hanno loro malgrado contribuito alla propria oppressione, secondo Horkheimer e Adorno: la loro sottomissione spontanea rifletteva la vittoria del dominatore. Coloro che hanno accettato la cultura occidentale si sono cioè inseriti in un sistema discriminatorio, del quale sarebbero stati vittime designate. Ciò aveva effetti distruttivi anche su chi non aveva

accettato l'assimilazione: grazie al proprio *camouflage*, gli assimilati confermavano infatti il verdetto sugli altri ebrei (*Ibid*, p. 212). L'uomo di imitazione, come lo definisce Bhabha, "è il prodotto di una mimesi coloniale imperfetta, nella quale essere anglicizzato equivaleva, *essenzialmente*, a non essere inglese" (Bhabha, 2001 p. 126): ciò trova il suo corrispettivo negli ebrei assimilati della Bukowina, e in diverse figure di altre culture della regione che hanno accettato di divenire quella "classe di interpreti", figure di mediazione tra il potere centrale e i suoi sudditi lontani (*Ibid*, p. 125-126), tedeschizzandosi e dunque dimostrandosi *non* tedeschi. La riprova che questo discorso possa essere traslato anche in campo asburgico proviene da Benedict Anderson, il quale imputa questa problematica dell'imitazione ad una "incompatibilità a priori fra impero e nazione" (Anderson, 1996 p. 102), riducendo il problema su un asse che corrisponde proprio al cuore della questione asburgica per eccellenza: il rapporto impossibile fra impero e nazioni. Di lì a poco, infatti, in Bukowina come in diverse altre periferie, l'imitazione voluta dai dominatori si sarebbe rivolta contro il potere centrale: queste figure, queste "versioni autorizzate dell'alterità" (Bhabha, 2001 p. 128), che avevano studiato e lavorato per giungere a posizioni di potere, "per non essere più semplicemente sudditi" (Ascarelli, 2007 p. 25), mostravano infatti la presenza *parziale* del colonizzatore, ne sminuivano l'autorità (Bhabha, 2001 p. 128).

Di fronte alla presa di coscienza di questa minaccia, si svilupparono in seguito tentativi di recupero della "completezza" della presenza del colonizzatore, che si riflettevano, in Bukowina, in discorsi come quelli sulla minaccia dell'*Entnationalisierung* operata dagli ebrei assimilati nei confronti dei tedeschi.

"Se per un po' lo stratagemma del desiderio [di imitazione] è utile, e lo si può considerare un valido ausilio alla disciplina, presto la ripetizione della colpa, della giustificazione, delle teorie pseudoscientifiche, della superstizione, delle autorità e delle classificazioni spurie può essere considerata come lo sforzo disperato di 'normalizzare' *da un punto di vista formale* l'azione di disturbo di un discorso scisso (...)" (Bhabha, 2001 p. 132).

Nella seconda metà del XIX secolo, il cambiamento in seno al concetto di *Deutschtum*, che diviene più esclusivo, colpì anche la Bukowina, dove le *élite* tedescofone cominciarono a promulgare con sempre più foga la superiorità della *Kultur* tedesca: esse si sentirono in dovere di "risvegliare" lo spirito nazionale tedesco degli strati più bassi della popolazione germanofona, abituata alla convivenza con altre culture, attraverso una

narrazione insistente e spesso aggressiva, adattandone il linguaggio intellettuale ad uno chiaro e semplice che potesse arrivare e convincere tutti i fruitori (Osatschuk, 2008 p. 369-372). Benché cresciuti in un'area multilinguistica e multi-etnica come la Bukowina, questi *veri* tedeschi legittimavano la propria superiorità e il loro senso di appartenenza esclusivo tramite elementi *urdeutsch*, *urgermanisch*: di fronte a ciò, i principali concorrenti erano appunto gli ebrei assimilati, i tedeschizzati, gli imitatori, i *falsi* tedeschi.

Hannah Arendt ha sottolineato più volte il legame tra imperialismo, nazionalismo, razzismo, antisemitismo e colonialismo (1986 p. 310-324), non solo per via delle diverse analogie nel trattamento dei subalterni delle colonie con gli ebrei in Europa, ma soprattutto per la stessa logica che governa tutti questi fenomeni, una logica di dominio: gli eccessi coloniali del XIX secolo e gli *exploit* di nazionalismo e antisemitismo europeo sono due facce della stessa medaglia (Hárs, et al., 2006 p. 9), un'ulteriore conferma della legittimità di questa lettura postcoloniale negli sviluppi dell'introduzione del *Deutscher Geist* in Bukowina. In conclusione, come suggerisce Müller-Funk, non si tratta tanto di estendere il paradigma del colonialismo a tutte le manifestazioni di rapporto tra cultura, dominio e differenza, bensì piuttosto più riconoscere nel colonialismo una precisa versione storica della sottomissione politica, codificata attraverso un sistema simbolico strutturato e ben noto alla cultura occidentale europea.

“In gewisser Weise haben die landflüchtigen Kolonisatoren seit dem 16. Jahrhundert bestimmte Herrschaftstechniken aus Europa in die Neue Welt gebracht. Jene Halbmenschen wurden nach ähnlichen Methoden traktiert, be- bzw. mißhandelt, die das Feudalregime, und in gewisser Weise auch gerade das aufgeklärte, seinen Untertanen angedeihen hat lassen. Bei aller Differenz sind im inner- wie im außereuropäischen Kolonialismus dieselben symbolischen Parameter im Spiel: technischer Fortschritt, Christentum, Arbeitsmoral, Auserwähltheitsbewußtsein“ (Müller-Funk, 2002 p. 22).

Anche il secondo tratto del miracolo Bukowina, quello della convivenza pacifica tra i vari gruppi etnici e religiosi, è una narrazione che si inserisce in questo paradigma, come è già stato dimostrato: si potrebbe dire, generalizzando, che se la Bukowina come fenomeno tedesco è da ascrivere alla poetica del *Deutschtum*, la Bukowina come esempio riuscito della politica di convivenza asburgica riflette una narrazione posteriore, appartenente all'immaginario dell'*Österreichertum* e del mito asburgico di fine secolo. Questo “multikulturelles Kitschbild” (*Ibid*, p. 23) cominciò a diffondersi in maniera

consistente dopo il 1848, quando l'amministrazione asburgica aprì la strada al liberalismo e al parlamentarismo (Cybenko, 2001 p. 255), nonché quando lo Stato dovette creare una poetica sovranazionale per tenere insieme le nazionalità insorte durante la Primavera dei popoli. Eppure, l'*Österreichische Provinzial-Revue* di Czernowitz pubblicava già nel 1881, ben prima dello scoppio della Grande Guerra, un articolo che descriveva una situazione lungi da quella idilliaca del mito:

“Die Nationalen, sowohl Rumänen als Polen, die mit einander nur mehr in der Bekämpfung der Deutschen einig sind, entfalten in ihren Vereinen, die meist unter geselligen Firmen politische Zwecke verfolgen, eine intensive, geräuschlose und deshalb den Deutschen so gefährliche Rührigkeit. So ist an Stelle des früheren Friedens hier überall Erregung und Kampfbereitschaft getreten“<sup>101</sup>.

Nonostante ciò, sarebbe ingiusto non concedere alla condizione di convivenza armonica ricordata da così tanti testimoni il beneficio del dubbio, pur tenendo conto che in molti casi la riflessione sia stata influenzata dalle fasi storiche successive, che tra nazismo e blocco sovietico potevano facilmente spingere verso un ricordo idealizzato del passato (Scharr, 2010 p. 213), specialmente visto che la stragrande maggioranza di tali ricordi proviene da scrittori di origine ebraica (Guțu, 2008 p. 334-336). In effetti, risulta essere esistita una tolleranza diffusa, una convivenza dai toni particolarmente pacati, specialmente se confrontata con i territori vicini, come Russia e *Transleithanien* (Turczynski, 1993 p. 176). Una tolleranza, che sarebbe da riconoscere non solo nei buoni rapporti tra confessioni religiose, ma anche nell'ampia presenza di famiglie formate da individui di etnie diverse e in generale nell'efficacia che l'educazione al rispetto per l'altro, impartita nelle scuole, aveva creato nella *forma mentis* dei *Bukowiner* (Schlögel, 1991 p. 80-115). Ciò che è paradossale è che questa convivenza fosse da osservare soprattutto durante i primi decenni di amministrazione asburgica, quando il dogma era ancora rappresentato dalla fede nel *Deutschtum* universale, romantica, (quasi) apolitica, e nella sua capacità di unire diverse culture sotto la sua ala. Dunque, il mito della convivenza pacifica si distribuisce nel momento di più profonda crisi imperiale, eppure poggia a ritroso sui primi anni dell'esperienza austriaca in Bukowina: in questo senso, si conferma una narrazione, ed in particolare una narrazione nostalgica, di una realtà una volta esistita e che, verso la svolta del secolo, mostrava la sua fine ogni giorno di più.

---

<sup>101</sup> *Österreichische Provinzial-Revue*, 17/06/1881, Czernowitz.

In questo quadro, particolarmente interessante è il punto di vista proposto da Martin Hainz, che vede in questo mito non solo propaganda, ma una narrazione *performativa*: sarebbe cioè il racconto di ciò che la Bukowina, ed in particolare Czernowitz, avrebbe potuto essere, una narrazione che *rappresenta* qualcosa e, proprio attraverso questa rappresentazione, cerca di metterlo in pratica (2016 p. 365). Con ciò egli vuole sottolineare che, benché sia riscontrabile nei ricordi dei testimoni e delle generazioni successive un'idealizzazione di Czernowitz, un'umanizzazione della città comprensibile ma non oggettiva (Hainz, 2009 p. 23), il volerla demolire completamente, come potrebbe suggerire la scelta dello sguardo postcoloniale, si rende colpevole di cancellare quel modello performativo, un'idea utopica che, in quanto tale, rappresentava una *realtà*. Un atteggiamento così ostinatamente demolitore sarebbe, secondo Hainz, “nicht je pauschal zum objektiven Sachverhalt zu stilisieren, aber gegen ein falsch Faktisches zu advociere” (Hainz, 2016 p. 365). Esiste, dunque, in certa misura una *verità* (Hainz, 2009 p. 5) in questa presenza tanto reiterata nei ricordi, sulla quale non si può sorvolare: “social reality is shaped through discourse, while at the same time social reality is itself considered constitutive for discursive productions” (Rindler Schjerve, et al., 2003 p. 42). Perciò, è giusto ricordare che in Bukowina, contestualmente alla nascita delle diverse nazioni, non erano da osservare soltanto dinamiche di sciovinismo e nazionalismo, né tantomeno strutture unicamente simil-coloniali, al contrario si sono susseguiti alcuni tentativi di costruzione di strutture basate su diritti di uguaglianza civica (Uhl, 2003 p. 49) – come il famoso *Bukowiner Ausgleich*. Allo stesso tempo, però, guardando al materiale prodotto sul tema Bukowina, è evidente che una corrente di revisione del mito di questo luogo si è fatta aspettare a lungo, e forse non è ancora realmente arrivata: non è difficile incontrare testi contemporanei in cui la Bukowina viene presentata in maniera acritica, addirittura proposta come modello per l'armonizzazione dei conflitti interetnici o come esempio di integrazione per l'Europa contemporanea<sup>102</sup>.

“Eine historisch identifizierbare U-Topie wird in einer u-topischen Zukunft extrapoliert. Und dazu lassen sich manch bloß ästhetisch-moralisch konstruierte Erinnerungsorte, darunter jene von Bukowiner Dichter, zu jeweils fremden Zwecken instrumentalisieren“ (Guțu, 2008 p. 337).

---

<sup>102</sup> Cfr. Beck (1963). Wanza et. al. (2016). Cfr. anche: Prelitsch, Hans. Homo Bucoviniensis. *Brücken zum Westen. Rumänische Zeitschrift für Völkerverständigung und Freie Zusammenarbeit*. II, 1954. Welisch, Sophie. The Bukovina-Germans in the Interwar Period. *East European Quarterly*, 4, 1980, Vol. XIV.

A titolo esemplificativo, si riporta di seguito una delle descrizioni della società Bukowina di Erich Beck del 1963, la quale riflette un'immagine ancora profondamente sedotta dal mito austriaco e tedesco, ed una di Alfred Wanza del 2012, attraversata dallo stesso spirito *nostalgico*.

“Hier begann auch die Entwicklung, die der Stadt ihr deutsches Gepräge verlieh. Doch dies ist beileibe nicht der Erfolg einer Germanisierungspolitik, denn eine solche wurde von Österreich nicht betrieben und wäre auch in Anbetracht der Gegebenheiten politisch völlig sinnwidrig gewesen. Im Gegenteil die Sprachen der drei großen Bevölkerungskreise – deutsch, rumänisch und ukrainisch – waren bei den Behörden *völlig berechtigt*. (...) Die deutsche Sprache wurde aber von den andersnationalen Volksgruppen *freiwillig gewählt*, einesteils weil sie damit den kulturellen Errungenschaften des Westens näherkommen konnten, andernteils weil in logischer Erwägung unter den vielen Umgangssprachen das Deutsche die einzige und *natürliche* Verständnismöglichkeit war“ (Beck, 1963, p. 22, corsivo mio).

“Die Generäle Gabriel Freiherr von Splény (1774-1778) und Karl Freiherr von Enzenberg (1778-1786) übernahmen die Entwicklung der Bukowina als Landesteil Österreichs, die im Verlauf der nachfolgenden Jahrzehnte *ein Musterland der Monarchie wurde*. Mit ordentlicher wirtschaftlicher Versorgung, einem ausgefeilten Verwaltungs- und Schulsysteme, einem blühenden Kultur- und Vereinsleben, einem breitgefächerten Pressewesen, sowie einem Landtag mit einem Nationalitätenparlament, das dem Kronland den Bukowiner Ausgleich erarbeitete. Kurz gesagt, *ein Europa im Kleinformat*. Unter Kaiser *Franz Joseph I., der die Bukowina liebte*, bekam sie den Status eines autonomen Kronlandes mit dem Titel eines Herzogtums zugesprochen“ (Wanza, et al., 2016 p. 53-54, corsivo mio).

In conclusione, il concetto di multiculturalismo della Bukowina e di convivenza armonica tra le genti non è da escludere, ma da relativizzare: anche se non esisteva vera integrazione tra culture, sicuramente si poteva osservare un tipo di convivenza tollerante, in cui cioè letteralmente si tollerava la presenza dell'altro, si imparava a vivere accanto all'altro ma alla giusta distanza; così come non vi è dubbio che il multiculturalismo armonico, così come propagandato dalla Monarchia, non corrispondesse a realtà, poiché il tedesco aveva un ruolo dominante di *Leitkultur*, cui molti erano obbligati da diverse circostanze a sottomettersi, specialmente gli ebrei (Hainz, 2016 p. 364).

Dopo aver osservato, certamente in modo circoscritto, la contraddizione tra universalità e norme attuate in suo nome – diritti civili e umani, compromessi di tolleranza – da un lato, e la maniera concreta con cui si affrontava il rapporto con il *diverso* dall'altro, entrambi scaturiti dal pensiero della *Moderne* (Uhl, 2003 p. 51) di cui la Bukowina ha fornito un esempio estremamente interessante, si può infine affermare che qualsiasi forma di colonialismo, anche quella riscontrata in questo contesto, si sviluppi lungo due assi principali: omogenizzazione e differenziazione. Da un lato, la pretesa coloniale esige di eliminare le diversità (Feichtinger, 2003 p. 14) e l'impero asburgico, seconda potenza statale per grandezza in Europa, non faceva eccezione: nell'ottica di tenere insieme uno spazio tanto grande, popolato da genti tanto diverse, la Bukowina si è rivelato un terreno perfetto per il fiorire di discorsi di immaginazione che promettessero omogeneità. Omogenizzazione che corrisponde a una forma di possesso culturale, che postula uno specifico rapporto tra cultura e identificazione, e che si pone in netta contrapposizione con i sistemi pluralistici, dove non esiste proprietà culturale (Bhatti, 2003 p. 66). L'altra faccia della medaglia è, d'altro canto, rappresentata dalla differenza: essa era infatti utile, paradossalmente, come elemento per narrare la propria omogeneità, nella retorica della *Vielfalt* come caratteristica autenticamente asburgica; al contempo, però, la differenza in quanto pratica (*differenziazione*) forniva un importante strumento di controllo – per la teoria del *divide et impera*. Infatti, chi decide quali sono i criteri di alterità, che nella maggior parte dei casi non sono oggettivi ma discorsivi, è ovviamente la cultura dominante, la quale si serve di essi per mettere ordine all'interno dello spazio sociale, per poterlo gestire al meglio.

“Das moderne Konzept der kulturellen Differenz dient also nicht dazu, ethnographisch erfassbare Unterschiede der Alltagskultur zu beschreiben, sondern dazu, die politische und soziale Welt durch kulturell definierte Unterschiede zu deuten“ (Niedermüller, 2003 p. 71).

In questo contesto svolgono un ruolo importante gli studi culturali, storici e sociali, l'antropologia e l'etnologia, che contribuiscono, più o meno consciamente, alla formazione e alla stabilizzazione di precisi concetti di differenza culturale (*Ibid*, p. 70). Di particolare interesse per la presente analisi è il ruolo dell'etnografia, e della letteratura che da questa disciplina prendeva spunto, nella costruzione della *differenza* in Bukowina.



### 3. LA LETTERATURA ETNOGRAFICA TEDESCA DELLA BUKOWINA

“Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das *Reisen*; sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen. Man muß aber doch vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen, sich Menschenkenntnis erworben haben, wenn man wissen will, wonach man auswärts suchen solle, um sie in größerem Umfange zu erweitern. (...) Die *Generalkenntnis* geht hierin immer vor der *Lokalkenntnis* voraus“<sup>103</sup>.

Immanuel Kant

#### La Bukowina letteraria

Dopo aver dato ampio spazio alla Bukowina storica e averne identificate le dinamiche più rilevanti nel rapporto con la cultura dei “dominatori”, è giunto infine il momento di parlare di letteratura. Essa, a ben vedere, per la Bukowina sarebbe tanto fondamentale quanto la realtà fattuale: c’è chi, infatti, sente addirittura di dover precisare che la Bukowina *esiste* veramente, come se il suo aspetto immaginario fosse nel tempo divenuto preponderante, come se la narrazione della regione si fosse tramutata nella regione stessa.

“Czernowitz gibt es wirklich, nicht bloß als Topos der literarischen Welt. (...) Die Stadt führt eine sozusagen literarische Existenz in den Interpretationen und Biographien Paul Celans, des Dichters, der dort geboren und aufgewachsen ist; sie kommt vor in Gedichten der Rose Ausländer, und wer sich mit Georg Büchner beschäftigt hat, der weiß, daß der erste Herausgeber seine sämtlichen Werke Karl Emil Franzos war, der in Czernowitz aufgewachsen ist. Von Czernowitz existieren Bilder und Bildbände, meist herausgegeben von den Landsmannschaften der Bukowina-Deutschen, die sie als ‘deutsche Stadt‘ zu apostrophieren lieben. Aber Czernowitz gibt es wirklich, nicht nur als Erinnerung, als Hintergrund, als Urbild des Verlorenen. Man kann nach Czernowitz fahren” (Schlögel, 1991 p. 80).

---

<sup>103</sup> Kant Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798. [a cura di] Weischedel Wilhelm, *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 10, p.400.

Del resto, come già ripetutamente accennato, non è semplice incontrare fonti storiche affidabili quando si parla di Bukowina, poiché spesso risultano compromesse dal racconto mitico, che ne ha plasmato la figura letteraria. Questo perché la Bukowina, dopo la propria eclissi in qualità di entità storico-geografica e dopo essere scomparsa dai radar per decenni, nascosta dalla coltre di fiera ignoranza del passato borghese e occidentale promossa dal regime sovietico, è stata riscoperta negli ultimi trent'anni *in primis* come luogo di nascita di poeti – del Poeta, Paul Celan, in particolare – di una generazione nata dopo la sua fine (Corbea-Hoișie, 2020(a) p. 7) e delle loro storie che vedono come protagonista una Bukowina di cui hanno solo sentito parlare. In una parola, la Bukowina e Czernowitz sono risorte in quanto *topos* letterario. Solo secondariamente si ha cominciato ad investigarne anche la storia. Perciò, se si vuole trattare di Bukowina e in particolare di letteratura, che sia di tempo asburgico o posteriore, è necessario indugiare brevemente su questo aspetto immaginario che la contraddistingue, su ciò che di essa è stato detto e scritto, su quali aspetti cioè delineano questa figura letteraria divenuta mitica, spesso dimentica della propria storia reale – come un Narciso fagocitato dalla bella immagine che sta osservando.

La dimensione a tratti bucolica a tratti intimidatoria della foresta è uno dei più costanti *leitmotiv* della narrazione sulla Bukowina – altresì nota come *Buchenland*: una sorta di oasi protetta, salva dalle prevaricazioni umane, dove uomo e natura vivono un rapporto più interconnesso rispetto alle zone urbanizzate. Questa natura selvaggia risulta il luogo perfetto per selvagge passioni, come quelle di alcuni versi del poeta romantico Mihai Eminescu (1975 p. 107), nonché habitat naturale di ninfe e dèi, “wo alles e i n Atem, e i n Rythmus ist”, si legge nel racconto *Die Waldmutter* di Olha Kobyljanska (2010 p. 201). Un'atmosfera intrisa non solo di autenticità, di sostanza, di naturalezza, ma anche di musica e leggende, le quali rispecchiano il modo rispettoso con cui l'uomo si inserisce nel contesto naturale. Scrive Osyp Jurij Fed'kovyč riportando e traducendo in tedesco una canzone huzula:

“Am Tscheremus –  
Da funkeln die Berge wie Feuersafire!  
Es weidet der Hirsch in dem Urwaldreviere!  
Hoch in den Lüften kreiset der Aar!  
Und diese Lüfte... o wie sind sie so klar!  
(...)

Und am Tscheremus –  
Da wiehern nicht nur die tatarischen Rosse!  
Und hallen da nicht nur des Jägers Geschosse!  
Auch manch ein Lied!... O wie braust das so wild!...  
Doch schnell ist's auch hin, wie aus Nebel ein Bild!“ (1985 p. 227).

La sensazione di essere circondati da un'aria densa di suoni e musica non vale solo per le foreste: nella “metropoli” stessa, Czernowitz, ci si intratteneva così tanto con storie e canzoni che si aveva la sensazione di *respirare* leggende (Ausländer, 1995 p. 107), specialmente quelle intrise dal misticismo ebraico dello *Chassidism* e del santo guaritore Baal Shem, scrive Rose Ausländer nella poesia *Czernowitz. Geschichte in der Nußschale* (1985). Gli uomini cresciuti in questo luogo sviluppavano necessariamente un legame con una diversa forma di realtà, intrisi di *Sehnsucht*, una “drängende, treibende Unruhe” che trovava sfogo nell'arte, scriveva nel 1932 Max Diamant<sup>104</sup> su un quotidiano della città. Forse il motivo dell'esistenza di tanti poeti è legato a doppio filo con questo *humus* di suoni e immagini da cui prendevano forma le personalità della Bukowina: un dubbio sorto in molti osservatori.

Molte di queste storie e leggende hanno luogo in tedesco: il mito vuole che la Bukowina fosse un fenomeno letterario di stampo germanofono, grazie all'accoglienza straordinaria di quel mezzo di comunicazione sconosciuto, assurto a proprio e fatto fruttare nell'arte. Ciononostante, una seconda caratteristica della Bukowina letteraria è quella di essere attraversata da un tedesco fluido ma spigoloso (Menczel, 1932 S. 34), storpiato, colorato, a volte addirittura incomprensibile sia a causa delle influenze e dei prestiti dalle lingue limitrofe, sia perché molte persone, che masticavano tre o quattro lingue, lo facevano a volte con risultati mediocri. Il “czernowitzese”, quel vivace misto di tedesco, ucraino e rumeno con qualche elemento polacco e yiddish nel lessico e nei modi di dire – quel tedesco un po' storpiato di “Ich gehe fahren mich baden zum Pruth” (Gong, 1980 p. 13) o di “Gott über die Welt, was tun Sie weinen wenn Ihnen ist zu helfen” (Sacher-Masoch, 1989 p. 258) – è una presenza assidua tra i ricordi e i racconti della Bukowina: quelli che possono sembrare errori o storpiature, in realtà sono, secondo Georg Drozdowski, “Czernowitzismen, die mit ihrem Fehler im Ausdruck den Witz beschworen” (1984 p. 149). Forse è proprio questa lingua a metà tra il dubbio e il comico il motivo per cui

---

<sup>104</sup> *Czernowitzer Morgenblatt*, 10/11/1932, Czernowitz.

un'altra caratteristica della regione ed in particolare della città di Czernowitz, riportata da molti autori, è proprio l'ironia dei suoi abitanti.

“Denn wenn ich ein Zweites nennen sollte, was diese Stadt kennzeichnete, so war es ihr Lachen – oder sagen wir genauer: ihr Gelächter. Das nämlich war allgegenwärtig, ein Bestandteil ihrer Atemluft (...). Denn das Gelächter war in Tschernopol<sup>105</sup> zur Kunst erhoben, und zwar zu einer Volkskunst (...).“ (Rezzori, 1989(b) p. 17).

Una caratteristica, prosegue Gregor von Rezzori, che riempiva il quotidiano con quella ricchezza di vitalità e freschezza che solo una malizia studiata e divertita può conferire. Una risata dai tratti unici e precisi, che nel tedesco, pur lessicalmente ricchissimo, non trovano una parola adatta a descriverli – a dimostrazione, forse, di come questa lingua sia rimasta un elemento estraneo, non adatto ai tratti culturali del luogo. Czernowitz – quasi come suggerito dal suo nome – è secondo molte fonti proprio il palcoscenico del *Witz*, di un'(auto)ironia moderna (*Ibidem*) e consapevole, che viaggia di strada in strada sulle bocche di tutte le fasce sociali della città e proviene dalla serena accettazione delle proprie condizioni: condizioni di lontananza dai centri nevralgici dell'impero, dalla ricchezza e, a causa delle numerose storie e leggende che vi si respirano, dalla realtà. Così Klara Blum:

“Da, wo die Gäßchen sich zusammenzogen,  
Der Witz das eigne Unglück höhnte wild,  
Wo sich der Armen Rücken keuchend bogen,  
Die Not sie an den Schläfenlocken hielt. –  
(...)“ (Blum, 1941 p. 38).

Un luogo mistico, distaccato dalla realtà ma d'altro canto ad essa ben aderente: una società radicata in quella terra, consapevole dei suoi problemi e dell'ingegno della sopravvivenza, che passa anche dall'elusione della realtà stessa attraverso le storie, la letteratura. Nonostante l'intervento austriaco, che in molti casi ha apportato benefici, la letteratura non tace il disagio di vivere in un luogo di periferia che ciclicamente si trasformava in un “Kotmeer” da cui era difficile tirarsi in salvo (Margul-Sperber, 1966 p. 170), a causa di quelle strade così malmesse che non solo isolavano, ma divenivano un pericolo per la vita stessa (Iorga, 1938 p. 314-333). L'insistenza su questo argomento lo

---

<sup>105</sup> Nome di fantasia con cui Rezzori fa riferimento a Czernowitz.

rende un vero e proprio *topos* della letteratura sulla Bukowina, qui unito in maniera esemplare da Johann Georg Obrist, in una poesia del 1870, allo spirito cosciente e allegro di cui sopra:

“In Sagadora, dem Judennest  
Ist morgen das große Versöhnungsfest.  
Ich selber könnt mich versöhnen fast  
Mit dem Sagadorer Straßenmorast.

Denn links am Eingang der Judenstadt  
Just dort, wo der Weg keinen Grund mehr hat,  
Versank ich vor kurzem – im Kothe? – nein!  
In Rebeccas holdseligen Äugelein!<sup>106</sup>.

Insomma, Czernowitz, chiosa Rose Ausländer, era bella e brutta (1995 p. 107). Ma certamente con l'intervento austriaco la città si è fatta più bella, ha ricevuto in eredità *Zivilisation*, ordine ed eleganza (Gagarin, 1991 p. 478-486). La riqualifica della città ad opera degli Asburgo è senz'altro un altro concetto ricorrente nella letteratura, specie in quella di lingua tedesca, naturalmente. Vi sono due momenti specifici in cui questa particolare tematica è al centro della produzione poetica del luogo: il primo è il centenario della conquista asburgica, festeggiato attraverso l'inaugurazione dell'Università di Czernowitz. Moltissimi sono gli autori germanofoni che hanno scritto inni allo spirito di cultura austriaco e tedesco in quel momento esaltante, che si riflette in toni apologetici e mitizzanti:

“Ich bringe Euch, wie Aurora, Licht  
Denn Finsterniß thut Schaden:  
Ich bringe Licht und fürchte nicht  
Die Wölfe der Karpathen.  
(...)  
‘Heil Dir, gewaltig Österreich,  
Heil, Wissen dir im Osten,  
In Sprachen bunt, im Geiste gleich  
Zieh'n wir am Pruth auf Posten:

---

<sup>106</sup> Czernowitzer Morgenblatt, 22/05/1932, Czernowitz.

Nun blühe, jüngster Musensitz,  
Francisco-Josephina!  
Frau Muse lehrt in Czernowitz  
und schirmt die Bukowina!<sup>107</sup> (Scheffel, 1975 p. 323).

Il secondo momento equivale piuttosto ad un periodo, quello successivo alla fine dell'impero asburgico, quando nell'ormai ex *Kronland* nacquero quei nomi destinati a diventare i più conosciuti figli della lontana regione: Paul Celan, Immanuel Weißglas, Rose Ausländer, Gregor von Rezzori e diversi altri autori decisero di tenere in vita con il ricordo e con la scrittura un paesaggio culturale nel quale riconoscevano la propria *Heimat* ormai scomparsa. E benché nessuno di loro abbia vissuto più di pochissimi anni sotto l'egida asburgica – alcuni nemmeno uno –, il passato imperialregio costituisce l'altra faccia di quella regione oscurata dai terribili avvenimenti successivi, che dunque si tinge quasi necessariamente di colori tenui e ovattati. Non che questi autori non fossero consapevoli dei mutamenti che il tempo e la nostalgia provocavano sui loro ricordi: “Es ist wahrscheinlich eine Alterserscheinung, daß ich letztens oft an die Kindheit zurückdenke, an die unerfüllten Jugendjahre, an die verlorene Heimat“, scrive Joseph Norbert Rudel nel 1997 (p. 13), mentre Margit Bartfeld-Feller spiega con queste parole il proprio rifugiarsi nel passato:

“In so manche schwierigen Situationen meines späteren Lebens tauchten oft viele Bilder meiner so schön verbrachten glücklichen Jugendjahre vor meinem geistigen Auge auf. Sie waren wie ein Kraftstrom und gaben mir Mut und Ausdauer zum Durchhalten. Wir hatten aller Gewalt zum Trotz die Hoffnung, einst Freunde und Kameraden der Jugendzeit wiederzufinden. Ich vergaß die Gegenwart, schwebte in der Vergangenheit und hoffte auf eine bessere Zukunft“ (2002 p. 43).

In alcune località della Bukowina, specie in quelle popolate da folte comunità ebraiche, si pensava che con la fine dell'impero fosse finito il mondo, riporta Marie Gagarin (1991 p. 485). E da un certo punto di vista, così è stato: la fine dell'impero corrisponde alla fine di un mondo in cui si era tollerati, in cui si poteva condurre una vita quasi normale – pur essendo ebrei. In questo senso, la Cacanìa era davvero, come scrisse Stefan Zweig, “il mondo di ieri”, quello precedente alla catastrofe. Un mondo dove la cultura, in seguito

---

<sup>107</sup> Nella prima strofa parla la musa, verosimilmente Ragione o Cultura; nella seconda, invece, la Bukowina si rivolge all'Austria.

data alle fiamme, era di casa perfino per gli strati più poveri della società. Famosa è la frase di Paul Celan che descrive la Bukowina come un luogo in cui vivevano uomini e libri, ma vi sono molte altre riflessioni di questo tipo di nomi meno conosciuti, che confermano la percezione di libera e partecipata circolazione della cultura. Nel 1991 scriveva Georg Heinzen:

“Czernowitz, auf halbem Weg gelegen zwischen Kiew und Bukarest, Krakau und Odessa, war die heimliche Hauptstadt Europas, in der die Metzgerstöchter Koloratur sangen und die Fiaker-Kutscher über Karl Kraus stritten” (p. 17).

In effetti, anche dopo la fine dell'impero asburgico, per un po' la cultura tedesca ha continuato a circolare quasi senza ostacoli – diversamente da quella ucraina: Rudel racconta che i testi di letteratura, sia i classici sia i grandi contemporanei di allora, arrivavano una volta al mese per posta, pronti per venir a lungo discussi (1997 p. 16). Il legame tra Czernowitz e la letteratura è profondo e genuino, e si basa in realtà su un ancor più radicato e sincero rapporto con il sapere: una città di entusiasti, scrive Rose Ausländer, e citando Schopenhauer spiega che l'entusiasmo verteva “um das Interesse des Denkens, nicht um das Denken des Interesses” (Ausländer, 1995 p. 110). Una società diversa, attratta dalla conoscenza senza secondi fini, atta a godere della pienezza della vita che la conoscenza conferisce. Una conoscenza che, anche se la maggior parte degli autori non si sofferma su questo, proviene da Occidente: è della conoscenza letteraria e filosofica europea – ed in particolare tedesca – che Czernowitz non può fare a meno. Gli abitanti della città si erano ritrovati improvvisamente al centro di un *Kronland*, al centro di qualcosa, dopo anni di periferia seguiti da altrettanti anni di periferia. E questa centralità, questa vicinanza con Vienna che conferiva a Czernowitz la nomea di “Wien des Ostens”, ha acceso la curiosità, la brama di conoscenza del sapere occidentale. Un dettaglio che riecheggia nella letteratura del posto è che questa brama culturale non ha attecchito solo sulla classe media, ma su tutti gli strati della società, come dimostra Arthur Rubinstein, pianista polacco naturalizzato statunitense, che racconta di quando l'organizzatore di un concerto a Czernowitz gli spiegò costernato di non poter fermare le folle povere dal voler partecipare della cultura:

“Wenn mein Publikum am Ende des Konzertes hinausströmt, drängen sich gleichzeitig Hunderte von Landstreichern und Herumtreibern herein, die bis dahin auf der Straße gewartet haben. Sie klatschen wie wild, und der Solist veranstaltet,

ohne es zu wissen, ein Gratskonzert – ich kann es nicht verhindern‘. Er ließ sich seufzend nieder. Ich tröstete ihn mit ein paar Worten, nahm mir aber vor, künftig in Czernowitz nur noch für die ‘Landstreicher’ zu spielen“ (1973 p. 481).

Dunque, Czernowitz ha un che di magico, un magico nostalgico. Da questa prospettiva, gli errori e le ingiustizie di Casa Asburgo diventano piccoli nei nelle vite di molti sopravvissuti, tutto sommato pacifiche e libere, che hanno lasciato il posto a un tempo di persecuzione e morte: un luogo in cui nonostante tutto vigeva tolleranza e leggerezza, in cui la razza non ha mai avuto un reale peso (Heinzen, 1991 p. 17). Di quell’aspetto elegante e pacifico, segnato in seguito da stragi immani e guerre, e successivamente da oblio forzato dal Cremlino, è rimasta ormai solo una parvenza, scriveva Ernst Trost nel 1984: “die Stadt gleicht einer alten Dame mit einem Schrank voller teurer Abendkleider, für die sie heute nicht mehr die richtige Verwendung hat. (...) Sie stammt aus dem ‘Atelier Österreich’“ (1984 p. 56).

Sono questi, dunque, i tratti più ricorrenti della Bukowina letteraria. Ne manca soltanto uno, forse il più in voga nella letteratura di lingua tedesca: il topos dell’*altro*, della presenza affascinante e *fremd* di molti gruppi etnici, linguistici e religiosi, delle loro “strane” abitudini, del modo in cui si sono avvicinati al mondo occidentale e in cui il mondo occidentale si è avvicinato a loro, dell’atteggiamento più o meno tollerante mantenuto dagli austriaci nei loro confronti, e di molte altre sfumature di questo incontro. Sfogliando l’ampio panorama letterario intorno a questo concetto, si nota senza fatica la presenza insistente di una particolare forma di scrittura, o meglio di osservazione, ispirata da una scienza che allora vedeva i propri albori e che sembrava lo strumento perfetto per approcciarsi all’alterità all’interno delle proprie mura: l’etnografia e la “letteratura etnografica”.

### **La letteratura etnografica**

“Die Bukowina ist ein sehr schönes fruchtbares Land, jedoch ziemlich dünne bevölkert. Juden wohnen daselbst nur in einigen Städten. (...) Es giebt nämlich in der Bukowina 55 jüdische Familien, die sich ausschließlich vom Ackerbau ernähren. Sie sind nicht an einem Orte versammelt, sondern leben in mehreren Dorfschaften zu wenigen unter vielen christlichen Bauern, mit denen sie in vollkommener Eintracht leben. Es sind mehrere

darunter, deren Voreltern noch unter dem großen Kaiser Joseph II. bei einer damaligen Aufmunterung der Juden Galiziens zum Ackerbau, den Pflug ergriffen haben. Sie genießen noch bis jetzt besonderer Vorrechte und Privilegien und Segen und Gedeihen krönt ihr Händewerk<sup>108</sup>.

“Ich habe während der ganzen drei Jahre in der Bukowina nie einen trunkenen Chassiden gesehen, aber auch nie eine Spur von geselligen Freuden, Heiterkeit und Lust unter diesem Volke bemerkt. (...) Mindestens ebenso stark wird aber der Chasside von dem rituellen Momente beherrscht, ja in gewisser Beziehung vielleicht noch in höheren Maße, weil nicht selten der Erwerbstrieb sich den rituellen Vorschriften unbedingt unterordnen muß. Gerade diese rituelle Seite des jüdischen Lebens ist eine der schönsten im jüdischen Leben und gleichzeitig eine der interessantesten für den Westländer<sup>109</sup>.

“Wo man dieses wandelnde Kaleidoskop besichtigen kann? Wo denn sonst als in Czernowitz, dem an seinen eigenartigen Spezialitäten so überreichen Großstadtsäugling. (...) Begeben Sie sich also in das erwähnte ‘besseer‘ Restaurant, nehmen Sie an einem Tischchen, wo man allen und ungestört ist, Platz, lassen Sie sich gefälligst einen guten Imbiß geben, stärken Sie sich sodann mit sechs Krügeln Pilsner und verfallen Sie freundlichst – ‘in Stimmung’. (...) Blicken Sie also inzwischen gefälligst nach der Türe, deren Auf- und Zugehen Ihnen mannigfachen Wandlungen des Kaleidoskops anzeigen wird. Da haben Sie schon: Türe auf, – und es erscheint (...)“<sup>110</sup>.

La curiosità verso le lingue, i costumi e i credi dell’*altro* presente in regione era molto diffusa tra gli autori tedeschi della Bukowina del XIX secolo. Quasi ognuno di loro ha scritto almeno un testo frutto dell’osservazione di questa domestica *Fremde*. Meno numerosi sono invece coloro che hanno dedicato opere intere a questo tipo di pratica e di

---

<sup>108</sup> Barasch, Julius. Wanderung durch Krakau, Galizien, Bukowina, Moldau und Wallachei. *Allgemeine Zeitung des Judenthums*. 36/37, 1844, Leipzig, pp. 511-527 (qui p. 526-527).

<sup>109</sup> Mischler, Marie. *Soziale und wirtschaftliche Skizzen aus der Bukowina*. Wien/Leipzig 1893, p. 108-110.

<sup>110</sup> Porubsky, Franz. *Rund um den Rathausturm und den Pruth*. Czernowitz, 1906, p. 25-26.

scrittura. In ogni caso, si tratta di un insieme così cospicuo di prodotti di riflessione sull'*altro* da apparire come un vero e proprio fenomeno letterario locale. A indicarlo si è scelto il termine “letteratura etnografica” proprio perché al centro di queste opere vi è lo studio dell’altro, dell’eticamente diverso. È evidente, ciononostante, che non tutti i testi rappresentano vere e proprie opere etnografiche, né nella concezione moderna né tantomeno in quella che allora questa disciplina rifletteva: per “etnografia” nel XIX secolo si intendeva lo “studio delle pratiche e delle credenze di gruppi umani non occidentali e l’‘enumerazione’ delle diverse società ‘primitive’”<sup>111</sup>, e produceva studi in seguito etichettati come “realismo etnografico”, una tipologia testuale che si sarebbe mantenuta in voga per buona parte del XX secolo – anche dopo la svolta che Bronisław Malinowski ha conferito alla pratica, plasmando la figura dell’osservatore partecipante. Infatti, fino agli anni 80 del Novecento l’etnografia ha creduto che fosse possibile rappresentare oggettivamente una cultura, attraverso un linguaggio *osservativo* universale capace di cogliere la realtà – un’idea mutuata dalle scienze naturali: le opere di realismo etnografico, considerate e dichiarate documenti scientifici, non lasciavano spazio a commenti di natura personale degli autori, che in effetti non comparivano nel testo e non esplicitavano quasi mai le fonti alla base delle informazioni, poiché la modalità del racconto personale sarebbe stata ritenuta un elemento incompatibile con la volontà di realizzare una scienza positiva della cultura (Matera, 1996 p. 38).

“L’antropologo sembra assumere il ruolo di ‘teologo’ culturale, articolando nel suo testo una filosofia coerente come nessun informatore saprebbe fare, o di ‘maestro’ di altre culture che, in riferimento ad una particolare teoria scientifica, in conformità alle procedure convenzionali e formalizzate del genere etnografico, ottiene autorità, credibilità, validità in Occidente” (Matera, 2015 p. 66).

Questi etnografi erano molto richiesti e operavano anche in Bukowina già a partire da metà XIX secolo (Giersch 2014: 95), spesso assunti dalla stessa Corona a scopi propagandistici (Hryaban 2010: 246): ma esistevano anche autori di “letteratura etnografica”, quali insegnanti, giornalisti e curiosi, che invece erano spinti da motivazioni personali ed esibivano, a volte, una poetica opposta a quella imperiale – oltre a lasciar spesso trasparire commenti e giudizi di tipo personale.

---

<sup>111</sup> “Etnografia” in Enciclopedia Treccani. [online] [treccani.it/enciclopedia/etnografia](http://treccani.it/enciclopedia/etnografia). Consultato il 09/08/2021.

Il termine “etnografia” di per sé possiede due significati: indica una particolare prassi di ricerca, che prevede il soggiorno presso il popolo sul quale si stanno svolgendo ricerche, e al contempo il prodotto di tale ricerca (Matera, 1996 p. 31). In questa seconda accezione, già solo parlare di etnografia significa parlare di scrittura. Per questo diversi studiosi utilizzano la parola “letteratura” accanto all’aggettivo “etnografica” per indicare semplicemente l’insieme dei testi, delle monografie e dei resoconti nati da questo tipo di prassi – con la stessa accezione con cui si parla di altre “letterature” scientifiche. In questa sede si vuole, invece, utilizzare questo termine per indicare testi di carattere letterario che vanno in direzione dell’etnografia o che da essa sono influenzati: testi letterari di argomento etnografico. L’accezione etnografica è da intendere, perciò, come tipo di sguardo sull’altro, sulle diverse etnie, confessioni, gruppi umani presenti sul territorio, che si cercava di restituire il più fedelmente possibile, adottando a questo scopo tecniche diverse. Non si tratta di un genere letterario dai contorni definiti: si tratta piuttosto di un insieme di generi, che comprende tutti i testi letterari che hanno come protagonista lo sguardo sull’altro, sul diverso. Un *non*-genere evidentemente influenzato dalla nascente disciplina etnografica, dalla sua diffusione attraverso riviste scientifiche e musei: un’influenza a volte riscontrabile anche nel tentativo di emulare una forma “scientifica” nella stesura del testo, altre volte soltanto visibile nella poetica dell’autore. Questa attenzione ha un evidente rimando alla più antica tradizione di scrittura di esplorazione, della *encounter literature*, affinata in qualità di racconto di viaggio nei secoli successivi alle prime spedizioni coloniali e in tempo di imperialismo europeo certamente ancora nell’interesse del pubblico. Édouard Glissant spiega che esaurite le terre da esplorare, l’uomo occidentale cominciò ad esplorare le culture e l’uomo, e nello scoprire la molteplicità delle sue specie, sperimentava come la fissità della conoscenza fosse un’illusione (2007 p. 34), reagendo con la paura di perdere il controllo su di essa e risolvendo, infine, facendo rientrare il diverso nei propri schemi. Del resto, da qualche decennio ormai la comunità scientifica, composta da antropologi ed etnologi, ha riconosciuto nel racconto di viaggio l’antenato dell’etnografia moderna, a fronte degli evidenti collegamenti fra le due pratiche, anche soltanto per ciò che riguarda la traduzione degli altri in testo scritto (Matera, 1996 p. 10). La letteratura etnografica a cavallo tra XIX e XX secolo in Bukowina si muove proprio tra queste due tradizioni ed alcuni testi di questa macrocategoria rappresentano casi interessanti per indagare quella linea sottile che le separa.

*Riferimenti cardine: letteratura di viaggio ed etnografia*

Viaggio e sapere antropologico sono strettamente interconnessi. La relazione di viaggio (*Reisebericht*) è, prima ancora della monografia etnografica, un documento alla scoperta di un'umanità *altra* rispetto a quella concepita da chi viaggia e da chi scrive (Matera, 1996 p. 13). Per ciò che riguarda la zona acquisita dagli Asburgo, i primi testi scritti a sua indagine e conoscenza sono rappresentati, infatti, proprio da racconti di viaggio risalenti al periodo a cavallo tra XVIII e XIX secolo, che aumentarono man mano che si chiariva la mappatura della regione. L'esotico all'interno del confine imperiale suscitava grande curiosità e acquistò rapidamente attrattiva tra vari tipi di esploratori – militari, giornalisti, preti, scienziati –, nelle cui descrizioni, nel tempo, si può osservare lo spostamento dell'interesse dal naturalistico all'umano: i testi subiscono nel giro di pochi decenni una metamorfosi che li rende più vicini alla *Landeskunde*, nei quali fanno la comparsa *in primis* dati statistici su economia, flora e popolazione, e solo secondariamente descrizioni più prosastiche. I primi testi di questa natura sono rappresentati dai resoconti dell'insediamento del generale Splény, risalenti ai primissimi anni dalla conquista della regione (1775) – ma resi pubblici molti anni dopo<sup>112</sup>: ciò che viene riportato è lo sguardo del conquistatore, che osserva *Wildnis* e *Faulheit* nella popolazione ed elenca ogni risorsa mineraria e agricola che possa essere sfruttata dal centro:

“Das ‘in Besitz genommene’ Land wird vermessen, seine Bewohner gezählt und taxiert, Pflanzen und Tierwelt sorgfältig kategorisiert und auf ihre Nutzbarmachung hin untersucht. Sitten und Gebräuche des Landes erscheinen exotisch” (Burger, 2006 p. 113).

Nella prima metà del XIX secolo troviamo invece il pastore protestante Samuel Bradetzky, il giornalista galiziano Hipplit Stupnicki e soprattutto il professore del seminario greco-ortodosso Theofil Bendella (Scharr, 2010 p. 115), il quale, con il suo testo del 1820, fu uno dei primi a formulare la metafora della convivenza pacifica dei tedeschi con i loro vicini, da allora onnipresente nella letteratura su questa società (Turczynski, 1993 p. 2). Due anni dopo la pubblicazione, sarebbe uscita la prima descrizione della regione asburgica in rumeno, ad opera di un altro sacerdote, più tardi vescovo e metropolita della Bukowina, Samoil Andrievici (*Ibid*, p. 84), fatto che dimostra quale curiosità il primo testo abbia suscitato non soltanto tra gli intellettuali germanofoni.

---

<sup>112</sup> Splény, Gabriel von, *Beschreibung des Bukowina Districts*, Czernowitz : Pardini, 1893.

In termini generali, la tradizione dei viaggi (e dei racconti di viaggio) dal Seicento agli inizi del Novecento si può riassumere in due grandi tipologie: chi partiva per spedizioni di tipo scientifico, per effettuare misurazioni e osservazioni di tipo naturalistico, e chi partiva all'avventura, i cosiddetti esploratori. In entrambi i casi, spiega Vincenzo Matera,

“gli usi e i costumi dei popoli incontrati nel corso delle spedizioni avevano, sostanzialmente, un'importanza marginale, probabilmente perché il pensiero occidentale (economico, politico, scientifico, filosofico, teologico) aveva già definito la collocazione degli Altri rispetto a Noi, a prescindere dalle loro specificità storiche e culturali” (Matera, 1996 p. 29).

In effetti, se si osservano le origini di questa tradizione in regione, risalenti a un tempo anteriore alla conquista asburgica, si nota che era la descrizione della natura a fare da padrone: nelle scritture sull'esotico che riguardano la zona montuosa dei Carpazi dal XVI al XVIII secolo viene descritto il paesaggio, per lo più come luogo pericoloso, minaccioso, estremo (Giersch, 2014 p. 70), e viene presentata quella dicotomia che si sarebbe fossilizzata non solo nella successiva letteratura di argomento etnografico, ma in pressoché qualsiasi testo riguardante la regione: la compresenza di bellezza e repulsione, “Anziehendes und Anweisendes” (*Ibid*, p. 75). Con l'inizio del XVIII secolo, invece, cominciò a diffondersi una nuova tendenza: venivano pubblicate descrizioni precise sui luoghi e sulle persone del posto, che volevano rifarsi alla tradizione scientifica osannata dall'Illuminismo. Il primo ad occuparsi dell'approfondita descrizione dell'area montana fu l'etnografo, mineralista e botanico Balthasar Haquet (1739-1815): il suo lavoro, uscito in quattro volumi, portava il titolo di *Neueste physikalisch-politische Reisen durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen* (1796). In queste osservazioni egli aggiunge molti passaggi sugli usi della popolazione locale, apparentemente immorali e privi di carattere, specialmente per ciò che riguarda gli ebrei polacchi – ma nemmeno con valacchi, tedeschi di *Siebenbürgen* e ungheresi fu molto più comprensivo (*Ibid*, p. 84) – e in generale riprendendo alcuni *topoi* centrali delle descrizioni del secolo precedente, ossia l'invalidabilità delle montagne e la natura selvaggia degli abitanti. È importante rilevare che, nonostante la vicinanza ai propri precursori a livello di motivazioni e atteggiamento, egli aprì il genere dei *Reiseberichte* ad una descrizione etnografica, con lo scopo di allargare la conoscenza scientifica sulle popolazioni di quelle zone:

“Bei Haquet stehen, im Unterschied zu seinen Vorgängern im 17. Jahrhundert, nicht mehr geographische, mineralogische oder biologische Beobachtungen im Vordergrund, sondern die Bewohner des Gebirges, die bei ihm über ihr Aussehen, ihre Traditionen, ihre Lebensweise und ihre angebliche Kriminalität exkludiert werden“ (Giersch, 2014 p. 86).

Simile per certi versi è il lavoro del maggiore prussiano e studioso Albrecht Sydow, che nei suoi appunti di viaggio nei Carpazi centrali del 1827 aggiunse al titolo la dicitura “Beitrag zur Charakteristik dieser Gebirgsgegenden und ihrer Bewohner”<sup>113</sup>, riprendendo nelle sue descrizioni alcuni *topoi* già conosciuti da Haquet, soffermandosi però sul mix polacco-tedesco presente sul territorio, i cui rappresentanti venivano giudicati tedeschi “corrotti” dalla creolizzazione. I polacchi erano per Sidow una stirpe di sregolati e dissoluti, dediti alla rapina: “Fast möchte ich sie ein degeneriertes Geschlecht nennen” (Sydow, 1830 p. 323) – diverso è il caso dei magiari, nei quali riconosceva un portamento più nobile (Giersch, 2014 p. 92-93).

Questi testi si inseriscono nella prolifica tradizione della letteratura di viaggio del periodo illuminista, durante il quale questo genere letterario acquisì un inedito valore: pur rappresentando uno dei più antichi generi letterari occidentali, la letteratura di viaggio cominciò soltanto intorno al XVIII secolo a mostrare pretese letterarie. A lungo, infatti, il dovere nei confronti dell’autenticità e dell’oggettività l’aveva reso un genere spoglio, scarno, qualitativamente non attraente (Brenner, 1990 p. 17): nel XVIII secolo, invece, grazie anche ad alcuni grandi nomi della letteratura (tra gli altri Goethe e Humboldt) che vi si cimentarono, il genere entrò di diritto nel panorama delle *belles lettres*. Due furono i cambiamenti nella società illuminista che avrebbero trasformato per sempre la tradizione della letteratura di viaggio: in primo luogo, l’imborghesimento della società, ossia l’aumento di potere sociale della classe media e l’apertura per essa della possibilità di viaggiare, vedere e descrivere, prima privilegio esclusivo della classe aristocratica. Ciò ha avuto effetto non solo sulla diffusione del genere, ma anche sulla sua forma, che nel corso dei decenni divenne sempre più dettagliata, approfondita e spesso accompagnata da precisi dati statistici: con il cambiamento degli attori principali del viaggio, era cambiato, infatti, anche il destinatario della conoscenza acquisita durante l’esperienza, non più appannaggio dell’erudizione del singolo nobile, ma destinata al bene comune per la

---

<sup>113</sup> Sydow, Albrecht von, *Bemerkungen auf einer Reise durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach Centralkarpathen, als Beitrag zur Charakteristik dieser Gebirgsgegenden und ihrer Bewohner*. Berlin, 1830.

crescita della società – a questo fine servivano informazioni precise ed affidabili (*Ibid*, p. 152). Il secondo cambiamento riguarda il modo di pensare a questi testi, che da luogo di semplice trasferimento di informazioni cominciarono ad essere considerati un vero genere letterario: l'aumento spropositato delle pubblicazioni e dei lettori fece crescere la consapevolezza del genere dal punto di vista editoriale e autoriale (*Ibid*, p. 273).

A dimostrazione dell'estrema importanza dell'esperienza e della letteratura di viaggio per la mentalità illuminista, e delle sue svariate sfaccettature, si può citare quello che fu probabilmente il più importante esponente di questa corrente, Immanuel Kant, il quale aveva un'altissima opinione di questo genere letterario, che considerava estensione funzionale dell'esperienza. Per Kant la descrizione del viaggio era essenziale per motivi di varia natura: il primo – e forse il più interessante per questa ricerca – è che il viaggio e la letteratura di viaggio sono essenziali per l'ampiamiento della conoscenza del mondo, cioè come contributo all'antropologia; inoltre, questi testi hanno anche una funzione utile dal punto di vista filosofico, perché sono fonte di esempi cui attingere per la dialettica. Un altro dettaglio non trascurabile, però, è che la letteratura di viaggio forniva un compendio di informazioni e di conoscenza per chi *non* viaggiava: Kant *in primis* non viaggiava affatto, eppure teneva lezioni all'università di Königsberg proprio sulla conoscenza del mondo e lo faceva affidandosi completamente alle descrizioni altrui (Bremer, 1987 p. 66). In questo senso la figura di Kant rispecchia la predilezione per un'etnografia di tipo "archivistico", la quale rappresentava allora la forma più diffusa di approccio etnografico. Alle sue origini l'antropologia aveva come oggetto, infatti, non tanto le società semplici, quanto piuttosto le *descrizioni* di tali società che i missionari e i viaggiatori avevano lasciato ai posteri (Matera, 1996 p. 34): "le origini della disciplina antropologica appaiono caratterizzate, in questo senso, da una netta prevalenza del pensiero rispetto al viaggio" (*Ibid*). Kant è dunque un illustre rappresentante di questa etnografia senza viaggio, costruita su testi più che sull'esperienza propria e dalla quale, in effetti, Kant avrebbe tratto due studi sulle razze umane<sup>114</sup>, sublimazione della tendenza a categorizzare l'umano delle prime "tassonomie" etnografiche. Per giustificarsi, il filosofo sosteneva che vivendo in una grande città universitaria, ricca perciò di conoscenza – sottoforma di libri ed intellettuali –, poteva perfettamente ampliare la propria esperienza del mondo senza viaggiare (Bremer, 1987 p. 67). Kant è un caso esemplare che unisce in sé molte delle caratteristiche intorno alla letteratura di viaggio

---

<sup>114</sup> Cfr. *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, 1777; *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, 1785.

tedesca precedente al XIX secolo: dimostra infatti quale fosse la centralità, a livello editoriale ma anche ideologico, di questo genere letterario in tempo illuministico, come fosse considerato mezzo di ampliamento di conoscenza e dunque come abbia raggiunto, in ambito accademico, un ruolo vicino a quello della scienza; infine, come fosse diffusa e non troppo problematica l'idea archivistica, sedentaria della conoscenza di viaggio.

Un altro esempio, altrettanto influente ma diametralmente opposto, è rappresentato da Heinrich Heine, il quale segnò, con i suoi *Reisebilder* del 1826, l'estremo creativo dello sviluppo di questo genere letterario in ambito tedescofono: le sue riflessioni (politiche, letterarie, artistiche, filosofiche), espresse attraverso prosa e poesia e ambientate nell'esperienza del viaggio, si distinguono per il riuso soggettivo, a tratti romantico e lontano dai fatti, degli elementi naturalistici e umani osservati, eppure aventi sempre come chiaro orizzonte proprio la realtà del viaggio e dell'osservazione. "Seine Reisebilder sind beeinflusst von den kritischen Traditionen der Aufklärung wie von den subjektiven der Empfindsamkeit und der Romantik", riassume Peter Brenner (1990 p. 443). Si parla, con Heine, già del periodo della *Spätaufklärung*, quando l'estremo creativo del genere rappresentato dai suoi testi era contrapposto all'estremo più radicalmente aderente alla realtà fattuale, ovvero la cosiddetta *wissenschaftliche Reisebeschreibung*. Essa fa riferimento ad una tradizione, quella dei viaggi di esplorazione naturalistica, che ha origini ben più antiche, medievali:

“una buona parte dei testi di viaggio, già dal tredicesimo secolo, segue, nel descrivere i luoghi, un modello retorico abbastanza regolare (...): i popoli scoperti venivano sottoposti a una sorta di inventario, in cui le loro caratteristiche fisiche, il fatto che fossero nudi o vestiti, il loro modo di procurarsi di che vivere e le caratteristiche geografiche del territorio in cui vivevano costituivano punti di riferimento più o meno stabili per la descrizione”,

spiega Vincenzo Matera, evidenziando come di fronte ad un luogo o alla presenza di genti estranee, “il procedimento più naturale con cui si assorbe lo spaesamento consista nel sovrapporre all'ignoto uno schema” (1996 p. 22-23). Nonostante lo scorrere dei secoli e dei cambiamenti sociali, con il conseguente mutamento di stile e poetiche della descrizione, questa rigidità nella forma del genere a lungo è rimasta la stessa. I viaggi di esplorazione scientifica nella loro forma istituzionalizzata, ossia come ricerca sistematica promossa dai singoli Stati, ebbero grande successo nel Settecento, l'epoca della scienza: è infatti nella seconda metà del secolo che fu attuata la maggior parte delle spedizioni –

che raramente avevano scopi esclusivamente scientifici – pianificate secondo le direttive dei ricercatori e con i ricercatori stessi a bordo, allo scopo di condurre indagini su precisi oggetti naturalistici o etnografici. Uno dei più importanti rappresentanti di questa pratica in ambito germanofono è stato Friedrich Nicolai (*Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, 1783-1796), che produsse “enzyklopädische Reisebeschreibungen” destinate a influenzare in maniera consistente lo sviluppo di questo sottogenere nel secolo successivo (Brenner, 1990 p. 445). Nel XIX secolo, infatti, come suggerisce l’aggettivo “enciclopedico”, la tradizione cominciò a legarsi più strettamente ad altre discipline non letterarie, quali la geografia, la politica, l’antropologia: i viaggi venivano sempre più frequentemente commissionati allo scopo di servire le richieste scientifiche di queste discipline e ciò influiva grandemente su stile e forma dei resoconti (*Ibid*).

È evidente, a questo punto, che quella della letteratura di viaggio, così approfondita nelle sue varie sfaccettature in tempo illuminista, divenne una categoria amplissima: una *Makrogattung* intrecciata con altri generi, quali per esempio l’autobiografia, la cronaca, la scrittura enciclopedica, il saggio, la narrativa d’avventura (Keller, et al., 2017 p. 59), e che presenta un insieme indefinito di sottocategorie che riguardano la forma e le tecniche della trasposizione in scrittura di tale esperienza. Forme letterarie ben distinte, ma con uno scopo comune: conoscere l’altro, al fine di conoscere se stessi. Oltre alla *Reisebeschreibung*, di solito metodica e attenta ai più piccoli dettagli, dalla forma più schematica e rigida e che si serve di strumenti accessori (mappe, fotografie, etc.), vi sono anche i *Reiseskizzen*, di solito riportati in forma aperta, libera e suggestiva; il *Reisebericht*, resoconto di viaggio che tenta di essere oggettivo, neutrale e spesso politicamente in linea con il pensiero statale; e ancora, le cronache di viaggio, le guide, gli appunti (*Ibid*, p. 61). In particolare, nel *Reisebericht* del XVIII secolo molti hanno individuato l’antenato del reportage giornalistico, viste le diverse caratteristiche in comune: i reportage, come i *Reiseberichte* europei, avevano come principio cardine quello di riportare informazioni attuali e autentiche, fatti e testimonianze, ed erano legati indissolubilmente alla pratica di ricerca sul posto; entrambi i generi, inoltre, si occupavano ampiamente del tema della città moderna, delle sue conseguenze sul territorio circostante, delle condizioni di vita al suo interno e dei processi creativi che in essa avevano luogo (*Ibid*, p. 51). Inoltre, non si può dimenticare che dal XVIII secolo il giornale, come mezzo di comunicazione e soprattutto di formazione dell’opinione pubblica, visse uno straordinario successo e un’amplissima diffusione tra i lettori: è naturale, dunque, che un genere tanto in voga nel

XVIII secolo come la *Reiseliteratur* avesse trovato un modo per inserirsi nel prodotto giornalistico. Un altro passo in questa direzione fu il *Reisefeuilleton*, ovvero il racconto di viaggio riportato in maniera periodica sui giornali: questo genere, nella forma breve e nella propensione politica, rifletteva il gusto del pubblico interessato a informazioni di attualità, chiare e dirette (*Ibid*, p. 63). La scelta dello stile dei resoconti di viaggio del XIX secolo era dettata soprattutto dal desiderio di comunicare credibilità, affidabilità: terminologia precisa e strutture sintattiche brevi e chiare erano perciò lo strumento più comune per trasmettere questa impressione (*Ibid*, p. 65). Allo stesso scopo, spesso l'autore si sottoponeva ad una auto-categorizzazione, la cui esplicitazione di solito avveniva nei paratesti, dove dedicava chiarimenti dei suoi scopi e delle sue ragioni – “mit emphatischen Beteuerungen (Agitator) oder energischen Distanznahmen (Aussteiger)” (*Ibid*, p. 62) – e non di rado accompagnava questa spiegazione ad una promozione delle proprie conoscenze in materia o di altre esperienze passate che avevano arricchito il suo bagaglio culturale, e dunque gli conferivano credibilità. Il ruolo di primaria importanza del lettore su questo prodotto editoriale dava adito, al contempo, a processi di manipolazione dei testi: nella fase di *editing*, necessaria nella redazione di resoconti di viaggio che si basano su appunti, si aggiungevano filtri, associazioni soggettive e “leserfreundliche Allusionen”. In questo gioco strategico si dispiega un sistema di doppio potere: da un lato, il pubblico decideva con il proprio peso sociale il *modus operandi* dell'autore, dall'altro l'autore era in grado, tramite diverse retoriche, di influenzare la percezione del pubblico:

“Insgesamt entspricht die Verknüpfung und Schlüssigkeit aller Elemente in der Disposition immer einem unterschwelligem Deutungsvorgang: die Nachbarschaft von bestimmten Komponenten bedingt für den Leser unweigerlich auch deren spezifische Ausleuchtung im Sinne des Autors“ (Keller, et al., 2017 p. 63).

Del nuovo genere dei *Reisefeuilleton*, il più prominente rappresentante fu Theodor Fontane, i cui viaggi in Inghilterra e Scozia furono pubblicati periodicamente come articoli di giornale e successivamente riuniti in tre volumi di raccolte (*Ibid*, p. 113). Con il nuovo secolo, e in particolare dopo il 1918, l'attenzione degli autori tedeschi per questo genere si spostò verso est, in particolare verso quelle regioni che dividevano l'Europa dalla Russia, l'Occidente dall'Oriente. Tra questi, si ricorda il lavoro di Joseph Roth, compiuto su mandato della *Frankfurter Zeitung*, che effettuò un viaggio nell'Est europeo

negli anni Venti, in particolare nei luoghi dove era nato, in Galizia orientale – fatto che conferì al viaggio sfumature autobiografiche, al di là delle riflessioni sullo stato della regione, teatro di orribili eventi durante la guerra. In questo contesto, diversi sono i commenti sul popolo ucraino, dove tra le righe Roth spiega l'importanza del lavoro di narrazione che stava compiendo nei confronti di popoli dimenticati:

“Die Ukrainer, die in Russland, in Polen, in der Tschechoslowakei, in Rumänien vorhanden sind, verdienen gewiss einen eigenen Staat, wie jedes ihrer Wirtsvölker. Aber sie kommen in den Lehrbüchern, aus denen die Weltaufteiler ihre Kenntnisse beziehen, weniger ausführlich vor als in der Natur – und das ist ihr Verhängnis“ (Roth, 2015 p. 10).

Molto prima di Roth, diversi autori compirono viaggi in quelle stesse zone. Un esempio interessante, risalente all'epoca illuministica, è rappresentato da Joseph Franz Ratschky, il quale scrisse i suoi *Reiseberichte* su richiesta di Joseph II nel 1783, con il compito di evincere informazioni sulla nuova regione acquisita dagli Asburgo: per farlo, l'autore descrisse la società galiziana che osservava prestando particolare attenzione all'istruzione della popolazione, alla presenza della teatro e alla poca industrializzazione – in quel periodo andava consolidandosi l'idea che la presenza dell'industria fosse sinonimo di una società civilizzata. L'autore giunse alla conclusione che la regione, nonostante la sua ricchezza naturale, fosse stata impoverita dalla pessima gestione polacca. Appena tre anni dopo anche Franz Xaver Kratter scrisse un *Bericht*<sup>115</sup> su queste zone e giunse alla stessa conclusione, la necessità cioè di un deciso intervento austriaco per “salvare” il luogo, ma per farlo scelse un'altra forma: il suo reportage, infatti, è costituito principalmente da informazioni narrate in forma di aneddoti derivanti dalla propria esperienza personale, con l'evidente intento di smuovere emotivamente il lettore (Brenner, 1990 p. 238). È evidente, dunque, che in questa tradizione pseudo scientifica illuministica gli autori non riuscissero o non volessero escludere i propri pregiudizi o le proprie idee preconette dall'osservazione: “Exaktes Wissen über den zu erforschenden Raum vermischt sich mit dem, was darüber geglaubt, vermutet oder gar nur gewünscht wird” (*Ibid*, p. 446).

Un ultimo *trend* da citare rispetto alle varie sfumature della letteratura di viaggio sviluppatasi in quell'epoca è quello della regionalizzazione dell'area di competenza del viaggio – un processo estremamente interessante se confrontato con la produzione degli

---

<sup>115</sup> Kratter, Franz. *Briefe über den itzigen Zustand von Galizien*. Leipzig :Wucherer, 1786.

autori tedeschi di Bukowina. Questo processo viene identificato nella storia della letteratura di viaggio britannica con i termini *home tours* o *home travels*, mentre in ambito tedesco è stata proposta l'etichetta *Provinzreise* (Schmidt, 1994). Nell'opera di Friedrich Nicolai, un *home travel* tra luoghi germanofoni, si riconoscono per esempio due poetiche ben precise: da un lato il testo doveva ricercare quale livello di *Aufklärung* fosse stato raggiunto dalle singole regioni del regno, anche dalle più remote, dunque confrontare la Germania non più solo con l'estero, ma anche al suo interno, tra centri e periferie; dall'altro quello di mettere in mostra il potenziale culturale delle singole regioni (Keller, et al., 2017 p. 100). Un tentativo che precede in maniera evidente le scritture etnografiche della metà del secolo, spinte da simili programmi politici, specie quelli di costituzione e rafforzamento dello spirito nazionale: già nel tardo XVIII secolo la "nazione" si definiva attraverso pratiche di esclusione, delimitando ciò che alla nazione apparteneva e ciò che le era estraneo. La letteratura di viaggio ha così assunto un ruolo ausiliare non solo nella conoscenza e classificazione dell'altro, ma anche nella riscoperta di sé, della propria nazione (*Ibid*, p. 107).

Per ciò che riguarda nello specifico la letteratura di viaggio del XIX secolo che aveva come oggetto la Bukowina, si possono evincere alcuni tratti ricorrenti che corrispondono, a ben vedere, alle due caratteristiche principali di quello che abbiamo definito il "miracolo Bukowina". In quasi tutti i testi viene data particolare enfasi da un lato all'eccezionalità di Czernowitz rispetto al panorama orientale in cui è inserita, poiché in possesso di una forma di civiltà di tipo occidentale; dall'altro alla convivenza pacifica dei tedeschi con le altre etnie, resa possibile grazie all'apporto di ragione e intelletto importato dalla cultura tedesca – ossia grazie al *Deutscher Geist* – e all'amministrazione austriaca. Di queste due caratteristiche sono rappresentanti – diversi anni prima del lavoro di Karl Emil Franzos che analizzeremo in seguito – due importanti opere riconducibili alla tradizione illuministica della *Reiseliteratur*: quella del geografo austriaco Joseph Rohrer, *Bemerkungen auf einer Reise von der türkischen Grenze über die Bukowina durch Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien* del 1804, una raccolta di lettere scritte durante il viaggio in cui vengono forniti molti dati statistici, che aumentano la sensazioni di trovarsi di fronte a un testo oggettivo e scientifico, insieme a personali giudizi dell'autore, come critiche alle scelte economiche attuate in regione e agli ebrei, identificati come nemici degli abitanti cristiani di Czernowitz, sulle spalle dei quali si sarebbero arricchiti (p. 69). Proprio per questi motivi, Rohrer si distingue per aver dato una definizione più realistica della famosa tolleranza fra le genti, per la quale invece di

scegliere il consueto termine “convivenza”, ha preferito parlare di una “diversità” che gli abitanti *erano tenuti* ad accettare (*Ibid*, p. 43). Ciononostante, secondo l’autore, la Bukowina rappresentava un modello di civiltà per le regioni limitrofe, grazie all’intervento dell’Austria (Glajar, 2004(a) p. 95). L’altro esempio, pubblicato oltre trent’anni dopo, è quello di Johann Georg Kohl dal titolo *Reisen im Inneren von Rußland und Polen*: questo viaggiatore di Brema passò molti anni in tour per l’Europa e una volta tornato pubblicò il resoconto, che ebbe così tanto successo – specie per le osservazioni sulla Russia – da fare della scrittura di viaggio la sua principale occupazione. Anche in questo caso, Czernowitz ha rappresentato per l’autore un’eccezione che gli ha regalato un momento di sollievo, facendolo sentire nuovamente in Occidente (Kohl, 1841 p. 12-13). In generale, sono però pochissime le informazioni sui resoconti di viaggio in Bukowina, sui quali manca quasi completamente letteratura critica. Ciò vale anche per le guide di viaggio, che a differenza di altre zone dell’impero tardarono a fare la loro comparsa. Lo scritto di Kohl valse a lungo come unica forma di testo percepito come *Reiseführer* per quei luoghi – nel quale tra l’altro si vede riflessa una declinazione dell’antico binomio attrazione-repulsione verso terre dalla natura spaventosa e dagli uomini pigri, ma in cui si può incontrare un barlume di civiltà (Corbea-Hoişie, 2014(b) p. 116-117). Il primo *Reiseführer* vero e proprio dal discreto successo risale a non prima del 1907, quando uscì l’*Illustrierter Führer durch die Bukowina* di Hermann Mittelmann, il quale, rispetto ad altri tentativi precedenti, tralasciò ampiamente la descrizione oggettiva, dando spazio invece ad una narrazione entusiastica dello spettacolare panorama a livello naturalistico e della comunione tra natura e uomo, paesaggio e impianti moderni – specialmente parlando del centro termale di Dorna-Watra (Corbea-Hoişie, 2014(b) p. 119-120).

Nonostante questi esempi, nel panorama letterario della Bukowina è difficile discernere la letteratura squisitamente di viaggio dagli scritti etnografici, i quali invece si diffusero a macchia d’olio nel XIX secolo. Già nei primissimi reportage di inizio secolo, infatti, si sviluppò questa seconda e più influente tradizione: dal resoconto di viaggio ad una ricerca sistematica non solo sulla *Landeskunde*, ma anche più specificamente sulla *Volkskunde*, il passo fu relativamente breve e reso possibile da alcuni fattori specifici. *In primis*, lo sviluppo della nuova classe sociale, la *Bildungsbürgertum*, composta soprattutto da insegnanti, che col sostegno dell’aristocrazia e grazie ai fondi provenienti dai propri sforzi lavorativi, richiedeva costantemente nuove scuole, l’apertura di musei così come, appunto, fondi per la ricerca sulla storia e sulla cultura popolare della regione (Turczynski, 1993 p. 134). Altrettanto incisivo è stato l’arrivo di collegamenti con i centri

dell'impero, in modo particolare della ferrovia: è naturale, infatti, che finché un luogo periferico non viene fornito di infrastrutture efficaci non potrà essere oggetto di interesse particolarmente diffuso da parte del centro. Non solo: nemmeno tra i locali la ricerca si poté approfondire senza l'intervento del centro, il quale, non considerando essenziale la zona, a lungo non investì in risorse culturali che fornissero gli strumenti ai locali per condurre ricerche sulla propria *Heimat*. Non è un caso, scrive Kurt Scharr, che l'interesse di studiosi e letterati tedeschi di Bukowina verso la propria terra sia coinciso con la seconda metà del XIX secolo, il periodo cioè in cui Vienna investì nella ferrovia, nella *Landesbibliothek* e nell'Università (2010 p. 80): in qualche modo, è il centro che concede alla periferia la possibilità di interessarsi a se stessa. E ancora: il centro dà gli strumenti, culturali (istruzione) ed economici (fondi), per avviare una ricerca che abbia per oggetto la *propria* Bukowina, la regione declinata secondo la propria prospettiva politica, delimitata dai confini che il centro le ha conferito e organizzata come il centro ha deciso – per esempio, per nazionalità. Questo dettaglio aiuta a comprendere che, se da un lato l'interesse etnografico tedesco viveva di attrazione per il *fremd* e aveva lo scopo di comprendere una società esotica, dall'altro non descriveva una società del tutto *fremd*, bensì una sorta di “domestico” delocalizzato; inoltre, è evidente che questo tipo di interesse avesse un fine politico. Non è un caso che, nel corso del XIX secolo, ricerche di questo genere venissero commissionate da Vienna sempre più spesso: secondo Viktoriya Hryaban,

“dies liegt an einem binnenexotischen *othering*, das mit einer Ideologie der Authentizität einhergeht: Als volkskundlich interessant galten jene Gegenden, die vergleichsweise ‘unberührt’ und ‘ursprünglich’ erschienen, in denen sich vieles vom ‘alten Leben’ erhalten habe“ (2010 p. 261).

Vienna voleva approfondire il diverso, l'esotico e soprattutto il primitivo che abitava i propri confini, affermando così contemporaneamente la propria superiorità su di esso – che si evince dal tono colonialistico della maggior parte dei testi etnografici dell'epoca. Ciò che veniva richiesto non era solo la descrizione, ma più specificamente la classificazione delle diverse “specie” umane, la quale avrebbe rappresentato uno strumento utile nella gestione dei diversi popoli da parte del governo centrale. Queste categorizzazioni erano utilizzate, per esempio, nel momento del conferimento dell'identità statale tramite il *Paß*, una sorta di passaporto valido tra i confini asburgici:

per distinguere i soggetti ben accetti nello Stato da quelli cui negare l'ingresso venivano utilizzate tabelle simili ad una tassonomia dell'umano, o meglio, una tassonomia del diverso, della *Fremde* (Burger, 2002 p. 70). Una classificazione a livello amministrativo che serviva per mettere ordine, per distinguere l'esotico incanalandolo in elenchi dai tratti noti e dunque allontanando la paura del diverso, indistricabilmente legata a quella del caos:

“Im Bereich der Staatswissenschaft halft es, die Angst vor dem Fremden durch immer feinere Unterscheidungen, durch eine strenge Kategorisierung und Klassifizierung zu bannen. Der innerste Kern dieser Bemühungen betraf jedoch – das zeigt der Lektüre der Dekrete – nicht den politischen Feind, nicht den Fremden, den Ausländer, sondern das Wilde, das Tier, das Nichtidentische – das Andere“ (*Ibid*, p. 71).

Non si tratta di una pratica amministrativa unicamente austriaca, anzi: la prassi, con le dovute distinzioni, era riscontrabile anche in altri Stati europei che nel XIX secolo necessitavano da un lato di gestire e controllare i propri territori, dall'altro di legittimare la propria componente etnica di maggioranza, quella che determinava cioè il tratto distintivo dello Stato nazione: il modo migliore per farlo era dimostrare, con prove considerate scientifiche, che le minoranze erano poco popolate, diverse e primitive, oppure, in maniera uguale e contraria, accertare con questi studi la superiorità del gruppo di maggioranza. In Prussia è emblematico il tentativo di descrizione del carattere nazionale dei tedeschi ad opera dello scrittore di satira Bogumil Goltz, figlio di un funzionario nella Varsavia amministrata dalla Prussia, qui cimentatosi con un testo di argomento etnografico: l'opera, intitolata *Die Deutschen, ethnographische Studien* del 1860, si prefissava, come chiarito dal titolo della seconda edizione, di descrivere le caratteristiche e la storia del *genio* tedesco<sup>116</sup>. In Russia negli stessi anni si assisteva a manovre politiche molto simili, che anche in questo caso implicavano la letteratura e gli studi etnografici per diffondere un'immagine dell'impero ben precisa, nonché per propagandare – con retoriche di omogenizzazione – progetti come quello panslavista. La prima occasione era stata rappresentata dal Congresso slavo di Praga convocato nel 1848, cui seguì la mostra etnografica e il congresso slavo di Mosca nel 1867, dove il *leitmotiv* era coltivare e dare continuità all'unità slava accettandone le differenze e promuovendo

---

<sup>116</sup> Goltz, Bogumil. *Zur Geschichte des deutschen Genius: eine ethnographische Studie*. Berlin, 1864.

gli scambi all'interno di essa. Il concetto di solidarietà e reciprocità slava, da coltivare soprattutto attraverso gli scambi culturali, ispirò l'opera più nota dell'ideologia panslavista in Russia, ovvero *Rossija i Evropa* di Nikolaj J. Danilevskij (Cugnata, 2018 p. 18-19). Nell'ambito di questa prassi, nel primo Novecento la Russia condusse diversi studi etnografici sulle regioni di *Galizien* e Bukowina, allo scopo di dimostrare scientificamente la differenza e al contempo la vicinanza etnica tra ruteni e russi, avvallando il progetto di annessione dei territori da loro abitati per motivi di concordanza etnica con la madrepatria (*Ibid*).

L'interesse etnografico rappresentava una pratica diffusa in tutta Europa e in tutta Europa aveva fini politici: in Austria-Ungheria ciò significava perseguire un sogno ormai anacronistico, quello di far sì che ogni cittadino conoscesse tutte le genti della propria patria così da sentirsi parte di quel popolo unito che la Corona auspicava (Judson, 2021 p. 414). L'emblema di questo nuovo interesse, nonché del progetto di omologazione della differenza e di questa finalità politica anacronistica, è rappresentato dalla pubblicazione del *Die österreichisch-ungarische Monarchie im Wort und Bild* – conosciuto come *Kronprinzenwerk* – uscito tra il 1885 e il 1904, con volumi dedicati ai singoli *Länder* e contenenti articoli sulla loro geografia, storia, e soprattutto sulle popolazioni che vi vivevano. Le motivazioni di tipo politico che sostavano alle ricerche scientifiche non erano un segreto, anzi, vennero chiaramente esplicitate dal principe Rudolf nel primo volume, nella cui sezione introduttiva si legge:

“Das Studium der innerhalb der Grenzen dieser Monarchie lebenden Völker ist nicht nur für den Gelehrten ein wichtiges Feld der Thätigkeit, sondern auch von praktischem Werthe für die Hebung der allgemeinen Vaterlandsliebe. Durch den wachsenden Einblick in die Vorzüge und Eigenthümlichkeiten der einzelnen ethnographischen Gruppen und ihre gegenseitige und materielle Abhängigkeit voneinander muß das Gefühl der Solidarität, welches alle Völker unseres Vaterlandes verbinden soll, wesentlich gekräftigt werden” (1886 p. 5-6).

Del resto, i complimenti e le onorificenze con cui il lavoro veniva costantemente omaggiato in giornali e discorsi pubblici provenivano non solo dalla qualità del lavoro scientifico, ma anche dalla nobile portata ideologica dell'opera (Hryaban, 2010 p. 276). Nonostante la retorica e le dichiarazioni del principe, il testo non appare affatto destinato ad un pubblico eterogeneo, rispecchiante la multiculturalità imperiale: destinatario

dell'opera era il pubblico germanofono<sup>117</sup>, poiché su quel gruppo venivano declinate tutte le informazioni. In un appunto destinato alla redazione, Johann Sbiera, autore di un articolo sui rumeni, spiega, per esempio, che avrebbe fatto scelte ortografiche riguardanti la lingua rumena lontane dalla consueta norma, ma che avrebbero facilitato la comprensione del lettore tedesco. Il tentativo omogenizzante dell'opera si legge anche in altri dettagli: la struttura dei volumi e dei singoli interventi mostra che sono state fornite indicazioni precise per la stesura dei testi, i quali in effetti venivano redatti da autori locali ma successivamente controllati dalla redazione viennese, che eliminava ogni irregolarità – ciò vale anche per i dipinti che ritraevano i singoli popoli, anch'essi sottoposti a rigide indicazioni editoriali (*Ibid*, p. 277-285). Il volume sulla Bukowina cominciò ad essere assemblato nel 1893 e impiegò sei anni prima di essere pronto per la pubblicazione, avvenuta nel 1899. Dal punto di vista della strategia politica, questo volume era investito del compito di mostrare una regione lontana ma esemplare: perciò vi è qui un interessante miscuglio di elementi indicanti una *Fremde* ed elementi che invece volevano inquadrare la Bukowina come *eigen*, perfettamente asburgica. In questa sede viene osservata la lontananza di quelle popolazioni dal centro, sia nei tratti fisici, sia nella mancanza di una civilizzazione all'occidentale, la quale risulta presente soltanto in qualche tratto importato dall'Austria, costantemente minacciata dalla poderosa presenza della superstizione e dai credi folcloristici, sui quali si spendono descrizioni anche molto idilliche, ma che ne sottolineano appunto la diversità dalla “norma”, secondo la tradizionale categoria dei “bravi selvaggi” – interessante, tra l'altro, che questo aspetto riguardi anche i *Buchenlanddeutschen*, sebbene apparentemente in possesso di un più fine intelletto rispetto agli altri (1899 p. 305).

“La diversità (...) diventa anche una solida giustificazione per l'iniziativa civilizzatrice dell'Impero asburgico, specialmente nelle sezioni antropologiche ed economiche dei volumi, dove gli autori proseguono l'opera implicita e ambivalente compiuta dagli allestimenti della fiera mondiale<sup>118</sup> dieci anni prima” (Judson, 2021 p. 427).

---

<sup>117</sup> Il *Kronprinzenwerk* fu pubblicato anche in ungherese, ma in *Transleithanien* il prodotto editoriale ebbe molto meno successo, tant'è che la sua redazione si fermò al volume 21 – invece dei 24 in tedesco.

<sup>118</sup> La Fiera mondiale di Vienna del 1873 aveva incarnato un importante evento simbolico, durante il quale vennero messe in mostra le conquiste culturali austriache – e degli altri Stati partecipanti. Benché venissero esposti molti prodotti culturali delle regioni periferiche, tra cui la Bukowina, questi venivano posizionati accanto a quelli “occidentali”, suggerendo costantemente un confronto, istigando un processo di *othering*. Il risultato fu, infatti, che “la stampa interpretò gli oggetti occidentali (...) come più avanzati tecnologicamente, reputandoli quindi più evoluti e preziosi sul piano culturale” (Judson, 2021 p. 417).

D'altro canto, la metafora che sottostà all'intero volume è quella di un impero in miniatura riflesso, appunto, in questo piccolo *Kronland*: "Hier an der Ostmark des Reiches spiegeln sich in verkleinertem Maßstabe die Bevölkerungsverhältnisse des großen Kaiserstaates mit ihren Eigenthümlichkeiten ab", scrive il *Landeshauptmann* della Bukowina alla redazione del volume, nel 1893 (in Hryaban, 2010 p. 274).

La piccola regione risultò fin da subito oggetto ideale di studio per gli interessati alla disciplina etnografica: anche quando gli scritti sulla regione erano ancora esigui, si immagazzinavano già molti oggetti e documenti provenienti da quei luoghi in archivi, biblioteche e musei dedicati alla *Volkskunde*. Una lista dei beni del museo per la *Volkskunde* di Vienna mostra che nel 1898, la Bukowina era rappresentata da 442 oggetti di vario genere, un numero di gran lunga superiore a Galizia, Croazia e Bosnia e di pochissimo inferiore al materiale proveniente dagli *Erblände* (Hryaban, 2010 p. 249). Nel frattempo, nella seconda metà del secolo erano aumentati esponenzialmente anche gli articoli sulla Bukowina pubblicati nella *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, dove spiccavano i nomi di Johann Polek, il quale scrisse su lipovani e *Zipser* e che avrebbe preso parte anche in maniera consistente al volume sulla Bukowina del *Kronprinzenwerk*; il collega, con una storia simile, Demeter Dan, che invece aveva concentrato le sue ricerche soprattutto sugli ebrei di Bukowina; Elias Weslowski che aveva condotto studi sulle superstizioni e i modi rumeni; e soprattutto, Raimund Friedrich Kaindl, un nome che chiunque si occupi di Bukowina deve aver incontrato sul proprio cammino. Kaindl, nato a Czernowitz nel 1866, studiò germanistica, storia e geografia e divenne professore ordinario di *Österreichische Geschichte* all'Università di Czernowitz. Ben presto cominciò a condurre studi non solo di tipo storico sulla regione, ma anche sulla sua geografia umana: iniziò con il pubblicare canzoni e racconti popolari di ruteni e huzuli, e altri risultati delle proprie ricerche su riviste scientifiche di etnografia; infine, uscirono le due monografie *Die Ruthenen in der Bukowina* e *Die Huzulen. Ihr Leben und Ihre Volksüberlieferungen*, rispettivamente nel 1889 e nel 1894. In particolare, è da sottolineare l'originalità e la portata di quest'ultima opera per l'ambiente Bukowina, dove normalmente i testi delle popolazioni indigene venivano riportati direttamente in traduzione; Kaindl scelse, invece, di presentare anche la versione in lingua originale di canti e poesie, creando uno spazio *reale* per la tradizione locale. È naturale che anch'egli venne chiamato a partecipare al volume sulla Bukowina del *Kronprinzenwerk*, dove si occupò delle sezioni su huzuli e polacchi. Benché, dunque, il suo sguardo critico abbia

viaggiato tra molte delle popolazioni presenti in regione<sup>119</sup>, Kaindl era un fiero nazionalista tedesco e sosteneva l'ideale pangermanista, ossia credeva che i tedeschi di Germania, Austria e di tutta l'Europa possedessero una storia comune e perciò avrebbero dovuto fondare una comune nazione. Questa convinzione non lo abbandonò nemmeno alla fine della guerra, quando molti territori abitati dai tedeschi finirono lontani dalle amministrazioni germanofone, tra cui la regione della Bukowina: è per favorire la compattezza di questa comunità che coniò il termine *Karpathendeutschen*, ai quali dedicò diversi studi dopo il 1918, che avevano appunto lo scopo di mostrare al mondo germanofono l'importanza di quelle zone e dei tedeschi dell'Est, dimenticati dalla propria comunità di appartenenza (1916 p. V). La figura di Kaindl è emblematica non solo per la sua copiosa produzione, ma anche perché mostra come gli etnografi, vicini alla politica asburgica, fossero parte di un'élite germanofona che, se inizialmente si era mostrata attenta ed interessata all'*altro*, nei primi anni del nuovo secolo si irrigidì su posizioni sempre più nazionalistiche:

“Jedenfalls überraschen die Unterschiede zwischen dem intensiven Interesse, das er lange Jahre den huzulischen und ruthenischen, aber auch polnischen und rumänischen Bevölkerungsteilen entgegengebracht hatte, und jenem strammen Nationalismus, der uns in seinen späteren Werken, in den Arbeiten über die Deutschen in den ‘Ostgebieten’ entgegentritt. Die Deutschen werden hier als allen anderen überlegenen Kulturträger porträtiert, die sich jedoch der ständigen Bedrohung von Seiten einer nicht-deutschen Übermacht ausgesetzt sehen“ (Hryaban, 2010 p. 268).

In questo senso, e in riferimento al famoso mito della convivenza pacifica millantato anche da molte opere etnografiche commissionate dal centro, conclude Hryaban:

“Die multiethnische Peripherien der Monarchie waren durchaus nicht immer nur jene Orte des friedvollen Zusammenlebens verschiedener Völkergruppen, als die sie die großen patriotischen ethnographische Unternehmungen wie das Kronprinzenwerk darzustellen versuchten, sondern ebenso Schauplätze politischer Interessenkämpfe zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen, die nicht zuletzt auch auf ethnographisch-wissenschaftlichem Gebiet geführt wurden“ (2010 p. 268).

---

<sup>119</sup> “(...) in diesem Sinn gehörte er zur Riege staatstreuer österreichischer Ethnographen, die sich verpflichtet fühlten, allen in der Monarchie versammelten Völkern gleiches Interesse und gleiche Sympathie entgegenzubringen“ (Hryaban, 2010 p. 267)

Pochi anni dopo l'uscita del primo numero della rivista etnografica viennese, comparve il suo corrispettivo locale, pubblicato in Bukowina a partire dal 1893: lo *Jahrbuch des Bukowina-Landes-Museums*, legato naturalmente alla nascita del *Landesmuseum* di quello stesso anno e con un esplicito fine pedagogico come molte altre associazioni della regione: quello di diffondere la conoscenza sulla propria *Heimat* tra i cittadini. Di nuovo, gli autori della maggior parte dei contributi erano Polek e Kaindl, la cui formazione storiografica è riflessa nel contenuto degli articoli, dove in effetti venivano riportati aspetti della storia della regione più che descrizioni della società del tempo. È, inoltre, interessante notare che la stragrande maggioranza degli articoli sulla Bukowina, anche nella rivista con sede viennese, venivano scritti da studiosi del posto, non da viaggiatori che si spostavano per studiare la regione lontana: le spedizioni dal centro erano molto poche, l'interesse e l'impegno sulla conoscenza della regione nasceva principalmente dagli stessi locali. Ora, benché il lavoro dell'etnografo, così come lo concepiamo oggi, nasca agli inizi del Novecento, ciò che prima si indicava con etnografia in Europa era comunque strettamente connesso alla dimensione del viaggio: si trattava di

“un vero e proprio sapere, organizzato e coerente, prodotto in relazione alle due diverse strategie di conquista (quella politico-economica e quella religiosa) messe in atto dalla civiltà occidentale nei confronti delle altre popolazioni e civiltà incontrate e scoperte attraverso il viaggio” (Matera, 1996 p. 9).

Ebbene, in Bukowina la dimensione del viaggio, nella maggioranza dei casi, manca. Ciò offre un palcoscenico unico dal punto epistemologico, che allontana questi scritti da veri e propri testi etnografici, avvicinandoli piuttosto alla letteratura di viaggio ottocentesca nella sua particolare accezione di *home travel*. Inoltre, “in ihnen offenbart sich also ein Blick des Zentrums der Peripherie auf die Peripherie der Peripherie”, nota Hryaban (2010 p. 252): si tratta, dunque, di espressioni di uno sguardo semiperiferico<sup>120</sup>, un reportage del

---

<sup>120</sup> L'impero austro-ungarico presentava al proprio interno molti centri e molte periferie, a seconda della direzione in cui le dinamiche venivano osservate: Czernowitz era periferia dal punto di vista viennese, ma centro dal punto di vista della Bukowina, per esempio. Per questo, l'Austria-Ungheria può essere definita uno Stato semi-periferico, nella concezione di Immanuel Wallerstein (*The Modern World System*, 1974-1993), sia dal punto di vista politico e sia economico se confrontato con il contesto europeo intorno al 1900 (Hárs, et al., 2006 p. 4). Il concetto di Wallerstein è stato traslato da Boaventura de Sousa Santos (*Portugal: Um retrato singular*, 1993) sul piano dell'immaginario collettivo, particolarmente interessante per la sfera letteraria qui analizzata: semiperiferia designerebbe Stati o altre entità (in questo caso regionali) che, nel corso del tempo, hanno plasmato più o meno consapevolmente due immagini di sé contrapposte, l'una di centro, l'altra di periferia. Per i tedeschi di Bukowina a ciò si univa, infine, l'ambiguo sentimento di

domestico esotico per un pubblico domestico delocalizzato – diversamente dallo schema etnografico classico, ossia osservazione dell’esotico ad uso e consumo di un pubblico domestico (Matera, 1996 p. 118).

In conclusione, sarebbe errato affermare che quello della diffusione della pratica etnografica in Bukowina rappresenti un fenomeno autoctono, ispirato dalla regione stessa o dalla società Bukowina: si tratta, piuttosto, di una tendenza importata da Vienna, proprio come molte altre caratteristiche velocemente radicatesi in regione – la lingua tedesca, la divisione in nazionalità, la classe borghese, le associazioni studentesche, etc. Eppure fu un fenomeno che, sia a livello accademico e scientifico sia nella sua sfumatura più letteraria, attecchì in maniera particolare tra i locali, spinti soprattutto dalla totale ignoranza dimostrata dai lettori e cittadini di Vienna, Graz, Praga o Göttingen riguardo quei territori, “für die der Osten Österreichs ein großer weißer Fleck auf der Karte ihrer Kenntnisse war“, puntualizza Emanuel Turczynski (1993 p. 84). Questi autori spesso ricevevano formazione universitaria a Vienna o in altri centri germanofoni, dove scoprivano ben presto che quasi nessuno conosceva la loro *Heimat*, culturalmente ancora agli albori ma certamente attiva e degna di attenzione. D’altro canto, il secondo motivo che portava gli scrittori del luogo a prendere in mano la penna – per un onorario bassissimo o addirittura solo per propria soddisfazione personale (*Ibid*) – era rendere nota la grandiosa ricchezza di tradizione umana, in termini di favole e leggende, usi e costumi compresenti nella regione, le cui caratteristiche venivano studiate e riportate con minuziosa precisione. Certamente questo tipo di attenzione scrupolosa nei confronti tanto della natura quanto dell’essere umano, la volontà di descrivere e categorizzare il più possibile, rappresenta la naturale conseguenza di un’epoca di exploit di rigore e metodo scientifico avviato dall’Illuminismo settecentesco e mutato, intorno alla metà del XIX secolo, nelle sue versioni più estreme, come il positivismo o il materialismo scientifico (Mittner, 1971 p. 603). Questa cultura della scienza ha senz’altro influenzato la volontà di catalogare, e così in qualche modo controllare e studiare, tutto ciò che non era comprensibile, anche quando si trattava delle culture umane. Infine, a spingere in direzione di questi studi c’era la ricerca della *verità*, la volontà cioè di decodificare la *vera* anima di quel luogo misterioso, una società multietnica piena di stimoli culturali tra loro contrastanti.

---

appartenenza a quella terra e contemporaneamente ad un *altrove* germanico che con quella regione aveva ben poco da spartire: Franco Moretti include questo sentimento nel proprio concetto di “semiperiferia”, un luogo dove “prevale lo sviluppo combinato, [...] dove coesistono in uno spazio ristretto forme sociali e simboliche storicamente disomogenee, e spesso originarie di luoghi del tutto diversi” (Moretti, 1994 p. 47).

*Tra scienza e arte, tra verità e bugia*

Che si tratti di testi più vicini all'etnografia o al racconto di viaggio, la letteratura etnografica risulta in tutti i casi materiale interessante dal punto di vista degli studi postcoloniali, poiché in essi emergono chiaramente alcune strategie retoriche di "appropriazione" dell'altro e, al contempo, di "allontanamento", di *othering*, strategie piegate a discorsi discriminatori, dove l'altro viene misurato per il suo "grado di devianza" dal normale (Albertazzi, 2013 p. 46). Come è già stato riferito, per mantenere il controllo statale è importante esplicitare, ordinare e governare la *differenza*: i testi etnografici e la letteratura di viaggio contenente informazioni di tipo etnografico servivano scopi politici mossi proprio da questo fine. Il *Verein für die österreichische Volkskunde*, che commissionava la stesura di molti testi di argomento etnografico nella seconda metà del XIX secolo in Austria, concepiva infatti il suo lavoro come un "patriotisches Unternehmen" (Hryaban, 2010 p. 246): tutti i testi prodotti o sponsorizzati da questa associazione sostenevano necessariamente il discorso statale della Monarchia, quello che propagandava l'omogeneità dello Stato nella differenza e contemporaneamente la superiorità del gruppo di maggioranza.

"Die Machtverhältnisse– und somit auch die vielfältigen Zentrum-Peripherie-Beziehungen zwischen dem Zentrum Wien gegenüber Czernowitz und der Bukovina bzw. dem Zentrum Czernowitz gegenüber dem bukowinischen Hinterland – spiegeln sich in den ethnographischen Texten im Kronprinzenwerk wie auch in regionalen und überregionalen volkskundlichen Zeitschriften vielfältig wider. Der Großteil der k.u.k. Ethnographie stand unter deutschem hegemonialem Anspruch, und die Praxis der Ethnographie bedeutete im diesen Sinne eine sublimen Form der Herrschaftsübung, bei der vorwiegend Angehörige der deutschen Eliten nicht nur die eigene Kultur, sondern auch die Kultur(en) der 'Anderen' beschreibend fixierten – mit dem Anspruch, diese Kultur(en) zu verstehen und dieses Verhältnis vermitteln zu können. Das 'Fremde' sollte durch die ethnographische Beschreibung 'angeeignet' werden" (*Ibid*, p. 291).

Si può allora supporre che, a questi scopi, i centri non solo sovvenzionassero lavori etnografici prodotti da scienziati ed accademici, ma anche reportage di viaggio e raccolte di prodotti umani, come favole e leggende – che in effetti si aprono spesso con dediche

alle autorità tra le loro premesse. Non solo: la struttura rigida di molti testi anche non strettamente scientifici, per lo più divisa per gruppi o nazionalità, rispecchia la volontà categorizzante richiesta dall'alto. Tra le scelte stilistiche con implicazioni strategiche riconosciamo anche l'uso frequente del "presente etnografico", un tempo verbale che azzerava le coordinate deittiche del testo e così ne cancella la dimensione temporale, trasmettendo l'idea che gli usi e i costumi dei vari popoli siano invariati, statici e atemporali (Matera, 1996 p. 80): ciò disincentivava il lettore dal mettere in discussione l'affidabilità delle informazioni riportate, conferendo autorevolezza allo scrittore e descrivendo un soggetto umano come *oggetto* di studio, immutabile e prevedibile, sottolineandone gli aspetti che lo rendevano "oggettivamente" diverso da chi scriveva e chi leggeva. Del resto, la scelta di rendere oggettivo un testo, eliminando l'autore in prima persona e rendendo più generalizzanti le singole osservazioni (per esempio, "gli indigeni fanno x"), è un tratto che si riconosce già nei trattati di scienza della politica, che rielaboravano le narrazioni in prima persona dei viaggiatori presentandole sotto forma di trattati oggettivi (Defert, 1982 p. 11-20). Portando ogni evento specifico, osservato in uno specifico contesto, su una scala universale e comparabile si crea un paradosso di tipo epistemologico: la presentazione degli indigeni come gruppo omogeneo e impersonale e "l'interazione fra soggetti oggettivati, come se gli informatori non fossero soggetti ma strumenti utili all'etnografo per individuare un oggetto astratto, la 'cultura' o il 'modo di pensare'" (Matera, 2015 p. 66), contraddice "l'esperienza soggettiva di ricerca sul campo, in cui gli informatori non sono affatto tutti uguali" (Pratt, 1986 p. 45). La generalizzazione induttiva ha un ruolo epistemologicamente fondato solo se si tratta di proprietà *misurabili* della cultura osservata: se si generalizzano invece le *disposizioni* (dire, pensare, ritenere, credere, volere, intendere, supporre) l'operazione si trasforma in attribuzione di significato, dunque in interferenza dell'autore sulla cultura osservata (Matera, 1996 p. 82).

Naturalmente, oggi esistono nuovi orizzonti dell'etnografia e della scrittura etnografica, che diffidano del realismo, prevedono in molti casi un autore-narratore esplicito in prima persona e inseriscono, riportandole, le voci dei nativi, in quella che viene chiamata "etnografia dialogica", una scrittura polifonica che tenta di rappresentare la pluralità e la complessità del contesto osservato. Quando l'autore si presenta e si colloca, il lettore può inserirsi con lui nello spazio-tempo, sentire i rumori e le voci, e vedere scene e oggetti in maniera più convincente. Questo tipo di scrittura spesso utilizza generi tipicamente letterari, tramutando l'esperienza etnografica in romanzo o novella, per altro capace di

raggiungere un pubblico più ampio – cosa considerata da molti scienziati poco “accademica”. L’etnografia moderna presenta, inoltre, una riflessione di tipo etico e politico sollevata dal processo di decolonizzazione e dagli studi postcoloniali. L’interrogativo è: “È giusto? È bene? (Chi siamo *noi* per descrivere loro?)” (Geertz, 1990 p. 145). Una sensibilità nuova, che ha dato adito anche a discussioni sulla co-autorialità dell’informatore, del veicolo dei dati, dell’indigeno (Satta, 2007 p. 24). Una questione che difficilmente gli scrittori della Bukowina del XIX si ponevano: ciò non vieta, però, che oggi ci si possa interrogare su quale fosse il loro atteggiamento di fronte a queste questioni, misurare quanto fosse etnocentrico il loro sguardo o quanto, al contrario, fosse disposto a riconoscere la centralità del soggetto umano riportato. Inoltre, nei testi letterari di argomento etnografico della Bukowina si riconoscono entrambe le direzioni della “scuola” etnografica, tradizionale e moderna: sia la tendenza a creare generalizzazioni, con tutte le criticità annesse, sia un più coscivo legame dell’antropologia con il letterario e il filosofico, pur non abbandonando la volontà “scientifica” di accrescere la conoscenza sul mondo e sull’uomo.

Concludendo, a cavallo tra queste due tradizioni, la più recente etnografia e la più antica letteratura di viaggio, si pone il *non*-genere che abbiamo indicato come letteratura etnografica e di cui analizzeremo alcuni esempi. Non un vero genere, perché abbraccia sia testi riconducibili alle due categorie tradizionali appena elencate, sia testi che all’interno di esse rappresentano eccezioni, in possesso cioè di tratti che si allontanano dalle linee di tendenza dei due generi. Un non-genere non solo a cavallo tra due generi, tra due tradizioni, ma anche tra scienza ed arte. “Etnografia: scienza o letteratura?”, si domanda Matera, che così intitola uno dei paragrafi del saggio *Raccontare gli altri* (1996): proprio a causa di molte delle criticità e dei contrasti intorno all’etnografia appena nominate, esiste un ampio dibattito sul collocamento di questa disciplina, se tra le attività scientifiche o in quello delle attività letterarie<sup>121</sup>, un dibattito che si estende potenzialmente a tutti i testi di letteratura etnografica. Un esempio emblematico di questa ambiguità viene fornito da uno studio condotto su 425 titoli di testi di letteratura di viaggio tedeschi tra il 1770 e il 1870, con meta l’Italia e l’Inghilterra (Fischer, et al., 2003), il quale mostra che nel XIX secolo divennero sempre più frequenti i rimandi all’arte, in

---

<sup>121</sup> Cfr. Evans Pritchard, *Introduzione all’antropologia sociale*. [trad] Sparti G., Roma/Bari : Laterza, 1971. Sperber, Dan. *Il sapere degli antropologi*. [trad.] Zanusso M., Milano : Feltrinelli, 1984.

particolare alla pittura, nei titoli di testi di questo genere<sup>122</sup>. Ciò dipende dal fatto che gli scritti di viaggio, dal Cinquecento in poi, hanno contribuito a modificare l'idea del mondo che si era andata radicando durante i secoli precedenti, quella cioè di un luogo di cui si era in grado di spiegare la totalità: l'accumularsi di racconti di viaggio gettò invece le basi per la formazione di un'immagine di mondo ancora da comporre, cui si aggiungeva di volta in volta un pezzetto del puzzle, al quale si potevano continuamente addurre ulteriori determinazioni (Matera, 1996 p. 19). Più aumentavano le scoperte, più l'immagine del mondo si ampliava e si frammentava: così il genere letterario che la raccontava rifletteva sempre più questa frammentarietà, diveniva conscio dei propri limiti, di stare cioè osservando e riportando soltanto una minima parte del tutto. E ciò si rispecchia nei titoli di questi testi, sempre più declinati su concetti pittorici e impressionistici, come *Skizzen, Gemälde, Bilder, Cartons, Umriss, Silhouetten* (Fischer, et al., 2003 p. 88-95). Eppure, con queste scelte, gli autori mettevano in mostra, implicitamente, il carattere soggettivo delle informazioni che il lettore leggeva, le quali non erano altro, appunto, che "impressioni" dell'autore, non fatti oggettivi. Ciò conduce all'ultima osservazione su questo non-genere: esso si trova a cavallo tra verità e bugia. Come è già stato riportato, sia la letteratura di viaggio sia quella etnografica rendono necessaria una fase di *editing* degli appunti, durante la quale molti autori aggiungevano filtri e declinavano il testo sul pubblico che lo avrebbe letto. Un pubblico interessato all'esotico ma che difficilmente in quel posto si sarebbe recato: ciò che accomuna etnografia e racconti di viaggio, forse più di tutto, è proprio il pubblico domestico, che fa sì che le immagini degli altri siano scritte e prodotte per essere consumate da un *noi*, e non da un *loro* (Matera, 1996 p. 118). Nonostante ciò, in moltissime prefazioni di questi libri, gli autori indicano come proprio fine ultimo la ricerca della verità. Un paradosso imprescindibile per chi osserva l'altro, secondo Dan Sperber: è attraverso le proprie interpretazioni – l'unico vero "dato" che si porta a casa dall'esperienza – che chi viaggia condivide la propria comprensione di una cultura (1984 p. 28). Del resto, le rappresentazioni etnografiche sono finzioni, proprio come la letteratura: esse emergono da una serie di interazioni tra etnografo e nativi di cui, dopo la rielaborazione, non rimane nulla,

“interazioni il cui senso è stato diluito nel passaggio dalla lingua nativa (ammesso che sia stata quella la lingua utilizzata e non una lingua di contatto) a una lingua

---

<sup>122</sup> Cfr. Elsholtz Franz von. *Ansichten und Umriss aus den Reise-Mappen zweier Freunde*, 1831; Gothenburg Erich. *Aus dem Reiseportefeuille eines Deutschen*, 1836; per l'area asburgica dei Carpazi, cfr. Samuely Nathan. *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. 1885, 1892.

occidentale, da un codice orale a un codice scritto, da una strutturazione conoscitiva a un'altra" (Matera, 2015 p. 11).

A fronte di tutto ciò Clifford Geertz commenta: "c'è qualcosa di stravagante nel costruire dei testi apparentemente scientifici partendo da esperienze ampiamente autobiografiche" (1990 p. 17). Ed è, in conclusione, forse proprio con il termine "stravaganza" che possiamo etichettare i testi degli autori che andremo ad analizzare – così come stravagante si potrebbe definire la scelta di raggruppare sotto l'unico concetto di "letteratura etnografica" testi letterari diversissimi tra loro, per contenuto e forma. Ciononostante, è bene ricordare un assioma inconfutabile, che vige al di sopra di ogni genere o categoria testuale, vale a dire la polivalenza di ciascun testo letterario:

"die Gruppenzugehörigkeit wird durch so unterschiedliche Kriterien bestimmt (...), daß es kaum Gruppe gibt, die begrifflich auf der gleichen Ebene liegen, und kaum Werke, die nicht die Merkmale mehrerer Gruppen tragen. Bei literarischen Texten herrschen Mischformen vor" (Suerbaum, 1971 p. 109).

## 4. CASI DI STUDIO

### Il rigore di Ludwig Adolf Staufe Simiginowicz

“Il mondo non è complice della nostra conoscenza (...). Occorre concepire il discorso come una violenza che noi facciamo alle cose, in ogni caso come una pratica che noi imponiamo loro; e proprio in questa pratica gli eventi del discorso trovano il principio della loro regolarità”<sup>123</sup>.

Michel Foucault

Erich Rückleben, uno dei pochi studiosi contemporanei che si è cimentato con il recupero degli estremi biografici degli autori meno conosciuti della regione, dedica il primo capitolo del suo *Leben im Wort. Stimmen aus dem Chor bukowinischer Dichter* (2010) ad un nome ad oggi completamente sconosciuto, Ludwig Adolf Staufe<sup>124</sup> Simiginowicz, il quale avrebbe avuto l'importante ruolo di “Nestor der bukowinischen Literatur”: l'antenato, il primo illustre rappresentante della letteratura in Bukowina (p. 11). Ciononostante, Alfred Margul-Sperber scriveva sul *Czernowitzer Morgenblatt* nel 1928, tentando di ricostruire la storia della produzione letteraria tedesca in Bukowina dopo la fine dell'impero asburgico:

“Ludwig Adolf Staufe-Simiginowicz ist einmal eine große Berühmtheit in unserem Lande gewesen und steht sogar, mit einer Menge von Titeln von Gedichtbänden, Märchen, Erzählungen und anderen Werken im *Brümmer*<sup>125</sup>, wer aber entsinnt sich heute auch nur seines Namens?“ (2009 p. 328).

---

<sup>123</sup> Foucault (1972, p. 41).

<sup>124</sup> Secondo Kaindl, “Staufe” sarebbe un cognome d'arte, utilizzato per la prima volta da Simiginowicz in una pubblicazione del 1850 (Kaindl, 1935 p. 530). Ciò verrebbe confermato da alcuni scambi epistolari dell'autore (Lihaciu, 2012 p. 66). È escluso, invece, anche se erroneamente riportato da alcuni testi critici, che si tratti del cognome da nubile della madre dell'autore (*Ibidem*). Il nome d'arte potrebbe essere il motivo per cui la posizione di questo cognome si trova, interscambiabilmente, prima e dopo il principale “Simiginowicz”, sia nella letteratura primaria, sia secondaria; altre volte, l'autore si firma esclusivamente con il cognome d'arte.

<sup>125</sup> Rif. Brümmer, Franz. *Deutsches Dichter-Lexikon. Biographische und bibliographische Mittheilungen über deutsche Dichter aller Zeiten. Unter besonderer Berücksichtigung der Gegenwart für Freunde der Literatur zusammengestellt von Franz Brümmer*. 2 Bände, Eichstätt/Stuttgart, 1875–1876.  
Brümmer, Franz, *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten von den ältesten Zeiten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Leipzig 1884.

Simiginowicz naque a Suceava, al confine con la Romania, nel 1832 quale figlio di padre ucraino e di madre tedesca, originaria del Württemberg – un esemplare di *Schwäbin* della colonia dei *Buchenlanddeutschen*. In una casa benestante, dove la comunicazione avveniva in tedesco, la scelta del ginnasio di Czernowitz era quasi obbligata ed è proprio al liceo che la mente energica e creativa dell'autore cominciò a dare i suoi primi frutti, ispirati dallo spirito rivoluzionario degli eventi intorno alla Primavera dei popoli: il profondo credo nel progresso, originato insieme dalle conseguenze della Rivoluzione Francese e dal pensiero illuminista, stava scuotendo le grandi città e, nonostante severe misure di censura, aveva animato anche le periferie d'Europa con pensieri costituzionalisti e che affermavano libertà personali – una corrente che attecchì soprattutto sui piccoli imprenditori, su studenti e su insegnanti. Nell'anno della rivoluzione 1848, il sedicenne Simiginowicz scrisse e pubblicò un manifesto nel quale salutava con entusiasmo i movimenti alla libertà, attraverso la poesia “Zum Preise des 13. März 1848“ firmata con lo pseudonimo di Adolf Sand, che riprendeva il nome del nazionalista e oppositore alla Restaurazione, Karl Ludwig Sand, il quale nel 1819 aveva ucciso il drammaturgo conservatore August von Kotzebue (Turczynski, 1993 p. 121) – delitto che ebbe grande risonanza in tutta Europa, tanto che Alexandre Dumas inserì la vicenda tra i suoi *Delitti celebri* (1839-1840).

Una volta diplomato, partì per Vienna con l'intenzione di iscriversi alle facoltà di Germanistica e Storia. Gli studi vennero presto interrotti, però, per lasciare spazio ad una passione ed un talento del giovane studioso: il giornalismo. Pubblicava articoli di ogni genere, insieme a numerosi scritti di prosa creativa, mentre per mantenersi faceva l'insegnante in una *Realschule* della città. Il suo debutto nel mondo letterario avvenne nel 1850 sulla rivista di Graz *Iris*, con i racconti *Aus den Papieren eines Unglücklichen* e *Eine Jugendliebe*, con i suoi *Aphorismen* e un ciclo di sei poesie dal titolo *Stille Lieder* (1850-1852). Successivamente scrisse sul *Phönix* di Innsbruck e sul *Galicja* di Lemberg, dove la novella *Romanische Rache* ebbe grande risonanza (Lihaciu, 2012 p. 69). Molto importante fu il lavoro di *talent scouting* promosso da Simiginowicz, il quale cominciò nel 1852, con l'*Album neuester Dichtung*, a creare uno spazio editoriale per nuovi talenti letterari. L'album venne prodotto in occasione dell'apertura della *Landesbibliothek* di Czernowitz, un evento centrale in vista del salto di qualità della scena culturale della città, che proprio per questo motivo di lì a poco ottenne di essere sede dell'università più orientale dell'impero: con esso, Simiginowicz donò alla biblioteca una raccolta dei

maggiori nomi della poesia austriaca del momento. Su 24 autori, la Bukowina era rappresentata soltanto da quattro nomi (Simiginowicz stesso, Ernst Rudolf Neubauer, Felix Schwarz, Johann Baptist Klemsch), scelta che Simiginowicz spiegò con le seguenti parole in una lettera indirizzata a Karl Emil Franzos: “die Bukowiner Landessöhne [waren] in belletristischer Richtung mindestens, nicht in jenem Masse tätig (...), daß sie es wagen durften, mit ihren Erzeugnissen vor die Öffentlichkeit zu treten” (Franzos, 1870 p. 84). Simiginowicz apriva così l’era delle antologie letterarie della Bukowina, che sarebbero divenute di lì a poco un fenomeno culturale locale: tra gli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo si contano infatti le antologie, in diverse forme, degli *Autor-Herausgeber* Wilhelm Capilleri (1864), Karl Emil Franzos (1870), Johann Georg Obrist (1871) ed infine il *Poetisches Gedenkbuch* (1875) di nuovo di Simiginowicz, in collaborazione con il collega Moritz Amster<sup>126</sup>. Nel 1855 usciva, nel frattempo, una seconda raccolta di poesie, impressioni sul soggiorno passato a Vienna, *Heimatgrüße aus Niederösterreich* – il contenuto dell’opera si può ricostruire soltanto attraverso alcuni cenni ad esso sul *Buchenblätter* di Franzos, poiché ogni copia è andata perduta (Lihaciu, 2012 p. 85). In quegli stessi anni collaborò con il professore di *Volkskunde* di Göttingen J. W. Wolf, per la sua rivista *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, nella quale pubblicò una raccolta di materiale popolare proveniente dalla sua regione di origine, *Romanische Märchen aus der Bukowina* (1853), un anno dopo l’uscita della sua prima raccolta di fiabe popolari rumene tradotte in tedesco, *Rumänische Volksmärchen: Basme populare din Bucovina*<sup>127</sup>. Attraverso queste opere Simiginowicz mette in mostra alcune pratiche che sarebbero diventate prerogativa della sua scrittura creativa e scientifica futura: da un lato quella di mediare la realtà attraverso schizzi, impressioni filtrate dal suo sguardo di osservatore – come in un *home travel*; dall’altro, quella di raccogliere e tradurre materiale popolare di matrice orale.

A concludere la prima fase di produzione di Simiginowicz troviamo la raccolta di versi *Preis und Dank dem Kaiser!* (1852), scritti a seguito della visita dell’imperatore Franz Joseph in Bukowina. Considerate dalla critica dell’epoca piuttosto superficiali e prive di

---

<sup>126</sup> Dopo questo *boom* non venne più pubblicata alcuna raccolta poetica fino al terzo numero dei *Buchenblätter*, voluto da Franz Lang e Alfred Klug nel 1932 per dare continuità alla tradizione, seguito dalla raccolta di Alfred Klug del 1939 dal titolo *Bukowiner Deutsches Dichterbuch*, nel quale le acute tensioni tra nazionalità dell’epoca si riflettono nella presenza di soli poeti “rein deutsch” (Lihaciu, 2012 p. 127), ed infine il tentativo di Alfred Margul-Sperber di quegli stessi anni, che sarebbe rimasto manoscritto fino alla pubblicazione postuma nel 2009, dal titolo *Die Buche. Eine Anthologie deutschsprachiger Judendichtung aus der Bukowina*.

<sup>127</sup> Il manoscritto della raccolta si trova presso la Biblioteca Nazionale di Vienna ed è stato (ri)tradotto in rumeno nel 2010: L.A. Staufe Simiginowicz. *Basme populare din Bucovina: o colectie inedita*. [a cura di] Stein Helga, Nişcov Viorica. Bucarest : Ed. Saeculum, 2010.

complessità metrica (*Ibid*, p. 84), queste poesie, dedicate all'imperatore o concernenti la sua figura, mostrano tutta la lealtà dell'autore alla Corona e alla *Mission Österreich* in Oriente, grazie alla quale la Bukowina si sarebbe liberata dalle catene della barbarie e avrebbe trovato i mezzi per spiccare il volo. Ecco alcuni versi della poesia "An mein Volk":

O Vaterland von dem ich sinn' und träume,  
Wie warst Du einst in altgrauer Zeit,  
Als noch Barbaren der Gesellschaft Keime  
Durch freche Rohheit hatten Dir zerstreut.

Nun ruht auf Dir die Glorie heil'ger Fahnen!  
Mein Oesterreich mit seinem Doppelaar,  
Sie weisen Dir der Bildung Sternenbahnen  
Die unzugänglich Dir bis nunzu war (1852 p. 7).

Sembra impossibile che queste siano parole elaborate dallo stesso giovane rivoluzionario del *Vormärz* che si firmava Adolf Sand. Le ipotesi più realistiche su questa conversione sono il timore e la deferenza nata nei confronti della Corona a seguito della violenta repressione delle rivolte; una sorta di opportunismo, di fronte all'evidente necessità dell'appoggio dei funzionari viennesi di Czernowitz per emergere come primo letterato della Bukowina; o ancora un sincero mutamento di opinione dopo aver conosciuto l'elegante cultura del centro ed averne accertato la superiorità durante gli studi a Vienna. Quale che sia il vero motivo, con poesie come "Neues Erwachen" egli afferma una volta per tutte il suo personale risveglio dal torpore rivoluzionario, plaudendo a quei rumeni che invece di lottare al fianco degli ungheresi nel 1848, si schierarono con l'imperatore, liberatore dei popoli (1852 p. 27-29).

Nonostante la varietà del suo operato, al centro della sua produzione troneggia la sua verde *Heimat*, nella quale fu felice di tornare nel 1857, quando cominciò ad insegnare al ginnasio di Czernowitz.

"Die Rückkehr des zum frisch k.k. Beamten ernannten Staufe-Simiginowicz nach Czernowitz und sein dadurch errungenes Mitspracherecht sollten in den zukünftigen Jahren nicht ohne Auswirkung bleiben. Das literarische Talent Staufes-

Simiginowicz und sein späterer Einfluss auf der gesellschaftlichen und literarischen Ebene in Czernowitz können dieses nur bezeugen“ (Lihaciu, 2012 p. 79).

Nella propria regione di origine, egli faceva parte di quella prima generazione che aveva potuto godere di un'educazione superiore in lingua tedesca, grazie alla quale non solo aveva acquisito gli strumenti per la propria espressione letteraria, ma aveva avuto accesso ai testi della letteratura austriaca e ai classici tedeschi, accumulando riferimenti culturali e raggiungendo un livello di erudizione pari agli altri studenti del territorio imperiale. Inoltre, in quel momento la città stava vivendo la propria metamorfosi da periferia a centro: teatri, concerti e serate artistiche erano ormai all'ordine del giorno, animando sempre più la brama culturale dei giovani. Infine, i contatti con la scena culturale viennese venivano nutriti attraverso l'arrivo in Bukowina dei quotidiani della capitale, contatti che si tramutarono sempre più spesso in relazioni umane in campo politico ed economico (*Ibid*, p. 59-60). Le capacità giornalistiche e scritte di Simiginowicz, già messe alla prova nei quotidiani viennesi, e il suo *status* di insegnante – pressoché l'unica professione esercitata dall'intelligenza di allora – gli conferirono, in questo contesto, il potere sociale necessario a dare inizio ad una tradizione letteraria; più nello specifico, a convincere l'unica casa editrice della città di allora, la Eckhardt, ad accogliere in uno dei suoi classici prodotti editoriali, i calendari, una parte dedicata alle *belles lettres*. Così nacque l'*Hauskalender* di Simiginowicz, che portava il titolo di *Familienblätter* – in effetti si trattava del prodotto editoriale di più semplice fruizione per le famiglie in regione – e che divenne il primissimo organo di distribuzione letteraria in Bukowina (*Ibid*, p. 18), prima ancora del *Sonntagsblatt* di Neubauer<sup>128</sup>. Con i suoi racconti pubblicati ogni anno in questo formato, si aggiudicò un ruolo di prim'ordine nella scena letteraria della Bukowina. Già a pochi anni dalla loro pubblicazione, però, le copie dei calendari risultavano scomparse: ciò si evince dal fatto che Franzos, volendo ricostruire la storia di alcuni autori della Bukowina, dovette rivolgersi direttamente a Simiginowicz per avere informazioni su questa pubblicazione<sup>129</sup>. In questa stessa sede, Franzos non espresse grandi apprezzamenti sul valore letterario proposto dai *Kalender*, confessò piuttosto di

---

<sup>128</sup> Il successo dell'inserito settimanale di Neubauer sarebbe stato il motivo, di lì a poco, per la sospensione della pubblicazione degli *Hauskalender* letterari (Lihaciu, 2012 p. 29).

<sup>129</sup> Su di essa, infatti, le uniche informazioni che si conoscono sono contenute nello scambio epistolare tra i due, dove si dice che gli *Hauskalender* uscirono in 4 numeri, dal 1857 al 1860, che il numero di pagine cresceva di anno in anno e che, per esempio, nell'edizione del 1860, nella parte dedicata alla letteratura si potevano contare otto novelle e undici poesie – numeri notevoli trattandosi delle prime apparizioni letterarie in regione (Lihaciu, 2012 p. 27)

aver trovato i contributi per lo più “entsetzlich, wahrhaft Krämpfe erregend”, denunciando inoltre l’assenza di talenti provenienti dalla regione (Franzos, 1870 p. 87): per queste prime pubblicazioni, Simiginowicz aveva probabilmente chiesto l’intervento di alcuni collaboratori di Vienna o del *Siebenbürgen* – si tratta comunque di ipotesi, poiché il reale contenuto della pubblicazione rimane ad oggi sconosciuto (Lihaciu, 2012 p. 27-28).

Appena un anno dopo il suo ritorno, fu trasferito nella vicina regione del *Siebenbürgen*, al ginnasio di Kronstadt. Ciononostante, non perse mai il contatto con la cerchia di letterati di Czernowitz, continuando a pubblicare sulle nascenti riviste e sui giornali della Bukowina. Il periodo trascorso in Transilvania fu in realtà molto fruttuoso per la sua produzione letteraria, che continuò attraverso la formula del calendario, con i *Siebenbürgischer Kalender*, e che cominciò a concentrarsi in maniera più ingente sulla raccolta di materiale orale delle tradizioni popolari locali nonché, in alcuni casi, sul loro adattamento alla prosa creativa: è a questo periodo che si deve il racconto *Der Klosterbau. Erzählung aus dem rumänischen Volksleben* (1870), che ripropone in forma di novella una cupa ed affascinante leggenda rumena, così come *Die Schmuggler*, uscito sul *Siebenbürgischer Volkskalender* e anch’esso dai toni piuttosto spaventosi. A questo periodo risale anche *Romanische Poeten. In ihren originalen Formen und metrisch übersetzt* (1865), di cui fu prodotta una seconda edizione nel 1868: contrariamente a come si potrebbe evincere dal titolo, l’opera non dà spazio alle poesie in forma originale, riporta soltanto la traduzione in tedesco redatta dall’autore, con la promessa di mantenere la metrica del testo di partenza – in questa occasione, l’autore non si firma come *Verfasser*, bensì come *Übersetzer*, mostrando la sua completa dedizione alla causa. Le opere di mediazione di questo genere sarebbero da imputare, secondo Turczynski, ad uno spirito giuseppinista, estintosi nei centri dell’impero ma sopravvissuto ai margini: esso promuoveva una “österreichische Nationalkultur” composta da diverse culture e tradizioni unite dal sentirsi parte della sovranazione austriaca.

“Ein nahezu ungebrochener Fortschrittsglaube sowie eine überaus tolerante Haltung gegenüber den nationalen Eitelkeiten waren ebenso kennzeichnend für die beiden Jahrzehnte des ausgehenden 19. Jahrhunderts, bevor alle Volksgruppen die Notwendigkeit, sich auf ihre ‘Nationalkultur’ und ihre Geschichte besinnen zu müssen, entdeckten“ (Turczynski, 1993 p. 172).

Nel frattempo, il progresso culturale senza precedenti di Czernowitz raggiunse l'apice con l'inaugurazione dell'università, per la quale l'autore si unì al coro degli entusiasti, pubblicando il *Poetisches Gedenkbuch*, con contributi di nomi molto conosciuti, come Franz Grillparzer e Marie von Ebner-Eschenbach, ed altri autori che egli aveva conosciuto a Vienna, che decisero di contribuire con le loro più recenti, spesso inedite, creazioni. Nella raccolta compaiono 50 poeti provenienti da tutta l'Austria, di cui ben 15 rappresentanti dalla Bukowina (Lihaciu, 2012 p. 125) – tra i quali Karl Emil Franzos, con la sua poesia “Ein Gruß nach Ost” (Turczynski, 1993 p. 152). Nell'anno successivo a questo grande evento, dopo averlo tanto desiderato, Simiginowicz poté fare ritorno a Czernowitz dove gli venne offerta una cattedra presso l'istituto di formazione dei docenti, nel quale sarebbe rimasto attivo fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1897.

Questo ritorno in patria non fece che alimentare la sua foga creativa, la quale si concentrò sempre di più sul lavoro di archiviazione e traduzione del materiale popolare, come dimostrano le opere *Volkssagen aus der Bukowina* (1885) e *Kleinrussische Volkslieder, metrisch übersetzt* (1888). In questo contesto si inserisce il suo tentativo etnografico, *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen* (1884), nel quale decise probabilmente di trasferire tutte le informazioni immagazzinate in decenni di osservazione della fauna umana della regione. L'idea di voler contribuire alla conoscenza scientifica sulla propria terra lo portò, in quegli stessi anni, a produrre testi di ambito geografico, geologico e storico – a *Die Bodenplastik der Bukowina* (1873), scritto ancora in ambiente transilvano, seguirono in questo periodo *Das Pruththal in Galizien und in der Bukowina* del 1896 e *Geschichte des Entstehens und der Entwicklung des Musikvereins in Czernowitz* del 1882. Grazie a queste pubblicazioni Simiginowicz acquisì un posto rispettabile anche tra i ricercatori della Bukowina, una devozione alla “verità” sopravvissuta alla sua morte se si pensa che le sue memorie, pubblicate nel 1896 come *feuilleton* del *Bukowiner Nachrichten* sotto il titolo di *Erinnerungen aus dem älteren Czernowitz*, sono ad oggi una fonte pressoché impareggiabile per la ricostruzione della storia della letteratura e soprattutto del giornalismo locale (Lihaciu, 2012 p. 45).

Nonostante i pareri, per certi versi condivisibili, che imputano all'opera di Simiginowicz una mancanza di qualità letteraria (Rückleben, 2010 p. 13), la sua importanza si afferma, se non nella forma e nell'estetica, nel contenuto e nelle intenzioni di un autore che si dimostrò per una vita intera attratto dall'*altro*, dal diverso; nonché nel successo tra i suoi contemporanei, ottenuto attraverso testi che erano in grado di accendere entusiasmo per il *Bukowinismus*. Tra le sfumature di questo patriottismo regionale, la più luminosa è

senz'altro la sua devozione sincera – seppur non priva di criticità – per la ricchezza umana della regione, che ha cercato di registrare con ogni mezzo a sua disposizione e che gli ha conferito l'appellativo di “Dichter der Liebe” (Colin, et al., 1994). È forse la prefazione all'opera giovanile *Volkssagen aus der Bukowina* (1855) il luogo dove l'autore meglio esprime le motivazioni e la visione del suo operato: egli ha attinto a tutte le culture presenti in regione e ha preferito correre il rischio di restituire una forma noiosa, ripetitiva, pur di non dover eliminare alcuna variante delle molte storie ascoltate e annotate: “Dieser Vorgang schien mir den Stämmen gegenüber ehrlicher und gewissenhafter, da er den Unterschied zwischen Mein und Dein respectirt“ (1885, *Vorwort*).

### *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen*

Immaginiamo l'entusiasmo che Simiginowicz provò quando finalmente, nel 1876, poté fare ritorno alla sua *Heimat*, quella cui aveva dedicato i suoi versi e i suoi studi. Passati 18 anni a più di 400 chilometri di distanza, faceva ritorno dopo aver partecipato ai festeggiamenti per l'apertura dell'università e aver dunque toccato con mano il progresso culturale e politico della sua città. Una delle prime opere pubblicate dopo questo tanto agognato ritorno è *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen*, un progetto sulla cui politica di realizzazione nulla è dato sapere. Ciò che è evidente è che l'autore volesse divulgare informazioni quanto più specifiche possibile sulla composizione etnica della propria regione, fornire ai lettori tedescofoni locali una lente di ingrandimento per comprendere la realtà che li circondava e mostrare a chi viveva lontano, ai lettori di Vienna, la multiculturalità unica di una regione del proprio Stato ancora poco conosciuta. Nella dedica alle autorità, una *captatio benevolentiae* che non manca mai nelle opere dell'ex rivoluzionario, in questo caso rivolta al *Landespräsident* della Bukowina Hieronymus Freiherrn von Alesani, egli si firma come “k.k. Professor”, sottolineando non solo la propria lealtà (“k.k.”), ma anche il proprio influente ruolo nella società del luogo, attraendo così credibilità agli occhi del lettore. Il suo ruolo di esperto, e soprattutto di docente, si rispecchia con decisione nella forma e struttura dell'opera: si tratta infatti di una descrizione delle caratteristiche dei più popolosi gruppi etnici e religiosi estremamente strutturata, ripetitiva e meticolosa, che vuole emulare i rigidi dettami dell'opera etnografica di influenza positivista.

L'opera si struttura in dieci capitoli dedicati a dieci *Gruppen*: “Romänen, Russinen, Huzulen, Lippowaner, Polen, Magyaren, Armenier, Zigeuner, Deutschen, Juden”; a

questi si aggiunge un capitolo intitolato eloquentemente “Das Völker-Conglomerat en miniature”, che rappresenta in realtà una brevissima sezione in cui vengono rapidamente nominate le nazionalità presenti in Bukowina in quantità troppo esigua per dedicarvi particolare approfondimento; infine, vi è l’assetto dei paratesti, composto da introduzione e conclusione. Ogni capitolo dedicato a un gruppo segue indicativamente lo stesso schema espositivo: per prima cosa viene analizzato l’aspetto fisico dei suoi membri, a volte attraverso costatazioni superficiali e ingenuie – “Gewöhnlich tritt uns im Romänen ein dunkel gefärbter Mensch entgegen, dessen Haare schwarz, dessen Züge meistens schön und regelmäßig sind” (V., p. 12)<sup>130</sup> –, a volte attraverso osservazioni più interessanti dal punto di vista scientifico, per esempio la diffusione tra i ruteni di una malattia specifica, la “Veitstanze”<sup>131</sup>, che li costringeva a mendicare o li rendeva violenti (V., p. 40). Ad esso segue la descrizione del vestiario, l’elenco delle pietanze più comuni e delle usanze, specie religiose, con particolare attenzione ai momenti del matrimonio, della nascita e della morte. Largo spazio è dedicato infine a credenze e superstizioni (*Aberglaube*), molto spesso legate al fidanzamento o alla fertilità. In qualche occasione, l’autore riporta brevi *Sagen*, ossia detti, massime o leggende legate a fatti, luoghi o oggetti appartenenti alla cultura del gruppo e tramandati in forma orale. L’ultima componente dei capitoli è dedicata in parte alla musica e in parte all’elenco di nomi dei rappresentanti del gruppo che occupano posizioni di rilievo nella società o nella sfera culturale della Bukowina.

Benché il testo di Simiginowicz abbracci molte genti, nella speranza di restituire un’immagine esauriente della popolazione della regione, la struttura in capitoli chiusi e tra loro non comunicanti, tratto caratteristico della tradizione etnografica della Bukowina (Hryaban, 2010 p. 252), limita necessariamente l’orizzonte delle descrizioni: l’aspetto relativo allo scambio tra i gruppi, alle relazioni sociali che tra essi intercorrono manca quasi del tutto. Solo raramente e brevemente Simiginowicz fa luce su questo contatto: nella sezione dedicata ai ruteni, per esempio, si intuisce il rapporto di dipendenza che essi conducevano con gli ebrei, gestori per lo più di osterie o di servizi di prestito: sfiancati da fame e povertà, nelle stagioni fredde i ruteni si davano completamente all’alcol, fino a perdere tutti gli averi e dunque necessitare di prestiti (V., p. 42-43). In questo circolo vizioso, l’ebreo ci guadagnava sempre: questa era l’opinione dei ruteni, la stessa che

---

<sup>130</sup> Con l’abbreviazione “V.” seguita dal numero di pagina, si fa riferimento, nella presente sezione, all’opera analizzata, *Die Völkergruppen der Bukowina*, del 1884.

<sup>131</sup> Oggi è un disturbo noto come “corea di Sydenhams” o “danza di San Vito”.

compare nei discorsi nazionalistici antisemiti che divamparono in Bukowina a fine secolo, secondo i quali gli ebrei godevano nell'esercitare potere sulla povera gente, attraverso denaro e acquavite. Quella che è una debolezza dei ruteni viene narrata come una colpa degli ebrei e l'autore, pur in toni accomodanti, si schiera a favore di questa visione:

“Trotzdem, daß die Schuld der bäuerlichen Verarmung zum guten Theil auf den jüdischen Speculanten fällt, so bleibt das gute Einvernehmen zwischen diesem und dem Bauer ungestört dasselbe” (V., p. 43).

Questo non è che uno degli esempi in cui egli insinua la propria visione personale, abbandonando la veste di rigoroso studioso scientifico e il conseguente dettame dell'invisibilità dell'autore. Un caso più esplicito è quello che si incontra nella descrizione del rapporto profondo che lega gli *Zigeuner* alla musica: una tematica stimolante come la musica, cui aveva dedicato studi per tutta la vita, l'aveva infatti condotto ad avvicinarsi a genti dalle quali si sarebbe volentieri tenuto alla larga:

“Ich fahndete nach Zigeunerliedern und kam mit diesem Volke in mehrfache Berührungen. Eben demselben Zwecke entsprach die Laune, die mich einmal veranlaßte, mehr als ich wollte, mit Zigeunerinnen mich zu beschäftigen“ (V., p. 144).

Nello scrivere ciò, l'autore abbandona i panni dello scienziato e si cala in quelli dell'osservatore fisico, guidato dalla passione e non scevro da pregiudizi. Mostra dunque il lato umano del narratore, dell'osservatore, se non esplicitamente “partecipante” – come quello dell'etnografia moderna –, per lo meno partecipe. Nel testo si possono inoltre incontrare commenti ironici riguardo certe usanze lontane dalla cultura dell'osservatore, come nel caso della figura ebraica del *mezize* che aveva il ruolo succhiare il sangue dalla ferita della circoncisione – “gewiß keine ansprechende rituelle Zumuthung, die sich aber im Laufe der Jahre immer mehr außer Cours setzt” (V., p. 186). Ma la tecnica ampiamente più utilizzata dall'autore per introdurre commenti sarcastici è quella della domanda retorica, solitamente lasciata in sospeso: riguardo ai lipovani, per esempio, un gruppo originariamente fuggito alle persecuzioni di Pietro il Grande in Russia e che in Bukowina non aveva rapporto con le altre etnie perché considerate impure, Simiginowicz scrive:

“Erinnern diese Schroffheiten nicht recht lebhaft an die kirchliche und politische Intoleranz, wie sie in Rußland vor Peter dem Großen gegen Jeden ausgeübt wurde, der sich als Ausländer verrieth oder in Sachen der Kirche und des Glaubens nicht die erwünschte Einmüthigkeit bewies?“ (V., p. 99).

Solo occasionalmente questi commenti contengono apprezzamenti o valutazioni positive: quello che si lascia scappare, dopo aver descritto con quanta diligenza il sabato l'ebreo dimentichi i suoi impegni e si dedichi alla famiglia e alla preghiera, ne è un raro esempio: “Ich habe jedesmal eine wehmüthige Freude empfunden, wenn ich bei solchen Gelegenheiten das echt patriarchalische Familienleben wahrnehmen konnte” (V., p. 185). In queste righe, non solo egli fugge dalla scientificità del suo testo attraverso un commento non utile ai fini della ricerca, ma per farlo cambia la struttura sintattica del testo, altrimenti molto rigorosa: in un'opera prevalentemente redatta in terza persona, attraverso il “presente etnografico” e l'esclusione delle espressioni deittiche negli enunciati, questa prima persona e soprattutto il tempo verbale passato, che allude ad una sua partecipazione agli avvenimenti, non rimangono inosservati.

Sebbene dunque l'autore non riesca o non voglia contenere questo tipo di commenti personali, la forma dell'opera, nel suo insieme, rispecchia un esempio lampante di scrittura etnografica di tipo scientifico. La maggioranza scelte sintattiche e lessicali, non grammaticalizzando gli elementi riferiti ad una specifica situazione (Matera, 2015 p. 53), concorrono a formulare generalizzazioni e dogmi, restituendo un'immagine del gruppo perfettamente definita, immutabile nel tempo, oggettivata – segno, allora, di autenticità scientifica. Tra le più evidenti, oltre al tempo verbale presente, c'è la scelta di descrivere il gruppo attraverso la figura di un singolo individuo maschile – stessa tecnica adottata dal *Kronprinzenwerk* e da altre opere etnografiche tedesche del tempo:

“Sucht der eigentliche Russine oder fälschlich Ruthene genannt die niederen Gegenden des Landes Bukowina und Galizien auf, so hat sich sein Bruder, der Huzule, seit Alters auf die bewohnbaren Gegenden der Karpathen beschränkt, wo er von Wald und Gebirge umgeben, in luftigen Höhen sein Haus baut, die Wiege seiner Kinder hinstellt und in Armuth und Entbehrung sein Leben fristet“ (V., p. 64).

In una delle ultime pagine dell'opera Simiginowicz chiosa: “Solche Fälle sind mir wiederholt vorgekommen” (V., p. 196), quasi a sintetizzare il *modus operandi* della sua ricerca: con tutta probabilità in Simiginowicz le caratteristiche del singolo prendono una

valenza generale, attraverso la descrizione e precise scelte sintattiche. In questo Simiginowicz si allinea alla tradizione etnografica scientifica che sarebbe rimasta tale fino a metà del XX secolo: una tradizione che si riflette in una specifica struttura sintattica, non solo nell'organizzazione del *corpus*, e che comporta, in quanto tale, diverse problematiche. Incalza Matera:

“non è specificato il contesto di osservazione; mancano elementi utili per rilevare la presenza dell'etnografo sul campo; non sono specificate le caratteristiche dell'enunciato: è una sintesi, una descrizione, un'interpretazione, una spiegazione, un'ipotesi, un ricordo, un'intuizione, o che altro? In compenso, tale operazione trasforma in un tratto essenziale degli indigeni ciò che, espresso secondo modalità logico-linguistiche differenti, potrebbe rivelarsi del tutto accidentale. Ma soprattutto gli indigeni sono rappresentati come un gruppo omogeneo, mentre sappiamo benissimo che situazioni di assoluta uniformità culturale non esistono, per cui il passaggio che consiste nel ritenere e presentare le affermazioni di qualcuno come condivise da una totalità è un azzardo epistemologico” (2015 p. 50-51).

L'evidente volontà di redigere un manuale credibile, contenente verità inconfutabili di tipo scientifico, viene compromessa dal buio che permea tutta la dimensione epistemologica del testo. Il capitolo sui magiari, per esempio, si apre con un ricordo molto evocativo dell'autore, che ancora sente rimbombare nelle sue orecchie la travolgente musica caratteristica di questo ambiente culturale: quello che pare uno scorcio sulla prassi delle sue ricerche, sulla sua personale partecipazione all'osservazione, ben presto si rivela soltanto un ricordo risalente all'infanzia:

“Noch summt und brummt die wilde Zigeunermusik in meinen Ohren, noch sehe ich die flinken tanzenden Gestalten, die im tollen Jubel um ihre schmucken Tänzerinnen daher brausen! (...) Damals war ich noch ein kleiner Knabe, als ich diese Gestalten zum erstenmal wahrnahm. ‘Das sind die Ungarn!’ sagte damals das liebe Mütterchen zum blondlockigen Knaben, ‘so wie Deine beiden Ammen es auch waren!’“ (V., p. 115).

A fronte di ciò, è lecito domandarsi da dove provengano le informazioni che si leggono nell'opera. Forse si tratta dell'insieme di memorie di momenti del passato, concernenti diversi incontri con l'alterità, sia con gruppi sia con singoli individui, dalla cui esperienza

egli ha tratto generalizzanti conclusioni; forse l'insieme delle informazioni raccolte da osservazioni di natura pseudo-scientifica condotte per molti anni e qui riorganizzate ed unite a riferimenti alla letteratura esistente; o ancora si potrebbe trattare di un'osservazione più sistematica, organizzata e effettuata con l'intenzione di produrre proprio questo manuale, dunque una vera "prassi etnografica". Nel capitolo sui rumeni, il seguente commento lascia presagire un contatto diretto con gli osservati:

"Der Culturgrad des Bauern, wie nicht minder sein Vermögensstand ist nicht überall und immer gleich. So läßt sich bei manchem beständigen Landwirth eine Stunde der Muße recht angenehm zubringen, denn der intelligentere Dörfler, der durch beharrliche Thätigkeit seinen Wohlstand begründet hat, sieht darauf, daß schon ein Blick auf seinen Besitz den besten Eindruck mache" (V., p. 22).

Di nuovo sui magiari, invece, l'autore scrive:

"Ich fragte nach Diesem und Jenem, ich fragte nach Allem und forschte nach Allem und freute mich nicht wenig über die heitere Gesprächlichkeit des Bauern, der sogar Miene machte, mich zum Souper zu laden" (V., p. 119).

Quello dei magiari rappresenta un caso particolare, poiché il capitolo risulta ampiamente composto dalla testimonianza di questa singola persona, l'unica figura di "informatore" che venga indicata in tutto il testo – il contadino Ferenczi. La scelta potrebbe essere riconducibile al fatto che egli avesse raccolto una quantità minore di informazioni su questo gruppo rispetto ad altri, vista anche la brevità del capitolo. Si può d'altro canto supporre che, se avesse adottato la stessa prassi *ex evidentia* in tutti i capitoli, è probabile che sarebbero comparsi nomi di altri informatori, o per lo meno riferimenti personali all'incontro con essi. Al contrario, l'unica altra fonte raramente citata è rappresentata da alcuni testi, ai quali l'autore avrebbe attinto per rinvenire dati, statistici e non solo, riguardanti la popolazione descritta: riferimenti *ad fontes* (Keller, et al., 2017 p. 64) che però risultano secondari, sia perché raramente nominati, sia perché formulati in maniera piuttosto vaga. La citazione più precisa, con tanto di nota a piè pagina, è quella che compare nel capitolo sugli armeni, dove per la maggior parte delle informazioni l'autore ammette di aver consultato H. I. Biedermann, *Die Bukowina in österreichischer Verwaltung* – già citato nel capitolo sui lipovani, ma attraverso una nota imprecisa. Addirittura, nel capitolo sui tedeschi l'autore pone tra virgolette buona parte del testo

senza indicare a quale fonte stia facendo riferimento – presumibilmente lo stesso Biedermann. L'ipotesi che si tratti di un'"etnografia archivistica" di stampo illuministico viene dunque pressoché esclusa, anche dalla precisazione sulla dimensione pionieristica dell'opera, benché il lavoro a stretto contatto con altre fonti non venga rinnegato da Simiginowicz:

“Mir lagen keinerlei Vorarbeiten vor, die mir beiläufig als Wegweiser gedient hätten oder durch welche meine Anschauungen Modificationen hätten erfahren müssen. Was vorhanden war, mich von meinen Intentionen vollkommen ab, und hatte nur die Eignung, hie und da in meiner Arbeit eine Lücke auszufüllen”<sup>132</sup> (V., p. 197).

Simiginowicz ammette, per esempio, di aver “seguito” le informazioni di un “rühmenswerthe Landsmann, der kleinrussische Schriftsteller Georg Kupzanko”, anche in questo caso senza precisare in quale forma o quantità – “in mancherlei Daten” (V., p. 57). Diverso è il riferimento al testo di Adolf Ficker dal quale cita un lungo paragrafo che narra della fuga dei lipovani dalla Russia (V., p. 92-94), o il caso di qualche “Augenzeuge” (V., p. 99), di testimoni ai quali deve alcune osservazioni.

L'autore spiega inoltre che laddove mancavano fonti “positive”, egli ha fatto affidamento a “Vermuthungen und Sagen” (V., p. 9): ritroviamo questa pratica nella spiegazione dell'etimologia polacca della parola “Bukowina”, foresta che ha dato il nome alla regione, la quale sarebbe legata alla vicenda dei prigionieri polacchi del voivoda della Moldavia, Stefano il Grande, ai quali fece arare la terra e piantare faggi a commemorazione della sua vittoria sul re polacco – una leggenda che compare, con il titolo “Der Buchwald”, anche nella raccolta del 1885 *Volkssagen aus der Bukowina* (Simiginowicz Staufe p. 29). Questo rifarsi alla pur inaffidabile tradizione popolare orale per evincere informazioni oggettive viene spiegata dall'autore quando, chiedendosi se fossero arrivati in regione prima i rumeni o prima i ruteni, egli ammette da un lato l'impossibilità di trovare dati certi sull'argomento, dall'altro la difficoltà nel discernere la narrazione dai fatti, poiché influenzata dall'una o dall'altra storia nazionale. In situazioni come questa, in cui si riconosce un atteggiamento “scientifico” dell'autore, che non esclude alcuna fonte e che, a fronte di informazioni incerte o contrastanti, preferisce elencare tutte le varianti piuttosto che fornire una versione non veritiera<sup>133</sup>, Simiginowicz ammette però con

---

<sup>132</sup> (sic!)

<sup>133</sup> Ciononostante, l'autore spesso esprime i propri dubbi sull'una o sull'altra ipotesi, come nel caso di una supposta radice rumena degli huzuli, formulata sulla base di alcune vicinanze linguistiche: “Wenn ich

serenità il problema dell'irraggiungibile verità, benché proprio la *veritas* positivistica fosse il dogma più alto delle ricerche scientifiche cui si accostava con questo testo. In questo dettaglio si può riconoscere il letterato che si nasconde dietro lo scienziato, una mente abituata ad accettare la realtà come luogo di soggettività, parzialità e contraddizione.

Si può dunque concludere che il lavoro di Simiginowicz sia stato condotto, almeno parzialmente, da un tipo di pratica osservativa corale. Eppure, rimane il sospetto che laddove non vi siano fonti o testimonianze esplicitate, ovverosia nella stragrande maggioranza delle pagine dell'opera, la testimonianza sottesa sia quella dello stesso autore, benché non formulata in quanto tale. Si veda a questo proposito in particolare il capitolo sugli zingari, in cui viene sottolineata frequentemente la natura singola delle esperienze alla base delle generalizzazioni: "Ich habe eines Tages die Gelegenheit gehabt, einer Scene beizuwohnen, in der (...)" (V., p. 145); "Wie poetisch dieses Bildchen war, so unpoetisch sollte sich das zweite gestalten" (V., p. 146). O ancora, la presenza di segni come "(?)", ad indicare un'informazione riportata, della cui veridicità evidentemente l'autore non era convinto (V., p. 147). Quest'ambivalenza influenza la lettura dell'intera opera, poiché, pur trovandosi chiaramente alle prese con un testo ricco di conoscenza e contravvenendo le intenzioni dell'autore, si ha la sensazione di essere di fronte a un narratore inaffidabile. Il risultato è che la trasmissione della verità, fine ultimo della ricerca scientifica e dell'opera, fallisce. In questo senso, definire questo testo un'opera etnografica a tutto tondo risulta problematico. Al contrario, il termine "Skizzen", impressioni soggettive della realtà, pare piuttosto azzeccato, benché l'idea di accidentalità, che sottostà al concetto, cozza in maniera evidente con la struttura rigida del testo: si tratta di un termine che rimanda alla pittura, come era frequente nelle opere etnografiche e nei racconti di viaggio dell'epoca, che mette dunque in mostra non solo la parzialità delle informazioni, ma anche la parzialità dell'autore. Ecco perché si può dire che nel titolo sia presente una sottile, implicita e probabilmente inconscia contraddizione: la soggettività degli schizzi si scontra con l'oggettività richiesta dalla *Ethnografie* e dalla *Culturgeschichte*.

---

indessen daran erinnere, daß ein Volk durch Berührungen mit einem andern leicht in die Lage kommt, einen Wortfremdling in seinen Sprachschatz eindringen zu lassen, und wenn ich aufmerksam mache, daß die Huzulen mit dem romänischen Volke mehrfach benachbart leben, dann habe ich hinter die letztere Ansicht ein riesengroßes Fragezeichen gestellt und einen Ausspruch paralysirt, der in gleicher Weise unrichtig wie stichhältig sein kann. Weit entfernt, eine Wahrheit entkräften, eine Unwahrheit zur Wahrheit erheben zu wollen, beschränke ich mich darauf, zu constatiren, welche Ansichten über den Ursprung der Huzulen herrschen (...)" (V., p. 66).

Per comprendere l'atteggiamento dell'autore nei confronti dell'osservazione e dell'altro, è importante chiedersi che cosa possa averlo indotto a cimentarsi con un tentativo di questo genere, unico nel suo *corpus*. L'etnografia è sempre stata di interesse per l'uomo, scrive nella premessa all'opera, intendendo evidentemente come etnografia non la nascente disciplina scientifica, ma un più ampio interesse nei confronti del diverso e la sua *grafia*, appunto, cioè la sua descrizione. In altre parole, l'altro ha sempre affascinato l'uomo occidentale e da sempre questi ha cercato di descriverlo, di comprenderlo attraverso i più disparati generi letterari. Dunque, l'operato dell'autore non è che una sfumatura di questa tendenza occidentale declinata nella sua epoca ed in particolare nel genere che in quell'epoca risultava il più adatto a realizzare questo tipo di desiderio: la scrittura etnografica. Inoltre, non dimentichiamo che gli scritti di questo genere rappresentavano prodotti lucrativi in un mondo in cui l'intelligenza tedesca mostrava sempre più interesse per le *Volkskulturen* e la *Volkskunde* (Hausleitner, 2020 p. 25). Infine, l'autore non nasconde l'influenza che l'opera etnografica del principe erede Rudolf, avviata l'anno precedente (1883), aveva esercitato sulla propria scelta:

“Ethnographie und Culturgeschichte haben zu allen Zeiten den Geist der Menschen beschäftigt und selbst die moderne Wissenschaft widmet dieser Disciplin die lebhafteste Theilnahme. Auch der glorreiche Sprosse unseres erhabenen Kaiserpaars, Seine kaiserliche und königliche Hoheit Kronprinz Rudolf, sanctionirt die wissenschaftliche Bedeutung ethnographisch-culturhistorischer Forschungen durch Allerhöchst Seine Eigene geniale Thätigkeit in dieser Richtung“ (V., p. V).

Certamente Simiginowicz era una personalità molto conosciuta in regione<sup>134</sup> e possiamo supporre che il suo nome fosse uno dei pochi *Bukowiner* ad essere noto nella capitale, ma fino a quel momento le sue opere letterarie non avevano sfondato, la sua fama era rimasta contenuta. Con quest'opera, che richiama il *Kronprinzenwerk* esplicitamente nell'introduzione ed implicitamente nella forma, e che si conclude con un capitolo che mostra come la Bukowina sia, in effetti, il riflesso *en miniature* della varietà imperiale, l'autore passa dal ruolo di persona di spicco del *Land* a studioso candidato ideale per contribuire all'enciclopedia imperiale. Il *Kronprinzenwerk* voleva infatti rispecchiare lo

---

<sup>134</sup> Scrive Turczynski rispetto all'inaugurazione dell'Università di Czernowitz: “Alles was Rang und Namen hatte, wurde in den Festausschuß alter Studenten berufen, darunter der Landeshauptmann der Bukowina, der Bürgermeister der Stadt Czernowitz, Dr. Tomaszczuk, der Schriftsteller Karl Emil Franzos, der Senior der evangelischen Gemeinde Johann Jenkner, der Professor am Kronstädter Gymnasium Ludwig Adolf Simiginowicz-Staufe und viele andere“ (Turczynski, 1993 p. 151).

stato più attuale della ricerca e perciò essere redatto dai più aggiornati specialisti di ogni regione imperiale sulle tematiche di "Geographie und Geschichte, Flora und Fauna, Anthropologie und Volkskunde, Kunst und Architektur, Literatur und Musik, Volkswirtschaft und Verkehrswesen" (Zintzen, 1999 p. 9): quasi tutti argomenti toccati da Simiginowicz nella sua opera. Si può pensare, dunque, che l'autore sia stato stimolato proprio dal progetto enciclopedico imperiale, nel quale senz'altro, vista la sua deferenza nei confronti delle autorità, avrebbe voluto comparire.

Il capitolo conclusivo ricopre un ruolo chiave per comprendere l'atteggiamento e le intenzioni dell'autore: commentando il lavoro svolto, egli si sofferma ancora una volta sulla poetica alla base della realizzazione dell'opera:

"Vielleicht mit mehr gutem Willen als mit Geschick habe ich die Zeichnung der ethnographischen und culturhistorischen Verhältnisse unserer Heimat Bukowina angestrebt. Jeder billig denkende Mensch wird zugeben, daß der erste Versuch ungleich schwieriger ist, als der zweite oder letzte. MEIN VERSUCH IST DER ERSTE; DIESE PRIORITÄT NEHME ICH FÜR MICH IN ANSPRUCH! (...). Die Dürftigkeit der von mir benützten Angaben ist augenfällig; sie entspricht vollkommen der Unfertigkeit, die sich noch in allen unseren Bukowinaer Verhältnissen kundgibt" (V., p. 197).

In questa sede l'autore ammette le mancanze di un lavoro *in itinere*, non definitivo, nella cui parzialità ritroviamo la scelta del sottotitolo "Skizzen"; ciononostante, Simiginowicz si arroga il merito di aver prodotto la prima opera del suo genere in Bukowina. Questa rappresenta da un lato la giustificazione da apporre agli eventuali difetti che il lettore potrebbe riscontrare e al contempo un mezzo per aumentare la propria autorevolezza scientifica e autoriale: proprio come il resoconto del primo viaggio in una terra straniera rappresenta un laboratorio privilegiato per l'osservazione e assicura al suo autore una certa credibilità, poiché nessun altro ha scritto di quei luoghi (Matera, 1996 p. 18), così Simiginowicz gode dell'attendibilità del primo tentativo, data dalla mancanza di termini di confronto da un lato e dall'essersi spinto in un campo inesplorato dall'altro, che trasmette l'idea che egli fosse in possesso degli strumenti intellettuali per condurre un'indagine pionieristica. Il suo ruolo di prim'ordine nel panorama letterario e culturale della Bukowina, la stima diffusa tra i colleghi e lettori, anche di Vienna, e la sua opera di argomento etnografico condussero, infine, al risultato sperato: il volume sulla Bukowina

del *Kronprinzenwerk* (1899) si apre infatti con un lungo saggio introduttivo, “Landschaftliche Schilderungen”, firmato Staufe-Simiginowicz.

Che il destinatario dell’opera fosse la casa reale è evidente anche dall’onnipresente *discorso* politico che traspare da queste pagine, sempre in linea con quello statale. Vista questa totale lealtà, l’unico dettaglio che la contraddice non può che saltare immediatamente all’occhio: la scelta del termine “Gruppen”, con la quale l’autore evita di rifarsi al molto più politicamente connotato concetto di *Nationalitäten*. In questo modo egli lascia aperta la possibilità di descrivere anche categorie cui, nonostante le proteste, non era stato riconosciuto lo *status* di nazionalità, in particolare gli ebrei. Non è un caso che, di tutti i gruppi elencati, soltanto gli ebrei manchino dall’indice dell’opera etnografica del principe ereditario, la quale sembra ricalcare lo stesso schema dell’autore ma in maniera più strettamente *politically correct* – fatto che rende il confronto fra le due opere inevitabile<sup>135</sup>. Conscio di ciò, Simiginowicz precisa il motivo della scelta e lo fa proprio all’inizio del capitolo dedicato agli ebrei – e nell’introduzione dell’opera, laconicamente<sup>136</sup> – opponendosi esplicitamente alla posizione imperiale:

“Ich war so recht in meinen Gedanken vertieft und ließ alle lieben Bilder der Heimat an meinem geistigen Auge vorüberziehen (...); da klang es an meiner Thüre so wohlbekannt und traut: ‘Nichts zu verkaufen?’ – Ein mittelmäßig hohes Individuum mit Schmachlocken und langen Kaftan stand vor mir, ein Sohn des gelobten Volkes Israel (...). ‘Zu verkaufen gibts wohl nichts, aber nur herein Bruder in meine Völkergruppen. Unter den interessanten Erscheinungen des Landes bist du gewiß die letzte nicht. Auch Deiner muß ich hier in Liebe gedenken, soll das Bild vollständig werden, das unsere Heimat in nationaler Hinsicht gewährt!’“ (V., p. 181)<sup>137</sup>.

Nonostante la sua posizione sull’argomento, il discorso imperiale serpeggia apertamente in tutto il resto di un’opera proposta come oggettiva e neutrale. Uno degli elementi più evidenti, è rappresentato dalla simpatia per i rumeni, probabilmente dovuta alla propria

---

<sup>135</sup> Si noti che nell’opera etnografica imperiale, i magiari vengono indicati con il titolo, più in linea con i termini dell’*Ausgleich*, di “Ungarn”, mentre Simiginowicz preferisce la designazione storica “Magyaren”. Inoltre, il *Kronprinzenwerk* si riferisce agli ucraini come a “Ruthnenen”, la designazione più comune per i tedescofoni e soprattutto la più neutra: “Russinen”, scelto da Simiginowicz, ha invece una connotazione politica russofila, in aperta opposizione a quella di “Ukrainer”.

<sup>136</sup> “An Nationalitäten weilen in der Bukowina Rumänen, Russinen, Israeliten, Deutsche, Magyaren, Polen, Groß-Russen, Slovaken, Armenier und Zigeuner“ (V., p. 9).

<sup>137</sup> Simiginowicz non è il solo a fare questo tipo di precisazione: dopo la pubblicazione del volume del *Kronprinzenwerk* sulla Bukowina, anche Demeter Dan avrebbe pubblicato un libro dedicato unicamente a questo gruppo, nella cui premessa spiegava che la ragione per cui si era spinto nella redazione di questo libro nasceva proprio dal comune errore di annoverare gli ebrei tra i tedeschi (Dan, 1901 p. 69).

vicenda personale, e soprattutto per i magiari, nella cui descrizione risultano lampanti toni edulcorati e accomodanti. La scelta con tutta probabilità non è casuale: si tratta di un popolo che l’Austria, costretta a piegarsi alle sue rivendicazioni, guardava con timore e sospetto. Su di esso, Simiginowicz scrive, quasi a tranquillizzare il lettore, quella che appare come la descrizione di un “bravo selvaggio“:

“Denn das ursprünglich so übel berüchtigte Volk hat durch seine Tugenden alle üblen Traditionen entkräftet und sich die Achtung und Liebe der gesammten Bevölkerung des Landes erworben, ohne sich zu irgend welchen Concessionen herbeigelassen zu haben“ (V., p. 118).

Con questa ed altre espressioni, Simiginowicz si mette al servizio del mito di Casa Asburgo, il quale dal 1867 aveva dovuto declinare la propria narrazione sulla doppia testa dell’aquila: narrare cioè lo Stato come condotto da due popoli virtuosi e tra loro in armonia, i magiari e i tedeschi. Sempre in questo senso è da leggere una delle ultime frasi del capitolo, che sembra nuovamente avere lo scopo di rassicurare il lettore tedesco sulla buon’anima di questo popolo fraterno, non più ostile: “Und wie es in unserem sinnigen deutschen Liede heißt: ‘Wo Du Gesang hörst, dort lass’Dich ruhig nieder, denn böse Menschen haben keine Lieder’” (V., p. 125).

È facile immaginare quanto questo discorso rientri anche nel capitolo sui tedeschi. Esso si apre con due aspetti cardine della narrazione del *Deutschtum*, presentati con un linguaggio mitizzante pressoché inedito in tutta l’opera: la saldezza delle sue radici germaniche e la sua eccezionalità. Le peregrinazioni che hanno condotto i tedeschi fino alla Bukowina sono narrate come parte di un flusso umano che abbraccia i secoli passati fino ad arrivare ai grandiosi e mitici popoli germanici, “wie es in unzähligen deutschen Liedern besungen wird” (V., p. 150). Peregrinazioni ben diverse da quelle degli altri gruppi, simili piuttosto alle avventure dei primi coloni nelle Americhe alla ricerca di oro e fortuna:

“Von mancher stillen Bauernhütte, von manchem altergebeugten Haupt, von manchen theuern Grabe ward schmerzlich Abschied genommen, das Ränzel geschnürt, das geliebte treue Weib, die fröhliche Kinderschaar, den alten sorgsamen Haushund and die Seite gestellt und Ade, Heimat! – Ade geliebte deutsche Erde! – Fort, in die unbekante ferne Welt, fort auf Nimmerwiedersehen, Ade! Ade!” (V., p. 150).

Non solo la peregrinazione pare animata dallo Spirito della storia, ma gli stessi primi coloni tedeschi della Bukowina rappresentano modelli esemplari delle più classiche virtù germaniche:

“Welcher Kraft, welcher Ausdauer bedurfte es, die gewaltigen Baumriesen zum Falle zu bringen? – welche Beharrlichkeit, das mächtige Wurzelwerk dem Erdreich zu entreißen, um den Boden urbar zu machen und für die künftige ackerbauliche Thätigkeit zu befähigen! (V., p. 155)“;

“Er ist herzensgut und gemüthlich; der Sinn für Ordnung und Pünktlichkeit beherrscht ihn in seinem ganzen Thun und Lassen“ ( V., p. 166).

I riferimenti al *Deutscher Geist* permeano tutto il capitolo, affermando la superiorità tedesca sul piano filosofico e razionale<sup>138</sup> ed intrecciandosi con l'aspetto tipico della narrazione del patriottico *Bukowinismus*, secondo il quale anche i più poveri contadini erano avidi di libri:

“Sein Aeüßeres bietet schon insofern lebhaftes Interesse, als man mitten in der bunten Völkermischung in ihm den deutschen Bauern erkennt. Ruhig und bedächtig, wie wenn er über einen philosophischen Lehrsatz Hegel's oder Kant's grübeln würde, schreitet er einher, aber das Instrument, das er in der schwieligen Hand trägt, kennzeichnet die Richtung seiner Lebensthätigkeit“ (V., p. 160).

In questa sede, Simiginowicz pare letteralmente incapace di proseguire con la cauta, scientifica descrizione che caratterizza il resto dell'opera: quasi ad ogni affermazione egli si lascia trasportare dall'esaltazione patetica del *Deutscher Geist* e dei vantaggi che questo ha portato alla regione. In questa foga patriottica, statale e nazionale, trattare certi argomenti delicati dal punto di vista storico e politico diventa complicato: il fedele suddito della Corona e della sua narrazione si scontra con lo scienziato in cerca della verità oggettiva. L'esempio più lampante riguarda le superstizioni, che negli altri capitoli

---

<sup>138</sup> L'intelligenza germanofona europea ottocentesca puntava molto su questo aspetto della sua auto-narrazione, quello cioè che la vedeva come patria della rivoluzione filosofica d'Europa: doveva, infatti, trovare un modo per affermare la propria unicità rivoluzionaria al pari di quella francese (politica) ed inglese (economica). Narrazione in cui molti intellettuali contrari trovavano il ritratto della cosiddetta “Deutsche Not”.

occupano la maggior parte dello spazio e che, per non compromettere la struttura dell'opera, non possono mancare neanche qui; eppure, l'autore trova il modo di non minare l'integrità dello spirito tedesco, correndo ai ripari con eufemismi e giri di parole:

“Die Nüchternheit des Colonisten<sup>139</sup> schützt ihn allerdings vor mancherlei Dingen, aber dem Aberglauben ist er – wenn auch im geringeren Grade – eben so gut unterworfen wie die anderen Stämme“ (V., p. 168)<sup>140</sup>.

Altri elementi della narrazione statale si riconoscono nell'introduzione, nella quale l'autore recita la litania asburgica intorno al fatto che distanti confini geografici non siano affatto sinonimo di terre distanti:

“Kann unsere geographische Wissenschaft wirklich behaupten ihr sei Alles bekannt, was diesen Erdtheil betrifft? Ein Blick auf sein Kartenbild genügt, und uns starren endlose Gebiete unheimlich an; wir wissen zwar: sie sind vorhanden, aber wie sie beschaffen sind und was von ihnen Eigenthümlichkeiten gesagt werden könnte, ohne den ausgetretenen Weg der Vermuthungen zu gehen, – das wissen wir nicht“ (V., p. 3-4).

Pur trovandosi geograficamente molto lontana dal centro del suo impero, la Bukowina ne è parte piena e partecipe, addirittura riflesso *en miniature*. Se in questa sede, per asservire concetti politicamente connotati, la veridicità della geografia viene messa in dubbio, essa viene scelta altrove come inattaccabile prova a sostegno dello stesso discorso: nello specifico, in nome della geografia Simiginowicz critica un'opera molto nota sia in regione sia a Vienna al tempo della redazione del testo, la raccolta di racconti e report giornalistici di Karl Emil Franzos, *Aus Halbasien*, che nel 1876 aveva coniato questo termine per indicare le zone orientali dell'impero. Nell'introduzione ai *Völkergruppen* Simiginowicz sottolinea come la posizione geografica della Bukowina ne mostri la netta lontananza da tutto ciò che è afferente all'Asia e come, anzi, Czernowitz si trovi esattamente sullo stesso parallelo di Vienna, Monaco di Baviera e Orleans. Stizzito da quella “wenig schmeichelhafte Bezeichnung ‘Halbasien’ (...), eine Bezeichnung, die das dortige

---

<sup>139</sup> A livello formale, è interessante notare come il tedesco venga spesso indicato come “Der Colonist”, mentre gli altri gruppi vengono annoverati esclusivamente attraverso richiami alla nazionalità.

<sup>140</sup> Nel *Kronprinzenwerk* si legge quello che pare un calco di queste espressioni edulcorate di Simiginowicz: “Trotz ihrer höheren Intelligenz sind die Deutschen in der Bukowina ebensowenig wie die anderen Stämme von Aberglauben frei“ (Polek, 1899(b) p. 305).

Culturleben in vielfacher Hinsicht bezweifeln will“ (V., p. 5), Simiginowicz non fa alcuna menzione del fatto che la Bukowina occupi, nell'opera di Franzos, un posizione *eccezionale* nel contesto orientale, il ruolo di faro culturale nell'oscurità mezzo-asiatica. Naturalmente, questa cieca critica mostra una netta presa di posizione filoccidentale da parte di Simiginowicz, ostile nei confronti di un Est con il quale la Bukowina non avrebbe niente a che fare. Sempre nell'introduzione, dopo aver elencato le varie potenze che hanno regnato su questa terra trattandola come un accessorio, l'autore spiega che con l'avvento dell'Austria essa sia, infine, entrata a far parte di un impero dove è stata integrata: un luogo in cui, citando alla lettera la tradizione mitologica asburgica, nessuno si sente isolato, sia a livello confessionale sia nazionale (V., p. 9). Qui la regione ha trovato un'identità, riconosciuta con l'autonomia del 1861: “So erfreut sich heute unser schönes kleines Heimatland, – vordem eine traurige *terra incognita* – einer vollkommenen provinziellen Selbstständigkeit (...)” (V., p. 8). Come da copione, da corredo alla narrazione della *Felix Austria* compare la fantomatica cessione volontaria della Moldavia del Nord, “freiwillig, zum Zweck der Abrundung des österreichischen Staatsgebietes” (V., p. 7) da parte dell'impero ottomano. L'ostilità nei confronti dell'Est e la narrazione di una terra incognita, che acquisisce identità dopo l'occupazione e la colonizzazione da parte della civiltà per antonomasia, sono sintomo di un pensiero di matrice colonialista, non solo insito nella mentalità europea imperialista dell'epoca, ma anche parte della retorica asburgica di propaganda.

Si può osservare, in termini generali, una tendenza a descrivere le caratteristiche di ogni gruppo in termini positivi, accomodanti; ma si tratta di uno sguardo che *com-prende*<sup>141</sup>, che incanala il diverso nelle retoriche della cultura di chi scrive, le quali, invece di includerlo, pongono sotto i riflettori la sua diversità, ne evidenziano la *differenza*. Ciò risulta particolarmente chiaro nel caso degli zingari:

“Dem braunen, kleinen, unsauberen Gesellen, der mit seinen ungestriegelten Rossen und hungrigen Hunden jämmerlich durch die Welt jagt, haftet der Stempel des Vagabundenlebens an Kleid und Antlitz. Zigeuner ist sein Name und oft hört man zu seinem traurigen Ruhme seinen Namen zergliedern; dann heißt es: Zieh' einer wie er! Der kleine, braune Mann kann stolz auf sich sein, denn wenn Einer seine

---

<sup>141</sup> “Se esaminiamo il processo della ‘comprensione’ degli esseri e delle idee nella prospettiva del pensiero occidentale, ritroviamo al suo principio l'esigenza di tale trasparenza. Per poterti ‘comprendere’ e dunque accettarti, devo ricondurre il tuo spessore a quella scala di valori ideale che mi fornisce motivo di paragoni e forse giudizi. Devo ridurre” (Glissant, 2007 p. 173).

Sach' auf nichts gestellt hat, wie unser Goethe sagt, und sich weder durch den Hunger noch durch das Elend seiner Situation aus dieser schönen Welt hinausschaffen läßt, so ist er es gewiß!“ (V., p. 136).

Gli zingari, parte della grande famiglia imperiale, erano al contempo ad essa estranei – principalmente perché non si lasciavano assoggettare al dogma della sedentarietà e non prendevano posizione all'interno della società. Per questo, solamente nel capitolo dedicato a loro si leggono frasi espressamente sprezzanti come:

“Auch in der Poesie ist er erfahren, aber wenn man dieser Poesie Bedeutung zuschriebe, so würde selbst der Zigeuner darüber lachen“;

“Nur insoferne, als seine Lieder der poetische Ausdruck eines Volkes sind, können sie uns von Interesse sein“ (V., p. 149).

Si può tuttavia notare la completa mancanza della figura retorica del *Vergleich*, del paragone esplicito con la cultura di chi scrive, una forma di allontanamento con la quale spesso si conferisce all'altro una posizione di inferiorità: “Durch Vergleiche wird das Andere reduziert und uminterpretiert, der Vergleich lässt nur zu, was sich dem Eigenen fügt, und rückt das Spezifische aus dem Blick” (Herzog, 2005 p. 149). Ciononostante, ci sono molte altre forme con cui l'autore afferma la superiorità della propria cultura: per esempio, l'interpretazione di alcune caratteristiche indigene attraverso schemi occidentali, che conducono a conclusioni affrettate e infondate, oppure semplicemente lo sguardo divertito che l'autore non trattiene nei confronti di certe pratiche “incivili”:

“Der Charakter des huzulischen Volkes wird allgemein als ein zwar nicht sanfter, aber doch als ein guter geschildert. Männer und Frauen sind allerdings stolz und hochmüthig, so daß sie für sich den *pluralis majestatis* immer in Anspruch nehmen, während sie den Nichthuzulen mit ‘Du’ traktiren, aber sie theilen gleichmäßig die Tugend rückhaltsloser Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit, verbunden mit großer Herzengüte, die sie nicht selten zu opferfreudigen Handlungen beseelt“ (V., p. 88).

“In den östlichen Ländern ist keine Fahrstraße und kein Jahrmarkt von diesen Leuten frei“ (V., p. 142)

“Denn der Wanderzigeuner hat eine Schule niemals gesehen, geschweige erst besucht; woher sollte er über die richtige Auffassung der *Pronomia possessiva* Aufklärung erhalten haben?“ (V., p. 141).

Altre volte si ha l'impressione che si parli delle virtù e dei pregi dell'uno o dell'altro gruppo, come si parla della tendenza di un animale all'obbedienza, alla compiacenza e alla disponibilità ad essere addomesticato. Oppure, che i locali siano considerati come bambini, persone di minor capacità, di intelligenza limitata o di mancata intraprendenza rispetto ai coloni tedeschi e austriaci:

“Wer bist Du, armseliges Menschenkind? Ich begegne Dir auf abgelegenen Pfaden, erkenne weder Muth noch Kraft in Deinen Zügen, in Deinem ganzen Wesen! Wandelt Dein Fuß auf jenem Boden, den Deine Urväter inne hatten? Bist Du nicht ein Fremdling hier und dort und überall, wohin Dein Wandertrieb Dich leitet? Wo ist Deine Heimat? Wo lebt Dein Volk in staatlicher Entwicklung? Welche Errungenschaften im Culturleben der Menschheit sind Dein? Wie lebst Du? Wie denkst und wie dichtet Du? Oder ist wahr, was ich über Dich vernommen habe? Bist Du wirklich nur ein Landstreicher, ein Vagabund?“ (V., p. 138-139).

“Diesem eisernen Menschen [dem Rumänen] ist weder die Bildungsfähigkeit, noch jenes Bestreben und jene Selbstverläugnung fremd, durch die sich Tüchtiges erzielen läßt. Allerdings will er geführt werden; wo diese Führung und Aufmunterung vorhanden ist, dort lassen sich auch glückliche Nachwirkungen wahrnehmen; aber die Führung fehlte von Anbeginn und fehlt vielfach noch immer unter dem Volke, weshalb die natürlichen Anlagen sich keineswegs in jener Weise geltend machen, wie dies unter günstigeren Umständen möglich wäre“ (V., p. 13-14).

A questi atteggiamenti che riflettono un rapporto impari, si unisce la scelta stessa di questa tipologia testuale ordinata, tassonomica, che pare servire lo scopo tradizionale dell'etnografia, ossia quello di controllare, domare il diverso. Da questo punto di vista, l'opera costituisce un ordinato inventario dei popoli stanziati in Bukowina ed afferenti alla collezione della Corona, i quali rappresentano il motivo della sua eccezionalità: una lettura da cui traspare un rapporto di possesso e controllo sull'altro, in quanto elemento caratterizzante l'impero nella sua forma ma non nella sua anima (tedesca) e per questo

possibile fonte di caos e crisi. Una prassi su cui, da sempre, etnografia e pensiero coloniale si intersecano:

“L’altro (la descrizione dell’altro) e i suoi processi culturali, in etnografia, possono essere lo specchio delle brame di identità e superiorità (consapevole o meno) della società. L’altro può divenire l’oggetto di un desiderio possessivo (una specie di *eros* della conoscenza) oltre che di osservazione” (Pandolfi, 2010 p. 118).

Inoltre, Simiginowicz delinea una caratteristica cruciale del proprio atteggiamento di ottuso colonialismo precisando quali fossero gli estremi del proprio concetto di “gruppo”: nonostante peripezie storiche e incontri etnici, i gruppi secondo l’autore non sono affatto definiti da variabili, bensì rappresentano razze con caratteri precisi, da riscontrare anche al di fuori del confine statale. Quella che l’autore chiama *Race*, oppure appunto *Gruppe*, è la rappresentazione nitida di etnie in realtà ricche di differenze, che accolgono influenze diverse a seconda del territorio in cui vivono. Simiginowicz è conscio del fatto che, spostandosi geograficamente, si possono incontrare discrepanze tra i membri dei gruppi, ma il cuore della razza, la matrice, rimane ovunque la stessa. Parlando degli ebrei, scrive:

“Ein Bild von einem Volke zu geben, das in aller Welt zerstreut von Jedermann gekannt wird, gehört nicht zu jenen Dingen, deren Reproduction sich nicht empfiehlt, denn das Judenthum ist und bleibt aller Orten dasselbe, und wenn auch Sitte und Gewohnheit, Lebensart und Lebensziel manche differirende Erscheinung zu Tage tritt, die der Gesamtheit nicht angehört, so kann dies auf Rechnung der jeweiligen Umgebung geschrieben werden“ (V., p. 184).

Sui rumeni, invece:

“Diese Merkmale haben sich im Laufe der Jahrhunderte nicht nur in Sprache und Religion, sondern auch in Sitte und Gebrauch, in Lebensart und Anschauung, im Dichten und Denken so sehr zu allgemeinen Kriterien krystallisirt, daß der Romäne an der Theiß und Donau, an der Marosch und Aluta vollkommen identisch ist mit jenem am Pruth und Sereth, an der Suczawa und goldenen Bistritza“ (V., p. 13).

Il concetto si fa ancor più nitido attraverso la spiegazione della scelta del termine *Kleinrussen*: accantonare il termine *Ruthenen* non rappresenta tanto una scelta politica

filorussa, bensì si rifà alla considerazione degli ucraini di Bukowina come parte dell'insieme storico e genetico russo, alla stregua degli abitanti del sud della Russia e dei cosacchi in Ucraina, in Crimea, sul Don e sul Mar Nero, con i quali debbono condividere il nome di "Klein- oder Malo-Russen" (V., p. 36). O ancora, nel capitolo sui magiari, scrive che nonostante il passaggio dei secoli e il contatto con molti popoli, essi sono rimasti estremamente fedeli alle tradizioni, per scongiurare l'*Entnationalisierung*: per questo motivo i magiari di Bukowina sarebbero indistinguibili da quelli di *Siebenbürgen* e *Ungarn* (V., p. 18). La posizione dell'autore è dunque emblematica per comprendere quale fosse l'idea di razza che si andava edificando a metà del XIX secolo, anche attraverso studi antropologici ed etnografici, e quale sia stato il percorso che ha portato alle ideologie del XX secolo.

Il fenomeno della *Entnationalisierung*, causato dallo scambio tra gruppi, è un argomento sul quale l'autore torna spesso, – "Fremde Tracht führt zu fremden Sitten und Gebräuchen und schließlich zur Entnationalisierung" (V., p. 118) – così come sulla virtù della purezza razziale: un chiaro segno di quanto alla base dei concetti propagandistici asburgici vi fossero preoccupazioni e dispute nazionali, destinate ad acuirsi. Sulla scia di queste argomentazioni, Simiginowicz sottolinea addirittura un aspetto positivo nella chiusura dei lipovani: "Wie aber jedes Ding seine böse und gute Seite hat, so zieht auch der Lippowaner aus dieser seiner Abgeschlossenheit den Vortheil, daß er seine Rasse in unvermischter Reinheit erhält" (V., p. 99). Ciò rispecchia un'idea politica e culturale diffusa nell'Europa tedescofona, che avrebbe trovato la sua espressione più emblematica, ampiamente apprezzata dai nazionalsocialisti, nella pubblicazione di *Volk ohne Raum* (1926) di Hans Grimm, ma che già alla fine del XIX secolo entrava in molti dibattiti intellettuali: l'idea di un popolo tedesco che, per la sua grandezza intellettuale, necessitava di più spazio e che, per questo, potesse esercitare il diritto di impossessarsi di svariati territori (Honold, 2003 p. 137). Un concetto correlato naturalmente da altri, tra questi la paura della *Entnationalisierung* che tanto preoccupava il nostro autore. L'intelligenza austriaca dell'epoca era dunque influenzata da questi timori e preconcetti di stampo ideologico tedesco, anche se l'Austria declinava la propria retorica coloniale in maniera sensibilmente diversa: al contrario del discorso del grande popolo tedesco, che si arrogava il diritto di sottomettere terreni in nome di necessità di tipo fisiologico e ontologico (*Ibid*, p. 138), l'Austria si narrava come salvatrice delle altre culture, generosa e disposta ad insegnare loro la civiltà. Non un impero con un sogno di grandezza da realizzare, bensì un impero già realizzato, soddisfatto di sé, che non ha bisogno spazio: al

contrario, è il mondo orientale a necessitare dell’Austria. Simiginowicz, ancora una volta, si riconosce prevalentemente nella narrazione asburgica:

“Das Deutschtum hat in der Stadt und Land eine edle Mission erfüllt und Zustände geschaffen, die heute nicht nur allen Stämmen zu Gute kommen, sondern auch die vollkommene Garantie bieten, daß die österreichische Staatsidee in der Bukowina immer mehr zur Verwirklichung gelangen werde“ (V., p. 180).

Anche gli effetti di una riuscita colonizzazione, dunque di un livellamento delle estremità culturali e un adattamento del locale alla nuova cultura imperante, rientrano nelle descrizioni di Simiginowicz:

“Hervorgehoben muß werden, daß der rumänische Edelmann gewöhnlich seine Söhne zu Bildungszwecken nach Wien sendet, und daß er sich jederzeit als Freund der deutschen Cultur beweist, der er sich in Sprache, Schrift und sonstiger Eigenart gerne unterwirft. Gemeiniglich ist ihm die deutsche Sprache zur sogenannten ‘zweiten Muttersprache’ geworden, in welcher er sogar zu denken sich gewöhnt hat“ (V., p. 34).

Allo stesso modo, l’autore commenta il fatto che le alte cariche della società Bukowina erano ampiamente ricoperte da tedeschi con una metafora dal sapore colonialista: è comprensibile che chi si è sempre dedicato a far crescere piante ed ampi giardini dall’arida steppa voglia scegliere con cura i propri uomini di fiducia (V., p. 176). In questo atteggiamento esplicitamente schierato, egli rinnega anche il proprio passato rivoluzionario, definendo quel periodo una “geistige Dürre” (V., p. 177). Insomma, quando si tratta di difendere la narrazione della Corona, Simiginowicz diventa più conservatore che mai, tradendo il proprio passato ed entrando in aperta contraddizione con tutta una serie di sue opere che mostrano invece apertura e rispetto nei confronti dell’altro. L’esempio che spicca su tutti, tra queste, è rappresentato dalla novella *Der Klosterbau*, dove l’autore trasforma una leggenda popolare traducendola dal rumeno al tedesco e dall’orale allo scritto, affrontando questo delicato passaggio con rispetto verso la cultura di partenza: non un lavoro di appropriazione, bensì un tentativo di accostamento, che vede mantenute nello scritto diverse forme dell’oralità originale

rumena – una transizione-traduzione non priva di filtri, ma che tenta un approccio interculturale di imitazione e omaggio<sup>142</sup>.

A ben vedere, questo aspetto più comprensivo e inclusivo non è completamente esente dall'opera in analisi. Nonostante tutte le descrizioni generalizzanti e grossolane, non si può non riconoscere a Simiginowicz una certa sensibilità nell'osservazione, che strizza l'occhio al suo lato più umano e poetico. Interessante è, per esempio, l'osservazione sugli huzuli e sul loro rapporto con l'età: non conoscendo precisamente la propria età, persone anche giovani dichiarano di avere 80 o 90 anni; e ancora:

“er [der Huzule] knüpft seine ersten Jugenderinnerungen an Ereignisse und Personen, die einer Vergangenheit angehören, die uns nur aus der Geschichte oder sonstigen Aufzeichnungen bekannt sind” (V., p. 72).

“Il ricordo è la vita stessa ma di una qualità diversa”, scrive Claude Lévi-Strauss (1988 p. 75): è come se questo gruppo, lontano dal mondo civilizzato, vivesse non solo una spazialità, ma anche una temporalità *diversa*.

Analizzando il testo emergono dunque diverse sfumature di alterità, che l'autore affronta spesso con un atteggiamento vicino a quello ufficiale imperiale: un'alterità che qui, a differenza di altre opere di Simiginowicz, diventa esclusione. Ciò riguarda anche gli ebrei, nonostante la curiosa introduzione di questo gruppo tra le nazionalità, che poteva far presagire un atteggiamento di inclusione nei loro confronti. Gli ebrei corrispondono, secondo l'autore, al gruppo che più di tutti ha beneficiato dell'accoglienza nell'impero asburgico, specialmente dopo il 1848, quando con la nuova amministrazione la loro posizione a livello sociale ed economico arrivò ad una svolta. Una svolta meritata, dopo secoli di persecuzioni: l'autore esprime ammirazione verso questo gruppo, che nonostante le umiliazioni subite, è riuscito a rimanere saldo nella fede – se si tratti di fede in Dio o in quella nelle istituzioni asburgiche, non è dato sapere. Ma, ancora una volta, una precisazione di stampo politico mostra la vera natura dell'atteggiamento dell'autore: egli coglie l'occasione per affermare orgogliosamente che il *Vielvölkerstaat* non ha mai perpetrato un sistematico maltrattamento degli ebrei, insinuando contemporaneamente una certa dose di sospetto nei confronti della sua narrazione vittimistica di questo popolo:

---

<sup>142</sup> Cfr. Fanetti, Giulia. Der Andere in der Bukowina zwischen Kolonialrhetorik und interkultureller Perspektive: der Fall des Autor-Herausgebers Ludwig Adolf Staufe Simiginowicz. *Jahrbuch für internationale Germanistik*, I, 2021, Vol. 53, p. 69-88.

“Dies gilt allerdings nicht von der großen Masse, wohl aber von Einzelnen der Bukowinaer Juden, die trotz ihres Wohlstandes und ihrer feinen Sitte in gleicher Weise vom Schicksal allgemeiner Mißachtung getroffen wurden, wie ihre übrigen Stammesgenossen” (V., p. 184).

Sospetto rincarato dalla seguente espressione, per altro falsa, sul guadagno relativo di cui avrebbero goduto i tedeschi grazie agli ebrei assimilati: “In der Bukowina sucht sich der Jude dem Deutschtum zu assimilieren, freilich ein sehr relativer Gewinn für das Letztere” (V., p. 190). Negazione dell’enorme apporto culturale ed economico degli ebrei in regione, particolarmente favorevole proprio ai tedeschi, che si riverbera nella scelta di elencare i nomi dei letterati tedescofoni della Bukowina, in maggioranza assimilati, al termine del capitolo sui tedeschi, non in quello sugli ebrei. Non si tratta dell’unica mutilazione subita da quest’ultimo capitolo: con nessun altro gruppo l’autore si è mai risparmiato nelle descrizioni minuziose dei dettagli del vestiario e dell’aspetto fisico, mentre con gli ebrei, dopo poche frasi, appare un “u.s.w.” (V., p. 185) a troncare il discorso. I toni della descrizione restano altrettanto educati e *polite* come con tutti i gruppi, eppure questo capitolo differisce dagli altri per la minor quantità di informazioni: manca la questione delle superstizioni e delle tradizioni popolari – benché, tra leggende ebraiche e riti degli *Chassiden*, si sarebbe potuto riempire un manuale. Questa sfumatura di esclusione antisemita si incontra anche in altre opere: un esempio tra tutte è *Volkssagen aus der Bukowina*, materiale orale raccolto con un atteggiamento estremamente rispettoso delle diverse varianti e delle culture di appartenenza, eppure privo di *Sagen* di origine ebraica o concernenti tale cultura e confessione.

Questo piegarsi al discorso politico imperiale, comprendente di tutte le sue più famose retoriche, riappare al termine dell’opera, nell’augurio di Simiginowicz che si mantenga in futuro quella pace tra i popoli che soltanto il governo della *Felix Austria* rendeva realizzabile:

“Durch diese Blätter weht der Geist des Friedens und der Liebe. Ich habe mit gleicher Achtung und mit gleichem Patriotismus jede einzelne Völkergruppe zu behandeln gesucht. Möge dieser wohlwollende Geist in allen Volksstämmen der Bukowina wohnen heute und immerdar! Mögen diese Stämme sich immer lebhafter der Segnungen bewußt werden, deren sie unter dem Schutze des glorreichen Hauses Habsburg theilhaftig sind! Mögen endlich diese Blätter überall dort, wo

empfänglicher Sinn für heimatliche Interessen vorhanden, die beste Anregung geben!“ (V., p. 198).

È possibile leggere in questa speranza la consapevolezza dell’acuirsi della questione nazionale e dell’ostilità fra i diversi gruppi, un tema sotto gli occhi di tutti nella seconda metà del secolo. Se così fosse, il suo testo sarebbe animato dunque non soltanto da uno scopo personale – quello di raggiungere l’attenzione del principe – e accademico – “(...) der Wunsch einen anregenden Beitrag zur BUKOWINAER LANDESKUNDE zu liefern” (V., p. 198) –, ma anche da un fine politico di stampo conservatore, ossia lo schieramento in direzione del mantenimento del più famoso tratto politico austriaco, lo stesso scopo dichiarato dal *Kronprinzenwerk*.

In conclusione, è innegabile la dedizione dell’autore, durata una vita intera, allo scopo della divulgazione delle letterature e culture della propria regione, con la quale ha reso note voci e storie altrimenti ignorate (Turczynski, 1993 p. 171) (Colin, 2008 p. 62): anche le motivazioni di quest’opera etnografica rientrano, almeno in parte, in questo desiderio dell’autore. Si può a lungo discutere se questa prassi rispetti la cultura di appartenenza o al contrario rifletta una sfumatura di appropriazione culturale dell’altro: in Simiginowicz convivono entrambi gli stimoli. Senz’altro quello di asservire queste culture alla fruizione del pubblico tedesco, e dunque declinarle sulla lingua e sulla cultura del centro, in cambio di riconoscimento accademico ed economico, è evidente; d’altro canto, il “poeta dell’amore” non può non essere stato guidato anche da sincero interesse verso ciò che rendeva la propria *Heimat* tanto speciale. Questa dedizione trova eguali solamente in quella per l’imperatore e per la patria culturale tedesca, un doppio gioco di ideali riflesso nell’intero *corpus* delle sue opere. In quest’opera, in particolare, lo spirito di pseudo-scienziato alla ricerca della verità lo spinge a non tacere alcune problematiche della regione, a confutare il tratto della narrazione riguardante la mancanza di conflitti e la tolleranza tra le popolazioni, richiamando l’odio viscerale che scorre tra le popolazioni delle montagne, come huzuli e boyko (V., p. 90), l’esclusione sociale degli zingari e la loro considerazione alla stregua di animali da parte delle altre nazionalità (V., p. 143), e un radicato antisemitismo (V., p. 43). Si tratta però sempre di brevi cenni, leggere sfumature di *Zwielicht* in un disegno altrimenti chiaro, ordinato e in linea con l’immagine asburgica della regione. Dunque, in questa sede l’atteggiamento dell’autore nei confronti dell’altro pare nettamente più incline ad un comportamento di tipo colonialista, guidato da preconcetti e da sentimento di superiorità sull’osservato: la lealtà nei confronti del

discorso della Corona, costruito su assiomi colonialisti, prevale sia sul sincero apprezzamento della varietà umana regionale, sia sull'intenzione obiettiva, scientifica dell'opera. Il luogo "Bukowina" riflesso in queste pagine si rivela un non-luogo, uno spazio degli altri dove gli altri non hanno spazio (Augé, 1995 p. 170): emblematico in questo è il fatto che, benché la quasi totalità del contenuto dell'opera provenga presumibilmente dalla trascrizione e dalla traduzione in tedesco di forme orali, esse vengano silenziate in quanto tali, completamente trasformate e snaturate. Un non-luogo da un lato, un luogo irreali dall'altro: quella che compare tra queste pagine è una Bukowina caratterizzata da una *Fremde* addomesticata, declinata sulle categorie del centro. Non la Bukowina originale, ma la Bukowina che *appartiene* all'impero, al centro, a Vienna. Lo scambio *inter*-culturale risulta impossibile in luoghi come quello riflesso in quest'opera, dove si tenta di comprendere l'altro, senza riflettere su se stessi, sulla propria cultura (Herzog, 2005 p. 142): la modalità descrittiva scelta dall'autore non permette scambio, contaminazione, al contrario appiattisce, rende immutabili gli oggetti della descrizione; mentre la voce dell'autore risulta decisamente etnocentrica, riconoscibile non solo nel diverso trattamento offerto al gruppo dei tedeschi rispetto agli altri, ma anche nel discorso propagandistico austriaco, che l'autore non perde occasione di sottolineare, marcando e riconfermando continuamente, in maniera innegozabile, la propria *Weltanschauung* politica.

Vincenzo Matera nota che:

“raccontare gli Altri è sostanzialmente un'operazione di mediazione; il mediatore (viaggiatore, missionario oppure etnografo) non può non operare (pensare, comprendere, descrivere e raccontare) attraverso il linguaggio (...), ma così facendo è difficilissimo non banalizzare, lacerare, tagliare, distruggere, modificare (semanticamente e pragmaticamente) ciò su cui vuole operare” (1996 p. 112).

Di conseguenza, si approda in varie deformazioni del raccontato, dallo sproloquio, alla distinzione estrema, oppure, ed è questo probabilmente il caso di Simiginowicz, a quello che Matera chiama il *silenzio*, “(resoconto oggettivo di fenomeni prodotti per opera di leggi necessarie – come è il caso del realismo etnografico) in cui gli Altri sono ridotti a puro scheletro narrativo” (Matera, 1996 p. 112). Una delle nuove prospettive dell'etnografia è, infatti, proprio quella di dare spazio alla voce dell'osservato, alla sua *Mehrstimmigkeit* e *Vielsprachigkeit* (Scherpe, 2003 p. 42) – smettere di silenziarlo.

Dal punto di vista della narrazione, questo testo si discosta nettamente da un racconto di viaggio, poiché si tratta di un testo statico, in cui l'unica tipologia narrativa presente è quella della descrizione, non c'è traccia di azione; ma anche da una *Reisebeschreibung*, poiché non prevede in alcun modo la ricostruzione del viaggio, che si tratti anche di un *home travel*. Le ambizioni scientifiche ed accademiche che guidano l'autore, unite alla forma schematica e tassonomica, nonché alla presenza del solo *modus* della descrizione, suggeriscono allora che si tratti di una tradizionale opera etnografica, ma non si può sottovalutare la pressante presenza dello sguardo politicamente schierato e soggettivo, nonché dei commenti di natura personale in questi "schizzi", che li rendono distanti da un lavoro scientifico autentico. Si tratta, concludendo, di un caso di letteratura sull'altro che fa uso di un sistema analitico ed espositivo che, se attraverso il suo dogma di "oggettività" riduce, produce *silenzio*, attraverso quello del discorso imperiale produce invece illusione o addirittura *menzogna*, un'immagine parziale e falsa: risultato ben lungi dalle premesse scientifiche dell'opera e dal desiderio di ricerca della verità dell'autore.

## La geografia filosofica di Karl Emil Franzos

“Der kürzeste Weg zu sich selbst führt um die Welt herum“<sup>143</sup>.

Hermann Keyserling

Il secondo caso di studio condivide con il primo un aspetto importante: “Er zählt zu jenen vielen Autoren des 19. Jahrhunderts, die von der Literaturgeschichtsschreibung nicht gebührend gewürdigt werden“; si tratta, ancora una volta, di un autore poco considerato (Lim, 2008 p. 109). Curiosamente, però, Karl Emil Franzos viene nominato da chiunque si accinga a redigere un testo critico sulle regioni orientali dell'impero asburgico: pare che non si possa fare a meno di citare l'opera che lo rese celebre in vita e il suo titolo molto eloquente, *Aus Halb-Asien*. Ciò che di lui è sopravvissuto al passare del tempo è proprio questo concetto pseudo-geografico, che egli connotava in maniera decisamente critica e che oggi, invece, è in molti casi riesumato con nostalgia, in linea con diverse sfumature del mito asburgico (Corbea-Hoisie, 2016(b) p. 79).

Karl Emil Franzos nacque in una famiglia ebrea di *Galizien*, a Czortkow, nell'anno della Rivoluzione 1848<sup>144</sup>, da padre medico e da madre di umili origini. Il suo cognome rappresenta uno dei molti esempi della dubbia fantasia dei burocrati asburgici che, per decreto imperiale, avevano il compito di assegnare un'identità tedesca agli immigrati ebrei: il nonno dell'autore proveniva infatti dalla Francia, di qui il nuovo cognome (Kesting, 2005 p. 27). Come figlio di un “tedesco di fede ebraica” (Franzos, 1894 p. 223), Franzos visse la sua infanzia in *Galizien* in uno stato di emarginazione, lontano dagli ebrei e non abbastanza tedesco per i tedeschi: questo avrebbe creato in lui un disagio, una “existentielle Fremdheit” (Kesting, 2005 p. 33), condivisa da molti ebrei della Monarchia asburgica, le cui conseguenze sono al centro di molte sue opere – la più conosciuta è forse la novella “Schiller in Barnow” (1876), che si chiude con l'affermazione di un ideale più importante di quelle differenze religiose e nazionali a causa delle quali l'autore aveva sofferto, l'ideale del *Deutschtum* universale. Questi contrasti d'identità venivano accentuati anche dal plurilinguismo dell'autore: il giovane Franzos parlava, infatti, ucraino con la balia, polacco nella quotidianità di Czortkow, tedesco con i genitori. L'ebraico gli venne impartito da un insegnante privato, così come

---

<sup>143</sup> Keyserling (1990, p. 8).

<sup>144</sup> Si riporta la data scelta dall'autore come anno di nascita, benché oggi si conosca, da documenti di viaggio e di immatricolazione all'università, che in verità egli nacque l'anno precedente, nel 1847 (Giersch, 2014 p. 224): dichiarare di essere nato nell'anno della Rivoluzione fa parte di un'operazione di “mitizzazione” della propria figura, di cui si leggerà anche in seguito.

tutto ciò che riguardava l'ebraismo, accolto a livello puramente intellettuale poiché nessuno della famiglia frequentava la sinagoga; mentre lo yiddish veniva accuratamente evitato per volontà del padre, il quale lo giudicava una scelta linguistica lontana dai principi dell'assimilazione tedesca.

Franzos perse diversi fratelli e sorelle, che morirono in tenera età, seguiti dal padre che li lasciò nel 1858: quest'ultima figura presente e autorevole, che aveva amato molto il figlio per quei suoi primi dieci anni di vita, avrebbe per sempre ricoperto un ruolo importante nella memoria e nella scrittura di Franzos, che ne acquisì la *Weltanschauung* per intero, senza alcuna modifica<sup>145</sup>. Lo stesso autore narra, nella prefazione al suo ultimo romanzo, *Der Pojaz* e in altre occasioni, come momento fondante della propria crescita e ancor di più del proprio credo identitario l'impartizione in tenera età di due massime paterne: "Du bist deiner Nationalität nach kein Pole, kein Ruthene, du bist ein Deutscher"; "Deinem Glauben nach bist du ein Jude" (Franzos, 2002 p. 6). In queste due frasi è contenuto quel dualismo, quella doppia lealtà tedesca ed ebraica, che avrebbe determinato il suo pensiero politico e la sua intera opera: per tutta la vita Franzos ha infatti riconfermato il suo vero ed unico credo, proveniente da un passato tedesco ormai piuttosto lontano, che ciononostante egli continuava ad alimentare spinto da un altro indimenticabile insegnamento del padre: il credo nell'Illuminismo. "Erhellung und Aufklärung war das Streben seiner arbeitsreichen Tage und seiner schlummerlosen Nächte", racconta Ludwig Geiger (1848-1919), coetaneo di Franzos che pubblicò un saggio sulla vita dell'autore appena sei anni dopo la sua morte (2008 p. 52)<sup>146</sup>.

Soltanto dopo la prematura morte del padre, la famiglia si trasferì a Czernowitz, dove Franzos frequentò l'unico liceo della zona veramente *tedesco*. La differenza tra Czortkow e Czernowitz era imponente: da 3.000 abitanti si passava a 20.000, ma soprattutto nel 1858 Czernowitz rappresentava la città di provincia che andava più fiera della propria impronta tedesca. Non è un caso, dunque, che le descrizioni di Franzos di questa città si sono mantenute entusiastiche in tutte le sue opere: Czernowitz sembrava il "Vorhof zum Paradies" (Franzos, 1894 p. 228), laddove il paradiso era rappresentato dalla *Deutschland*. Al ginnasio Franzos frequentò le lezioni di Ernst Rudolf Neubauer, *Autor-Herausgeber* affermato in Bukowina, attivista per le libertà personali e per la tolleranza

---

<sup>145</sup> Dal punto di vista psicologico, è stato osservato come la prematura morte del padre abbia ostacolato la classica ribellione adolescenziale nei confronti di questa figura, facendo in modo che la visione paterna si impiantasse saldamente nella coscienza del figlio: questa sarebbe una delle cause da cui ebbe origine ciò che Margarita Pazi definisce il *Gefühlpluralismus* di Franzos (1987 p. 78).

<sup>146</sup> Saggio inserito nel libro *Die deutsche Literatur und die Juden* del 1910, qui citato nella sua versione riportata da Colin, Amy-Diana; Kotowski, Elke-Vera; Ludewig, Anna-Dorothea (2008).

tra nazioni. È grazie a questa figura che si avvicinò al mondo del giornalismo, intervenendo nella redazione del *Bukowina. Landes- und Amtszeitung* e del *Sonntagsblatt* (Lihaciu, 2012 p. 114), ma è tra le pagine degli *Hauskalender* di Simiginowicz che Franzos pubblicò le sue prime novelle, nel 1866<sup>147</sup>. La casa editrice Eckhardt pubblicò, in quegli anni, una brochure bilingue contenente alcune poesie degli studenti del *Gymnasium*, tra cui Franzos, che scriveva in tedesco, ed il compagno di classe Mihai Eminescu, in rumeno (*Ibid*, p. 117). Dopo la maturità si trasferì a Vienna per studiare giurisprudenza – anche se, di lì a poco, si spostò nella meno cara Graz: l’idea iniziale era quella di approfondire la letteratura e la cultura tedesca, studiando filologia, ma ciò non gli fu possibile a causa della sua appartenenza ebraica, la quale apparentemente non permetteva di ricevere borse di studio per questo genere di materie. L’università fu il luogo in cui la sua fede nel *Deutscher Geist* maturò in senso politico. Il *Deutschtum*, con il quale Franzos si schierava e che avrebbe proposto per tutta la sua vita come soluzione da impiantare nelle zone orientali per favorirne il progresso, non era declinato, infatti, in direzione strettamente nazionale, si trattava bensì di un ideale valido in tutti i territori germanofoni anche dopo l’esclusione dell’Austria dal *Deutscher Bund* – il *Deutschtum* dai valori universali di Goethe e Schiller. Traslata sul piano politico, quest’idea equivaleva ai valori pangermanici sostenuti dal *National-Liberalismus*: Franzos credeva e lottava per un’Austria *tedesca*, “ein germanisiertes, freiheitlich regiertes Österreich als Vormacht eines geeinigten Deutschland” (Franzos, 1894 p. 220). Benché certamente legata all’affetto per il padre mancato prematuramente, questa entusiastica germanofilia venne in realtà confermata e fomentata dalla conoscenza delle correnti pangermanistiche e nazionalistiche tedesche durante i suoi studi a Vienna e Graz (Hirsch, et al., 2008 p. 97). Franzos si iscrisse alla *Burschenschaft* viennese degli studenti di nazionalità tedesca “Teutonia”, in rappresentanza della quale presenziò a Berlino al *Burschentag* del 1868, e a Graz all’associazione studentesca “Orion”, attraverso la quale tenne molti discorsi alle assemblee cittadine del gruppo nazionale tedesco, specie nel 1871, in occasione della proclamazione del Regno di Germania: in entrambe le occasioni, i forti toni nazionalistici indussero la polizia asburgica ad intervenire (Kesting, 2005 p. 27).

Nel frattempo, pubblicava articoli e novelle su diverse riviste – le prime furono i *Westermann’sche Monatshefte* e la *Gartenlaube* – e lavorava come corrispondente per alcuni giornali austriaci, tra i quali l’importante *Neue Freie Presse* di Vienna. Durante

---

<sup>147</sup> Secondo Mariana Hausleitner, la prima apparizione di Franzos su una rivista sarebbe da ricondurre alla novella *Menia*, uscita sulla rivista rumena *Foaia* nel 1865 (Hausleitner, 2008(a) p. 75)

una delle sue visite a Czernowitz, decise di prendere in mano la redazione dei *Buchenblätter*, di cui era uscito un solo numero per volontà di Wilhelm Capillieri: l'idea della rivista-antologia aveva affascinato Franzos fin da liceale e riuscì infine a pubblicarne un seguito nel 1870. Ad esso Franzos aggiunse una sezione chiamata "Deutsche Poeten aus der Bukowina", un allegato che pianificava di pubblicare una volta all'anno, nel quale avrebbero dovuto essere presentate le biografie di alcuni autori della sua generazione e di quella precedente (Lihaciu, 2012 p. 25): nell'unico numero del 1870 la biografia riportata è quella di Simiginowicz<sup>148</sup>, che come sappiamo Franzos aveva desunto da uno scambio epistolare con l'autore in persona, e che contiene diverse informazioni sui primissimi sforzi letterari tedeschi in Bukowina. Queste sue prime esperienze da editore lo convinsero ad abbandonare la giurisprudenza e a dedicarsi alla scrittura. Si lanciò così in alcune avventure editoriali, come nella redazione del *Pester Journal* ungherese, che fallì in poco tempo, e nella collaborazione come scrittore di *feuilleton* del *Pester Lloyd*. Tornato a Vienna intensificò la propria collaborazione con il *Neue Freie Presse* e cominciò a lavorare per diversi altri giornali<sup>149</sup>, pubblicando non solo articoli, ma anche novelle e resoconti di viaggio romanizzati per i loro *feuilleton*. Queste pubblicazioni vennero in seguito raccolte nel suo primo libro, intitolato *Aus Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa* (1876), e nel secondo, contenente in questo caso soltanto novelle, *Die Juden von Barnow* (1876). In particolare, le sue novelle a sfondo ebraico avevano una poetica di matrice kantiana e destinatari assolutamente precisi: il suo scopo era risvegliare gli ebrei orientali dal torpore culturale che si erano autoinflitti per secoli, incentivare l'assimilazione della cultura tedesca e la conseguente emancipazione. Questa era l'esplicita missione di Franzos nei confronti degli ebrei dell'Est, ma non era l'unica: il secondo *target* era rappresentato dai lettori tedeschi occidentali, ai quali si proponeva di mostrare una parte di Europa sconosciuta ai più. Questo è uno dei principali scopi delle sue *ethnographische Novellen* e dei *Reiseberichte* raccolti nell'opera *Aus Halb-Asien*, anch'essa dunque di matrice didattica nei confronti del lettore tedesco. Si trattava, tuttavia, anche di un genere e di un argomento – l'esotico – che incontrava allora in modo particolare il gusto dei lettori tedeschi e risultava per questo piuttosto lucrativo: così Franzos, che per anni aveva vissuto di stenti, finalmente vide il successo attraverso queste due opere, che spolarono soprattutto al di fuori del confine statale, dove vennero

---

<sup>148</sup> Nel secondo numero, la biografia avrebbe dovuto essere quella di Ernst Rudolf Neubauer (Lihaciu, 2012 p. 119).

<sup>149</sup> Per un elenco completo, si veda: Kernmayer (2007, p. 113-129).

ristampate e tradotte in una dozzina di lingue (Kesting, 2005 p. 35). Fu così che il termine *Halb-Asien*, utilizzato per indicare le zone più ad est dell'impero asburgico e d'Europa, entrò nel vocabolario di uso comune, come dimostra la sua apparizione nel *Geflügelte Worte* di Georg Büchmann (1887). Ad *Aus Halb-Asien* seguirono altre due raccolte, *Vom Don zur Donau: Neue Kulturbilder aus "Halb-Asien"* nel 1878 e *Aus der großen Ebene: Neue Kulturbilder*<sup>150</sup> *aus Halb-Asien* del 1888, anch'esse composte da articoli e novelle già pubblicate precedentemente in giornali e riviste insieme a poche opere originali, testi per lo più frutto di una vita passata in viaggio<sup>151</sup>. Franzos viaggiava molto per l'Europa, sia come corrispondente, sia per approfondire la propria conoscenza delle terre dell'Est, nonché per partecipare a conferenze o tenere lezioni, specialmente per associazioni ebraiche (Geiger, 2008 p. 32)<sup>152</sup>. La distanza temporale che intercorre fra la seconda e la terza raccolta è considerevole: in quel decennio accaddero molti eventi importanti per la vita e l'opera di Franzos. *In primis*, la pubblicazione della *Erste kritische Gesamtausgabe* dell'opera di Georg Büchner, che uscì a Francoforte nel 1879 a seguito del faticoso lavoro di lettura e interpretazione degli originali, che, nonostante alcune criticità<sup>153</sup>, Franzos condusse in maniera metodica: l'autore ha il merito di aver consegnato ai lettori tedeschi e al mondo l'opera di un artista oggi considerato tra i più grandi della storia della letteratura tedesca<sup>154</sup>, un militante politico che militava con la letteratura, secondo Ladislao Mittner (1971 p. 329) – un aspetto dell'opera di Büchner che Franzos non ha soltanto trasmesso, ma anche accolto. Nel 1884 fu affidata a Franzos la redazione del *Wiener Illustrierte Zeitung*, che diresse per due anni, rendendola una testata di tutto rispetto, grazie alla quale fece la conoscenza e collaborò con lo stesso *Kronprinz* Rudolf

---

<sup>150</sup> L'autore alterna le due versioni della parola: "Culturbilder" e "Kulturbilder".

<sup>151</sup> Tra gli autori che hanno ammesso di essere stati influenzati dall'operato di Franzos troviamo, infatti, il viaggiatore per eccellenza, Stefan Zweig (Sendler, 2008 p. 163).

<sup>152</sup> Appartiene all'insieme dei suoi scritti di viaggio anche *Deutsche Fahrten* (1903), una raccolta di *feuilleton* riguardanti viaggi compiuti per piacere personale, in cui l'autore descrive alcune località tedesche mantenendosi fedele allo stile fra *Wahrheit und Dichtung*.

<sup>153</sup> Alcune scene del *Woyzeck* vengono edite per la prima volta sul *Neue Freie Presse* nel 1875 col titolo *Aus Georg Büchners Nachlass. Wozzeck*, riproposte in seguito sulla rivista *Mehr Licht! Eine deutsche Wochenschrift für Literatur und Kunst* nel 1878 ed infine uscite nel volume citato, l'anno seguente. "Merito di Franzos è l'aver dato alle stampe il capolavoro büchneriano che era stato escluso dai *Nachgelassene Schriften von Georg Büchner* editi dal fratello Wilhelm nel 1850, il quale considerava il testo volgare, cinico e troppo violento. Il manoscritto, in molte parti illeggibile, viene decifrato a fatica da Franzos che compie numerose interpolazioni arbitrarie e piega la drammaturgia allo schema convenzionale dei tre atti, distinguendo 'esposizione', 'peripezia' e 'catastrofe', secondo il canone classico, del tutto inadeguato alla frammentarietà del testo; egli inoltre riscrive il finale facendo suicidare il protagonista nello stagno" (Corti, 2007 p. XVIII-XIX).

<sup>154</sup> Hermann Kesten, nipote di Franzos, durante il discorso per la premiazione del Georg-Büchner-Preis che vinse nel 1974, ricordò lo zio, il suo occhio per il talento e il suo lavoro di edizione dell'opera di Büchner (Kesting, 2005 p. 30). Franzos fu anche ricordato nel discorso che Paul Celan tenne in occasione dell'accettazione della stessa onorificenza (Ludewig, 2015 p. 83).

e con autori di grande fama. La relazione tra Franzos e il *Kronprinz* divenne una collaborazione e frequentazione intensa, che vide Franzos coinvolto anche nella fase di progettazione dell'opera etnografica del principe in qualità di esperto delle zone di *Halb-Asien* (Geiger, 2008 p. 35) – anche se non compare come autore di alcun contributo.

Affacciatosi al successo, Franzos si rese presto conto che la sua ricezione in Germania era migliore rispetto a quella in Austria – se non più positiva, sicuramente più distribuita: di qui nacque il sogno di trasferirsi a Berlino, che si sarebbe realizzato non prima del 1887. Diverse opere pubblicate dopo il suo arrivo furono però iniziate nell'ultimo periodo viennese, come la raccolta di novelle *Stille Geschichten* (1881), *Der Präsident* (1884) – che tentò senza successo di convertire in dramma – e *Die Reise nach dem Schicksal* (1895). Tra le sue opere più importanti ci sono anche alcuni romanzi: *Moschko von Parma* (1880) e *Ein Kampf ums Recht* (1896), anch'essi cominciati nel periodo viennese. Quest'ultimo titolo rimanda ad un dettaglio importante della poetica di Franzos, dichiarata in ogni sua opera con costanza e ostinazione: la giustizia. Gli studi giuridici che aveva compiuto avevano contribuito a intensificare la sua attenzione nei confronti di storie riguardanti il senso di giustizia del singolo e di come questo venga deluso o al contrario trovi riscontro nell'autorità. Il romanzo *Ein Kampf ums Recht* è stato fin da subito paragonato a *Michael Kohlhaas* di Kleist, per il senso di giustizia individuale del protagonista Taras e per la sua violenta vendetta della quale, infine, si pente, con la grossa differenza però che in questo caso il protagonista vive la sua esperienza nel mondo contemporaneo all'autore e in un luogo come *Halb-Asien*. Il senso di giustizia di Taras è lo stesso che muove e infuoca lo spirito di Franzos, che per tutta la vita non ha mai taciuto le proprie prese di posizione politiche, espresse esplicitamente e conscio delle eventuali conseguenze: “Nie habe ich eine meiner Gestalten so innig geliebt, ich lebe in ihm und sein Wehr (*sic*) ist mir eins, das nicht von mir abhängt”, scrisse alla moglie nel 1880 (in Geiger, 2008 p. 42). In *Moschko von Parma* l'ingiustizia che Franzos denuncia è invece quella, che riecheggia in molte sue novelle, della tortura di doversi riconoscere in una religione, in un gruppo, pur sentendo in realtà di appartenere semplicemente alla categoria dell'umano.

Nel 1882, Franzos divenne redattore del *Deutsches Dichterbuch aus Österreich*, il quale raccoglieva contributi letterari di molti autori, alcuni dei quali ancora oggi conosciuti come Marie von Ebner-Eschenbach, nonché alcuni testi che facevano parte del lascito di autori come Franz Grillparzer e Friederich Hebbel, e al contempo dava spazio al debutto di autori sconosciuti. Questa rivista crebbe molto con Franzos e fu probabilmente il

motivo che convinse Adolf Bonz, casa editrice di Stoccarda, ad accettare il rischio di dare alle stampe una nuova rivista letteraria – in Germania le riviste di questo genere nel 1900 erano già 138 (Ludewig, 2008(b) p. 173) –, che Franzos chiamò *Deutsche Dichtung* e che si sarebbe distinta, come si evince dagli inviti che l'autore spedì a diverse personalità letterarie, perché non puntava esclusivamente al grande pubblico e dunque non doveva sottostare a concetti limitanti come quello di genere o ai dettami della moralità piccolo-borghese (in Würz, 1998 p. 32). Con questa pubblicazione (1885-1904) Franzos realizzò un sogno, anche se non si rivelò di grande successo: la rivista rimbalzò, infatti, da una casa editrice all'altra fino ad arrivare alla *Concordia-Deutsche-Verlags-Anstalt*, fondata da Franzos stesso nel 1895 proprio con la speranza di salvarla. Tra le sue pagine venivano pubblicati drammi, romanzi, novelle e poesie, anche di importanti scrittori – tra cui Arthur Schnitzler, Stefan Zweig, Christian Morgenstern, Lou Andreas-Salomé –, nonché parte del lascito di Heinrich Heine, e si chiudeva con una parte critica dedicata a problematiche del mondo letterario e culturale dell'epoca, per la quale Franzos si avvaleva della collaborazione di importanti professori universitari. Le conoscenze nel mondo letterario accumulate in una vita di giornalismo portarono ad una curiosa pubblicazione nel 1894, *Die Geschichte des Erstlingswerks*: una raccolta di 19 brevi autobiografie redatte da diversi autori, concentrate in particolare sul modo in cui è nata la loro prima opera. Tra questi compaiono Theodor Fontane, Marie von Ebner-Eschenbach e molti altri autori allora molto conosciuti, ma il contributo più consistente è quello che riguarda lo stesso Franzos, un *excursus* attraverso la sua intera vita, nel quale il lettore fa la conoscenza della figura imponente del padre, dell'esplicita dichiarazione politica nei confronti dell'idealismo tedesco e pangermanico e del rapporto conflittuale con il mondo ebraico, cui rimase legato nonostante gli ostacoli che ne erano derivati: il rifiuto della facoltà di filologia prima e di una ragazza cristiana di cui era innamorato poi, la quale ruppe il fidanzamento a causa del rifiuto di Franzos di battezzarsi. Si tratta di un'autobiografia molto costruita: Jaques Le Rider, a proposito della condizione ebraica di fine impero asburgico, scrive che per salvaguardare l'equilibrio personale, ognuno sviluppava, più o meno consapevolmente, una particolare strategia psicologica o spirituale atta a costruirsi una identità (1990 p. 284), un concetto che sembra calzare con questa operazione e con molte altre dichiarazioni di Franzos. Inoltre, questa costruzione sarebbe perfettamente in linea con la poetica didattica dell'autore nei confronti dei lettori ebrei, alla quale rimase straordinariamente fedele per una vita intera: con queste parole, secondo Corbea-

Hoişie<sup>155</sup>, Franzos avrebbe creato una sorta di mitologia di sé, nella quale se stesso viene rappresentato come modello riuscito dell'assimilazione tedesca del gruppo di fede ebraica e di quale successo ad essa potesse conseguire (2008 p. 128).

All'ultimo periodo della sua vita, pubblicate per lo più dalla propria casa editrice, risalgono le brevi novelle *Die Schatten* (1889), *Der kleine Martin* (1896), *Allerlei Geister* (1897) e diverse altre, ma ciò che lo tenne più occupato fu la redazione di novelle più lunghe e romanzi, quali *Judith Trachtenberg* (1891), *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* (1896) e *Der Pojaz*<sup>156</sup> (uscito postumo nel 1905). La storia editoriale di quest'ultima opera risulta molto esplicitiva del clima politico di fine secolo in Germania, così come della coscienza e dei timori dell'autore: il libro, che secondo la critica rappresenta una delle opere meglio riuscite di Franzos, era infatti pronto per la stampa già da un decennio – dal 1893 (Kesting, 2005 p. 28) – eppure l'autore, che non si era mai tirato indietro dall'espone il proprio punto di vista, decise di non pubblicarlo<sup>157</sup>. L'ipotesi più accreditata – che pare confermata da una lettera ritrovata nel suo lascito (Giersch, 2014 p. 251) – è che egli non volesse dare motivo di incrementare l'antisemitismo dilagante tra il pubblico tedesco alla fine del XIX secolo: nella storia del “pagliaccio” ebreo, una rappresentazione tanto cruda e triste quanto ironica della difficoltà di un ebreo orientale ad uscire dal *milieu* in cui è cresciuto, il lettore tedesco avrebbe potuto veder confermati molti pregiudizi sugli ebrei dell'Est. L'opera poteva far passare Franzos come sostenitore di idee antisemite, lontane dal credo nell'assimilazione per cui si era sempre battuto. Inoltre, la carriera dell'autore sarebbe stata certamente intaccata dalla sua ostinazione a dedicarsi a figure così scomode per l'opinione pubblica (Kesting, 2005 p. 30): in quegli anni era divenuto quasi impossibile trovare una casa editrice o una testata giornalistica che pubblicasse contributi di scrittori e giornalisti ebrei o dal contenuto “ebraico” – gli stessi testi che fino a 25 anni prima uscivano sui grandi quotidiani europei –, tant'è vero che le ultime pubblicazioni dell'autore avvennero soltanto su giornali redatti da ebrei

---

<sup>155</sup> Corbea-Hoişie, con prove alla mano, esprime i suoi dubbi rispetto alla rottura con la fidanzata a causa del mancato battesimo, così come rispetto alla borsa di studio in filologia non ricevuta perché ebreo, dichiarando che è probabile che questi dettagli facciano parte della mitizzazione della propria persona che Franzos ha portato avanti in più occasioni (Corbea-Hoisie, 2002). In linea con essa sarebbe da leggere anche la questione legata alla sua data di nascita.

<sup>156</sup> Hanjo Kesting scrive: “‘Pojaz’ bedeutet soviel wie ‘Spaßmacher’ oder ‘Possenreißer’ und ist eine Verballhornung des italienischen ‘Bajazzo’ (und man weißt nicht recht, ob man ‘Pójáz’ auf der ersten oder zweiten Silbe betonen soll)“. Prosegue Kesting: “Auch bei ihm, wie bei seinem Roman *Der Pojaz*, ist bereits die Aussprache seines Namens – Fránzos oder Franzós – nicht völlig gesichert. Von ‘Franzose’ leitet er sich zweifellos her, aber im Familienkreis wurde der Name offenbar auf der ersten Silbe betont: also Fránzos“ (Kesting, 2005 p. 28-29).

<sup>157</sup> Curiosamente, una breve parte del testo uscì nel 1894/1895 in traduzione russa sulla rivista di San Pietroburgo *Woshod* (Conterno, 2017 p. 95).

(Ludewig, 2015 p. 81). In questo clima di esclusione, Franzos si ritrovò sempre più vicino a quell'ebraismo al quale fino a quel momento si era sentito legato da senso del dovere<sup>158</sup>. Rimasto cittadino austriaco, e dunque escluso dalla partecipazione attiva alla vita politica berlinese, trovò il modo di contribuire alla sua nuova comunità e soprattutto di diffondere il proprio credo attraverso diverse associazioni, per le quali partecipava a convegni e lezioni pubbliche – tenne, per esempio, un ciclo di conferenze presso il Viktoria-Lyzeum sulla letteratura dell'Est Europa (Geiger, 2008 p. 44). In particolare, si impegnò a denunciare i soprusi sugli ebrei: a nome del *Deutsches Zentralkomitee für die russischen Juden*, per esempio, denunciò pubblicamente la situazione degli ebrei in Russia nonché l'accoglienza misera che li aspettava in Germania. Fino alla fine Franzos si spese in nome dell'acculturazione ebraica e dell'Illuminismo tedesco:

“Doch die Idee eines friedlichen und toleranten Miteinander, wie er es während seiner Schulzeit in Czernowitz erlebt hatte, wurde durch den zunehmenden Antisemitismus immer mehr zu einem unerreichbaren Ideal. Das musste Franzos einsehen, ein Prozess, der gerade für ihn mit Sicherheit schmerzlich gewesen ist“ (Ludewig, 2008(a) p. 13).

La simbiosi tedesco-ebraica, di cui Franzos secondo Claudio Magris era stato “un singolare e interessantissimo rappresentante” (2002 p. IX), veniva compromessa ogni giorno di più dagli eventi. Con disillusione e amarezza morì nel 1904.

Nel 1936 quel Franzos, una volta tanto famoso, non veniva più letto da nessuno, notifica Margul-Sperber (2009 p. 328). Già dopo l'ultima pubblicazione dei suoi *Culturbilder*, in effetti, il suo successo aveva cominciato a calare: diminuivano le recensioni dei suoi libri e le nuove correnti, come lo *Jungwien*, non lo presero in considerazione (Scheichl, 2008(b) p. 143). Dopo la sua morte, allo scoppio della Prima Guerra Mondiale, venne stampata ad Amburgo un'immagine molto eloquente delle dinamiche della guerra, una sagoma d'Europa all'interno della quale non erano segnati confini nazionali, bensì erano inseriti, iconograficamente, un'Est Europa animalesco che cercava di aggredire un Ovest distinto e ricco di cultura: la cartina in questione venne intitolata “Momentaufnahme von Europa und Halbasien 1914”<sup>159</sup>. Il termine era

---

<sup>158</sup> In *Mein Erstlingswerk* scriveva: “(...) ich mußte in der kleinen jüdischen Gemeinschaft ebenso meine Pflicht thun, wie in der großen deutschen” (Franzos, 1894 p. 235).

<sup>159</sup> Kaspar W. *Momentaufnahme von Europa und Halbasien*. [Farblithographie], Hamburg : Lith. Druck und Verlag von Grath & Kaspar, 1914.

sopravvissuto al suo autore, aveva ormai vita propria. Come conseguenza della sua dedizione all'ideale tedesco, dei suoi sforzi di dimostrarsi di nazionalità tedesca e delle sue descrizioni delle regioni europee declinate in maniera fortemente etnocentrica, egli fu uno dei pochi autori ebrei ad essere accettato dalla politica editoriale nazista, che apprezzava gli spunti sulla cultura (inferiore) dell'Est che Franzos aveva segnalato nelle sue opere – venne infatti inserito nel vocabolario antisemita *Sigilla Veri* (1929-1932). Dopo il 1945, dopo la Shoah, per questi stessi motivi, la sua ricezione divenne impossibile (Ludewig, 2015 p. 82-83); fa eccezione il recupero di alcuni suoi testi nella DDR, dove si apprezzava la lotta all'ingiustizia di alcuni suoi personaggi, come in *Ein Kampf ums Recht*, letti in chiave marxista (Giersch, 2014 p. 48). Oggi, molte opere brevi sono andate perdute. I testi più consistenti, invece, rimangono semplicemente non letti.

#### *Aus Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa*

La critica si trova in disaccordo su come etichettare il ciclo *Aus Halb-Asien* – comprendente le tre raccolte<sup>160</sup>, ognuna delle quali composta da due volumi: le designazioni più frequenti si concentrano sul fatto che molti contributi erano stati precedentemente pubblicati su *feuilleton* – *Feuilletonsammlung* (Corbea-Hoişie, 2016(b) p. 73) – o sul fatto che rappresentano una declinazione della scrittura di viaggio – *Reisefeuilleton* (Ludewig, 2008(a) p. 11-14); c'è chi preferisce accorpate le diverse tipologie testuali nell'ampia categoria del “saggio” – *Essaybände* (Essen von, 2002 p. 224) – anche se questa scelta pare escludere la consistente dimensione novellistica dell'opera<sup>161</sup>. Infine, buona parte della critica riconosce come *fil rouge* non tanto la forma, bensì lo sguardo “etnografico” dell'autore, la volontà cioè di descrivere quei luoghi attraverso caratteristiche, usi e tradizioni dei suoi abitanti: “ethnographische Novellen”

---

<sup>160</sup> I titoli delle tre raccolte saranno abbreviati come segue:

Con “H.A.”, seguito da I o II a seconda del volume e dal numero di pagina, si fa riferimento al primo libro della serie, *Aus Halb-Asien. Land und Leute des östliche Europa* (1876), di cui viene consultata la quinta edizione, del 1914.

Con “D.D.”, seguito da I o II a seconda del volume e dal numero di pagina, si fa riferimento al secondo libro della serie, *Vom Don zur Donau. Neue Cultur-Bilder aus “Halb-Asien”* (1878), di cui viene consultata la prima edizione.

Con “g.E.”, seguito da I o II a seconda del volume e dal numero di pagina, si fa riferimento al terzo libro della serie, *Aus der großen Ebene. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien* (1888), di cui viene consultata la prima edizione.

<sup>161</sup> Nella prefazione alla quarta edizione del ciclo di volumi, Franzos elenca in nota le 15 traduzioni che sono state tratte dal suo testo: solo in danese, olandese, svedese e (nonostante qualche censura) in russo è stata tradotta l'opera completa, mentre in molte altre lingue, tra cui l'italiano, è stato scelto di tradurre solo i testi di stampo novellistico, escludendo gli “Essays”, i saggi, i testi non letterari (Franzos, 1914 p. VIII).

(Ludewig, 2008(a) p. 11), “ethnographische Berichte” (Kesting, 2005 p. 35), “ethnographische Skizzen” (Giersch, 2014 p. 140). Lo stesso autore, a chiusura dei sei volumi, prende posizione definendoli “ethnografische Schilderungen” (g.E., II, p. 184). Dunque, benché si tratti di una raccolta che comprende vari generi letterari, essa rientra a pieno titolo nell’insieme “letteratura etnografica” e come tale verrà analizzata.

Le tre raccolte, pur facenti parte di un progetto esplicitamente seriale e pur essendo accomunate dalla definizione di “Culturbilder”, presentano alcune differenze. In particolare, si può notare una netta discrepanza fra la prima raccolta e le due successive, le quali contengono molti più testi di impostazione saggistica, meno legati al “racconto”, che si tratti di racconto di viaggio o novella, e piuttosto dominate dall’intenzione di trasmettere al lettore nozioni, specialmente etnografiche – si vedano a questo proposito i testi “Die geistigen Bestrebungen der Bulgaren“, “Die Kleinrussen und ihr Sänger“, “Rumänische Poeten“, “Rumänische Sprichwörter“, “Frauenleben in Halb-Asien”, dove ampio spazio è dedicato all’osservazione di alcuni aspetti culturali del gruppo specificato nel titolo, come da tradizione etnografica. Nella prefazione alla seconda raccolta, *Von Don zur Donau*, Franzos fornisce alcune specifiche sul genere di quest’opera: si tratta di “Schilderungen aus dem Culturleben des Ostens und setzt sich gleichfalls aus ethnographisch-novellistischen, sozial-politischen und literarischen Bildern zusammen” (D.D., I, p. V). Poco più avanti aggiunge, però, che non si tratta soltanto di *descrizioni*: egli esprime in maniera decisa la propria posizione politica, favorevole ad una germanizzazione culturale ma contraria a qualsiasi tipo di violenza – poiché requisito del progresso è la pace – e prosegue chiarendo come questa sua impostazione traspaia in tutti i testi della raccolta, nei quali non è presente, dunque, soltanto la trasmissione dei fatti, ma anche conclusioni personali tratte a proposito degli stessi. Soltanto attraverso l’interpretazione della realtà, spiega l’autore, la letteratura può raggiungere un “höheres Ziel”, uno scopo politico; solo in questo modo si può attingere alla verità (D.D. I, p. VIII-IX). Le dichiarazioni di Franzos, oltre a prendere nettamente le distanze da una scrittura etnografica di tipo scientifico-positivista, contengono i presupposti per una letteratura se non saggistica, vista la sua irrinunciabile matrice creativa, senz’altro impegnata, una *Tendenzliteratur* (Giersch, 2014 p. 143). Nella prefazione alla prima edizione del 1876, Franzos sottolinea inoltre un altro aspetto interessante legato alla struttura frammentaria e alla forma varia dell’opera: il suo scopo è quello di restituire un’immagine coesa, “einheitlich” (H.A., I, p. VII) di quelle terre, non certo *completa*. “Ein Buch, das dem Leser des Westens den Einblick in ALLE Kulturzustände des Ostens eröffnen sollte, war

‘Aus Halb-Asien’ von vornherein nicht” (H.A., I, p. IX): in questo chiarimento si riconosce la prospettiva, apertasi nel secolo dei Lumi che esclude qualsiasi ambizione di totalità sulla conoscenza e descrizione della realtà. Una prospettiva che si esplica, tradizionalmente, attraverso richiami a metafore pittoriche, come gli “schizzi” di Simiginowicz, qui sostituiti dai *Culturbilder*, le “immagini”, i “quadri” o le “impressioni”<sup>162</sup> di Franzos – il quale, per altro, spesso fa riferimento ai testi che compongono l’opera proprio come a *Skizzen*, senza addurre ulteriori spiegazioni. Interessante, da questo punto di vista, è la dichiarazione all’inizio del testo “Der lateinische Kanonier”, che conferma questo riferimento alla pittura:

“Es sind lange, lange Jahre seitdem vergangen, aber wär‘ ich ein Maler, ich könnte doch alles aufzeichnen, so überaus deutlich steht es vor meinem Augen. (...) Aber ich bin leider nur ein Zeichner in Worten geworden und muß es daher so versuchen“ (H.A., II, p. 179).

Di Simiginowicz, nonché di una parte della tradizione della letteratura di viaggio (Keller, et al., 2017 p. 62), riconosciamo anche l’importanza del paratesto come luogo di dichiarazione poetica e programmatica, così come tentativi di attrarre su di sé la fiducia del lettore, di *Selbstauthentifizierung* (Giersch, 2014 p. 219-248). A questo proposito, Franzos risolve semplicemente di pretenderla:

“(...) bezüglich ihres Inhalts glaube ich mit Recht fordern zu dürfen: daß meine Stimme gehört werde als die eines vorurteilslosen Beobachters, der die geschilderten Länder kennt und ihr Bestes will” (H.A., I, p. VII).

Il lettore deve fidarsi di un dichiarato sguardo neutro, senza pregiudizi. La differenza rispetto alla tecnica di Simiginowicz è palpabile: lì, per guadagnarsi stima e credibilità, oltre a *captatio benevolentiae* di vario genere, l’autore costringe il suo scritto ad una forma che allora trasmetteva affidabilità, quella “scientifica”; Franzos, al contrario, non scende a compromessi con il lettore. È il lettore che deve accettare l’assioma contenuto nel testo, benché questo non tenti in nessun modo di nascondere impressioni soggettive,

---

<sup>162</sup> L’opera completa di Franzos in traduzione italiana, oggi, non esiste. Per altre opere facenti capo a questo stesso genere, però, è stato scelto il termine “impressioni” per tradurre “Bilder”: si vedano, per esempio, i *Reisebilder* di Heinrich Heine, usciti tra il 1826 e il 1830, un modello per l’opera di Franzos, tradotti in italiano con il titolo *Impressioni di Viaggio* ([trad] V. Perretta. Novara : Istituto geografico De Agostini, 1983).

personali, espresse in forme aneddotiche, novellistiche. Nel dichiarare, inoltre, di “volere il bene” di quelle zone, Franzos fa leva su un altro aspetto che lo legittima a pretendere autorità: un rimando a motivazioni biografiche. L’autore sembra prevedere che una parte della critica si sarebbe scagliata contro di lui, definendolo un traditore delle proprie radici, e in questo modo si scherma in anticipo da tali giudizi – “Die meisten klagten: ich schadete diesen Ländern, ich sei ein Vogel, der sein eigenes Nest beschmutze!“ (H.A., I, p. IX). Nelle dichiarazioni iniziali di Franzos sono dunque contenuti due dei punti focali della propria poetica, entrambi di eredità illuministica: la devozione nei confronti della verità – che si riassume nella frase che conclude tutte le sue prefazioni, “Vincit veritas!”<sup>163</sup> – e la volontà di operare per il bene della propria terra d’origine, facendole aprire gli occhi sulla propria condizione e dunque spianando la strada al progresso. Una doppia poetica che richiama il doppio destinatario dell’opera intera di Franzos: da un lato il pubblico tedesco occidentale, che doveva conoscere il vero volto di quell’Europa, parzialmente tedescofonica, e al quale a volte i personaggi orientali direttamente si rivolgono, come nel caso del “Richter von Biala”: “Und was mir für Geschichte passiert sind! Geben Sie acht, da werden die Deutschen Augen machen, solche Augen werden sie machen“ (H.A., I, p. 57); dall’altro il lettore delle periferie, specialmente l’ebreo ortodosso orientale, che doveva scrollarsi di dosso tradizioni e modi che lo tenevano legato a un passato primitivo – in un’argomentazione già comparsa un secolo prima, per esempio, nello scritto di Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781-1783). Doppia poetica che rinvia, infine, anche alla doppia percezione identitaria di Franzos: un fiero tedesco che riconosce la rilevanza rivoluzionaria della cultura di cui si fa portavoce, ma anche un uomo della periferia che per amore di quella *Heimat* vuole criticarla allo scopo di “svegliarla”. Esemplare è il testo che introduce la prima raccolta, nel quale Franzos si identifica in più occasioni con i tedeschi – “wir Deutschen”, “wir armen Kulturträger” –, ma infine indica come propria *Heimat* quella orientale (H.A., I, p. XVIII-XXXVIII), ed ammette:

“(…) für mich liegt die Wahrheit in der Mitte, vielleicht deshalb, weil ich, was meine persönlichen Beziehungen zu dem Osten betrifft, die Mitte einnehme zwischen dem Touristen und dem patriotischen Schilderer“ (H.A., I, p. XV).

---

<sup>163</sup> “Im Dienste der Wahrheit“ (H.A., I, p. X); “Vincit veritas!” (D.D., I, p. XII) (g.E., I, p. XXIII).

Si osservano, dunque, alcune caratteristiche che rimandano ad una letteratura di tipo etnografico tradizionale. *In primis*, il fatto che la prosa sia declinata sull'aspetto *informativ* per il destinatario tedesco: Franzos non solo vuole attrarre la sua attenzione attingendo a storie sensazionali ed esotiche, ma l'intenzione è quella di divulgazione: questo è uno dei motivi per i quali nel testo si incontrano descrizioni etnografiche, comprese di molti termini in lingua originale (*realia*). Inoltre, esistono una serie di testi, che presentano una forma più strettamente giornalistica, la quale ricorda un *reportage* di eventi o un'osservazione sistematica di un aspetto culturale. Questa scelta è correlata da alcuni accorgimenti stilistici, quali una narrazione ordinata e logica, formule scarse e impersonali, che rimandano alla tradizione etnografica e di cui Franzos fa uso in modo particolare quando tratta di sistemi sociali e avvenimenti che esemplificano l'ingiustizia dilagante in quelle zone. È il caso, per esempio, della descrizione dei tribunali ebraici, più autorevoli di quelli statali agli occhi della comunità, e molto più severi e brutali, di cui si legge in "Ein jüdisches Volksgericht", nel quale la dimensione più letteraria e novellistica non ha spazio, completamente occupato da descrizione minuziosa e volontà di denuncia (H.A., I, p. 183-194). Nella raccolta compaiono, inoltre, testi che richiamano quasi esplicitamente la tradizione etnografica di matrice accademica: un esempio è "Rumänische Frauen", dedicato alla descrizione di un singolo gruppo nazionale – in questo caso declinato al femminile. Prima di affrontare le tipologie di donne rumene che conosce, laddove la propria esperienza personale viene dichiarata come unica ma attendibile fonte, Franzos dedica alcune parole sui rumeni in quanto gruppo nazionale: parole impregnate di generalizzazioni, in riferimento per esempio alla bellezza fisica del rumeno e alla sua descrizione "tassonomica", e di discorsi e strutture di tipo coloniale, elencando tra i tratti culturali del gruppo la tendenza alla sottomissione e la pigrizia (H.A., II, p. 11). Proprio questo testo termina con una confessione interessante da parte dell'autore: "Ich habe Typen zu zeichnen versucht" (H.A., II, p. 23). Qui come altrove, questi "tipi" sono l'espressione del discorso categorizzante e discriminatorio che era parte integrante della politica alla base dei testi etnografici: quello di semplificare e ordinare l'altro. In "Ein Kulturfest", la parata descritta dà la possibilità a Franzos di evincere dai loro rappresentanti alcuni tratti generici dei singoli gruppi presenti: una classica raffigurazione di stereotipi poco approfonditi, ma dai contorni perfettamente chiari, "feierliche Repräsentation der kontrollierten Differenzen" (Corbea-Hoișie, 2008 p. 133) – dove per altro è ben visibile una gerarchia razziale tra i gruppi (Glajar, 2001 p. 24). Corbea-Hoișie chiosa efficacemente: "Die 'Typen' Franzos' sind in Wirklichkeit

einfache ‘Stereo-Typen‘“ (2008 p. 133). Nello stesso testo, Franzos sfrutta il momento della danza e il luogo della sala da ballo per dare un’altra breve occhiata complessiva ai gruppi nazionali presenti, estendendo alcuni tratti degli osservati a carattere nazionale: i ruteni sono, per esempio, “ein phlegmatisches, melancholisches, zähes Volk” (H.A., II, p.271). Questi tipi hanno la funzione di rappresentare una società variegata, in cui le storie dei personaggi non sono altro che vettori che forniscono all’autore la possibilità di soffermarsi sulla rappresentazione del *milieu* e dei suoi aspetti umani, mentre le vicende personali dei singoli rimangono in secondo piano – diversamente da altre opere, specie novelle e romanzi, dove si approfondiscono invece le storie degli individui (Scheichl, 2008(b) p. 153) (Kłańska, 2007 p. 39). Qui come altrove l’intenzione è quella di trasmettere un’idea di complessità, una diapositiva di un momento culturale condiviso, uno schizzo appunto: in questo senso, il termine è senz’altro più adatto alla tipologia testuale di Franzos rispetto a quella metodica di Simiginowicz. I testi in cui si riconosce maggiormente questa narrazione di tipo “statico”, lontana dai racconti dinamici presenti altrove, ricca di generalizzazioni e di altre forme di fissaggio, atte a confermare una serie di stereotipi conosciuti in ambito tedesco (Wheeler, 1986 p. 55), compaiono, come da copione, soprattutto laddove nella descrizione si inserisce il discorso propagandistico imperiale (Corbea-Hoişie, 2008 p. 130), e dunque soprattutto in quelli riguardanti la mitica, difficilmente criticabile Bukowina: in questi testi si legge una *Überidentifikation* con il discorso politico, quasi un “totales Zitat, totale Intertextualität” (Sasse, et al., 1997 p. 308). Pochissimi testi fanno eccezione: tra questi, “Die Leute vom wahren Glauben”, l’ultimo della prima raccolta, il ricordo di un viaggio che Franzos condusse insieme ad un amico all’interno di un monastero di lipovani, occasione che l’autore coglie per trasmettere molte informazioni su questo gruppo, narrandone la storia della cacciata dalla Russia, le divisioni al suo interno, le pratiche lavorative e alimentari più diffuse, fino alle severissime regole del monastero – ai limiti dell’immaginazione per un lettore europeo: niente carne, niente danza, niente giuramenti – loro dicono solo la verità –, niente dottori, poiché il male è una punizione divina e deve essere espiata, ed infine niente servizio militare (H.A., II, p. 303-310). Nonostante tutte queste informazioni, la narrazione dell’episodio non risulta affatto sterile, specialmente perché pervasa da un tono cupo, misterioso (H.A., II, p. 297), in linea con un’altra caratteristica del gruppo, quella di limitare al massimo i contatti con gli altri: con questa storia di *suspence* e mistero Franzos riesce a trasmettere la severità e la chiusura di questo mondo ultra-ortodosso,

descritta da molti autori di letteratura etnografica, ma da pochi fatta percepire così efficacemente.

Nonostante le somiglianze, non si può fare a meno di notare come siano in realtà più numerose le forme che discostano dalla scrittura etnografica del tempo. Ciò risulta evidente osservando i due generi più rappresentati tra i testi: la novella e il *Reisefeuilleton*. La novella era allora una tipologia testuale molto di moda, che vendeva bene e che, per la sua brevità e capacità di intrattenere, rappresentava senz'altro il genere preferito dalla borghesia intellettuale dell'epoca (Scheichl, 2008(b) p. 141). Non è un caso che la maggior parte dei contributi delle raccolte di Franzos, e anche delle sue pubblicazioni su giornali, fosse proprio rappresentata da novelle, il genere in cui la sua prosa, tra l'altro, risulta più efficace grazie al mix di realismo, ironia pungente, effetti *Verfremdung* e ricerca nella punteggiatura che l'autore riesce a interpretare in modo convincente. Spesso questi testi si aprono *in medias res*, gli eventi si susseguono rapidamente e la narrazione non risulta affatto monodica, né tantomeno strettamente lineare: le voci dei personaggi vengono rese riconoscibili attraverso caratterizzazioni della narrazione distinte da quella principale, per esempio emulando il tedesco traballante tipico di quelle zone, o ancora, come in "Der Richter von Biala", seguendo lo stato psico-fisico del personaggio, con un narrare sempre più confuso man mano che aumentano i bicchieri di grappa.

Il secondo genere più rappresentato è quello dei *Reisefeuilleton*. Descrivendo le raccolte, Geiger sottolinea come la scrittura di Franzos abbia lo scopo di delineare una *Fremde* "in ihrem ganzen fremdartigen Zauber, in ihrer Gewalt und Lieblichkeit" (Geiger, 2008 p. 20). In questa commistione di attrazione e repulsione, bellezza e spavento di fronte ad una natura romanticamente selvaggia e alla diversità dei suoi abitanti si può riconoscere un chiaro rimando alla tradizione dei primi *Reiseberichte* sui Carpazi asburgici e dunque l'ascrizione non tanto alla più recente tradizione etnografica, vicina alla scienza, bensì alla più antica categoria del racconto di viaggio, se non addirittura della *encounter literature*. Tra gli elementi che rimandano a questo tipo di letteratura vi è *in primis* il fatto che l'esperienza del viaggio viene esplicitata. La narrazione è ricca di elementi deittici che permettono di ricostruire il contesto di osservazione, mentre la pratica di osservazione viene inserita, nella maggior parte dei casi, come parte integrante del racconto. Le forme del movimento, del viaggio sono manifeste e rispecchiano spesso la figura del narratore-*Wanderer* romantico, che non solo prende nota di ciò che vede, ma anche di ciò che percepisce con gli altri sensi (Kernmayer, 2007 p. 119-121): "Ich wandere herum und schreibe so auf, was ich höre und sehe" (H.A., I, p. 66). Dal punto di vista epistemologico,

le fonti delle informazioni etnografiche contenute nei testi sono dichiaratamente parte di ricordi di infanzia e di gioventù, oppure di osservazioni provenienti dagli svariati viaggi compiuti in età adulta. Non vi è traccia, dunque, di un'osservazione sistematica del luogo né tantomeno di una scrittura che cerchi di risultare neutra, impersonale. Del resto, si è già detto come gran parte dei testi provenissero da pubblicazioni in *feuilleton*<sup>164</sup>, un prodotto editoriale che, nell'Ottocento, rappresentava un luogo del giornale in cui l'estetica aveva un suo peso, distinto in maniera stilisticamente netta dal contenuto cronistico. Dunque, il *feuilleton* era un luogo dedicato anche alla letteratura e da essa, dalle sue correnti e mode, molto influenzato – e viceversa (*Ibid*, p. 116). Franzos si rifà esplicitamente a questo tipo di pubblicazione con il sottotitolo “Culturbilder”, che insieme a “Reisebilder” era una delle etichette ufficiali con cui si indicava la tipologia di *feuilleton* dedicata al viaggio, che vedeva come suo iniziatore Heinrich Heine, il quale aveva trasformato un genere che nel XVIII secolo risultava sempre più stantio e dalla scarsa qualità letteraria (Consolini, 1987 p. 85), in un prodotto accattivante come contenuto ed estetica, ironico e politicamente impegnato<sup>165</sup>. “Die Texte changieren zwischen Dichtung und Publizistik, zwischen objektivierter Kenntnisvermittlung und subjektiver Stimmungsvermittlung“ (Kernmayer, 2007 p. 118). I testi di Franzos non sono solo reportage, ma nella loro estetica come nell'atteggiamento autoreferenziale e autobiografico, nelle sfumature satiriche e in quelle politicamente critiche – una caratteristica, questa, che si osserva spesso nei *Reiseberichte* dei cosiddetti *Spätaufklärer* (Brenner, 1990 p. 152) –, risultano testi polivalenti, ricchi di sfumature: “(...) in ihnen findet sich bisweilen der nichtfiktionale Text durch fiktionale Elemente durchbrochen” (Kernmayer, 2007 p. 119). In “Der Richter von Biala”, il testo si apre con l'autore-narratore che legge su un giornale della morte di un amico, salvo ammettere, poco più avanti, che in realtà stava leggendo di una tale ingiustizia perpetrata a Biala, che non sarebbe avvenuta se il suo amico giudice fosse intervenuto, dunque doveva essere morto (H.A., I, p. 45): una tautologia, uno stratagemma narrativo che, per trasmettere la gravità di

---

<sup>164</sup> I testi venivano ripubblicati aggiungendo alcune modifiche: per esempio, in “Tote Seelen”, è stato aggiunto all'articolo originale del *Neue Freie Presse* il commento finale sul successo della sua denuncia avvenuta tramite il giornale: “... Auch dieser, 1875 geschriebenen Skizze darf ich heute das freudige Bekenntnis folgen lassen, daß die Wirkung eines wahren und freimütigen Wortes unterschätzt habe. Der Handel mit toten Seelen blüht nicht mehr; meine Enthüllungen haben ihn nahezu totgeschlagen“ (H.A., II, p. 84).

<sup>165</sup> Franzos dichiarava che le sue influenze letterarie più significative erano state Goethe e Heine (Geiger, 2008 p. 37). Heine aveva avuto, inoltre, un'influenza importante nella cultura della città di Czernowitz, racconta Rose Ausländer, specialmente per la generazione dei suoi genitori (Ausländer, 2020 p. 192) – quella di Franzos.

certi eventi, in ottica *realista*, apre con una bugia. La dichiarazione poetica più chiaramente declinata in questa direzione si trova nel racconto del rumeno “Chodika”, dove Franzos afferma che in epoca di progresso – quindi, letteralmente, di movimento – non si può rimanere *ancorati* all’idea che la verità si nasconda solo tra i fatti certi:

“Es ist nicht einzusehen, warum man in diesem Jahrhundert des Fortschritts dabei stehen bleiben und nicht auch einmal die Geschichte eines Geschlechts schreiben sollte, welche aus lauter Hypothesen besteht” (D.D., I, p. 194).

In questa leggiamo una delle pochissime critiche di Franzos alla cultura illuminata, indirizzata proprio al sapere esclusivamente fondato su base scientifica, con il quale si scambia la verità con ciò che è sicuramente certo.

La soggettività è, dunque, un *medium* richiesto dal genere *feuilleton* e la scrittura di Franzos, che trasmette impressioni e giudizi personali e che li esprime quasi tutti come narratore omodiegetico in prima persona (Giersch, 2014 p. 303), non fa che rispecchiare le esigenze del genere. In questi testi, la parte più strettamente dedicata alla descrizione etnografica ha un ruolo marginale e compare, eventualmente, solo come breve *excursus* su alcuni aspetti culturali accennati nel racconto. Anche quelli di Franzos, come quelli di Simiginowicz, sono ascrivibili alla categoria degli *home travels*, poiché a differenza della classica letteratura di viaggio, si tratta di un ritorno in luoghi già conosciuti e familiari. Questi si distinguono, però, non solo per una maggior presenza della dimensione del viaggio, ma anche per una certa dose di riflessività, di interrogazione sul proprio sguardo e di espressione di commenti sulle proprie sensazioni a contatto con l’osservato (Satta, 2007 p. 12), ben diversa dalla posizione pseudo-scientifica ed oggettivizzante di Simiginowicz. Il problema, però, è che la riflessività in Franzos non corrisponde alla messa in discussione del proprio punto di vista: significa piuttosto un continuo confronto con esso, confronto in cui l’osservato ricopre sempre una posizione di inferiorità. “Die Vergleichsgrößen sind Artefakte der eigenen Kultur, weil der Bericht kulturell gebunden ist“ (Herzog, 2005 p. 149): in “Rumänische Frauen”, per esempio, l’autore mostra un evidente atteggiamento etnocentrico, declinando la descrizione delle donne rumene sulle virtù delle tedesche, alle quali si avvicinano ora più ora meno (H.A., II, p. 201), mentre in “Rumänische Poeten” scredita la poesia del luogo perché indietro di almeno 50 anni rispetto a quella tedesca (D.D., I, p. 256). Franzos sottolinea un esotico, una differenza *inventata* dalla propria cultura, la quale sceglie i tratti dell’osservato e in seguito, divenuti

essi parte della struttura dell'interpretazione, non fa che riconfermarli ad ogni sguardo (Guțu, 2008 p. 329). In qualche modo, dunque, anche un atteggiamento più riflessivo, basato però su un dogma di superiorità inequivocabile, risulta ricoprire una funzione oggettivizzante.

Geiger racconta che Franzos una volta definì i suoi primi libri – *Aus Halb-Asien* e *Die Juden von Barnow* – come rappresentanti di un certo “romantischer Realismus” (2008 p. 20). L'aspetto romantico non sarebbe tanto un omaggio alla *Romantik*, quanto più l'ammissione dell'aggiunta di momenti di avventura e *Spannung* in storie che, ciononostante, si basano sull'osservazione di condizioni sociali ed avvenimenti reali. A questo proposito, Paul Scheichl si chiede se Franzos sia stato influenzato da qualche corrente letteraria, oltre che dagli ideali politici che lo animavano. Si può senz'altro osservare la tendenza a denunciare situazioni sociali difficili di luoghi arretrati e dimenticati, nei quali le figure faticano, e spesso falliscono, nel cercare di uscire dal *milieu* in cui sono cresciuti: un tratto che ricorda quello del Naturalismo, anche se mancano alcuni elementi cardine, quali gli scenari industriali ed un racconto del reale ad esso completamente aderente. Franzos certamente conosceva i naturalisti francesi ed era in contatto con alcuni nomi tedeschi che, benché in quest'ambito sia difficile parlare di vero e proprio Naturalismo, possono almeno parzialmente essere considerati rappresentanti di questa corrente: Marie von Ebner-Eschenbach e Gerhard Hauptmann (Scheichl, 2008(b) p. 149-150). D'altro canto, la sua volontà di raccontare il reale attraverso una rappresentazione dichiaratamente *künstlerisch* (H.A., I, p. XXIV), ed il pensiero che queste due sfere non entrino tra loro affatto in contraddizione, suona programmatico di un'altra corrente, quella del Realismo poetico (Giersch, 2014 p. 213) di Fontane<sup>166</sup> e in qualche modo dello stesso Büchner. Di Büchner, in particolare, egli ripropone, in certa misura, l'attenzione verso le ingiustizie (Sendler, 2008 p. 166): uno dei tratti fondamentali dell'opera, in effetti, è quello della denuncia. Franzos mostra diversi problemi inerenti ai luoghi che descrive, come il malfunzionamento della macchina statale asburgica, a livello burocratico e di polizia, l'arretratezza culturale ed industriale di *Galizien* e di altre zone europee facenti parte della Grande Austria, la rigidità di certe fasce dell'ortodossia ebraica orientale, il soffocamento dei gruppi di minoranza, il panslavismo dilagante, e molto altro. Il tutto presentato con uno stile drammatico, cioè con un *pathos* di matrice letteraria che non fa che rendere ancora più accattivanti queste notizie: impressioni di un mondo che

---

<sup>166</sup> Per altro, uno dei più eminenti rappresentanti del nuovo genere dei *Reisefeuilleton* (Keller, et al., 2017 p. 113).

pare fantastico, ma che invece esiste, si trova dietro l'angolo ed è afferente al mondo tedesco. Un affascinante e a tratti inquietante esotico domestico, che rese queste opere un *best seller*. In certi casi, la denuncia di Franzos prende le sembianze di una vera e propria inchiesta giornalistica che, grazie alla risonanza dei suoi testi, riuscì a smuovere coscienze e indusse governi ad intervenire: "(...) und dieser Erfolg befriedigt mich mehr als jeder andere" (H.A., I, p. X). È questo il caso, in particolare, di due testi della prima raccolta, "Gouvernanten und Gespielen" e "Tote Seelen", nei quali denuncia realtà scomode e pratiche barbare, e lo fa attraverso una scrittura dichiaratamente semplice e concisa (H.A., II, p. 73), basando la sua inchiesta su esperienze personali o testimonianze dirette di cui elenca ordinatamente gli episodi. In una nota di quest'ultimo testo Franzos coglie l'occasione per raccontare come nasce un'inchiesta e per ribadire il proprio concetto di verità: uscito sul *Neue Freie Presse* nel 1875, l'articolo era stato ispirato dalla diceria, allora diffusa, che un famoso usuraio fosse fuggito, per qualche strana ragione, in Romania; la storia si è rivelata falsa, chiosa Franzos, ma ciò che egli ha scritto in questa occasione, riguardo il mafioso traffico di anime rumeno e la possibilità di poter "rinascere" pagando il giusto prezzo, rimane invece *vero* (H.A., II, p. 74). Le note a piè pagina sono molto presenti nel testo di Franzos, pur esulando i tratti classici sia del genere novella sia del *Reisefeuilleton*, e riprendendo piuttosto la tradizione scientifica dell'etnografia. Specialmente nelle ristampe, infatti, Franzos sfrutta questi spazi per aggiornare il lettore sugli sviluppi delle situazioni descritte. Nelle ultime pubblicazioni, invece, l'autore li sceglie per esprimere disillusione e rammarico: qui si viene a sapere, nella quarta edizione dell'opera, per esempio, che l'alfabetizzazione in Bukowina, nel cui sistema scolastico l'autore nutriva grandi speranze, alla svolta del secolo era ancora molto bassa (H.A., II, p. 240); che l'antisemitismo tedesco era aumentato esponenzialmente (H.A., II, p. 243); che l'amministrazione dei fondi religiosi da parte dei funzionari asburgici si era rivelata molto più che corrotta (H.A., II, p. 251). La nota più lunga si incontra in "Ein Kulturfest", dove Franzos, conscio della dissonanza fra ciò di cui entusiasta riportava nel 1875 all'apertura dell'Università di Czernowitz e la realtà di 25 anni più tardi, sente di non poter esimersi dal riportare la verità, per quanto l'ammissione del fallimento della cultura tedesca ad est gli pesi sul cuore (H.A., II, p. 255-258). Le note a piè pagina sono anche il luogo in cui compaiono alcune osservazioni etnografiche interessanti, inserite come *excursa* laddove la narrazione principale corrisponde ad una tipologia testuale più creativa: in questo ruolo, le note vengono utilizzate soprattutto per riportare canzoni o forme orali delle popolazioni locali, che Franzos traduce in tedesco.

L'autore risulta, quindi, incarnare una via di mezzo, quella linea sottile che separa letteratura di viaggio ed etnografica: il desiderio di conoscenza e divulgazione che spinge a produrre letteratura etnografica si riflette nello spirito investigativo e didattico di Franzos; d'altro canto, non c'è alcuna traccia del tentativo di tacere le proprie opinioni per riportare un sapere puro e oggettivo, anzi, l'impressione dell'autore è la matrice che accomuna tutti i generi rappresentati dai *Culturbilder*. La dichiarazione programmatica del trasmettere la verità attraverso rappresentazioni *künstlerisch* aveva, tra le altre cose, acceso una lunga discussione tra Franzos e Raimund Friedrich Kaindl, l'etnografo più produttivo e conosciuto della Bukowina: a seguito della citazione delle informazioni contenute nei *Culturbilder* di Franzos – specialmente sugli huzuli – nell'opera del geografo Lorenz Diefenbach sulle genti dell'Est<sup>167</sup>, Kaindl, che aveva alle spalle molte e dettagliate pubblicazioni sull'argomento, si infuriò e pubblicò aspre critiche e puntuali correzioni dei dati di Franzos su diverse riviste, in quello che fu l'inizio di una diatriba che proseguì anche in occasioni successive (Giersch, 2014 p. 51, 212) (Lihaciu, 2012 p. 158-159)<sup>168</sup>. Questa via di mezzo si esplica in maniera esemplare nel testo dove per la prima volta<sup>169</sup> comparve il termine *Halb-Asien*: “Von Wien nach Czernowitz”. La dimensione del viaggio risulta evidente fin dal titolo e si riconferma sia nel mezzo ferroviario, scenario di buona parte del racconto, sia nello sguardo dell'autore che vaga fuori dal finestrino e che si lascia andare a riflessioni di vario genere. Il testo comincia *in medias res*, con l'incontro fra il narratore-autore e una “galante Asiatin” (H.A., II, p. 198), la quale gli domanda se avessero già passato il confine asiatico:

“Bitte, mein Herr, ist die asiatische Grenze schon passiert?” (...)

“Wo denken Sie hin – erst am Ural...”

“Ja, wie diese Geographen sagen. Aber blicken Sie doch hinaus...”.

Das tat ich. (...) Unmittelbare Folgen hatte es nicht, daß wir damals bereits in Asien waren. (...) Aber indirekte Folgen hatte es: diese Zeilen. So oft ich wieder nach Osten fuhr, fiel mir die galante Asiatin ein, und nun treibt es mich, auch einmal mit der Feder in der Hand

<sup>167</sup> Diefenbach, Lorenz. *Völkerkunde Osteuropas*. Darmstadt, 1880.

<sup>168</sup> Franzos aveva scritto diversi testi ispirati a questa etnia, per esempio il romanzo *Ein Kampf ums Recht* e un testo, di natura molto più “scientifica”, che Paula Giersch trascrive ed analizza nel suo *Für die Juden gegen den Osten?* (2014): un manoscritto di 33 pagine proveniente dal suo lascito che porta il titolo *Huzulen* e che racconta di un viaggio nei Carpazi nel quale l'autore approfondisce l'osservazione di queste figure. Il testo, probabilmente, avrebbe dovuto essere presentato come intervento davanti ad un pubblico tedesco, e forse ha fatto parte effettivamente di un ciclo di conferenze (Giersch, 2014 p. 94-129).

<sup>169</sup> Il testo fu pubblicato sul *Neue Freie Presse* nel 1875.

zu untersuchen, inwiefern sie Recht gehabt hat“ (H.A., II, p. 197-198).

Questa ricostruzione romanzata fornisce a Franzos l'espedito per mettere in discussione i confini geografici politici ed instaurare nel lettore il dubbio nei confronti della loro reale valenza: puntualizzando come "Oriente" ed "Asia" non siano soltanto concetti geografici, Franzos introduce con efficacia la propria proposta, un nuovo spazio, *Halb-Asien*. Dopo aver indicato alcuni tra geografi, politici e giornalisti, che hanno fornito pareri discordanti su dove si trovi il *vero* confine con l'Asia, dichiara infatti di volerci provare anche lui: da quel momento *Halb-Asien* diviene un luogo reale, se è vero che, con Foucault (1972), il discorso crea gli oggetti di cui narra. Franzos non è soltanto un ricercatore, un osservatore di *Halb-Asien*: lui ne è *l'inventore*. L'autore partecipa, dunque, a quel processo che Larry Wolff chiama *Inventing Eastern Europe* (1996), una declinazione di concetti già contenuti in *Orientalism* (1978) di Edward Said, un progetto che nasce con la cultura illuminista del progresso e con la conseguente distinzione fra un *noi* progredito e un *loro* arretrato, esistente fin dai tempi antichi ma che la "geografia filosofica"<sup>170</sup> del Settecento traslò dalla separazione tra Sud e Nord a quella tra Ovest ed Est. Europa ed Occidente divennero due concetti sovrapposti, di conseguenza, tutto ciò cui poteva essere assegnato l'aggettivo "orientale", automaticamente veniva escluso dal concetto di Europa: di qui la contraddizione insita nel concetto di "Europa orientale" (Eörsi, 2002 p. 349). Franzos, allo stesso modo, stabilisce i confini di una regione che, in questa forma, prima non esisteva e lo fa inserendola nel tipico tratto che l'Illuminismo aveva applicato all'Europa dell'Est: un luogo ambiguo, a metà tra cultura e non cultura, dove i selvaggi sono "mezziselvaggi" – "(...) a paradox of simultaneous inclusion and exclusion, Europe but not Europe" (Wolff, 1994 p. 7). Termini o caratterizzazioni simili riferiti alle zone orientali di Europa erano già apparsi a inizio secolo<sup>171</sup> – "mi-asiatique", "halb-asiatisch", "halb-orientalisch", quest'ultimo utilizzato da Karl Marx –, ma è soltanto con Franzos che questo concetto comincia ad indicare un luogo con caratteristiche e confini visibili, un

---

<sup>170</sup> Riferimento ad un concetto coniato dal viaggiatore americano John Ledyard, che nel XVIII secolo indicava con questo termine il proprio modo di costruire mentalmente, in modo libero, lo spazio geografico che osservava, attraverso le proprie sensazioni, eludendo i rigidi standard della cartografia e subordinando la geografia alla filosofia illuminista: "philosophic Geography" (Wolff, 1994 p. 6) (Fiatti, 2014 p. 40).

<sup>171</sup> A tale proposito, si osserva una densa corrente di scrittori occidentali che, tra XIX e inizio XX secolo, contribuisce a creare questa mappa immaginaria dell'Europa dell'Est, inaugurando la tradizione del *limes* dell'Europa occidentale: "lo scopo non è capire la realtà dei paesi visitati, ma usare le proprie impressioni al fine di tracciarne un profilo poetico" (Fiatti, 2014 p. 43-44). Autori famosissimi partecipano a questa confusione "geoletteraria" inscenando le proprie opere in quei luoghi "immaginati": Alexandre Dumas, Jules Verne, Anthony Hope, Agatha Christie, e molti altri.

luogo coeso, non più un toponimo, ma un'entità precisa (Strohmaier, 2007 p. 13). È evidente, dunque, che il confine sia un concetto per Franzos tanto opinabile quanto imprescindibile: non si può rinunciare alla ricerca di questa entità necessaria alla definizione dell'altro e di sé. Può trattarsi, in altre parole, di un confine impreciso, intricato, ma non di un confine poroso:

“Nach meiner Ansicht laufen die Grenzen beider Welteile sehr verwickelt ineinander. Wer zum Beispiel den Eilzug von Wien nach Jassy benutzt, kommt zweimal durch halbasiatisches, zweimal durch europäisches Gebiet“ (H.A., II, p. 199).

Per riformulare la geografia sulla base della distinzione tra noi e loro, Franzos si serve delle descrizioni etnografiche distribuite nelle sue raccolte, di cui ancora una volta questo testo risulta esemplare: sul treno da Vienna a Czernowitz, la differenza tra Europa e Mezz'Asia, insieme all'eccezione Bukowina, si riflette completamente nell'aspetto estetico, nel vestiario e negli atteggiamenti delle singole nazionalità incontrate (Glajar, 2004(a) p. 99). Ma è con l'insieme di tutti i testi e di tutte le osservazioni etnografiche delle sue raccolte che Franzos valida la propria “geografia filosofica”: secondo Alexandra Strohmaier, anche la scelta del genere frammentario dei *Culturbilder* sarebbe da ascrivere a questa poetica, poiché essa riflette un *modus* di rappresentazione consono per una geografia costruita su impressioni personali (2007 p. 15). Secondo questa lettura sarebbe anche da intendere la frase di Hermann Keyserling posta all'inizio della presente sezione, spesso citata in maniera superficiale: egli chiede al lettore di leggere il suo resoconto di viaggio del 1918 come leggerebbe un romanzo, poiché si tratta di “eine von innen heraus erschaffene, innerlich zusammenhängende Dichtung” (Keyserling, 1990 p. 8). Sono molti i critici che leggono, infatti, i *Reiseberichte* di XVIII e XIX secolo come strumenti di conoscenza di sé ancor più che dell'altro, attraverso un'appropriazione sempre più ampia di ciò che è diverso da sé (Brenner, 1990 p. 150). Rispetto alla questione geografica, è interessante infine notare come soltanto la prima raccolta del ciclo presenti un indice ed una struttura ordinata, suddivisa principalmente<sup>172</sup> per regioni. L'indicazione geografica viene proposta già nel sottotitolo stesso della prima raccolta, assente nelle altre due: *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, Südrußland, der Bukowina und Rumänien*. Eppure, i confini geografici politici dichiarati nell'indice non corrispondono del tutto a

---

<sup>172</sup> Fa eccezione la sezione intitolata: “Die k.k. Reaktion in Halb-Asien”.

quelli descritti all'interno delle singole sezioni. È il caso, per esempio, della sezione "Aus Rumänien" che si apre con un testo, "Rumänische Frauen" in cui l'autore fa riferimento a figure femminili del suo passato provenienti da Suceava, in Bukowina (H.A., II, p. 3); lo stesso accade in "Tote Seelen", anch'esso inserito nella sezione rumena ma in cui gli avvenimenti riportati avvengono in gran parte in Bukowina (H.A., II, p. 82). Sembra che con i titoli delle sezioni Franzos indichi più un gruppo nazionale che una regione geografica, suggerendo nuovamente un ricalcolo del confine.

Il testo "Von Wien nach Czernowitz", così importante per l'invenzione del concetto chiave alla base della raccolta, nasconde un altro dettaglio importante per comprendere l'opera e l'ideologia di Franzos. Il termine *Halb-Asien* indica terre ancora ampiamente barbare e incivili, eppure, esso viene presentato in un testo in cui la protagonista indiscussa è la Bukowina – confermato anche dalla sezione di riferimento, "Aus der Bukowina" –, che corrisponde all'eccezione all'interno di *Halb-Asien*: l'unica terra della quale è stato un piacere scrivere, ammette Franzos (H.A., I, p. XXV).

"Nach einer Stunde hält der Zug im Bahnhofe zu Czernowitz. Prächtig liegt die Stadt auf ragender Höhe. Wer da einfährt, dem ist seltsam zumute: er ist plötzlich wieder im Westen, wo Bildung, Gesittung und weißes Tischzeug zu finden sind. Und will er wissen, wer dies Wunder vollbracht, so lausche er der Sprache der Bewohner: sie ist die deutsche" (H.A., II, p. 214).

Qui si incontrano, infatti, molti degli elementi che rendono l'Europa tale agli occhi dell'autore: tovaglie bianche<sup>173</sup>, le poste, foreste ben sfruttate e molti monasteri chiusi per volontà di Joseph II, luoghi che non facevano che fomentare la pigrizia insita dei popoli dell'Est (H.A., II, p. 244-250). Il fatto che la descrizione della protagonista occupi soltanto l'ultima pagina del testo, uno spazio risibile rispetto alla lunga osservazione di tutte le località mezzo-asiatiche attraversate per giungervi, contribuisce a fare di esso un paradigma dell'intera opera: come spiega Franzos nell'introduzione, la sua intenzione era rappresentare il *crepuscolo*, tenebre attraversate dalla luce, in particolare soffermandosi su ciò che ancora necessitava di intervento, trasformazione, civilizzazione – altrimenti lo avrebbe intitolato "Halb-Europa" (H.A., I, p. XVII). Non solo: proprio come alla fine del viaggio in treno si giunge a Czernowitz e ci si sente nuovamente in Occidente, così alla

---

<sup>173</sup> Il dettaglio delle tovaglie sporche torna spesso in Franzos quale emblema dell'arretratezza culturale di questi luoghi (H.A., II, p. 208, 210, 213).

fine della prima raccolta, dopo aver letto di tante situazioni tragiche ed ingiuste, si viene accolti dalla luce di questa sezione dedicata ad un luogo dove la cultura (occidentale) ha vinto. I protagonisti di questi *Culturbilder* e la loro misera condizione di arretratezza acquistano tratti più netti se accostati a ciò che, nel quadro, corrisponde al raggio di luce, in un circolo virtuoso per la poetica di Franzos: presentare le controparti non fa che inasprire la critica all'una e intensificare la lode all'altra. La Bukowina è dunque presentata sempre in termini eccezionali, non solo nel panorama mezzo-asiatico, ma in tutta Europa<sup>174</sup>:

“Denn es gibt keinen anderen Ort der Welt, wo man Ähnliches sehen könnte, in Europa mindestens gewiß nicht. (...) schwerlich anderswo wird man so vielen Sprachen, Trachten, Nationen begegnen“ (H.A., II, p. 167).

Nella sezione ad essa dedicata, tre testi su quattro sono stati scritti in occasione dell'inaugurazione dell'Università e del centenario della presenza asburgica in regione e per questo completamente sottomessi al discorso mitizzante della Corona. “Von Wien nach Czernowitz” e “Zwischen Dniester und Bistritz”, già nel titolo, suggeriscono che si tratti di un luogo stretto tra due poli, una terra di mezzo, che pur trovandosi in territorio orientale mostra di aver acquisito tratti occidentali. Nel terzo testo, la Bukowina appare declinata secondo la più distintiva caratteristica della narrazione mitica che la avvolge, un luogo che è “Ein Kulturfest”. Soltanto un testo risulta decisamente diverso, nella forma e nella connotazione: una narrazione dai toni più pacati e tenui, un viaggio attraverso una *Fremde* dai tratti cupi, quella che riguarda i lipovani. Quest'ultimo testo, “Die Leute vom wahren Glauben”, l'unico della sezione in cui si riconosce un reale sguardo etnografico sulla cultura osservata, chiude il cerchio: Franzos costruisce *Halb-Asien* attraverso la sua opera, perciò terminarla descrivendo caratteristiche che fanno della Bukowina un luogo di luce sarebbe stato come uscire dai confini di questa regione; chiudere, invece, con un esempio di ottusità e ortodossia vuol dire riportare il *focus* sullo *Zwielicht* (H.A., II, p. 299) che rende perfino la così europea Bukowina un'imitazione d'Europa. Le ultime parole testo, dal tono grave, riprendono infatti lo scopo di denuncia e la volontà di scioccare il lettore con questo primitivo ed inquietante esotico e paiono, secondo questa lettura, come la degna conclusione non soltanto dell'ultimo racconto, bensì di tutta

---

<sup>174</sup> Poco più avanti nel testo Franzos si contraddice, affermando che in realtà esiste un altro spazio simile in Europa: la Svizzera (H.A., II, p. 282).

l'opera: "Vieles, was wir gesehen und gehört hatten, war komisch gewesen, aber kein Scherzwort kam über unsere Lippen, noch minder ein Lachen" (H.A., II, p. 311).

I due tratti cardine del mito Bukowina sono espressi al meglio in "Zwischen Dniester und Bistrizza", dove l'elenco delle nazionalità presenti ricopre una funzione non etnografica, bensì programmatica: il testo fornisce a Franzos l'occasione per rimarcare la tolleranza, anche religiosa, segno distintivo della regione, la quale sarebbe ispirata dalla *necessità*, che nel tempo muta in "Menschlichkeit" e "Liebe" (H.A., II, p. 282), e sostenuta da una *forza* senza la quale la necessità stessa non avrebbe dimostrato tanta efficacia, ovvero il "Deutschtum" (H.A., II, p. 282).

"Freilich hätten sich die widerstrebenden Elemente nicht so friedlich ineinander gefunden, freilich würde das Ländchen nicht, wie jetzt der Fall ist, seine Nachbarn ringsumher in jeglicher Richtung menschlichen Strebens überragen, wäre nicht EIN Faktor dabei rastlos spornend, klärend und veredelnd tätig gewesen: das Deutschtum" (H.A., II, p. 233).

"Der deutsche Geist, dieser gütigste und mächtigste Zauberer unter der Sonne, er – und er allein! – hat dies blühende Stücklein Europa hingestellt, mitten in die halbasiatischen Kulturwüste! Ihm sei Preis und Dank!" (H.A., II, p. 213).

Le descrizioni di questo *Deutscher Geist* sono sempre declinate secondo l'ideologia di Franzos, combattuta (in questa giovane fase) tra lealtà asburgica e credo pangermanico. Nello stesso testo, per esempio, la storia epica delle occupazioni che si sono susseguite in Bukowina risulta del tutto declinata sulla sua fine – che è anche il suo fine: "Das brach jäh und unverhofft ein Lichtstrahl herein: die Besetzung durch die Österreicher" (H.A., II, p. 223). Lo stesso vale per l'antico *Jubellied* che apre il testo: l'indagine inizialmente filologica di Franzos tramuta velocemente in omaggio alla Corona, attraverso l'inequivocabile interpretazione della figura di "Woden", Odino, come quella di Joseph II:

"Ja, Preis und Dank dem 'großen Woden', der seine Hand über dieses Land gestreckt und es aus der Not der Barbarei gerettet hat, dem Herrscher, der in der That ein großer, edler Mensch gewesen ist, dessen eiserne Hand 'den Völkern eine Rose bot' - Preis und Dank dem 'Woden' Josephus!" (H.A., II, p. 216).

Qui compaiono, inoltre, alcuni tratti tipici della narrazione asburgica, primo tra tutti il concetto del *regalo* da parte del sultano turco a Joseph II (H.A., II, p. 224) e l'affermazione che l'accoglienza della cultura tedesca e la gratitudine nei confronti del sovrano austriaco siano state le ragioni che hanno permesso alla Bukowina di vivere un Quarantotto educato e pacifico (H.A., II, 228-229). L'autore precisa però che la tolleranza tra le culture non significa tra loro parità, specie a livello qualitativo: "All diese Bäche verschiedener nationaler Kultur und Unkultur fließen friedlich in einem Bette" (H.A., II, p. 277), chiosa patetico. Un lungo paragrafo del testo "Ein Kulturfest", invece, è dedicato alla descrizione di Czernowitz, che è contemporaneamente ascrizione della stessa ad un immaginario cosmopolita e ricco di elementi occidentali. La piccola città di periferia sarebbe, come da propaganda, così ricca di culture che fare un viaggio per le sue strade ricorderebbe quello del Faust sul mantello con il quale visitò il mondo e le epoche (H.A., II, p. 262): nella città si possono trovare rassomiglianze alla Foresta Nera, dove le persone portano il tradizionale *Tracht* e parlano un tedesco amichevole e strano; il quartiere ebraico, che assomiglia a un melmoso ghetto della Podolia, nel quale si sente di nuovo il suono del tedesco, ma in questo caso "verzerrt", e ancora un quartiere russo più ricco e centrale, come costruito da un "mago occidentale" (H.A., II, p. 263) ma dai tratti bizantini, così come un quartiere più povero, abitato dai ruteni, che sembra un paese di campagna traslato in città. C'è addirittura un pezzetto d'America – che Franzos non ha mai visitato, però – riflesso nella lunga brughiera che si estende alle spalle di Czernowitz: un riferimento assolutamente singolare, poiché in qualsiasi altro luogo della raccolta "Heide" è sempre sinonimo di tristezza e di piattume culturale, uno dei classici elementi dell'Asia – tanto che Franzos dedica al concetto il titolo della terza raccolta, *Aus der großen Ebene*. Questo cambio di rotta conferma ulteriormente la scelta di subordinare la descrizione della città alla poetica asburgica, di elevare la Bukowina a esempio di Occidente in mezzo all'Oriente. L'Occidente è infine rappresentato anche da un pezzetto di Inghilterra, vicino al fiume, dove si incontrano le fabbriche, scintillanti simboli di progresso, che Franzos si augura aumentino ancora e ancora (H.A., II, p. 265). "Fabriken, stattliche Wohnhäuser (...) überall die lichten Spuren der Kultur" (H.A., II, p. 203): Europa significa per Franzos certamente cultura ed erudizione, ma soprattutto industria, progresso. Proprio per via di questo dettaglio, uno sguardo attento può osservare come in Franzos non sia tanto l'intera Bukowina ad essere espressione di altezza culturale, bensì strettamente la città di Czernowitz, la quale ha accolto tanto la cultura tedesca quanto il progresso

dell'*Aufklärung*: Czernowitz rappresenta la vittoria della Mitteleuropa urbana sulla periferia arretrata dell'Est.

L'immagine della Bukowina, così sottomessa al discorso asburgico e alla sua narrazione mitica, mette in dubbio la poetica di Franzos sulla *verità*. Nel testo "Zwischen Dniester und Bistrizza", in effetti, l'autore si lascia andare all'unica ammissione di parzialità, mettendo in dubbio la propria capacità di estrarre la verità dall'osservato: "Vielleicht habe ich dich [Czernowitz] zu lieb, deine Schwächen zu sehen" (H.A., II, p. 259). Così, in qualche modo, confessa il motivo per cui questa sezione si distingue dalle altre non soltanto per la messa in mostra degli aspetti più positivi, europei, di *Halb-Asien*, ma soprattutto per il tono di cieca esaltazione, che in diversi casi inficia la qualità letteraria dei testi – qui, in particolare, il registro risulta barocco e pomposo, piegato alla tipologia testuale che viene indicata da Franzos come "Gedenkblatt" (H.A., II, p. 220). La rappresentazione eccezionale della Bukowina avrebbe anche, secondo Amy-Diana Colin, un preciso fine politico, al di là di quello di presentare un esempio riuscito di accoglienza della cultura tedesca in *Halb-Asien*. Nel 1876 le rivalse nazionali all'interno dell'impero si facevano già sentire con forza, nel 1888 erano il più grosso problema politico imperiale, che minacciava la volontà di realizzare in Austria un "deutscher Kulturstaat". Questa preoccupazione toccava naturalmente anche le sensibili corde di Franzos, il quale non poteva prevedere l'imminente fine dell'impero, ma certamente riconosceva in questi avvenimenti una minaccia non solo al proprio ideale politico, ma al sogno di una vita. Viene dunque azzardata l'ipotesi che Franzos abbia voluto mettere in mostra i tratti tolleranti e pacifici di questa società per fornire ai lettori occidentali un esempio di gestione e di soluzione del problema nazionale. Rappresentazioni esemplari di luoghi europei erano già state scritte allo stesso scopo, ma solitamente ritraevano la Svizzera come modello<sup>175</sup>: per Franzos il modello è la Bukowina (Colin, 2008 p. 57). A mettere in dubbio il dogma della verità sono anche le preferenze per certe nazionalità – specialmente i ruteni – e l'odio per altre – tra queste, evidente è l'antipatia per polacchi e russi, e spesso anche per i rumeni: posizioni che Franzos prende sulla base di stereotipi e pregiudizi, ma che, precisa lo stesso autore, non inficerebbero affatto sulla neutralità della propria osservazione:

---

<sup>175</sup> Cfr. Renner, Karl. *Der Kampf der österreichischen Nation um den Staat*, 1902; Popovici, Aurel. *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich*, 1906.

“Der dies schreibt, ist kein Schriftsteller, der leichtsinnige Anschuldigungen in die Welt zu schleudern pflegt, er ist nicht gewohnt, seinem eigenen, allerdings scharf geprägten Lieben und Hassen irgendwelchen Einfluß auf tatsächlichen Feststellungen einzuräumen, und er spricht es frank und frei aus“ (H.A., I, p. 185).

Infine, si conosce un episodio in cui Franzos, dopo aver scritto una novella sulla provincia di Gorizia rifiutata dall'editore a cui era stata presentata, cambiò lo scenario alla stessa storia, trasladola nel mondo rumeno della Bukowina: l'avvenimento, raccontato dallo stesso Franzos, getta ulteriore ombra sulla veridicità delle sue storie (Lim, 1982 p. 162).

Se il mito asburgico viene confermato nella rappresentazione della Bukowina, esso viene al contrario demolito da molti altri punti di vista. Svitati testi mettono in mostra le disastrose, ingiuste e spesso ridicole prassi della polizia austriaca, specialmente quelli contenuti nell'unica sezione della prima raccolta che non porta un titolo geografico, “Die k.k. Reaktion in Halb-Asien”. La sezione si apre con toni forti: “Nächst der Grausamkeit ist die Dummheit das sicherste Kennzeichen jedes absoluten Regiments” (H.A., II, p. 91), che Franzos mantiene sia nelle accuse dirette, sia nel sarcasmo diffuso sulla “groteske Posse” (*Ibid*) quale sarebbe stata la reazione asburgica. Di seguito, l'autore sfrutta gli episodi raccontati nei suoi schizzi per schierarsi senza remore contro le orride operazioni di reazione intraprese dalla polizia a seguito della Primavera dei popoli – stessa denuncia che ripropone nelle raccolte successive, per esempio in “Henker und Bajazzo”, dove i tragicomici fraintendimenti di commissari ignoranti e ciecamente ligi alle regole sembrano il prosieguo del testo della prima raccolta, “Kossuth-Jagden”. In tutta la sezione, i testi sono piuttosto lunghi, ricchi di sarcasmo ma al contempo molto puntigliosi e noiosi nella loro volontà di smascherare il mito asburgico della *Felix Austria* dettaglio per dettaglio: qui Franzos si mostra nella sua veste di cronista più che di scrittore di *feuilleton*. In questo, fa eccezione l'ultimo testo, “Der lateinische Kanonier” che recupera una narrazione più coinvolgente e partecipe e che, non a caso, riguarda ancora una volta il luogo di eccezione Bukowina. Un'accanita denuncia verso i funzionari dell'amministrazione asburgica, in questo caso della generazione precedente, si trova in “Namenstudie”: Franzos spiega come, traviano una legge voluta da Joseph II che egli considera più che mai giusta, poiché rappresentava un passo verso l'assimilazione – e dunque l'accettazione, dal suo punto di vista – degli ebrei in ambito tedesco, i burocrati si fossero divertiti ad assegnare nomi denigranti agli ebrei, o come estorcessero denaro alle famiglie, minacciando di mettere ad ogni membro un cognome diverso oppure nomi

ignobili che avrebbero segnato la loro vita per sempre. Alcuni di questi, che avevano il solo scopo di suscitare l'ilarità dei funzionari, esistono ancora: "Pulverbestandteil", "Maschinendraht", "Küsse mich", "Großerklotz", "Woismengeld" (g.E., II, p. 1-6). L'autore non nasconde in alcun modo il disgusto nei confronti di questa pratica e si schiera in difesa di quegli ebrei, ai quali si sentiva legato, se non da un sentimento di appartenenza, almeno da tradizioni o obblighi famigliari.

Ma la colpa che egli più spesso recrimina a tutte le amministrazioni austriache successive a Joseph II è quella di aver rinunciato all'opera di germanizzazione culturale – che il sovrano illuminato aveva condotto con politiche mirate su burocrazia, scuola e colonizzazione (H.A., I, p. XXIII) –, lasciando le singole nazionalità allo sbaraglio senza una cultura-guida, una cultura-collante. I successori del sovrano avrebbero prima tentato di rendere l'intervento *esclusivamente culturale* di Joseph II una germanizzazione politica violenta in risposta al 1848; successivamente, avrebbero rinunciato al loro "Kulturarbeit" per costruire alleanze con le *élite* delle singole nazionalità, promettendo loro indipendenza, anche culturale e linguistica, controproducente all'uscita di queste culture dal loro *Zwielicht* (H.A., I, p. XXIII). L'esempio più lampante di quest'ultima conseguenza sarebbe lo strapotere delle *élite* polacche in *Galizien*, che dichiara esplicitamente di voler combattere a suon di denunce attraverso la sua opera, nella speranza di favorire altri gruppi, come ruteni ed ebrei (H.A., I, p. XXIV): un discorso tanto contraddittorio quanto generalizzante, nel quale i gruppi vengono rappresentati come inscindibili unità e l'analisi della situazione sociale risulta piuttosto superficiale. La grande vittima di questa politica antilluministica dell'Austria sarebbe proprio l'ebreo che ha peggiorato la propria condizione poiché costretto ad imparare lingue come il polacco e il rumeno che lo allontanano dalla sua vera meta: l'assorbimento della cultura occidentale, che ora deve ottenere con strade più lunghe e impervie, non più attraverso la via diretta del tedesco. E in questo allontanamento dalla luce della cultura e della ragione Franzos inquadra anche l'incremento di teorie nazionalistiche ebraiche come quella del sionismo (H.A., I, p. XXXVII). Nella prefazione all'edizione del 1901, Franzos deve notificare il peggioramento della società Bukowina, che una volta si distingueva per il suo spirito tedesco e che ora, a causa del disinteressamento della politica asburgica, a causa delle nazionalità che, non ben educate all'idea di nazione, si sono aggrappate alle caratteristiche più estreme e conflittuali del dibattito, ed infine, a causa dello spirito del tempo ormai cambiato (H.A., I, p. XXXIII), vive in uno stato di incomprendimento ed antisemitismo. La Bukowina, proprio per la sua passata eccezionalità, risulta ora il luogo

in cui peggioramento si nota con più evidenza (H.A., I, p. XXXVIII): un'amarezza che si esprime al meglio nella conclusione, dove per la prima volta Franzos rinuncia momentaneamente al suo motto "Vincit veritas!" in cambio di uno che spinga il lettore a chiedersi in maniera critica su chi ricada la vera colpa della precipitata situazione: "Wehe den Siegern!" (H.A., I, p. XXXVIII)<sup>176</sup>. Pare incredibile che accuse dai toni così diretti ed espliciti, da parte di un amico del *Kronprinz*, non siano state censurate. La verità, però, è che le raccolte sono state tutte, dalla prima all'ultima, pubblicate – e lette – in Germania. Gli articoli pubblicati precedentemente sul *Neue Freie Presse* rappresentano quelli dai toni più miti, se non addirittura propagandistici. In Austria le pubblicazioni di Franzos diminuirono con il passare degli anni, continuando a comparire per lo più su giornali di stampo liberale. In Bukowina, per esempio, dopo il 1875 è probabile che di lui non sia mai più arrivato nulla (Scheichl, 2008(b) p. 140).

La delusione nei confronti dell'ormai assente politica di germanizzazione asburgica viene drasticamente notificata nel 1888, nella prefazione all'ultimo libro della raccolta: "Kein Zweifel, der Traum vom deutschen Kulturstaat Österreich scheint wirklich zu Ende" (g.E., I, p. XV); lo stesso tono disilluso e avvilito è quello che Franzos trasmette in una nota a piè pagina, nella quarta edizione, riguardante uno degli entusiastici testi della sezione sulla Bukowina:

"Die Skizze wurde zum 7. Mai 1875 geschrieben, zum hundertsten Jahrestag der Vereinigung der Bukowina mit Österreich. Sie darf heute leider nun mehr den Wert beanspruchen, die Kulturverhältnisse der Bukowina, wie sie 1875 bestanden, wahrheitsgetreu darzustellen" (H.A., II, p. 215).

Mentre l'autore riusciva a leggere con lucidità – pur non esente da ideologie – il proprio presente in ambito asburgico, il cieco attaccamento all'ideale umanistico tedesco, per definizione proiettato sul futuro (Borchmeyer, 2017 p. 21), non gli permise invece di comprendere quanto profonda fosse la crepa tra le due entità culturali che componevano la propria identità: il mondo tedesco e quello ebraico. Sempre in questa sede si conforta, infatti, con il pensiero dell'integrazione degli ebrei nel mondo tedesco, l'unico aspetto della società che continuava a donargli speranza:

---

<sup>176</sup> Anche se, in un moto di speranza, successivamente confessa di essere un eterno ottimista e di voler tutelare la sua fiducia in un mondo che progredisce, chiosando nuovamente con il motto "Die Wahrheit siegt!" (H.A., I, p. XXXVIII).

“Und mag der Antisemitismus zeitweise noch so wüst emporflackern, im Westen wird er die vollständige Assimilierung der Juden nicht mehr zu hindern vermögen; die Zeit, wo man nicht mehr von deutschen, englischen oder französischen Juden, sondern jüdischen Deutschen, Engländern und Franzosen sprechen wird, wie man von katholischen oder evangelischen Deutschen spricht, und genau NUR IM DEMSELBEN Sinne, wie von diesen, wird kommen“ (g.E., I, p. XIX).

Il profondo credo nel potere “restauratore” e soprattutto non prevaricatore del tedesco viene affermato continuamente nell’opera di Franzos: una caratteristica del *Deutscher Geist* alla quale l’autore continua a credere nonostante le manifeste azioni violente perpetrate in nome dello stesso a fine secolo. Franzos affrontava quelle notizie convincendosi che si trattasse solo di una fase, che presto la cultura tedesca sarebbe tornata alla sua *vera* natura, profondamente progressista ed inclusiva: “Germanisieren – das ist ein undeutsches Wort für ein undeutsches Tun” (H.A., I, p. XVIII). Questa *vera* natura tedesca, insieme all’idea del *deutscher Kulturstaat* in alternativa al *Nationalstaat*, ha profonde radici nel pensiero tedesco illuminista, promossa in ambito asburgico già dal sovrano Joseph II, e in generale nell’ideale pangermanico sottostante alla corrente dell’*Aufklärung*. D’altro canto, ben visibili sono anche le tracce di origine romantica di quelle virtù germaniche che farebbero di questo *Volksgeist* il più adatto a elargire sostegno e cultura – “guarire il mondo”, con le parole di Fichte: uno spirito che rende questo popolo ancor più eletto del popolo eletto per eccellenza e che dunque dovrebbe convincere in particolare proprio gli ebrei a parteciparvi (Colin, 2008 p. 59). L’antagonista di tutto ciò in cui Franzos credeva era la Russia, prima fra tutte le nazioni criticate nei suoi testi proprio per l’opera di cieco soffocamento delle culture locali, in cui egli non credeva (D.D., I, p. VIII, 91, 105). Un pensiero, quello di Franzos, quantomeno contraddittorio. Il suo sguardo di osservatore risulta infatti tanto interessante, specialmente nel confine fluido tra realtà e finzione, quanto controverso, commenta Amy-Diana Colin: il suo schierarsi con la *mission civilisatrice* tedesca in Oriente, benché sempre definita come strumento al servizio delle culture dimenticate, e le sue affermazioni connotate in maniera etnocentrica, oggi chiamano quasi necessariamente una lettura postcoloniale dell’opera (2008 p. 7).

Nell’introduzione al primo volume, Franzos spiega brevemente da dove provenga il titolo, che potrebbe suonare “seltsam und auffallend”, ma che a lui pare piuttosto “kurz und richtig”, adatto a richiamare con una parola tutto un immaginario preciso, fortemente declinato su concetti occidentali – *orientalista*, nel significato di Edward Said:

“Auch in den politischen und sozialen Verhältnissen dieser Länder begegnen sich seltsam europäische Bildung und asiatische Barbarei, europäisches Vorwärtsstreben und asiatische Indolenz, europäische Humanität und so wilder, so grausamer Zwist der Nationen und Glaubensgenossenschaften, wie er dem Bewohner des Westens als ein nicht bloß Fremdartiges, sondern geradezu Unerhörtes, ja Unglaubliches erscheinen muß. Die Schale, die Form sind in jenen Ländern vielfach dem Westen entlehnt; der Kern, der Geist sind vielfach autochthon und barbarisch“ (H.A., I, p. XIII).

Da un lato l'Europa occidentale e il progresso, dall'altro l'Oriente barbaro: una posizione che non lascia spazio ad interpretazioni, condivisa dalla maggioranza dei lettori occidentali, nella cui mentalità gli stereotipi sull'Oriente arretrato e pigro si erano radicati fin dal secolo precedente – quando l'Europa, con l'Illuminismo, aveva distaccato nettamente l'impero ottomano, dopo che questo ebbe perduto la sua millenaria autorevolezza. Nel famoso testo “Von Wien nach Czernowitz”, Franzos definisce ciò che corrisponde all'Asia esclusivamente sulla base di questi stereotipi – sporcizia, desolazione, nudità (H.A., II, p. 197) – e compie perfino un'operazione apparentemente in contraddizione con la stessa poetica del *Reisebericht*, ringraziando ironicamente la Karl-Ludwigsbahn perché, scegliendo un orario serale, gli ha permesso di non vedere la desolazione che c'era tra Lemberg e Cracovia: dopo aver fornito diversi spunti per la costruzione di un immaginario di squallore, l'esclusione della vista lascia ora spazio alla libera immaginazione del lettore che non fa che aumentare l'impressione introdotta dall'autore che dichiara di non vedere. L'impronta tardo-illuministica di Franzos si può osservare in molte altre caratteristiche dell'opera: l'autore riconosce, per esempio, soltanto negli abitanti della Bukowina una reale disponibilità a mettersi al lavoro, a darsi da fare per migliorare (H.A., II, p. 284), un tratto culturale di derivazione protestante intrecciato con l'ideale illuminista di quella “bürgerliche Tüchtigkeit” che allontanava e dal conservatorismo aristocratico e dall'arretratezza mezzo-asiatica (Corbea-Hoişie, 2008 p. 133). Ancora, Franzos fa spesso uso delle metafore di buio e luce, freddo e caldo declinate secondo questa retorica:

“Noch gibt es Gegenden in jenen Ländern, wo der Mensch im Naturzustande lebt, nicht im paradiesischen und idyllischen, sondern im Zustande tiefsten Dunkels,

dumpfer Roheit (*sic*), in ewiger kalter Nacht, in die kein Strahl der Bildung, kein warmer Hauch der Menschenliebe dringt“ (H.A., I, p. XIV).

Nel discorso illuminista, queste immagini in bianco e nero erano metafore assolutamente comuni, specie per identificare zone come quelle, europee ma non europee<sup>177</sup>, ed anche frequenti nel contesto del pensiero illuminista ebraico, a indicare lo *Spannung* tra mondo ortodosso e la luce dell'*Haskalah* (Solomon, 2012 p. 132). Ora, come illustrato da Horkheimer e Adorno, il passo da retorica illuminista a colonialista è molto breve, e Franzos non fa eccezione. Raccontando la storia dell'occupazione della Bukowina, in diversi testi, egli utilizza una terminologia dalla forte connotazione coloniale: il territorio acquisito da Joseph II somigliava ad un deserto, in termini di colture e di densità della popolazione, un foglio bianco, una terra “vergine” – “jungfräulicher Boden” (H.A., II, p. 238) – disabitata e selvaggia (H.A., II, p. 227), materiale perfetto per il *makeover* asburgico, il quale non ha trovato alcun tipo di resistenza all'attuazione dei propri piani (H.A., II, p. 238). Solitamente, queste retoriche sono correlate da una presa di distanza da parte dell'autore dall'idea di una germanizzazione violenta ed un soffocamento delle altre culture – “Ich wünsche den Osten weder germanisiert noch gallisiert – beileibe nicht!” (H.A., I, p. XVII). Eppure, il sopruso operato dalla cultura tedesca su quelle zone era evidente: Franzos si rallegra del fatto che tutti in Bukowina parlassero tedesco, nelle scuole si studiasse tedesco, negli affari si usasse il tedesco e che, soprattutto, si facesse letteratura in tedesco (H.A., II, p. 234). La contraddizione – che l'autore non percepisce come tale – viene in qualche modo chiarita attraverso un discorso di matrice paternalistica (Patrut, 2012 p. 156): ciò che l'autore, affezionato a quei luoghi, auspica è un miglioramento delle loro condizioni sociali e culturali e, a questo scopo, non vede alternativa all'importazione della cultura occidentale. Devono essere aiutati: una retorica che parte dal pensiero kantiano – “Unmündigkeit erweist sich als das Unvermögen, sich selbst zu erhalten” (Horkheimer, et al., 2000 p. 102) –, passa dalla propaganda austriaca votata alla creazione di un *Deutscher Kulturstaat* e sopravvive, a ben vedere, al processo di decolonizzazione del XX secolo, trasparendo nei discorsi neoimperialisti di oggi. Dalla retorica asburgica, Franzos prende nuovamente in prestito la metafora del “regalo”, in questo caso per sottolineare la gratuità, l'altruismo del gesto civilizzatore della Germania

---

<sup>177</sup> Un esempio galiziano che ricalca, nel titolo e in alcune forme, l'opera di Franzos, è quello di Nathan Samuely, che pone questo crepuscolo mezza-asiatico al centro dei suoi *Culturbilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1885, 1892) e della novella *Zwischen Licht und Fistermis. Ein culturgeschichtliches Bild aus Galizien* (1887).

– intesa, come sempre in Franzos, nell’ideale di “Deutsch-land” –, la quale non avrebbe nulla da guadagnare da questo intervento (H.A., I, p. XVIII). Nel 1901, arricchendo l’introduzione, specifica come lo spirito tedesco detenga per natura “Selbstlosigkeit und Anschmiegsamkeit” e per questo, meglio del francese o dell’inglese, sia il più portato all’insegnamento (H.A., I, p. XXVII), con lampanti riferimenti alla romantica levatura di spirito germanica, declinata sul discorso imperialistico allora contemporaneo, con il quale Franzos era in contatto – in Germania ancora più che in Austria.

In questo contesto, Franzos cerca (o finge) di mettersi temporaneamente nei panni di coloro che subiscono il processo di germanizzazione e riconosce il motivo della diffidenza mostrata nei confronti degli interventi di civilizzazione, che spiega attraverso un’affascinante metafora: essi guardano alla potenza culturale tedesca come alla roccia magnetica della leggendaria isola polare o “Magnetberg”<sup>178</sup>, che attirava a sé e affondava tutte le navi che le passavano accanto. Nell’idea di Franzos, al contrario, la cultura tedesca avrebbe sì il ruolo di un magnete potente che trascina gli oggetti verso di sé, ma che al contatto trasferisce la propria forza vitale, rendendo l’oggetto anch’esso un magnete (H.A., I, p. XIX). A ben vedere, però, il discorso paterno, solo apparentemente inclusivo, non dà sostegno alla *diversità* culturale, al contrario non fa che confermare ad ogni passo la *differenza* culturale (Corbea-Hoisje, 2000 p. 151): due concetti agli antipodi.

“Se la diversità culturale è una categoria dell’etica, dell’estetica o dell’etnologia comparata, la differenza culturale è un processo di significazione attraverso il quale le affermazioni della cultura o sulla cultura differiscono, distinguono e autorizzano il riprodursi di campi di forza, riferimento, applicabilità e capacità. (...) Il concetto di differenza culturale si incentra sull’ambivalenza dell’autorità culturale: il tentativo di dominare nel *nome* di una supremazia culturale creata solo nel momento della differenziazione” (Bhabha, 2001 p. 55).

Si riconoscono, infatti, alla base della parabola del magnete due discorsi specifici. Da un lato, l’affermazione dell’Occidente, ed in particolare della Germania, come unico *luogo* in cui affermare la propria differenza culturale, poiché aperto, libero, progressista: un discorso ancora fortemente pregnante la cultura contemporanea, come osserva Bhabha, con cui l’Occidente vende (spesso letteralmente) un’immagine di sé come “luogo di

---

<sup>178</sup> La leggenda del “Magnetberg”, altresì nota con il nome di *Rupes Nigra*, tramandata fin dal Medioevo da diversi viaggiatori europei, forniva, tra le altre cose, una spiegazione al perché le bussole puntassero verso nord (Lewis-Jones, 2019 p. 34-36).

esibizione e discussione pubblica, luogo di giudizio e di mercato” (*Ibid*, p. 37). Il secondo discorso riguarda appunto questa capacità della cultura tedesca di infondere conoscenza e creare così un proprio sosia, il quale però, vista l’unicità del *Deutscher Geist*, non potrà mai essere esattamente lo stesso dell’originale. Un *Doppelgänger*, un doppione: ciò che fa da sfondo a questo discorso è quello che Bhabha e gli studi postcoloniali indicano come *mimicry*.

Franzos credeva *religiosamente* nel progresso di stampo secolare tedesco – come un vero *maskil* (Müller-Funk, 2006 p. 37) – e sapeva che la strada per raggiungerlo era quella dell’educazione e della formazione dell’altro<sup>179</sup>. Eppure, le conseguenze di questa acculturazione mostrano come sia stata accolta – o impartita – solo parzialmente, come il soggetto sia diventato simile al tedesco, ma non esattamente lo stesso, mantenendo attiva la *differenza* e dunque la superiorità del gruppo di potere (Bhabha, 2001 p. 123).

“Il mimetismo (...) è una complessa strategia di riforma, regolamentazione e disciplina che si ‘appropria’ dell’Altro in quanto dà forma visibile al potere. Il mimetismo è anche il segno del fuori luogo, di una differenza recalcitrante che è coerente con la funzione strategica dominante del potere coloniale (...)” (*Ibid*, p. 124).

Mentre nel 1875 Franzos scriveva, in termini assolutamente irrealistici, che l’Università di Czernowitz fosse nata perché la popolazione locale bramava la cultura occidentale, desiderava uscire dall’oscurità (H.A., II, p. 254-255), nella seconda raccolta, egli puntualizza come ciò che l’Oriente stava cogliendo dell’Occidente non fosse che una cultura di imitazione, una “Scheinkultur”, affermatasi al posto di quella *vera* e che non toccava il cuore del popolo, anzi, faceva più danni che altro (D.D., I, p. VI). Una colpa della politica asburgica, che non aveva portato avanti con serietà il lavoro di acculturamento e progresso cominciato da Joseph II, ma anche il riflesso dell’incapacità di queste genti di cogliere l’essenza di una cultura tanto superiore: in “Rumänische Frauen”, l’autore spiega che la causa dell’animo triste del rumeno, che si riflette nei lamentosi canti, è da ricercare “in der traurigen ‘Zivilisation’, die sich über dieses Land ergossen hat, und in der Trägheit der Bewohner” (H.A., II, p. 4), laddove la “triste civilizzazione” sarebbe il risultato dell’inabilità del popolo rumeno di cogliere la vera

---

<sup>179</sup> Questo era anche il motivo per cui Franzos elogiava Schiller: la chiarezza linguistica ed espressiva faceva dei suoi testi strumenti perfetti per imparare il tedesco e di Schiller, perciò, uno complice nel disegno didattico che Franzos progettava per gli ebrei dell’Est (Conterno, 2008 p. 44).

essenza della cultura occidentale, che è rimasta *fremd* anche quando si era convinto della sua necessità (H.A., II, p. 5). In “Frauenleben im Halb-Asien” i termini si fanno ancora più espliciti, quando Franzos indica ebrei ed armeni, gli unici ad aver assorbito un tratto essenziale dell’Occidente, ovvero l’essere borghese, come “Surrogaten” (g.E., II, p. 189). Dichiarazioni che l’autore non riesce a tacere nemmeno nel mezzo di una delle più terribili inchieste, “Gouvernanten und Gespielen”, dove viene presentato un mercato, organizzato da Vienna, atto ad inviare donne e ragazzini nelle zone orientali d’Europa presso famiglie ricche, come istitutori: tutto l’esposto fa leva esclusivamente su fatti, anche la narrazione è esente da imparziali retoriche, salvo per l’affermazione che una delle cose peggiori che *Gouvernanten* e *Gespielen* devono sopportate, prima ancora delle violenze sessuali – al centro della denuncia – è il dover insegnare a persone non interessate alla vera cultura occidentale, ma solo alla sua forma, alla sua apparenza (H.A., II, p. 65). Allo stesso modo vent’anni dopo Franzos, conscio di come la situazione si fosse sviluppata, specificò un nuovo scopo del suo libro: quello di colmare quel *gap* enorme che si era creato tra “der autochtonen Barberei und der Nachäffung westlicher Kulturformen” (H.A., I, p. XXVII). In quest’ultima affermazione del 1901, si nota un tono decisamente più disilluso, rispetto all’entusiasmo della metafora del magnete e di altre espressioni delle prime pubblicazioni: ciò che Franzos può osservare non è l’interiorizzazione, bensì solo l’imitazione “scimmiesca”, superficiale e caricaturale, della cultura tedesca, e dunque la sua speranza ridimensionata è quella di arginare la crepa tra mancanza di civilizzazione e imitazione non partecipe, tra *Unkultur* a *Halbkultur* (H.A., I, p. XXVIII) – laddove la prima sarebbe quella del popolo, la seconda quella delle *élite* regionali incapaci di cogliere la cultura originale (g.E., II, p. 188).

Da questi esempi pare che più che la riproduzione di strutture di *mimicry*, quella di Franzos ne sia una denuncia. Tuttavia, in frequenti occasioni l’autore utilizza strategie diverse dalla denuncia per segnalare la differenza che persiste malgrado l’importazione della cultura aliena. L’autore commenta o fa ironia sui tratti riconoscibili, *diversi*, radicati nella cultura locale, in un discorso che ingabbia il soggetto coloniale in un sistema in cui risulta sempre parziale per definizione (Bhabha, 2001 p. 125) – *halb*, appunto. L’ironia, in particolare, rappresenta uno strumento utilizzato di frequente a sostegno di strutture colonialistiche. Essa si presenta, in Franzos, in qualità di sottile canzonatura di caratteristiche fisiche o culturali stereotipate: per esempio, la mancanza di pulizia – “Pläne und Systeme wechseln so häufig, wie etwa auf dem Körper eines Halb-Asiaten die Hemden, also oft von einem halben Jahr zum anderen“ (H.A., I, p. XX) – o

l'arretratezza e mancata confidenza con la tecnologia, come nel testo "Der Aufstand von Wolowce" quando l'autore deride la meraviglia e l'attaccamento dei contadini al filo del telegrafo, che pensavano fosse un canale diretto con Vienna, dal quale giuravano di sentir sussurrare lo stesso imperatore (H.A., I, p. 8). Perfino nei testi di inchiesta, dove l'autore si schiera completamente a sostegno delle vittime, raramente riesce a tacere un certo disprezzo nei confronti della *Unkultur*, "völlig barbarisch" (D.D., I, p. VI), degli usi o dei luoghi dell'Est, di solito trasmesso proprio attraverso sottile ironia:

"Doch darf man zur Erklärung nicht annehmen, als ob Bosheit etwa ein allgemeiner Zug im Charakter jener Völker wäre; die Behandlung der Gouvernante in Halb-Asien ist eben 'ländlich sittlich', oder richtiger 'ländlich schändlich'" (H.A., II, p. 41).

"So fand ich denn, als ich am späten Nachmittag im Stadtpark erschien – was man so in der Moldau einen Stadtpark nennt – um die Weisen der Militärkapelle anzuhören – was man so in Rumänien eine Militärkapelle nennt – sehr viele neue Bekannte" (H.A., II, p. 54).

A volte, l'ironia prende toni più decisi, se non addirittura insolenti, divenendo espressione senza fronzoli di un giudizio negativo sull'osservato, il quale certamente incontrava il gusto e suscitava le risate del lettore tedesco occidentale, nutrendo al contempo la propria sensazione di superiorità:

"Die Italiener geben jeder Stadt einen klingenden Beinamen, Genova la superba, Firenze la bella, usw. Wäre diese Sitte auch in Halb-Asien gebräuchlich, dann könnte das heilige Krakau nicht anders heißen als Cracovia la stincatoria. Pardon, aber der Name würde passen. (...) Daß die Menschen, die in dieser Stadt zu leben verdammt sind, nicht alljährlich von einer Epidemie dezimiert werden, ist wahrhaftig ein besonderes Wunder Gottes" (H.A., II, p. 207).

Infine, il sentimento di superiorità arriva addirittura ad annullare la stessa metafora del magnete, quando Franzos spiega che, al contatto con la cultura occidentale, gli uomini dell'Est si sono sentiti come Adamo ed Eva, impotenti e nudi (g.E., II, p. 246).

Un'altra strategia chiave nel discorso è l'utilizzo di termini animaleschi o caricaturali per rappresentare le persone che vengono osservate: in "Von Wien nach Czernowitz", nel

descrivere i passeggeri di varia provenienza geografica e sociale presenti sul treno, l'autore indica una figura del sud della Russia con l'appellativo "Mammut", mentre gli ebrei che si ammassano fuori dalle stazioni sono indicati come "Ungeziefer" (H.A., II, p. 204). A Lemberg, l'agglomerato di persone che popola le vie ricorda a Franzos un ballo carnevalesco (H.A., II, p. 210) a causa della bruttezza e goffaggine di queste caricature di esseri umani: un dettaglio che fa capo all'idea di inscenare il diverso come un corpo grottesco, opaco e alieno, opposto al canone di corporeità della *Moderne* illuminista, coeso e dai tratti chiari. In "Ein Kulturfest", tra i gruppi che ballano, gli huzuli risultano riconoscibili perché si comportano come "bambini", per il loro essere lunatici e selvaggi, gli zingari invece per il loro aspetto aberrante, disumano (H.A., II, p. 273). In alcuni casi, Franzos si spinge fino a definire queste persone come uomini a metà, per i quali la vita degnamente umana comincia non prima dell'ingresso della cultura occidentale:

“(...) zerlumpte Juden, schmutzige Bauern (...) und einige andere Geschöpfe, denen man kaum noch den Titel Mensch zuwenden kann” (H.A., II, p. 209);

“Und so mag der Bürger dieses Landes heute dankbar jenes Tages gedenken, da für die Bewohner ein menschenwürdiges Dasein begann (...)“ (H.A., II, p. 218).

In "Rumänische Sprichwörter" aggiunge un altro esempio di questo tenore, riconoscibile ogni volta che il rumeno si inserisce nel dibattito europeo: "So oft es [Rumänien] im europäischen Völkerkonzert seine Stimme erhebt, geschieht dies in einem Tone, welcher dem Culturmenschen als ein widerliches Krächzen erscheinen muss" (D.D., I, p. 297).

La differenziazione di cui parla Homi Bhabha, che nasce dal desiderio di segnalare gli esatti limiti di una cultura, è perciò oltremodo riscontrabile nella retorica di Franzos: non solo nella severa dicotomia tra noi e gli altri, ma anche nella stessa manipolazione dei confini geografici. In questo senso, il fatto che si tratti di *Halb-Asien* e non di Asia a tutto tondo non deve confondere: il concetto di Franzos non equivale a un *third place*<sup>180</sup>, un luogo di contaminazione e scambio – la contaminazione, eventualmente, avviene solo tra le culture inferiori<sup>181</sup>, non tra Ovest ed Est. In *Halb-Asien* si distinguono con chiarezza

---

<sup>180</sup> In disaccordo con questa posizione, Alexandra Strohmaier vede invece in questa zona di transito, di "Überlappung und Überschneidung", proprio il *third place* delle teorie postcoloniali (2007 p. 15).

<sup>181</sup> In "Ein Kulturfest", Franzos osserva diversi tipi di ruteni e conclude: "Also Ruthenen, die eigentlich Huzulen, Ruthenen die eigentlich Rumänen sind, und daneben sehr, sehr zahlreich echte Ruthenen (...). So gibt es in einer und derselben Hauptgruppe erst recht ein kleines Babel" (H.A., II, p. 272).

tratti nettamente asiatici e tratti nettamente europei: qui le divisioni binarie sono più che valide, sono fondanti – confini più che limpidi, nonostante lo *Zwielicht*.

Un altro interessante elemento da osservare è la lontananza di queste genti da atteggiamenti razionali, sintomo anch'esso di inferiorità, di mancanza di civilizzazione, un dettaglio che si osserva in modo particolare quando il testo tratta di questioni religiose. Oltre a quella tra “europeo” ed “occidentale”, nel XVIII secolo si assistette infatti alla sovrapposizione dei concetti di “cristiano” ed “europeo” (Matera, 1996 p. 22), le cui ripercussioni si possono senz'altro osservare anche nell'opera di Franzos: la religione raramente viene rappresentata da riti discreti e pacati, che ben si confanno a un tipo di atteggiamento razionale; essa è piuttosto vissuta in modo estremo, mistico, ai limiti della superstizione, caratteristica che distingue chiaramente questi luoghi dall'Europa *cristiana*. Si noti, inoltre, come, oltre ai moltissimi ebrei, i racconti di Franzos siano ricchi di figure di cristiani ortodossi, confessione direttamente collegata alla Russia se non addirittura al mondo ottomano nonché pressoché assente in Europa occidentale, fattore che contribuisce ad arricchire l'immaginario di questa zona come contornata da un'aura di *asiaticità*. L'ironia dell'autore ed i giudizi sulle caratteristiche bigotte e irragionevoli colpiscono certamente anche il gruppo ebraico: è il caso, per esempio, di “Nur ein Ei”, dove l'intera comunità della cittadina si arrovela su una questione apparentemente di grande importanza teologica, che di fatto riguarda una piccola macchia di sangue trovata nel tuorlo di un uovo (H.A., I, p. 206-214). Eppure, il discorso della *mimicry* qui non vale, per gli ebrei la prospettiva è diversa rispetto agli altri gruppi: loro possono, e dovrebbero, acquisire l'identità tedesca *completamente*. Franzos crede e combatte per un'equiparazione completa con i tedeschi *originali* e non è difficile comprendere il perché: in tutta la sua opera narra la propria esperienza come modello di integrazione, a volte in modo così paradigmatico da fare della sua vita quasi una parabola, e in questa narrazione Franzos non si riconosce in un tedesco *diverso*, bensì semplicemente in un tedesco – di fede ebraica. La fede non ha niente a che fare con la caratterizzazione in senso nazionale dell'identità di appartenenza: un dogma che Franzos ripete ogni volta che ne ha l'occasione, nelle opere giovanili tanto quanto nelle più mature. Per gli ebrei la prospettiva è quella di una reale inclusione.

Eppure, proprio osservando il mondo ebraico, ci si accorge di come Franzos non rinunci ad un altro tratto imprescindibile della retorica di superiorità culturale, tassello essenziale di ogni discorso coloniale: la colpa. L'assenza di progresso e cultura ad Est sarebbe infatti causata dall'indifferenza o dal sospetto nei confronti dell'Occidente da parte dei popoli

che vi abitano, i quali hanno chiuso le porte agli aiuti provenienti da fuori – “Es gibt auch Ausnahmen, aber diese bestätigen ja nur die Regel; im ganzen ist es so“ (H.A., I, p. XX). Questa subdola colpa ricade in particolare sugli ebrei dell’Est. Come sempre, le accuse di Franzos sono rivolte al mondo più tradizionalista e a coloro che non accettavano un’assimilazione totale nell’identità tedesca. La colpa di costoro sarebbe proprio quella di essersi autoinflitti una condizione di miseria, che, se avessero accolto l’identità tedesca ed i suoi intrinseci ideali illuministici, si sarebbero risparmiati. L’autore si spinge ancora oltre, accusando gli ebrei di essere non solo le vittime, ma in qualche modo gli artefici dell’antisemitismo: essi provocano l’odio degli altri, specialmente dei tedeschi, quando affermano di non voler rinunciare all’identità nazionale ebraica, facendosi dunque nazione all’interno della nazione. Per questo motivo, l’unica via per porre fine alla questione ebraica tedesca – se non all’antisemitismo, che mai morirà del tutto, notifica con rammarico l’autore (g.E., II, p. 27) – è rappresentata da una fede riformata che si riconosca esclusivamente in quanto tale, dunque allontanando ogni ambizione identitaria nazionale (*ibid*). “Konfessionalisierung als Überwindung des Antisemitismus”: una posizione che dalla metà del XIX secolo aveva guadagnato diversi sostenitori tra gli ebrei assimilati (Giersch, 2014 p. 282-289). Nonostante le svariate affermazioni di disgusto dell’autore nei confronti dell’antisemitismo, è evidente come questo venga utilizzato come espediente per insinuare senso di colpa, nella speranza che diventi uno stimolo al cambiamento. Una posizione ambigua, confermata dal fatto che la soluzione della *Entnationalisierung* ebraica era la stessa proposta dai più ardenti antisemiti, come il conterraneo Eminescu<sup>182</sup> (Colin, 2008 p. 64). Curioso e drammatico è, infine, come questa posizione sia stata successivamente ribaltata da un pensiero diffuso all’inizio del nuovo secolo, secondo il quale la causa dell’antisemitismo risiedeva in quegli ebrei che si erano staccati dalla propria identità e che avevano cercato di appropriarsi della cultura tedesca – gli assimilati (Borchmeyer, 2017 p. 619).

Sulla questione dell’antisemitismo Franzos si spende ancora quando, parlando del clima di fine secolo, riconosce nel *Rassenhaß* e *Glaubenhaß* dilaganti nell’Est la stessa matrice del *Deutschenhaß* perpetuato da secoli proprio dagli stessi abitanti orientali: paura e

---

<sup>182</sup> Due figure, Franzos ed Eminescu, i cui gli ideali si incontrano soltanto solo in questo punto. Eminescu rispose alla prima pubblicazione dei *Culturbilder* di Franzos con un articolo dai toni aggressivi pubblicato su un giornale rumeno, dove accusava Franzos di aver denigrato i rumeni, soltanto perché questi cercavano di proteggersi dall’influenza straniera – ed ebraica in particolare. Le prospettive dei due compagni di scuola sulla questione nazionale e sulla situazione delle regioni dell’Est erano tra loro opposte: Franzos mostrava in che cosa i rumeni e la regione fossero ancora barbari e sottosviluppati rispetto al più alto standard occidentale; Eminescu sottolineava piuttosto quanto quella cultura fosse stata deturpata dagli influssi esterni (Hausleitner, 2008(a) p. 80).

invidia (H.A., I, p. XXXIV): Franzos paragona antisemitismo e antigermanesimo come figli della stessa cultura del sospetto e della paura dell'*Entnationalisierung*. L'odio verso i tedeschi ad Est è un argomento che risulta particolarmente irritante per Franzos e proprio per questo rappresenta uno dei canali più diretti per riconoscere quel sentimento di superiorità che l'autore cerca altrimenti di mitigare – senza grande successo: nella prefazione di *Aus der großen Ebene*, l'autore non riesce a trattenere la spocchiosa considerazione che, in effetti, l'invidia per la cultura tedesca fosse assolutamente fondata (g.E., I, p. XIII).

Sulla questione ebraica e sulle sue molte sfaccettature in Franzos, un ruolo importante viene ricoperto da un suo personale motto, ripreso di raccolta in raccolta: “JEDES LAND HAT DIE JUDEN, DIE ES VERDIENT – man wird vielleicht meine barocke Sentenz belächeln, wahr bleibt sie doch!” (H.A., II, p. 75). Il motto, che egli formula senza troppe spiegazioni, pare essere caratterizzato da una certa flessibilità semantica: in contesti diversi interpreta opinioni diverse dell'autore. Secondo Geiger,

“es will sagen, daß die Juden in sich die Assimilationsfähigkeit, die Kulturmöglichkeit, die Liebe zum Vaterlande, den Hang der Entwicklung zu nützlichen Staatsbürgern besitzen, daß sie aber in dieser Tätigkeit und in diesem Streben von den feindlichen Nationen zurückgedrängt werden“ (Geiger, 2008 p. 24).

In linea di massima, con questa espressione Franzos vuole sottolineare come il gruppo ebraico debba sottostare alle politiche e alle esigenze delle singole società cui è assoggettato: le più severe ed irrazionali di loro dovranno fronteggiare un gruppo ebraico che si comporta in modo altrettanto irrazionale ed estremo; quando queste, come in Bukowina, si rivelano più inclusive ed aperte, anche l'ebreo si mostra come un elemento della società non problematico, ma disposto ad abbracciare l'assimilazione. Il motto viene utilizzato per esempio in “Ein Kulturfest” per stabilire che gli ebrei della Bukowina sono in effetti più progrediti rispetto ai correligionari delle zone limitrofe e vivono perciò in condizioni migliori, grazie ad un *Land* che ha abbracciato la cultura di stampo occidentale. L'atteggiamento dell'autore nei confronti del mondo ebraico risulta così altalenante e vario che Paula Giersch, dedicando un libro alla sua figura, decide di intitolarlo con l'eloquente domanda: *Für die Juden gegen den Osten?* (2014). In effetti, anche nei momenti in cui l'autore dichiara di schierarsi al fianco di questo gruppo di subordinati, mettendo da parte le sue critiche, egli chiarisce come di questo gruppo possa

difendere sempre e solo una parte e come, invece, senta di non poter rappresentare coloro che incarnano superstizione, rigidità, estremismo, ed altre caratteristiche contrarie ai dogmi della cultura della ragione. “Ich trete für die Juden ein, weil sie geknechtet sind, aber ich greife die Knechtschaft an, welche die orthodoxen Juden selbst den Freisinnigen ihres Glaubens bereiten” (D.D., I, p. VIII). Questa ragionevole distinzione finisce però per esaurirsi in superficiali semplificazioni: l'autore pare infatti includere tutti gli ebrei dell'Est nella categoria degli ultraortodossi, per lui rappresentati dagli *Chassiden* (Kłańska, 2007 p. 42-43), e dunque, riprendendo Giersch, schierandosi *gegen den Osten* in senso generico e invertendo la marcia delle sue dichiarazioni paternalistiche.

Gli ebrei, in qualità di gruppo più ampiamente trattato da Franzos, condividono il podio con altre figure che compaiono soprattutto nei testi di denuncia e che danno la possibilità all'autore di investigare ulteriori sfumature di esclusione: le donne. Diversi testi hanno lo scopo di mostrare al lettore occidentale quale fosse la condizione della donna e quali fatiche questa dovesse sopportare in Oriente, mettendo in mostra un altro aspetto che contribuiva a formare l'immagine di un ambiente primitivo e barbaro: in “*Rumänische Frauen*” viene descritta la situazione delle contadine rumene, cui non è concessa un'istruzione e per le quali la personale felicità vede la parola fine nel giorno del matrimonio, quando divengono vittime di ogni tipo di sopruso da parte dei mariti (H.A., II, p. 8-12); in “*Lateinische Mädchen*” la denuncia della barbarie passa, come altrove, per la lode alla situazione di Czernowitz, luogo occidentale e dunque in grado di offrire una via di fuga dal *milieu* perfino alle donne (g.E., II, p. 120-183); infine, in “*Frauenleben in Halb-Asien*”, Franzos passa in rassegna la situazione delle donne di ogni singola nazionalità, denunciandone un trattamento alla stregua di animali (g.E., II, p.194). L'ammirevole attenzione verso queste escluse<sup>183</sup> non è però esente dal sistema della *mimicry*. Le ricche donne rumene, che l'autore osserva mentre salgono sul treno per Czernowitz, per esempio, attraggono la sua attenzione proprio a causa della loro *differenza*: la loro ricchezza e bellezza non raggiunge il livello di quelle tedesche, mancano di eleganza – e di pulizia – nel vestire, non conoscono le buone maniere delle signore, fumano, bevono e osservano a lungo gli uomini, quasi “per non perdere la pratica” (H.A., II, p. 201), scrive Franzos, insinuando che si tratti di prostitute e poggiando

---

<sup>183</sup> In un manoscritto ritrovato da Paula Giersch nel lascito dell'autore, dal titolo *Weibliche Studenten*, Franzos si esprime a favore del voto per le donne e prospetta un futuro in cui esse sarebbero state addirittura dottori – come fece, del resto, in un articolo uscito nel 1880 sul *Neue Freie Presse*, dal titolo “*Fräulein Doctor*” e in una presentazione al pubblico, ripetuta varie volte, tra il 1881 e il 1883 intitolata “*Vortrag über die soziale Stellung der Frau in Osteuropa*” (Giersch, 2014 p. 308-311).

sul classico stereotipo della donna orientale sensuale e promiscua (Said, 2017 p. 107). Estremamente interessante è come questo tratto si ripeta, quasi in maniera identica, nell'ultimo testo delle raccolte: a distanza di più di un decennio, la donna rumena mostra la propria superficialità culturale proprio attraverso il fumo, il modo di vestire pacchiano e l'emulazione maldestra dei modi occidentali (g.E., II, p. 243): una conferma che in quest'opera Franzos si esprime attraverso etichette, *tipi*, senza approfondire l'osservazione. Come per gli altri gruppi, il risultato dell'imitazione della cultura occidentale è grottesco, il che conferma la retorica del mimetismo:

“Nachäffung des Westeuropäers scheint ihnen das Schiboleth der Civilisation, aber weil den Geschmack der Barbaren nur das Grelle und Raffinierte zur Nachahmung reizt, darum begegnen wir dort hauptsächlich nur jenen Zügen wieder, die uns an dem Antlitz unserer eigenen Kultur unheimlich und greisenhaft berühren, weil sie auf übertriebene Raffiniertheit und Abkehr von der Natur weisen. So sehen wir dort in der ungeheuren Mehrheit das Kindheitsalter, in der Minderheit das frühe Greisenalter der Kultur, für das kräftige Mannesalter giebt (*sic*) es wenige würdige Repräsentanten“ (g.E. II, p. 189).

L'assioma dell'inferiorità dell'osservato è mantenuto dall'autore anche nei confronti delle donne, per le quali riproduce una retorica paternalistica identica a quella per il *diverso* – in cui la donna in quanto tale rientra: una retorica che afferma di offrire aiuto, vista la mancata indipendenza, purché all'interno di determinati limiti, che per la donna corrispondono all'onorare i suoi più alti scopi naturali, essere moglie e madre (g.E., II, p. 185), e al cercare la propria strada non occupando il posto che nella società spetta all'uomo, bensì altrove (g.E., II, p. 247):

“(…) was wir von dem alleinstehenden Weibe in seinem Kampf ums Dasein fordern, (und zwar keineswegs aus männlichem 'Egoismus', sondern in seinem eigenen Interesse, weil es eben sonst das angestrebte Ziel nicht zu erreichen vermag), ist Einhaltung der natürlichen Grenzen, die ihm kraft seines Geschlechts gesteckt sind; was wir ihm gewähren, ist Hilfe und vorurteilslose Unterstützung innerhalb dieser Grenzen“ (g. E., II, p. 186).

In conclusione, le diverse sfumature dell'atteggiamento colonialista insito nello sguardo e nell'ideologia dell'autore si rispecchiano sia nell'insistenza sulla *differenza*

incoltabile della maggior parte delle zone di *Halb-Asien*, sia nella segnalazione dell'unica eccezione, la Bukowina, attraverso la quale egli giustifica la presenza coloniale ad Est, celebrando la trasformazione politica e culturale della piccola regione in una perfetta colonia asburgica o, per lo meno, in una colonia dell'Occidente (Glajar, 2001 p. 25). Tuttavia, è necessario segnalare alcuni testi della raccolta dove Franzos tenta in maniera concreta di dare voce alle genti dell'Est, di prestarsi come strumento di divulgazione ad Ovest di culture altrimenti rimaste nel silenzio. Uno degli esempi più lampanti è "Die Kleinrussen und ihr Sänger" che Franzos dedica alla tradizione delle canzoni popolari rutene e al loro più famoso interprete, il poeta Taras Scheftschenko<sup>184</sup>, facendosi portavoce di un intento cominciato nel 1870 dal professore ed autore della Bukowina Johann Georg Obrist. In questo modo l'autore mostra come, in effetti, *Halb-Asien* non sia un luogo *sprachlos*:

“Für stumme Völker sprechen ihre Dichter und wo der Arm gebunden ist, da wird das Lied zur That. (...) Aber von jener Literatur (...) wissen wir nichts. Das ist ein herbes, unverdientes Geschick; herb und unverdient, wie das gesammte (*sic*) Schicksal dieses unglücklichen Volkes“ (D.D., I, p. 86- 87).

In "Die geistigen Bestrebungen der Bulgaren", dopo la spiegazione di come questo popolo e la sua lingua siano considerate barbare e senza futuro, prosegue l'autore:

“Das ist trostlose Gewißheit. Aber ebenso fest steht die trostvolle Zuversicht, daß die Kinder und Enkel dieses unseligen Geschlechtes, welches mordete und gemordet wurde, dereinst wieder auf das geistige Streben der Väter zurückgreifen, daran anknüpfen und es rüstig weiter fördern werden“ (D.D., I, p. 130).

Il modo in cui i bulgari, nell'ultimo secolo, erano riusciti a riabilitare una lingua considerata da servi (D.D., I, p. 169) e a creare una propria letteratura nazionale forniva in effetti speranza per il futuro, ammette Franzos – il testo prosegue, tuttavia, seguendo una strategia diffusa nell'opera, ovvero quella di denigrare le culture vicine, in questo caso quelle slave, al fine di mettere in luce la protagonista. Interessante a questo proposito è la teoria esposta da Paula Giersch, secondo la quale il discorso connotato di Franzos, che una prima lettura non può che designare come subdolo ed imperialista, sia in realtà

---

<sup>184</sup> Taras Hryhorovyč Ševčenko.

parte di una studiata strategia di mediazione. La tesi di Giersch è quella che vede nell'uso frequente degli stereotipi da parte dell'autore una strategia narrativa, che la studiosa chiama "modifizierende Affirmation", atta se non a demolire, a indebolire gli stessi. Il procedimento sarebbe quello di richiamare esplicitamente l'immaginario ricco di stereotipi del lettore così da attrarre la sua attenzione e la sua simpatia, per poi lentamente mettere in crisi le sue certezze sull'argomento. Il processo è lo stesso della *Subversion*, spiega Giersch, ma mentre lì lo scopo e la posizione di chi scrive risultano più espliciti e danno solitamente adito ad un risultato inequivocabile, con "modifizierende Affirmation" si vuole indicare un tentativo dalle premesse meno chiare, meno esplicite e dunque un risultato che corre il rischio di mancare di efficacia: così sarebbe nel caso di Franzos, dove la critica di ieri e di oggi legge solo l'affermazione degli stereotipi e non il loro tentativo di *modifica* (Giersch, 2014 p. 61). Diversi esempi sarebbero da riscontrare nel manoscritto *Huzulen*<sup>185</sup>, un racconto di viaggio in cui l'aspetto di osservazione etnografica gioca un ruolo importante. Qui si leggono diverse posizioni in cui è riconoscibile quel "ja, aber..." che Paula Giersch vede come svolta sintattica al centro della strategia:

"Die Karpathen mögen nicht die furchtbarste Gegend der Erde sein und wohl auch nicht die schönste. Aber wer sie offenen Augs und empfänglichen Herzens durchstreift, wird doch immer jene beiden Begriffe reimen müssen, die sonst so fern auseinander liegen. Dieses Waldgebirge ist in der That von schöner Furchtbarkeit und furchtbarer Schönheit" (in Giersch, 2014 p. 101).

Franzos conferma l'estraneità dei Carpazi ma al contempo la rende più accettabile per il lettore. Altre strategie di modificazione avrebbero luogo proprio tramite l'ironia e gli effetti straniamento (Giersch, 2014 p. 107), o altri tentativi di relativizzare una caratteristica, come nel caso, sempre nel testo *Huzulen*, della criminalità dei briganti *Hajdamaken*, che nonostante il loro sottrarsi alla legge, sarebbero "nicht durchwegs Verbrecher", poiché le loro ragioni poggiano su condivisibili concetti di giustizia (in Giersch, 2014 p. 118). Sarebbe da ascrivere a questa teoria di relativizzazione anche lo stesso concetto di *Halb-Asien*, con il quale Franzos avrebbe prima di tutto dato la chance a *Galizien* e alle altre zone orientali di non essere intese come una zona d'Europa esclusa, bensì come una via di mezzo, una "Schwellenland" tra Est ed Ovest e dunque fornirle

---

<sup>185</sup> Manoscritto trascritto e pubblicato da Paula Giersch (2014 p. 369-389).

l'occasione di rientrare nell'immaginario europeo, anche se con riserve (*Ibid*, p. 131-137): lo scopo era presentare un luogo con potenzialità di crescita, di cambiamento. La strategia, come da dichiarazioni dello stesso autore, avrebbe come fine ultimo in particolare quello di "difendere" ed "aiutare" gli ebrei dell'Est, sui quali negli ultimi decenni pregiudizi e stereotipi erano radicalmente aumentati, principalmente a causa della più consistente immigrazione verso Ovest, che aveva reso la loro presenza più tangibile (*Ibid*, p. 156): una tecnica di modificazione che li riguarda, per esempio, sarebbe quella di mostrare quanto i cristiani si comportassero peggio di loro, idea mutuata da altri intellettuali dell'epoca (*Ibid*, p. 168). Il fin troppo evidente riferimento di matrice coloniale a popoli e terre *a metà* non dovrebbe oscurare il tentativo di Franzos di allontanarsi da una considerazione binaria delle zone, anzi di mediarla in tutti i suoi testi, secondo Giersch (2014 p. 128). L'interessante teoria presenta però delle criticità, specie se letta in funzione delle opere del ciclo *Aus Halb-Asien*: qui, infatti, i pochi tentativi di quella che può esser definita *modifizierende Affirmation* – per esempio, rintracciabili nel testo "Rumänische Sprichwörter" o "Die geistigen Bestrebungen der Bulgaren", dove esplicita è la volontà di una "Rehabilitierung" (D.D., I, p. 297) nella considerazione occidentale di alcuni aspetti culturali di questi popoli – sono collocati accanto ad una strategia di denigrazione, uguale e opposta. Il caso più lampante è quello che si verifica tra due testi dalla forma, contenuto e scopo apparentemente molto simile: "Die Kleinrussen und ihr Sängler" e "Rumänische Poeten". Il fine dichiarato dall'autore in entrambi i testi è quello di far conoscere al pubblico tedesco letterature locali poco o per nulla note, la forma passa per la presentazione della storia della letteratura locale e per alcuni esempi di tale produzione. Ma mentre il primo testo colpisce per la ricchezza di lodi nei confronti di una cultura che, nella sua "Naivetät" e "Ursprünglichkeit" (D.D., I, p.111), risulta originale ed unica, il secondo testo appare come espressione di una *modifizierende Affirmation* al contrario: Franzos, invece di dare alla sconosciuta cultura rumena l'occasione di brillare, non fa che confermare ciò che un lettore occidentale poteva aspettarsi da una produzione letteraria mezzo-asiatica: una copia superficiale e non interessante delle forme letterarie occidentali, specie francesi (D.D., I; p. 248). Egli scredita inoltre gli storici rumeni che raccontano della caratteristica unica di questa produzione, ossia la collaborazione tra aristocratici che scrivevano i pezzi e zingari che li cantavano per il paese, poiché non si sarebbero accorti che i *Minnesänger* tedeschi e gli *jongleur* francesi avevano fatto lo stesso con secoli di anticipo (D.D., I, p. 251); e prosegue notificando l'impossibilità di tradurre certe poesie in tedesco perché dalla forma

causale e dalle rime straripanti (D.D., I, p. 276). Per Franzos l'unico fatto degno di nota, oltre al "colorito locale" (D.D., I, p. 285) dei testi, è il confronto fra questa presunta eccezionalità rumena e la reale eccezionalità della Germania, dove, nello stesso momento erano attivi nomi del calibro di Lessing, Schiller e Goethe (D.D., I, p. 251-256): un uso del paragone atto esplicitamente all'umiliazione. La dicitura finale, in netta contrapposizione con l'entusiasmo sulla produzione rutena, conferma il sospetto del ridimensionamento: "Rumänien braucht sich seiner Dichter nicht zu schämen, eben so wenig kann es auf gewaltige, überaus glänzende Dichtungen hinweisen" (D.D., I, p. 294) – nella classica dicitura "ja, aber" della *modifizierende Affirmation*. Questa, ed altre espressioni di alternanza tra lo stratagemma suggerito da Giersch e una tattica opposta, sollevano il dubbio che Franzos si serva di retoriche di questo genere per sostenere proprie preferenze e pregiudizi, mettendo in buona luce certi gruppi e screditandone altri. Sebbene, dunque, si possa prendere in considerazione un tentativo di Franzos in questa direzione, il risultato appare tendente con decisione verso un tipo di scrittura colonialista. L'atteggiamento inclusivo e il tentativo di modifica dell'immaginario riguardano quasi esclusivamente la Bukowina, intorno alla quale si stava già costruendo una mitizzazione subordinata al mito asburgico, mentre il resto risulta, a fine lettura, come una terra arretrata e desolata, "wo alles Morast ist" (H.A., II, p. 199), senza speranze nel futuro. Se esiste un tentativo, questo appare così debole da risultare quasi impercettibile.

Nonostante le intenzioni di mediazione<sup>186</sup> che Franzos si propone, il risultato è sempre quello di una interpretazione univoca. Una conseguenza di ciò si manifesta alla lettera, nelle *traduzioni* di Franzos: della raccolta di poesie ucraine che vuole diffondere in Occidente – gli unici altri tentativi erano stati quello di Friedrich Bodenstädt del 1845, quello di Simiginowicz del 1888 e quello di Kaindl nel 1894<sup>187</sup> – non viene però riportata alcuna forma originale, bensì direttamente le sue traduzioni in tedesco, in linea con un'idea di *Deutschtum* e di *Weltliteratur* di un'altra epoca:

---

<sup>186</sup> Il concetto del Franzos mediatore, pur nelle sue criticità, è molto presente nella letteratura secondaria, spesso già nei titoli di volumi e articoli. Si veda per esempio: Ernst, Petra. *Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen*. Wien : Studien Verlag, 2007; Colin, Amy-Diana, Kotowski, Elke-Vera, Ludwig, Anna-Dorothea. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim : Georg Olms, 2008.

<sup>187</sup> Bodenstädt, Friedrich. *Die poetische Ukraine. Eine Sammlung kleinrussischer Volkslieder. Ins Deutsche übertragen von F.B.* Tübingen/Stuttgart : Cotta, 1845. Staufe-Simiginowicz, Ludwig Adolf. *Kleinrussische Volkslieder. Metrisch übersetzt von L.A.S.S.* Leipzig : Wigand, 1888. Kaindl, Raimund Friedrich. *Die Huzulen: ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung*. Wien: Hölder, 1894.

“Mehr, als ein anderes Culturvolk, haben wir Deutsche fremde Literaturen übersetzt und gewürdigt und wenn irgendwo, so ist in unserer Sprache der herrliche tiefe Gedanke einer Weltliteratur kein bloßer Traum mehr. Kein Traum, aber auch lange nicht schöne, lebendige Wirklichkeit. Viele Arbeit ist gethan, größere bleibt noch übrig” (D.D., I, p. 85).

Traduzioni di cui, nel caso del testo “Die Kleinrussen und Ihr Sänger”, non è riportato nemmeno un esempio – benché egli affermi che da anni si stia occupando di questo processo (D.D., I, p. 94): l’intero testo, dedicato a Taras Scheftschenko, dà spazio unicamente ad opinioni dell’autore sulla figura e sulla sua opera. L’unica presenza in traduzione riguarda i versi di introduzione al saggio, scritti da Bohdan Zaleski, polacco della Scuola ucraina, e presumibilmente tradotti da Franzos. Alla fine del testo, egli dichiara esplicitamente che la descrizione della figura di Scheftschenko rientra nel proprio piano di rappresentazione etnografica di *tipi nazionali*:

“... Meine Aufgabe ist erfüllt. Daß Scheftschenko als Mensch, wie als Poet zugleich als Typus seiner nationalen Lied- und Leidgenossen gelten kann, ist bereits erwähnt. (...) Um ihrer Schicksale und Dichtungen willen verdienen sie Beachtung“ (D.D., I, p. 126).

Parzialmente diverso è il caso di “Die geistigen Bestrebungen der Bulgaren”, dove in effetti viene presentata la versione tedesca di quattro *Lieder* bulgari – curiosamente, non la traduzione di Franzos, bensì quella dell’unico traduttore tedesco di cui si conosceva l’opera, Moritz Hartmann –, così come viene riportata la versione tedesca di diversi *Volkslieder* rumeni in “Chodika”. Lo stesso discorso vale per le occasioni in cui, nel *corpus* o nelle note, Franzos propone esempi di canzoni locali al fine di sottolineare alcune caratteristiche della cultura descritta: in “Der Richter von Biala”, la canzone nella nota a piè pagina fornisce l’occasione a Franzos per approfondire un tratto distintivo della produzione culturale dei ruteni, il *topos* della dolorosa partenza dei figli per l’esercito (H.A., I, p.66); in “Rumänische Frauen”, i primi versi sono tratti da un “rumänisches Volkslied” (H.A., II, p. 3)<sup>188</sup>, un altro caso in cui all’oralità è data l’importante funzione di far entrare il lettore in contatto con l’anima più intima e profonda di un popolo: in tutte queste occasioni, ciò che Franzos trasmette sono esclusivamente traduzioni. Anche

---

<sup>188</sup> Laddove il primo verso è dedicato alla verde – e velenosa – foglia della cicuta, rifacendosi a una precisa caratteristica del canto rumeno, già osservato da scritti etnografici come quello di Simiginowicz.

all'interno di altri testi, quando le conversazioni avvengono tra due persone che parlano lingue diverse dal tedesco, ciò non viene segnalato a livello linguistico: le uniche eccezioni in cui viene dato spazio ad una *diversità* linguistica sono quelle in cui la scrittura emula il tedesco traballante degli abitanti della Bukowina (H.A., II, p. 182) – con l'ironia, in questo caso affettuosa, di chi apprezza lo sforzo linguistico degli abitanti di Czernowitz. Attraverso la scelta di mantenere sempre il tedesco, producendo testi limpidi e coesi, egli elimina senz'altro un ostacolo per il destinatario, ma fornisce così unicamente la propria versione: Franzos non si sta ponendo come mediatore, bensì come interprete, tanto delle lingue che ascolta quanto della società che osserva (Matera, 1996 p. 56) (Essen von, 2002 p. 223).

Si può concludere, dunque, che attraverso uno sguardo complessivo sull'opera di questo autore si osservano un gran numero di discrepanze che intercorrono tra le sue intenzioni e la loro resa (Gelber, 1983 p. 378), e dunque il fallimento della sua politica di coerenza. In questa contraddittorietà si può riconoscere ancora una volta una sorta di “via di mezzo”, nella quale per altro egli credeva risiedesse la verità (H.A., I, p. XV) (Giersch, 2014 p. 297). Una via di mezzo tra scienza e arte<sup>189</sup>, verità e bugia, che in alcuni casi gli ha permesso di cogliere e di trasmettere delle sfumature della realtà in maniera molto efficace: vi sono aspetti della cultura che un artista, con le sue tecniche impressionistiche, sa cogliere meglio di un osservatore analitico che riporta tutto in maniera metodica – una questione su cui gli antropologi si tormentano da sempre, confessa Matera (1996 p. 102). Ma anche una via di mezzo tra uno “strident, zealous German nationalist” (Sommer, 1984 p. 159)<sup>190</sup> e uno scrittore ed editore che sceglie una *Mittlerstellung* (Giersch, 2014 p. 203) tentando di presentare l'oggetto studiato a metà tra ciò che il lettore si aspetta e ciò che non conosce, nella speranza di attivare un moto non di inclusività, bensì di *comprensione*<sup>191</sup>, ed in questo senso rappresentante, in fondo, della contraddizione che è alla base dell'Illuminismo stesso.

---

<sup>189</sup> Un parere critico su Franzos, espresso dopo la sua morte, è quello di Victor Klemperer, che si chiede se egli abbia voluto essere un “wissenschaftlicher Kulturhistoriker” o piuttosto un “Ästhetiker” (Klemperer, 1908 p. 265).

<sup>190</sup> Cfr. Thurber, Richard. *The Cultural Thought of Karl Emil Franzos*. Michigan, 1954. Tesi di dottorato. Roshwald, Miriam. *The Shtetl in the Works of Karl Emil Franzos*. Minnesota, 1972. Tesi di dottorato.

<sup>191</sup> Cfr. nota 113.

## La parodia di Gregor von Rezzori

“Will unsre Zeit mich bestreiten,  
Ich laß es ruhig geschehn.  
Ich komme aus andern Zeiten  
Und hoffe, in andre zu gehen“<sup>192</sup>.

Franz Grillparzer

La prima e più evidente tra le molteplici caratteristiche che distinguono quest'ultimo caso di studio dai primi due è che si tratta di un autore oggi conosciuto, apprezzato e tradotto in molte lingue: Gregor von Rezzori<sup>193</sup>, nato a Czernowitz nel 1914 da una famiglia austriaca di lingua tedesca e di nobili radici – originariamente siciliane e moldave –, la quale nel 1918 dovette assistere al crollo della propria patria. Allo scoppio della guerra, i Rezzori fuggirono alla volta di Trieste, dove il nonno paterno possedeva una casa per le vacanze, ma all'entrata in guerra dell'Italia, dovettero nuovamente scappare nel *Niederösterreich*: soltanto alla fine del conflitto tornarono in Bukowina e si trovarono davanti un assetto statale e sociale rovesciato – l'autore si definisce, infatti, figlio di un'epoca di devastazione (Rezzori, 1989(a) p. 33). Eppure, quella provincialità rumena e multiforme, nuova e in qualche modo antica, compatta pur essendo composta da mezza dozzina di nazionalità, religioni e lingue, a Rezzori sarebbe divenuta estremamente familiare, cozzando con i sentimenti contrari dei genitori. I figli venivano, infatti, tenuti ben alla larga dal contesto rumeno della città e dei vicini, e cresciuti quasi esclusivamente all'interno delle mura di casa – una pratica cominciata a causa dei saccheggi delle prime settimane dopo l'immissione della Bukowina nel Regno di Romania e perpetrata in seguito per evitare i contatti con la cultura non austriaca. La sorella<sup>194</sup> accolse pienamente l'educazione leale all'Austria e alla cultura tedesca, diversamente Gregor sentiva un legame profondo con quella terra orientale, incarnata dalla sua balia Cassandra e dalle leggende che questa, in una lingua mista e agli altri incomprensibile, gli raccontava. Come molte altre famiglie nel nuovo Stato rumeno, poste di fronte alla scelta se conservare la propria cittadinanza austriaca perdendo tutti i beni, o accogliere la nuova cittadinanza rumena mantenendoli – almeno sulla carta (Landolfi, 2006 p. 15) –, i Rezzori optarono

---

<sup>192</sup> Grillparzer Franz. Will unsre Zeit mich bestreiten. *Epigramme*, 1859. [online] *zeno.org*. Consultato il 26/01/2022.

<sup>193</sup> Gregor Arnulph Herbert Hilarius von Rezzori d'Arezzo.

<sup>194</sup> A diciotto anni Rezzori assistette alla tragica morte della sorella ventiduenne.

riluttanti per il nuovo Stato: Gregor von Rezzori divenne così cittadino rumeno e rimase tale fino al 1940, quando quella porzione di Romania fu ceduta all'Urss. Da allora fino al 1985, quando ricevette un nuovo passaporto austriaco, Rezzori rimase apolide, senza identità statale – specchio di una condizione in cui si riconobbe per tutta la vita, “non senza una punta di orgoglio” (*Ibid*).

La vita scolastica di Rezzori rappresentò il primo reale contatto con i suoi coetanei: questo disagio, unito alla sua appartenenza ad una minoranza nella nuova Romania, lo fece crescere con un misto di senso di superiorità e di inferiorità (Rezzori, 1997 p. 22), sentendosi diverso. Il rendimento scolastico fu disastroso e lo costrinse a cambiare molte scuole – a Kronstadt, nel liceo di Czernowitz, con educazione domestica, in riformatorio in *Steiermark* ed infine a Vienna. Seguì un periodo passato a Bucarest, dove, lavoricchiando, si preparava a diventare un grande illustratore, seguendo la sua vocazione. Nonostante i suoi progetti, il padre insistette per una laurea, e così Rezzori tentò l'Accademia mineraria di Löben, la facoltà di Architettura e di Medicina a Vienna, ed infine l'Accademia d'Arte. Ben presto venne richiamato però in Romania per il servizio militare: in quell'occasione scoprì che la sua maturità austriaca non veniva riconosciuta e per evitare di svolgere tre anni da soldato semplice, superò la maturità rumena. In quel frangente scoprì e si appassionò alla storia e alla cultura del paese che l'ospitava e di cui era cittadino. Ciò che lo colpì in modo particolare fu la letteratura.

Nel 1938, trasferitosi a Vienna, il giovane Rezzori assistette ad un momento storico che popolò i suoi incubi per decenni: l'*Anschluss* dell'Austria al Terzo Reich, la traumatica imposizione definitiva delle virtù germaniche, quali ordine, disciplina, senso del dovere e obbedienza, sulla cultura austriaca, racconta nel suo diario (Rezzori, 1997 p. 179). In queste stesse pagine, narra di come visse la guerra una volta trasferitosi a Berlino dove, grazie al suo *status* di cittadino rumeno e apolide, riuscì ad evitare l'esercito<sup>195</sup>. È naturale chiedersi come mai un autore tanto legato all'Est abbia scelto proprio la Germania come luogo dove lavorare e crescere i propri figli, specie in tempi bui come quelli: si può supporre che i martellanti insegnamenti paterni abbiano avuto, in qualche modo e nonostante le resistenze, la loro efficacia:

---

<sup>195</sup> Nel frattempo la madre che, separata dal padre dal 1922, continuava a vivere a Czernowitz, fu una tra i molti *Volksdeutschen* costretti alla *Umsiedlung*, a “rientrare” nel *Reich* nel 1940.

“In meiner Jugend hatte neben dem blau-gelb-roten Banner der Liebe zu meiner rumänischen Heimat noch ein anderes stürmisch geweht: das schwarz-goldene: die Liebe zum Deutschen. Mein Vater hatte es mir entrollt” (in Rückleben, 2010 p. 102).

A Berlino, Rezzori si guadagnava da vivere come scrittore di romanzi rosa – il primo fu *Flamme, die sich verzehrt* (1939). Dopo la guerra si trasferì ad Amburgo, dove collaborò con la radio *Nordwestdeutscher Rundfunk* e prese parte attiva del primissimo dibattito sul nazismo e sulla guerra, svolgendo anche il ruolo di corrispondente dal processo di Norimberga. Fu proprio in quegli anni, e grazie alla radio, che Rezzori pubblicò la sua prima opera letteraria, destinata ad una risonanza enorme in quanto primo successo editoriale non solo dell'autore, ma di tutta la Germania del dopoguerra (Landolfi, 2006 p. 16): *Maghrebinische Geschichten* (1953), una serie di “storielle” (Bevilacqua, 2006 p. 202), racconti e aneddoti – accompagnati da dissacranti vignette originali dell'autore – nati proprio per essere letti alla radio e basati su fatti, fantasie, personaggi e *forme* della sua terra di origine. La stampa accolse il *best seller* paragonandolo ad un ritorno del Boccaccio, mentre la Rowohlt Verlag, che l'aveva pubblicato, scrisse: “In saftige Fabeln gehüllt, blitzen essigscharfe Weisheiten auf, Zynismen, ein wahres Feuerwerk launiger Ironie” (in Rückleben, 2010 p. 101). Nonostante l'entusiasmo generale, buona parte della critica non accolse questa figura eccentrica e ironica con leggerezza. La frattura divenne ancor più profonda con l'uscita del suo primo, disturbante romanzo, *Oedipus siegt bei Stalingrad* (1954): il protagonista è Traugott, un uomo della piccola nobiltà che negli anni Trenta arriva a Berlino sperando nella scalata sociale, la quale però stenta ad arrivare; ciò conduce l'uomo ad una crisi esistenziale da cui si risollewa solo con la chiamata alle armi del 1939, rendendosi complice dell'ideologia totalitaria (Schumacher, 2006 p. 26-37). È facile immaginare come un romanzo del genere abbia provocato una rottura con larga parte del mondo tedesco e della germanistica austriaca, a quel tempo ancora strenuamente ancorata sulle stesse posizioni<sup>196</sup> degli anni Trenta. Nel frattempo, egli continuava a scrivere: nel 1955 uscì il romanzo *Männerfibel* e con il successivo *Ein Hermelin in Tschernopol. Ein maghrebinischer Roman* (1958) vinse il *Fontane-Preis* nel 1959: con questo testo la fama di Rezzori sconfinò e nel giro di pochi anni apparvero traduzioni francesi ed italiane. Il titolo si rifà ad un testo classico, il *Physiologus* di Didimo

---

<sup>196</sup> “(...) an der ästhetisch wie kulturpolitisch höchst fragwürdigen Stilisierung des literarischen Lebens in Österreich zu einer Symbiose aus ruraler Bodenständigkeit (heute würde man das schlicht als engen Provinzialismus deklarieren), Katholizismus und Deutsche Sendungsidee in die ost-südöstlichen Peripherien, was ihren Repräsentanten erstaunliche Karrieren ermöglichte: im Austrofaschismus, im Nationalsozialismus und – nach erfolgter Entnazifizierung – in der Nachkriegszeit“ (Kucher, 2007 p. 93).

d'Antiochia, nel quale si allude alla credenza che l'ermellino perda la vita nel momento in cui il suo mantello candido si macchia. Nel romanzo, l'ermellino si identifica con il personaggio dell'ussaro Tildy, che non può sopportare l'offesa dell'onore, e così muore: il personaggio e il suo onore rappresentano senz'altro il valore idealizzato della fedeltà alla propria etica, ma anche un riferimento ad un passato specifico, quello germanico – ed austriaco – della *Ehre* come virtù di un tempo e di una certa categoria sociale (Cusatelli, 2006 p. 48), mentre il vello che s'imbratta rappresenta iconograficamente la fine di un'epoca. Il romanzo è particolarmente interessante perché, pur non corrispondendo esplicitamente ad un'autobiografia, apre una lunga serie di scritti di Rezzori che si possono definire come “ritratti” dettagliatissimi e splendidi della propria vita, del suo “Insel-Dasein” (Staudacher, 2002 p. 189) tra le mura di casa di un tempo e soprattutto di un luogo preciso: Tschernopol, una città sperduta nel Sud-Est europeo dove si potevano incontrare mercanti galiziani, ebrei, lipovani barbuti, bifolchi scesi a cavallo dalle loro montagne, tedeschi e zingari, una città dove nonostante il basso numero di abitanti c'erano moltissime riviste e dove la lingua tedesca era onnipresente ma suonava storpiata e *fremd* – si tratta, naturalmente, di Czernowitz. Il legame con quel mondo tedesco e insieme multiplo ebbe per Rezzori una portata identitaria enorme, tanto da sceglierlo con costanza come sfondo o oggetto delle proprie opere<sup>197</sup>. Questo *Altösterreich* (Rückleben, 2010 p. 99) chiamava se stesso “lebender Anachronismus” o “Epochenschlepper”<sup>198</sup>, ed era consapevole di scrivere un tedesco ormai non più parlato – e nemmeno scritto – da nessuno (Rezzori, et al., 1990 p. 22-23).

I rapporti già tesi con la Germania non migliorarono quando l'autore pubblicò *Idiotenführer durch die Deutsche Gesellschaft* (1962-1965): un'opera nata, come la prima, sul canovaccio di una serie di contributi radiofonici, pubblicata dalla casa editrice Rowohlt in quattro piccoli volumi corredati da un'infinità di illustrazioni – più di trecento. Il libro ironicamente denuncia le falle ed i vizi della società tedesca della ricostruzione: in questa sua sociologia satirica rientrano, come chiarisce il sottotitolo, *Hochadel, Adel, Schickeria, Prominenz*. Nonostante le evidenti esagerazioni, il libro colpì nel segno, vista la permalosa ricezione da parte dei diretti interessati (Köpf, 2006 p. 64-65). Negli stessi

---

<sup>197</sup> Le opere che hanno per oggetto la Bukowina sono *Maghrebische Geschichten* e ancor di più *Ein Hermelin in Tschernopol*. La regione orientale asburgica fa, invece, da sfondo almeno parziale in *Memoiren eines Antisemiten* e nelle tre autobiografie ipotetiche, *Blumen im Schnee*, *Greisengemurmel* e *Mir auf der Spur*. Uno sfondo carpatico è riscontrabile anche in *Der Tod meines Bruders Abel* (Bessarabia) e in *Greif zur Geige, Frau Vergangenheit* – e nella prima versione di quest'ultimo, *Flamme, die sich verzehrt*.

<sup>198</sup> Termine coniato dallo stesso Rezzori. “Nelle riflessioni dell'autore indica una particolare conformazione mentale che costringe a ‘trascinarsi dietro’, come un peso e un impaccio, il passato” (Schlicht, 2006 p. 128).

anni pubblicò anche una sorta di diario della lavorazione al film di Louis Malle *Viva Maria*, alle cui riprese egli partecipò: *Die Toten auf die Plätze* (1966). Negli anni Sessanta si era infatti trasferito a Roma dove lavorava come giornalista, sceneggiatore cinematografico ed occasionalmente attore. Dopo il fallimento del primo e anche di un breve secondo matrimonio, dopo molti anni in Germania ed un soggiorno a Parigi, la vita di Rezzori si stabilizzò proprio in Italia, vicino a Firenze, dove rimase fino alla fine dei suoi giorni. Il pubblico in Italia, patria di elezione, lo ha accolto pienamente anche grazie all'opera di divulgazione di Mondadori e al lavoro di critici del calibro di Claudio Magris e Italo Alighiero Chiusano che ne riconobbero immediatamente la portata. Lo stesso vale per Francia e Stati Uniti, e in certa misura anche per Romania, Spagna e Inghilterra (Landolfi, 2006 p. 12). Nel frattempo, invece, la critica tedesca continuava a soffermarsi esclusivamente sulla la sua vita da dandy, da presentatore di programmi televisivi di *lifestyle*, da opinionista su *Elle* e su *Playboy*, e da attore – oltre che nel film *Viva Maria* accanto a Brigitte Bardot e Jeanne Moreau, egli appare in *Vie privée* con Marcello Mastroianni –, conferendogli appellativi come “bunter Vogel” (Kaiser, 1988 p. 377-381) o “Hauch von Unseriosität” (Gomus, 1996 p. 172) e danneggiando la sua reputazione di valido scrittore. A lungo, infatti, venne considerato un autore di romanzetti, barzellette e cose poco serie:

“esaltato o negletto, e indotto a interpretare ora il campione di incassi ora l'autore raffinato per un pubblico esigente, ora lo scrittore 'facile', ora il giornalista, lo sceneggiatore e, in generale, il cultore di diverse 'arti' non sempre certificabili e, soprattutto, non sempre contigue alla letteratura” (Landolfi, 2006 p. 12).

Un giudizio che l'autore accettava con ironia, ma non senza rammarico.

Nel 1967 pubblicò il testo *1001 Jahr Maghrebini*, il seguito delle prime *Geschichten*, ormai divenuto un classico, preludio di un ulteriore raccolta uscita nel 1981, *Der arbeitlose König. Maghrebini* – lo stesso sottotitolo, per altro, del premiato *Ein Hermelin in Tschernopol. Ein maghrebini* e della breve novella *Bogdan im Knoblauchwald. Ein maghrebini* (1962). Pare infatti che, viste le continue ristampe delle *Maghrebini*, l'editore suggerì di riprendere il concetto per le pubblicazioni successive come strategia di marketing (Scheichl, 2013 p. 344). Nel 1976 fu la volta del romanzo *Der Tod meines Bruders Abel*, un ritratto della storia europea dal 1918 al 1968, l'opera sulla quale aveva lavorato con più accanimento

e passione, per ben 18 anni (Rückleben, 2010 p. 105): protagonista dello scritto, oltre alle conseguenze individuali e collettive del nazismo nella Germania postbellica, è l'*impossibilità del narrare*, che secondo Jacques Lajarrige introduce il concetto di “autobiografia ipotetica” di cui Rezzori avrebbe parlato nelle ultime opere<sup>199</sup> (2006 p. 72-75). Dopo tre anni, uscì *Memoiren eines Antisemiten*<sup>200</sup>, che sancì la sua fama globale, in particolare negli Stati Uniti – tanto è vero che ancora oggi il testo si rintraccia con più facilità in inglese che in tedesco –, il cui sarcasmo venne apprezzato in special modo proprio dall’intelligenza ebraica (Landolfi, 2006 p. 89). Il testo rappresenta anche il punto di massima frattura con i critici letterari tedeschi (*Ibid*, p. 17):

“definire, nella Germania che muoveva allora i primi passi della propria dolorosissima *Vergangenheitsbewältigung*, ‘provocatorio’ quel titolo dà solo una pallidissima idea dell’irosa costernazione che il libro suscitò” (*Ibid*, p. 89).

Ancora una volta Rezzori non riuscì a trattenere il proprio istinto di *épater le bourgeois*, di creare scandalo, pur rischiando il fraintendimento (*Ibid*). Negli ultimi vent’anni di vita Rezzori viaggiò – riuscì anche a tornare nella Romania post Ceausescu e nell’ormai ucraina Czernowitz –, scrisse molto e molto eterogeneamente: il romanzo dallo sfondo siciliano *Des Freiherrn Hieronymus von Münchhausen letztes, bislang unbekanntes Abenteuer* (1981), diversi scritti su cibo e vino, come il libro di cucina *Sherrytime* (1978) o il breve studio *Cafè Sehnsucht. Die große Liebe zum kleinen Braunen* (1982), alcuni testi di viaggio come *Frankreich. Gottesland der Frauen und der Phrasen* (1997), o ancora novelle, come *Affenhauer* (1991), *Über dem Kliff* (1991), *Der Schwan* (1994) e il testo in inglese sulle tracce di Nabokov *A Stranger in Lolitaland* (1987). Ma ciò su cui si soffermò di più fu il proprio passato: oltre a *Greif zur Geige, Frau Vergangenheit* (1978), una riscrittura ironica del suo primo romanzo rosa giovanile (Rückleben, 2010 p. 100), e al breve romanzo *Kurze Reise übern langen Weg* (1986), troviamo i “ritratti” delle cinque persone più importanti della sua infanzia orientale in *Blumen im Schnee* (1989)<sup>201</sup>, con il quale l’autore rende l’omaggio forse più poetico e sincero al proprio focolare passato. Ad

---

<sup>199</sup> “Ich schreibe hypothetische Autobiographien, nicht als meine eigenen, sondern als diejenigen Möglichkeiten, ich zu sein. (...) Und doch wird jedermann mir darauf entgegenhalten, sind die Ichs meiner hypothetischen Autobiographien Fiktionen. Aber Fiktionen meiner selbst in einem glaubwürdigen Stadium der Wirklichkeit“ (Rezzori, 1990(b) p. 26-27).

<sup>200</sup> Riedito nel 1989 con il titolo modificato: *Denkwürdigkeiten eines Antisemiten*.

<sup>201</sup> Titolo completo: *Blumen im Schnee. Porträtstudie zu einer Autobiographie, die ich nie schreiben werde; auch: Versuch der Erzählweise eines gleicherweise nie geschriebenen Bildungsromans*.

esso seguono *Greisengemurmel. Ein Rechenschaftsbericht* (1994), in forma di brevi glosse precedute da citazioni da *Mille e una notte*, che non seguono un ordine cronologico e che non presentano punteggiatura, apparendo simili ad un “borbottio”, un flusso di coscienza plurilingue; e *Mir auf der Spur* (1997), che prosegue l’idea dell’autobiografia ipotetica, “memorie parziali o eccessive o indimostrabili” (Arzeni, 2006 p. 137). Nel 1998 Rezzori morì lasciando diverse casse di appunti manoscritti ed una cartella di pagine incompiute, il suo progetto letterario più caro: la continuazione di *Der Tod meines Bruders Abel*, la quale sarebbe uscita postuma nel 2001, con il titolo *Kain. Das letzte Manuskript*.

Tirando le somme, Rezzori visse nella Bukowina austriaca appena pochi giorni e non ebbe alcuna relazione con gli altri autori della regione: si tratta di un caso unico nel panorama letterario della Bukowina (Rückleben, 2010 p. 109), poiché nonostante la separazione spaziale iniziale e l’isolamento dall’ambiente letterario della cerchia di Czernowitz, egli instaurò con quella regione un legame viscerale e indelebile, che si manifestò per una vita intera soprattutto a livello letterario – o immaginario. In occasione del suo ritorno a Czernowitz, 53 anni dopo l’ultima volta, raccontò alla rivista *die horen* che quel luogo familiare aveva preso la forma del sogno e perciò sentì l’urgenza di scappare in fretta, poiché la sua presenza fisica, reale, distruggeva la consistenza del sogno (Rezzori, 1990(a) p. 9-18). Solo nelle parole egli poteva ritrovare la Czernowitz che aveva lasciato e che non lo aveva lasciato. Questo intimo attaccamento alla sua patria – che sua non è mai stata – non deve in alcun modo essere confuso con *Regionalliteratur* o *Biedemeier* (Cusatelli, 2006 p. 46): la Bukowina e il suo mondo austriaco appaiono sempre rielaborate nelle sue opere e corrispondono non a mondi passati di cui avere nostalgia, bensì a mondi *altri* del proprio immaginario in cui trovare rifugio dal presente – non esenti, dunque, dall’elemento nostalgico. Nonostante la sua fama in vita, la sua scrittura rivoluzionaria per il mondo letterario del dopoguerra, la sua presenza in televisione e nonostante il cocente dibattito sulla sua figura, oggi poche storie della letteratura austriaca e *Autorenlexika* trattano approfonditamente della sua figura, nelle scuole non viene inserito tra i grandi del XX secolo, i giovani austriaci difficilmente conoscono questo nome. Questa *Nicht-Rezeption* (Scheichl, 2013 p. 343) austriaca, a differenza di altri autori della cerchia di Czernowitz, come Celan o Drozdowski, sorprende molto, considerando che tra le righe di Rezzori il pressoché costante richiamo al passato austriaco, con ironia e nostalgia, risulta assolutamente manifesto. Rezzori è stato un autore tra “i più rappresentativi e più originali, uno dei più sensibili nel cogliere

anche le più piccole vibrazioni, le più tenui sfumature dell'oggi nel suo tormentoso e non sempre sereno rapporto con il passato” (Landolfi, 2006 p. 12), ed uno tra i più poliedrici, come dimostrano il contenuto, la forma e le mille voci dei suoi testi, che condividono un'evidente e riconoscibilissima matrice: la propria voce (Cusatelli, 2006 p. 45). L'unicità e l'efficacia della sua scrittura, nonostante tutte le stroncature, non è mai stata dimenticata dal pubblico: i suoi testi vedono, infatti, continue ristampe, ieri come oggi (Rückleben, 2010 p. 107).

### *Maghrebinische Geschichten*

*Maghrebinische Geschichten* rappresenta un caso limite della nostra analisi. Il testo risale, infatti, agli anni Cinquanta del Novecento, dunque non solo è stato scritto in un momento in cui la Bukowina storica era già sparita, ma si distacca dagli altri due perché successivo a quell'incolmabile baratro apertosi nei primi decenni del XX secolo, rappresentato dal crollo dell'impero austriaco e, soprattutto, dal genocidio nazista. Si tratta di un'opera *post finem*, successiva sia alla fine della patria spirituale dell'autore, sia al mondo in cui la sua famiglia riconosceva la propria identità, ma in qualche modo anche alla fine di un'epoca di *umanità*, dopo che una parte di essa, quella di lingua e cultura tedesca, ha mostrato quanto inumano potesse apparire il proprio volto. Un'altra importante differenza è che queste “storie” non hanno dichiaratamente lo scopo di una descrizione etnografica, né tantomeno di un racconto di viaggio nella regione di cui narrano, la quale in effetti è plasmata intorno a memoria e fantasia. Ciononostante, lo scopo dell'opera e del suo narratore è proprio quello di illustrare la regione di *Maghrebienien*, spiegarne il fascino paesaggistico e soprattutto umano ad un visitatore, ad uno straniero.

“Und recht eigentlich, verstehen Sie, recht eigentlich besteht das große und ruhmreiche Land Maghrebienien nur aus Geschichten, es ist vom einen bis zum andern Ende daraus gemacht” (M.G., p. 9)<sup>202</sup>. La descrizione di una regione che è costituita da narrazione, da parole, ne è al contempo la sua *costruzione*, la sua invenzione. *Maghrebienien* rappresenta una geografia filosofica proprio come *Halb-Asien*, che in effetti già nell'appellativo condivide con essa l'essenziale tratto di contrasto tra Occidente e Oriente: l'etimologia di *Maghrebienien* fa riferimento all'espressione araba *al maghreb*, “Ovest” o “terra del tramonto” (Lajarrige, 2014 p. 21), pur rappresentando un luogo che in larga misura risulta

---

<sup>202</sup> Con la sigla “M.G.”, seguita dal numero di pagina, verrà indicato d'ora in avanti il testo *Maghrebinische Geschichten*, consultato nella sua versione del 1988.

paradigmatico di un certo Oriente. Ma se *Halb-Asien* è stata inventata modificando su base etnografica i confini geografici conosciuti per piegarli ad una certa ideologia occidentale, *Maghrebiniën* – o *Maghrebiniä*<sup>203</sup>, alternativamente – viene costruita traslando i contorni di una regione esistente, la Bukowina e i *Länder* orientali dell'impero, su un altro piano, in un'altra dimensione. Anche quest'opera, come le prime due, rappresenta quindi un tentativo di decodificare l'anima di questo luogo, ispirata dalla stessa società multietnica, idealizzata e conflittuale che era la Bukowina.

Quando uscirono nel 1953, le *Maghrebiniische Geschichten* vissero un eccezionale successo<sup>204</sup>, divenendo un classico della comicità tedesca – come segnalato, per esempio, dalla loro presenza nella collana “Bibliothek des Humors” della *Süddeutsche Zeitung* (2011). Esse rappresentavano, infatti, un taglio netto con il resto dell'offerta letteraria del tempo, spiazzata e devastata dagli avvenimenti, in buona parte costituita da *Trümmerliteratur* e testi impegnati (Corbea-Hoişie, 2014(c) p. 139): si tratta del primo libro divertente del dopoguerra, di una Germania che vedeva l'inizio del *boom* economico e ritrovava lentamente la voglia di sorridere (Landolfi, 2017 p. 33); un testo apparentemente apolitico e innocuo, né moralizzante né apertamente polemico, e soprattutto il primo in cui compare la parola “ebreo” senza timori né condizionamenti (Rezzori, et al., 1990 p. 20). Ciò gli ha conferito un effetto liberatorio (Staudacher, 2002 p. 194), lo stesso di una grassa e disinibita risata<sup>205</sup>: ed è in effetti proprio la risata, *topos* della letteratura della Bukowina<sup>206</sup> in quanto caratteristica della gente di Czernowitz<sup>207</sup>, a fare da padrone in quest'opera.

---

<sup>203</sup> Questa versione del termine è quella scelta dalla coraggiosa opera di traduzione italiana di Silvia Alfonsi, uscita piuttosto tardi, nel 1987 (*Storie di Maghrebiniä*, Edizioni Studio Tesi), anch'essa corredata di illustrazioni dell'autore.

<sup>204</sup> Per una relazione più dettagliata sui numeri di tale successo, si veda: Scheichl (2013, p. 344).

<sup>205</sup> In contrasto con questo successo si pone non solo la critica del tempo, ma anche l'odierna germanistica che, pur riconoscendo la maestria di Rezzori, continua a mostrare una certa noncuranza nei confronti di quest'opera di esordio: le diverse monografie sull'autore non presentano alcun articolo dedicato esclusivamente a quest'opera (Scheichl, 2008(a) p. 344-345), e tra le miscellanee si trova ben poco. Potrebbe trattarsi di un effetto della ricezione che a lungo ha considerato l'opera superficiale, non tra le meglio riuscite dell'autore (Kłańska, 1990 p. 409) (Schumacher, 2006 p. 22) (Landolfi, 2017 p. 32,52).

<sup>206</sup> Si ritiene possibile che Rezzori si sia ispirato ad un autore della Bukowina, Franz Porubsky (1879-1934), il quale, con i suoi schizzi letterari sulla città di Czernowitz, le raccolte di aneddoti, la satira pungente ma in qualche modo anche melanconica della mitologia urbana della città al suo tramonto, ne mostra la *Zwiespältigkeit* facendo leva in particolare proprio sulle differenze etniche e sociali che contraddistinguevano quel luogo mitico (Corbea-Hoişie, 2020 p. 126-136). Porubsky fu anche uno dei primi intellettuali di Czernowitz a sostenere una critica di tipo sociale, proprio attraverso questi schizzi umoristici che uscivano su riviste e *feuilleton* (Lihaciu, 2012 p. 23).

<sup>207</sup> Così Erich Beck: “Weltberühmtheit besaß der Czernowitzer Humor. Er war von einer seltenen Tiefgründigkeit, verschonte niemanden, nicht einmal sich selbst. (...) Gregor von Rezzori hat diesen Humor für seine ‘Maghrebiniischen Geschichten’ wiederentdeckt. Dieser Humor zählt zum Erbe, das die Stadt ihren ehemaligen Bewohnern auf die weite Wanderung in die Welt mitgeben konnte. Er hat ihnen geholfen, die

Il testo si suddivide in 27 brevi capitoli, ognuno dei quali preceduto da una dichiarazione di intenti del narratore. Nel *Kapitel 1* si legge per esempio – in stampatello:

“Zu unterrichten den Leser über das sehr grosse und ruhmreiche Land Maghrebienien – seine genaue Lage und Beschaffenheit – Insonderheit betreffend den Charakter seiner Bewohner – sowie versehen mit einer Fussnote über den Patriarchen von Metropolsk“ (M.G., p. 7).

Il primo approccio del narratore suscita l'ilarità e il disorientamento del lettore, non solo a causa del tentato tono autorevole che risulta in realtà buffo e meccanico – un tratto che nella traduzione italiana non viene restituito<sup>208</sup> –, ma soprattutto poiché ciò che viene annunciato nel titolo non corrisponde al contenuto del capitolo: la posizione del *Land* viene dichiarata in modo tutt'altro che preciso, il carattere degli abitanti si evince soltanto attraverso qualche aneddoto e la nota a piè pagina sul patriarca non corrisponde affatto alla funzione di una classica nota – riprende un riferimento accennato nel capitolo, ma lo amplia non in senso esplicativo, bensì creativo, costruendovi attorno una parabola ironica. La struttura composta da titolo, contenuto e nota si ripete in ogni capitolo – con un paio di eccezioni in cui manca la nota finale –, così come il *modus operandi* della promessa di contenuto seguita dalla sua delusione. Il lettore percepisce dunque di essere caduto in trappola, di essere vittima di uno dei *Witz* che popolano il testo.

L'opera intera si compone, infatti, esclusivamente di queste *Geschichten*: favole, aneddoti, parabole – una parte della critica parla di *Schnurrensammlung* (Jastal, 1999 p. 93) (Hainz, 2009 p. 13) (Lajarrige, 2014 p. 26) –, storie raccontate e tramandate per generazioni. Rezzori ha infatti spiegato in più occasioni che le *Maghrebiniische Geschichten* non sono state da lui inventate, bensì *raccolte*: esse provengono da una riserva di aneddoti e barzellette che ogni vecchio austriaco dell'Est teneva in serbo per momenti di svago o per colorire le conversazioni (Rezzori, 1997 p. 289), “affermazioni che vengono attraverso i secoli da antiche saggezze, al tempo stesso omaggi alla *Umgangssprache*, alla contemporaneità del parlare” (Cusatelli, 2006 p. 52). Tra queste

---

Schicksalsschläge während und nach dem zweiten Weltkrieg leichter zu ertragen und in der Fremde Fuß zu fassen“ (1963 p. 30).

<sup>208</sup> “Per informare il lettore sul vastissimo e gloriosissimo paese di Maghrebienia, sulla sua esatta posizione e natura; riguardante in special modo il carattere dei suoi abitanti, nonché provvisto di una nota a piè pagina sul patriarca di Metropolsk” (1987 p. 5).

storie, infatti, il lettore poteva riconoscerne alcune, ben note a quel tempo<sup>209</sup>: in questo senso, l'opera di Rezzori condivide un tratto con la tradizione etnografica del XIX secolo, in quanto parziale restituzione di materiale autoctono – come hanno fatto Kaindl, Simiginowicz e a tratti anche Franzos, nella speranza di far conoscere al pubblico tedesco la cultura dell'Est, in traduzione. Inoltre le *Geschichten*, in quanto tasselli che illustrano e insieme costruiscono *Maghrebinien*, fanno riaffiorare il concetto di frammentarietà, centrale per la letteratura etnografica a cavallo tra i due secoli. Ma è il rimando alla tradizione e alle forme orali il tratto più marcante di un'opera come questa, nata per un programma radiofonico. Si nota immediatamente che le storie non procedono in senso cronologico, bensì in maniera concatenata, nella misura in cui ogni elemento accennato può dare adito alla storia successiva: un *modus* che ricorda quello della trasmissione orale, in particolare l'accavallamento di storie in *Mille e una Notte*. L'oralità traspare anche da alcune scelte sintattiche e retoriche: al di là di semplici ma efficaci adattamenti colloquiali – come il frequente mantenimento, nelle forme verbali perifrastiche, del participio passato accanto all'ausiliare, o il fatto che in diverse occasioni il narratore si rivolga direttamente al lettore in termini informali –, si osserva un'abbondante presenza di epiteti: per esempio “das große und ruhmreiche Land” quando si nomina *Maghrebinien*, o “mit einigem Abstand” ogni volta che la famiglia Siktirbey viene confrontata con altre; allo stesso modo, molto frequente è la ripetizione: particolarmente insistente è la forma “so berichtet man”, “so berichtet der Chronist” – come “sostiene Pereira” nell'omonima opera di un Antonio Tabucchi affascinato dalla figura di Rezzori<sup>210</sup> –, così come la reiterazione della discendenza delle figure attraverso patronimici ed altre specificazioni, caratteristica di tradizione antica, omerica – *Homer* viene chiamato in causa, tra l'altro, anche nel discorso del narratore (M.G., p. 24). Tra le varie influenze che sottostanno a questi racconti orali, l'opera è debitrice in maniera consistente ad una forma molto riconoscibile della cultura ebraica: il tradizionale umorismo del *Witz*, il tratto più rappresentativo della trasmissione orale di questo gruppo (Rosten, 1999 p. 10-11), dalle origini addirittura bibliche<sup>211</sup>. Si

---

<sup>209</sup> Tra queste, secondo Paul Scheichl (2013 p. 349), la barzelletta che vede un commerciante ebreo sul letto di morte chiedere ai suoi parenti, nominandoli uno per uno, se fossero presenti lì, al suo capezzale. Alla continua risposta affermativa, invece preoccupato: ‘E chi è rimasto in negozio?!’ (M.G., p. 56).

<sup>210</sup> Cfr. Tabucchi (2006, p. 221-224).

<sup>211</sup> “Il teatro dell'annunciazione ebraica non potrebbe essere più diverso [da quello cristiano-cattolico]. La sua parusia è accolta da uno scoppio di risa. Abrahamo all'annuncio – portato dall'Arcangelo in travestimento di viandante – che egli, ormai centenario, avrà per congiungimento un figlio da sua moglie Sarah novantenne e da sempre sterile, scoppia a ridere. Sarah, in modo più ritroso, ride anche lei. L'Arcangelo la vede e le dice: ‘Cosa fai, ridi?’ (...). A perenne testimonianza di questo fatto rimane il nome che l'Eterno chiede loro di dare al neonato: ‘Lo chiamerete Isacco!’ (in ebraico *Itzhak* dar verbo ebraico *tzakhak*, ‘ridere’). Dunque Isacco significa: ‘Che ride’ o ‘Colui che rise’” (Ovadia, 1998 p. 10).

tratta di “storielle” umoristiche con una forte componente “propedeutica” o “etico-pedagogica” (Cusatelli, 2006 p. 51), caratteristica riscontrabile nelle *Geschichten*, in cui oggetto prediletto è l’educazione dei figli di *Maghrebini* attraverso le storie. Anche la forma della parabola, molto frequente tra le storie, non è appannaggio esclusivo neotestamentario, esistono delle declinazioni tipicamente ebraiche che Rezzori riprende e unisce alla tradizione occidentale: nella parabola che segue, il *Witz* ebraico si intreccia con alcuni elementi che rinviano alla tradizione di Esopo e di Fedro, come nella figura della lepre, per eccellenza simbolo della fugacità (*Ibid*).

“Der König der Tiere, erbost über die Elefanten, die sich gegen ihn vergangen hatten, befahl, ihnen samt und sonders, die Rüssel abzuschneiden. Als seine Wachen diesen Auftrag auszuführen im Begriffe waren, jagte ein Hase in großer Angst an seinem Thron vorbei. Der König ließ ihn fangen und vor sich bringen. ‘Warum fliehst du?’ fragte er ihn streng.

‘Herr’, erwiderte der verängstigte Hase, ‘du hast befohlen, daß alle Elefanten der Rüssel abgeschnitten werden sollte’.

‘Und was schert dich das?’ fragte der König. ‘Du bist doch kein Elefant?’.

‘Nein’, entgegnete der Hase. ‘Wie aber soll ich das beweisen?’ (M.G., p. 150).

Un’altra forma orale che torna spesso è quella che può essere indicata come “storia dell’origine”: il racconto dell’origine di una parola, di un oggetto o di una tradizione, che di solito avviene in condizioni fantastiche. Un intero capitolo, per esempio, è dedicato alla storia dell’origine del violino, che non ha nulla a che fare con gli avvenimenti che hanno condotto alla *reale* invenzione dello strumento, eppure trasmette una conoscenza non meno *vera*: esso venne, infatti, costruito con legno e peli della barba di un uomo saggio che, imparato tutte le lingue, si accorse che non raccontavano altro che male e dolore, così ammutolì, trasferendo il suo stato d’animo in questo strumento (M.G., p. 39-40). Il violino produce un suono triste perché *contiene* tristezza: un tipo di causalità diversa dalla logica aristotelica e dalla cultura dell’empirismo occidentale. Proprio come il *Witz*, formula strettamente legata alla cultura e alla lingua yiddish e dunque connessa al ricordo della Bukowina, la presenza assidua di questa formula rimanda ad una strategia narrativa molto diffusa tra le *Sagen* di quella stessa terra, come dimostra, tra le altre, la raccolta di Simiginowicz *Volkssagen aus der Bukowina*, ricchissima di storie dell’origine. L’oralità è l’unico modo per rimanere fedeli al passato, avrebbe spiegato Rezzori nella sua opera *Die Toten auf ihre Plätze*: “Unsere Vergangenheit ist nicht mehr wirklich, sie

ist Sage. Treu werden ihr nur diejenigen von uns bleiben, die nicht in Wirklichkeit leben, sondern in Sagen“ (1966 p. 44). In questa dichiarazione si può leggere una conferma del legame profondo che l'autore avvertiva tra oralità e luoghi della memoria, che nel suo caso corrispondevano proprio alle lande orientali della vecchia Monarchia.

L'oralità rappresenta, dunque, non solo un elemento dello stile del testo, spesso colloquiale o volgare, ma anche un elemento fondante il testo, che si compone appunto di storie orali riportate. Eppure, non mancano alcune caratteristiche squisitamente *scritte*: i capitoli, una maniera per scandire il racconto ben diversa dai codici dell'oralità, così come le note che, pur discostandosi dalla loro funzione tradizionalmente saggistica, rappresentano comunque una caratteristica della letteratura scritta. A volte il narratore si spinge addirittura a fornire consigli di lettura – “Kapitel – (...) welches ein zartfühlender Leser besser überschlägt” (M.G., p. 66): il diritto di saltare le pagine è, secondo la famosa tavola di Daniel Pennac in *Come un romanzo* (1992), un diritto del lettore, non dell'uditore. Si tratta, dunque, di un esempio di genere ibrido tra scrittura e oralità, che ricorda ancora una volta Simiginowicz e il suo racconto dalle forme orali *Der Klosterbau* (1870), qui, però, senz'altro più riuscito in termini di *opacità*: mentre là si riconoscono le due tradizioni, accostate ma ben distinte, qui risultano più intrecciate, sovrapposte.

Si tratta, pertanto, di storie sparse, tra loro concatenate ma spesso sconnesse, che restituiscono tutto fuorché una descrizione lineare e coerente di *Maghrebiniën*. A complicare il quadro, il narrare risulta ricco di neologismi e di termini in altre lingue. Del resto, pare che la genesi del termine “Maghrebiniën” sia legata proprio ad un concetto di miscela linguistica: durante il Terzo Reich, Rezzori collaborava con il Deutscher Verlag, il quale pubblicava una rivista di propaganda per il Nordafrica “in maghrebiniischer Sprache”, una sorta di Esperanto arabo, termine che Rezzori adottò nel proprio lessico privato – pare che lasciasse detto in ufficio che si ricava all'ambasciata di *Maghrebiniën* quando doveva uscire per impegni (Gomus, 1996 p. 173). Non si può, inoltre, non pensare ad una correlazione fra la lingua complessa e multiforme dell'opera di Rezzori e la lingua *multipla* della Bukowina:

“Gewiß hat das babylonische Sprachgewirr der Bukowina nicht nur die Idiome korrumpiert und die Dialekte vulgarisiert, sondern auch das Gehör geschärft und die Ausdrucksfähigkeit bereichert, und ich bin dankbar, dass ich davon etwas mitbekommen habe“ (Rezzori, 1994(b) p. 117),

scriveva lo stesso autore nel 1994. Ma la verità è che il giocare con le parole rappresentava un gesto quotidiano di Rezzori, che parlava diverse lingue europee e sapeva imitare moltissimi dialetti<sup>212</sup>. Nella polifonia degli abitanti di *Maghrebini* si trovano molte parole di origine turca, già prestiti nel vocabolario rumeno durante la gioventù di Rezzori: per esempio, *Rahat*, *Siktirbey*, *Bakschisch* – quest’ultima ormai presente anche in tedesco con il significato di “Bestechungsgeld”. I primi due vocaboli rimandano l’uno ad un dolce tipico turco diffuso in Romania, l’altro a uno dei protagonisti dell’antica storia dei principati del Danubio (Valacchia e Moldavia), una pratica diffusa nell’opera, che vede il calco di alcuni nomi che evocano nel lettore rumeno grandezza e valore storico – in questo caso l’origine è *Ştirbei*, ma lo stesso vale anche, per esempio, per *Cantacuzino*<sup>213</sup>, da cui “Kantakukuruz”, uno dei principali personaggi delle *Geschichten* (Neumann, 2002 p. 342-343). A queste parole si uniscono molti prestiti rumeni intatti, accanto a diversi calchi “tedeschizzati”, come *Kaluger* (da *călugăr*) ossia “monaco”, *Dschiabur* (da *chiabur*), “contadino benestante”, e l’importante regione boschiva della *Teskowina*, che proviene dalla parola rumena *tescovină*, un tipo di digestivo, ma che ricorda chiaramente il termine “Bukowina”. A volte l’autore trasferisce nella propria topografia immaginaria nomi di persone celebri, come la località Tzigara-Samurkasch, che prende il nome di un famoso etnografo rumeno, Alexandru Tzigara-Samurcaş (1872-1952). Infine, vi sono lemmi di origine araba, bulgara, russa, slovena, inglese, italiana, francese, ebraica, ed altri di cui si intuisce soltanto una vaga provenienza geografica, che hanno la semplice funzione di associazione evocativa con un’area linguistica più o meno chiara<sup>214</sup> (*Ibid*, p. 344).

Tornando alla geografia di *Maghrebini*, si osserva come già nelle primissime righe dell’opera il narratore ne fornisca gli estremi:

“Sie werden es [Maghrebini] vergeblich auf der Karte suchen. Es ist in keinen Atlas eingezeichnet und auf keinem Globus zu finden. Manche behaupten, es liege im Südosten – oder gar: es sei schlechthin der Südosten damit gemeint. Aber was ist der Südosten, ich bitte Sie? Um in der verdorbenen Sprache des Westens zu reden: Ein höchst relativer Begriff im kopernikanischen Weltsystem“ (M.G., p.7).

---

<sup>212</sup> È noto, racconta Andrea Landolfi, che egli provasse gran divertimento nel confondere occasionalmente l’interlocutore con la sua abilità mimetica (2017 p. 30).

<sup>213</sup> Barbu Dimitrie Ştirbei (1799-1869), principe di Valacchia; Constantin Cantacuzino (1650-1716), storico ed erudito rumeno. ([online] [treccani.it/enciclopedia](http://treccani.it/enciclopedia). Consultato il 09/01/2022).

<sup>214</sup> Per un’analisi dettagliata dei molti termini di origine rumena, si veda: Neumann, Hans (2002). Esiste un’enorme quantità di materiale degno di analisi filologica nell’opera di Rezzori, confessa lo stesso Neumann, ed è auspicabile per il futuro una ricerca dedicata esclusivamente a questo argomento.

Alcuni sostengono che *Maghrebinien* corrisponda al Sud-Est, indicazione geografica che rimanda immediatamente alla Bukowina<sup>215</sup> storica, patria spirituale dell'autore, ma contemporaneamente anche alla più ampia regione dei Balcani, o spinge lo sguardo ancora più lontano, in un Sud-Est al di là dei confini d'Europa, in Asia. Il fatto più importante rimane che i confini esatti della patria del narratore non si possono tracciare all'interno di un sistema scientifico, basato su prove immanenti e misurabili. L'opera ha precisamente questa funzione: definire i confini in maniera *diversa* da quel sistema. In questa prima frase si riprende inoltre il contrasto tra Oriente ed Occidente, già intuibile attraverso l'esergo "Der Knoblauch ist der Lotos Maghrebinienens", nonché attraverso il nome stesso del *Land*, e che non tarda a manifestarsi: l'Occidente, per lo meno il suo linguaggio, è ormai guasto, inadatto allo scopo di definire qualcosa che va oltre se stesso. Ci si aspetta, dunque, ciò che viene rappresentato nella prima illustrazione del libro, l'Appeso: una storia da un altro punto di vista.

Un assaggio di cosa significhi pensare al di fuori del sistema scientifico viene fornito poco dopo: per misurare l'ampiezza del *Land* si prendano tutti i *Rahat Lüküm* – dolcetti appiccicosi di origine mediorientale – che le donne dell'harem del *Milchbruder* del narratore hanno mangiato, e li si usi per intrecciare i peli della barba dei profeti, di Rasputin, di Anna Csillag<sup>216</sup> e del *Wunderrabbi* di Sagadura<sup>217</sup>: con il risultato si potrà coprire tutta *Maghrebinien* (M.G. p. 8). Al di là dell'immagine fiabesca, l'idea trasmessa è quella di sfiducia nel concetto stesso di confine: *Maghrebinien* rappresenta il dissolvimento dei confini. Ciò viene confermato da una serie di dettagli che mostrano come *Maghrebinien* sia potenzialmente ampia quanto l'intero mondo orientale: essa comprende tanto Samarkand (M.G., p. 12) quanto la Sprea (M.G., p. 24), è costellata di abitazioni mongole (M.G., p. 29) e popolata da gazzelle africane (M.G., p. 8), donne caucasiche, balcaniche, giapponesi ed egiziane (M.G., p. 8), popoli come i Karakalpaken dell'Uzbekistan (M.G., p. 29) e una poderosa presenza araba – *muezzin* (M.G. p.7), scuole religiose arabe *madresse* (M.G., p. 37), *Hodscha*<sup>218</sup> (M.G., p. 47) e *huri*<sup>219</sup> (M.G., p. 103).

---

<sup>215</sup> Molti volumi e riviste riguardanti la regione orientale dell'impero comprendente la Bukowina scelgono, ancora oggi, la dicitura "Südost". Tra i diversi titoli, si segnala la rivista, attiva dal 1950, *Der Südostdeutsche: buchenlanddeutsche Zeitung mit ständigen Berichten über die Südostdeutschen, über und aus Südost- sowie Osteuropa und über die Bukowiner in aller Welt*.

<sup>216</sup> Un'imprenditrice austriaca del XIX secolo dai capelli lunghissimi, divenuta leggendaria.

<sup>217</sup> Nel *sequel* dell'opera del 1967, a questi si aggiungono anche i peli della barba di Karl Marx (Rezzori, 1967 p. 43).

<sup>218</sup> Tradizionale protagonista di molte storie persiane ed orientali.

<sup>219</sup> Donne legendarie della tradizione islamica.

La *Maghrebini* di Rezzori decostruisce una tesi che aveva guidato le politiche ottocentesche dritte verso i conflitti mondiali, devastando il cosiddetto “mondo di ieri”: la tesi che una nazione sia *narrabile* (Hainz, 2013 p. 34), dai contorni precisi e riconoscibili. La stessa tesi su cui si basava la letteratura etnografica tradizionale.

A questo proposito, nonostante il fatto che il contenuto prenda spesso una strada diversa da ciò che viene annunciato, se si osserva la sola struttura dei capitoli così come dichiarata, si riconosce un’ordinata illustrazione di molte caratteristiche del *Land*: prima si espongono i confini e la geografia della regione, poi la storia, l’educazione delle giovani generazioni, la condizione delle donne, la struttura dell’esercito. Pare a tratti un rimando alla tradizione etnografica del *Kronprinzenwerk* e degli scritti della seconda metà del XIX secolo, impressione confermata dall’intenzione dichiarata del narratore di fornire informazioni precise, puntualizzare la forma e il contenuto di una terra varia e complessa. Un altro aspetto simile, in questo caso alla tradizione specifica della Bukowina, è che chi descrive non è un esterno, un etnografo venuto da un’altra cultura: il narratore è un abitante del luogo, un *Maghrebini*. Non si tratta di un’esatta sovrapposizione con la tradizione, è chiaro: manca la divisione e descrizione suddivisa per nazionalità ed esistono diversi capitoli dedicati semplicemente all’approfondimento di qualche personaggio o di una storia accennata nei capitoli precedenti. Ciò non stupisce affatto: “Rezzori era un conoscitore così raffinato delle *Gattungen* da arrivare al punto di decidere di ucciderle” (Cusatelli, 2006 p. 52). Eppure, non si può sottovalutare il tentativo di descrizione complessivo della regione, specialmente nei suoi aspetti umani, redatto attraverso una struttura lineare, che non corrisponde affatto alla confusione che regna all’interno di ogni capitolo, in cui i ragionamenti spesso mostrano mancanza di logica e in cui compaiono continui “effetti straniamento” – un tratto tipico del *Witz*, in realtà, il cui scopo è “esiliare l’arroganza delle certezze, introdurre una dimensione imprevista che stimoli a creare una nuova fonte di pensiero consapevole della propria precarietà” (Ovadia, 1998 p. 12). Il testo appare dunque come un oculato rovesciamento di un genere tradizionalmente coerente, razionale. Il linguaggio scientifico o lo stile giornalistico oggettivizzante è accostato al tono *belehrend* e comico del *Witz*, nonché spesso applicato a materiale raccolto e riportato in maniera assolutamente soggettiva e personale:

“Man erfährt von ihm [dem Wojwoden Přizibislaw Karakriminalowitsch], daß er seine Untertanen (insonderheit auf Reisen) sowohl als Schemel wie auch als Lager zu benutzen liebte (...). Zu Zeiten jedoch, berichtet der Chronist, als Přizibislaw

Karakriminalowitsch noch die lebendige Sitzgelegenheit bevorzugte (...) häuften sich die Delinquenten so sehr, daß man (da es Sitte war, Hinrichtungen sozusagen als Zwischengänge in die Gastgelage einzuschieben) zu der Gewohnheit: ein Schnaps – ein Kopf. Jedoch ist die zuweilen verbreitete Ansicht, daß die Günstlinge des Wojwoden den Schemeln oder Liegen Niespulver in die Nasenlöcher streuten, um so die Zahl der Schnäpse zu erhöhen, historisch nicht belegt. Sie darf ins Reich der Fabel verwiesen werden“ (M.G., p. 16).

Il testo è, in aggiunta, costellato di definizioni inserite tra parentesi – di termini linguistici stranieri, per esempio – preceduti dall’espressione “das ist”, cui segue una spiegazione che può rivelarsi tanto veritiera e affidabile – “Kaluger (das ist: der Mönch)” (M.G., p. 12) – quando disorientante e falsa: un esempio è la *Kalea Pungaschilor*, tradotto dal narratore in tedesco come “Straße der Taschendiebe”. Hans Neumann spiega:

“Wenn schon die Übersetzung von *Kalea* als Straße, Weg, unproblematisch ist, so kommt das breitere Bedeutungsfeld von *Pungaschilor* mit dem deutschen Pendant Taschendiebe nicht völlig zur Geltung. Dem Wort *Pungaschilor* kommt im Rumänischen zusätzlich eine positive Konnotation zu, die im Deutschen durch Gauner oder Ganoven abgedeckt sein würde“ (2002 p. 343).

Il carattere di passaggi come questo è solo apparentemente *informativ* (Scheichl, 2013 p. 349): l’estenuante ripetizione di modi come “das ist” non trasmette alcuna informazione certa, bensì solo disorientamento e confusione in un sadico e comico esercizio sofista. Inoltre, si possono osservare molte figure dai tratti stereotipati – anche nelle illustrazioni caricaturali che accompagnano il testo: la scrittura di Rezzori fa uso di generalizzazioni che ricordano in parte quelle tassonomiche tradizionali, le quali avevano lo scopo di trasmettere certezze attraverso “la diffusione massima e più nevrotica possibile delle incertezze” (Cusatelli, 2006 p. 52). Tutto ciò conferisce la chiara sensazione di trovarsi di fronte ad una parodia di uno dei generi informativi sull’esotico per eccellenza: la tradizione etnografica e soprattutto il *Reisebericht*, allora ancora un genere piuttosto in voga, fonte di queste immagini dai contorni nitidi e spesso peggiorativi dell’altro (Scheichl, 2013 p. 350). Al servizio di questa parodia è largamente presente uno stile fiabesco, posto accanto a quello più strettamente *sachlich*, composto da ripetizioni, epiteti e metafore che ricordano il modello dell’*orientalisches Märchen* (*Ibid*, p. 351); allo stesso modo, si osserva un evidente contrasto tra forme colloquiali, *Amtsprache* e termini alti –

come “ruhmreich”, “Lande” e prestiti da una scrittura più antica e aulica come “Hülfe”, “Walstatt” – che insieme demoliscono l’autorità del narratore, e provano, secondo Paul Scheichl, che nulla debba essere preso sul serio (2013 p. 352).

Nonostante l’inaffidabilità del narratore, la sua interazione con molti e diversificati codici culturali e con storie orali di varia provenienza mostra una certa sensibilità “etnografica” (Spinei, 2013 p. 93): il paragone diventa particolarmente interessante se si considera che l’etnografia più all’avanguardia dei primi decenni del Novecento, per dare spazio alla sfera emotiva e soggettiva della cultura osservata, si avvaleva proprio di aneddoti<sup>220</sup>, detti e leggende locali, tradotte e spiegate per il pubblico, in maniera che potesse immergersi nelle stesse credenze, sogni e paure della popolazione locale – un esempio è *Naven* di Gregory Bateson, del 1936 (Matera, 2015 p. 57). Molte storie riportate nell’opera provengono infatti dal bagaglio culturale dell’Est, specie dalle *Sagen* e leggende di cui Rezzori aveva sentito parlare da ragazzo. È questo il caso, per esempio, del maggiore *Terente*, il cui nome si rifà in realtà ad un bandito che tra le due guerre aveva ottenuto una certa popolarità; quasi lo stesso vale per *Petrakje Lupu*, un altro personaggio di *Maghrebinien* che rimanda a Petrache Lupu, un pastore-bandito che per qualche tempo spaventò la popolazione rumena e di cui Rezzori probabilmente sentì parlare nel suo periodo a Bucarest (Neumann, 2002 p. 344). In questa direzione, inoltre, risulta molto interessante la scoperta compiuta da Andrei Corbea-Hoïșie e Andrea Landolfi durante i lavori di recupero del *Nachlass* dell’autore, che ha confermato l’importanza che per il *poeta doctus* (Marcu, 2013 p. 157) avevano i riferimenti intertestuali, segnati come appunti nei testi che stava redigendo (Corbea-Hoïșie, et al., 2013 p. 451): tra questi vi è una nota su *Geschichte aus der Bukowina* di Raimund Friedrich Kaindl (1888), dal quale ha probabilmente attinto informazioni sui gruppi che hanno popolato la regione nei secoli (*Ibid*, p. 452). Questa attenzione verso la storia, ma anche verso i prodotti letterari ed accademici della propria terra, uniti all’intenzione parodica nei confronti della prosa informativa del *Reisebericht*, fa azzardare l’ipotesi che egli volesse confrontarsi proprio con la tradizione della letteratura etnografica degli autori tedeschi di Bukowina.

Vi è la forte tentazione di leggere *Maghrebinien* come un prodotto di finzione, di una scatenata “Fabulierlust” dell’autore dedicata all’esotico. Eppure, alla sua uscita, la *Schwäbische Landeszeitung* osservò come quel luogo, che non si trovava sulle cartine,

---

<sup>220</sup> L’aneddoto aveva avuto, del resto, un ruolo importante anche nella storia della letteratura della Bukowina, in quanto primo genere a comparire nella stampa locale, sui *Kalender* (Lihaciu, 2012 p. 25)

fosse comunque “verdammt bekannt” (Rückleben, 2010 p. 99). Nascosti da una profusione di aneddotico, fiabesco e grottesco, e dall’evidente inaffidabilità del narratore, si possono in effetti incontrare molti dettagli inerenti ad una dimensione nota, filtrati però attraverso un codice che ne rende la comprensione piuttosto difficile (Neumann, 2002 p. 340) e che per essere decifrato richiede una competenza propria solo dei figli di quello spazio-tempo. Forse questa è la ragione per cui molti hanno visto nel luogo di nascita di Rezzori solo un riferimento secondario rispetto alla fantasiosa struttura in primo piano (Neumann, 2008 p. 83):

“Dabei wurde aber dem Exotismus der Vorrang über die eigentliche Faktizität gegeben und die Referenzialität zum geographischen Raum als auch die prägnante, höchst spezifische Satire, die sich vor allem an den fremdsprachigen Vokabeln artikuliert, blieb leider unausgewertet, wenn nicht sogar völlig verkannt“ (Neumann, 2002 p. 341).

È proprio nel codice linguistico che si incontrano i primi riferimenti specifici ad una realtà storica afferente all’Europa dell’Est di stampo *altösterreichisch*. Un primo elemento è rappresentato dal numero elevatissimo di nomi propri dei personaggi ingegnosamente plasmati nell’ottica del *nomen est omen*, condotta attraverso una straordinaria ricerca filologica tra le lingue dei Carpazi e dei Balcani – “Rezzori è un genio dell’onomastica letteraria” (Bevilacqua, 2006 p. 199). Il fascino di questi *composita* è che grazie alla loro etimologia si può risalire a una posizione geografica piuttosto circoscritta: stando ad essi, *Maghrebinien* si trova nei pressi della Romania, con una presenza forte, però, dell’elemento slavo – *Kleptomanow*, *Karakriminalowitsch* – e greco-yiddish – *Chuzpephoros Yataganides* (Scheichl, 2013 p. 345). Un dettaglio, invece, che subito fa avvertire la presenza della *Felix Austria* tra le trame della regione fantastica è la compresenza e tolleranza tra diverse culture: le chiese suonano all’unisono con i richiami dei *muezzin* delle moschee (M.G., p. 8), voci e culture convivono senza soffermarsi sulle differenze etniche e religiose, bensì piuttosto *compensandole*. Il *Maghrebinier*, infatti, non corrisponde ad un’etnia, una cultura o una religione specifica, ma non è neanche un esponente del *Bukowinismus* o di una simile corrente che riconosceva la propria identità nel multiculturalismo: gli abitanti sono degli agnostici, non si pongono domande sulla loro affinità di sangue, si riconoscono piuttosto nella competenza a compensare l’incompatibilità, la quale non viene affatto negata, bensì arginata attraverso processi che portano anche a “verwegene Konstruktionen” (Hainz, 2013 p. 39): “Es ist ein Land, in

dem man tausend Zungen spricht und nur eine Sprache: die einsichtstiefe Sprache weiser, knoblauchgesättigter Herzen” (M.G., p. 8). La satira, naturalmente, non tarda ad arrivare anche sulla questione della tolleranza, apparendo in questo caso come la demolizione di una delle colonne portanti del mito asburgico (Magris, 1996 p. 18-24), in controtendenza rispetto ad una letteratura che, a quel tempo, diveniva sempre più nostalgica della vecchia Corona:

“So leben die vielfältigen Stämme und Völkerschaften Maghrebinien in guter Eintracht beieinander, namentlich da eine kluge Staatsführung den allfälligen nationalen Spannungen die Ventile häufiger Pogrome offen läßt” (M.G., p. 8).

Il *Maghrebinier* incarna, allora, una polemica indirizzata alla multiculturalità dell’ideologia asburgica, promulgata contro i separatismi e la volontà di indipendenza delle nazioni (Hainz, 2013 p. 34). A questo proposito, si può forse riconoscere un riferimento ad un altro pilastro del mito asburgico, anch’esso “smascherato”: nel buon sovrano Nikephor, il quale viene soprannominato “Il Grande” non per via di vittorie militari o violenze, bensì perché mite e pacifico, al quale si deve tra l’altro la “Pax Maghrebiniana” (M.G., p. 26), si può vedere riflessa la figura mitica di Franz Joseph che, come Nikephor, in realtà sapeva bene come utilizzare coercizione e corruzione. Lo spazio delle *Maghrebinische Geschichten* viene realizzato attraverso l’utilizzo di diversi *topoi* mitteleuropei: l’immobilità e la stasi temporale della vecchia Monarchia, ma anche le apparizioni di *Kaffeehäuser* e di tipi umani come i *Beamten* (Magris, 1996 p. 22-23), dei valori e della prassi della *Zivilisation* occidentale in Oriente, del pluralismo linguistico ed etnico, della grossa presenza ebraica e della parodica tolleranza (Spinei, 2013 p. 91). A tutto ciò si uniscono alcuni rimandi quasi espliciti alla storia e alla geografia dell’Austria, e della Bukowina in particolare: in una delle digressioni del narratore, per esempio, viene raccontato un evento di grande portata per il *Land*, quando una piccola porzione di terra, chiamata Procegowina, venne annessa senza sforzo a *Maghrebinien* (M.G., p. 99).

Il testo è dunque intimamente legato all’Austria, e alla Bukowina in particolare: la topografia immaginaria di Rezzori ingloba quella, non meno immaginaria, dei ricordi di infanzia dell’autore (Hainz, 2013 p. 30). Vi sono, a questo proposito, riferimenti assolutamente inconfondibili: il *Wunderrabbi* di Sagadura è un personaggio centrale tra le storie, le quali, pur essendo popolate di molte genti, vedono nelle persone più potenti le figure di *Wojwoden* e *Bojaren*, la *crème* dell’aristocrazia rumena e moldava, presenti

pressoché in tutte le storie ed esponenti della famiglia del narratore. Inoltre, sappiamo che *Maghrebinien* era popolata da molte etnie, le quali però vengono specificate raramente: fa eccezione un punto del testo in cui, invece, vengono elencati i più importanti gruppi del Paese, delineando un quadro di riferimento assolutamente riconoscibile: “Zigeuner”, “Juden”, e ancora, “die deutschen Schwaben, sodann die Slawonen, Polen, Usbeken, Tataren, Petschenegen, Kumanen, Magyaren, Bulgaren, Türken, Lipowaner und Huzulen” (M.G., p. 130). Importante, in questo contesto, è anche il ruolo dei briganti, che in *Maghrebinien* vengono presi a esempio dalla popolazione quanto gli uomini saggi (M.G., p. 60): in questo dettaglio non può sfuggire il riferimento agli *Hajdamaken*, figure tra le più frequenti nelle leggende e nei *Volkslieder* della Bukowina, così come nella letteratura scritta – *Ein Kampf ums Recht* di Franzos ne è un esempio. Si tratta di giovani uomini che vogliono sfuggire al servizio militare obbligatorio e dunque diventano criminali, ma con un alto senso di giustizia e libertà: non è un caso che anche i briganti di *Maghrebinien* diventino tali per sfuggire alla leva, come *Terente* (M.G., p.61):

“So finden sich in den unermesslich großen und schwer zugänglichen Waldgebieten des Landes fortwährend Häuflein von Verwegenen zusammen, deren hoher Sinn gänzlich von dem Gedanken an Freiheit erfüllt ist, deren mangelndes Einfühlungsvermögen in die Gebote und Verpflichtungen der gesitteten Gesellschaft jedoch zum Räuberhandwerk zwingt. Viel ist über die maghrebinischen Räuber gedichtet und gesungen worden (...)“ (M.G., p.60).

Le storie degli *Hajdamaken* sono strettamente legate all’ambiente Bukowina, specialmente alle sue foreste: il fatto che i briganti di *Maghrebinien* esercitino nella regione boschiva chiamata “Teskowina” (M.G, p. 63) non fa che confermare la sovrapposizione. Il “ruhmreiches Land Maghrebinien” ha dunque senz’altro molto della Bukowina storica, specie di Czernowitz, di cui l’autore raccontava:

“Meine Heimatstadt hat Weltruh erworben als Schmelztiegel eines Dutzends von ethnischen Gruppen, Sprachen, Glaubensbekenntnissen, Temperamenten und Lebensgewohnheiten, wo sie zum Amalgam eines quintessentiellen Schlawinertums ausgebrodelt und sublimiert wurden“ (Rezzori, 1990(a) p. 10).

La conferma decisiva arriva dall’autore stesso: in un’intervista del 1980 spiega infatti che, visto il disagio nel rispondere alle domande sulla propria provenienza, una questione non

solo geografica ma anche storica e “völkerpsychologisch” (Staudacher, 2002 p. 194), trovava molto più semplice indicare come *Heimat* proprio *Maghrebiniën*: riusciva così ad evocare tutta una serie di immagini, suoni e odori che gli ricordavano la propria terra di origine più di quanto non potessero fare indicazioni geografiche o storiografiche. Rezzori, infatti, aveva radici in un luogo che, come tale, non esisteva più, le quali dunque affondavano in una regione di uno spazio-tempo *altro*, nonché in un complesso immaginario – mistura di memoria infantile, “leggende nell’aria” (Ausländer, 1995), atteggiamenti nei confronti della vita, modi di fare e di ridere. Con quest’opera, per la prima volta egli cercò di trasportare nero su bianco questo immaginario costruito su storie e esperienze vissute che corrispondono *ontologicamente* a quel mondo passato e lontano (Kus, 1999 p. 149). Neumann commenta:

“Als verifizierbare Wirklichkeit führt sie leider in eine Sackgasse. Umso günstiger mag sich im Gegenteil ihre Wahrnehmung als die geistige, immaterielle Wirklichkeit eines bestimmten Geistesraumes gestalten“ (2002 p. 345).

A questo si unisce il fatto che il gesto autoriale di Rezzori è in certa misura assimilabile al concetto di *postmemory* (Hirsch, 2012), poiché molte delle esperienze di cui scrive non sono state vissute in prima persona, bensì tramandategli attraverso il racconto, essendo nato dopo la fine del mondo che tenta di ricostruire.

Di conseguenza, parte della critica parla di *Maghrebiniën* come di una caricatura di Bukowina (Kłańska, 1990 p. 405) oppure come di un travestimento di una specifica realtà allo scopo di evitare un’identificazione completa (Costantinescu, 2013 p. 61). A mio avviso, *Maghrebiniën* non nasconde nulla, è piuttosto il risultato di un miscuglio di ingredienti, in cui rientra anche la Bukowina in quanto specifica realtà sociale e politica. Non si tratta di un trucco per nasconderla o deformarla: *Maghrebiniën* amplia i confini della Bukowina fino a inglobare altre epoche e dimensioni.

“Maghrebiniën ist ein textueller Ort, ein Topos und eine dialogische Topik. Es wird von Zeichen überspannt, ist natürlich von Überspanntheit nicht frei, ist aber jedenfalls eine Welt, die mehr als eine Welt ist“ (Hainz, 2013 p. 40).

Si può affermare, dunque, che *Maghrebiniën* sia un non-luogo: non solo perché è costituita, di fatto, da storie, ma perché si trova nel cuore dei suoi abitanti – “die eigentlichen Grenzen Maghrebiniëns liegen im Herzen und in der Seele seiner Menschen”

(M.G., p. 7) –, i quali dunque non avvertono un sentimento di appartenenza con un *luogo*, ma con qualcosa di diverso. Ciò non significa soltanto che *Maghrebinien* rappresenta un luogo della coscienza, intimo e lontano dalla realtà, ma anche un luogo riportato, costruito ed ironizzato (Hainz, 2013 p. 39): in questo si legge al contempo la conferma e lo smascheramento del mito Bukowina, specie di quel mito postumo che prende una forma agiografica e nostalgica. La Bukowina è davvero mitica, ma *non è* un luogo: “Das heißt, Maghrebinien nolstalgiefrei (!) verband und verbindet, wozu es nie gehört” (*Ibid*, p. 40). *Maghrebinien* è la Bukowina che non si è mai illusa di essere reale, staccatasi dal peso del “Land modello” per l’Austria e l’Europa, che riconosce la propria sostanza *altra*.

Rezzori, che ha il potere di disseppellire atmosfere scomparse<sup>221</sup> creando l’occasione di riviverle, sa che riesumare il passato significa modificarlo, snaturarlo. In quanto realtà snaturata, si incontrano spesso, infatti, riferimenti piuttosto specifici a elementi reali ma con alcune caratteristiche *incrinata*, compromesse, come le *Zwiebeltürme* delle chiese ortodosse che qui sono *Knoblauchtürme*: una caratteristica architettonica simile all’originale, ma non esattamente la stessa, come traslata su un livello diverso della realtà. Allo stesso modo, si noti come *Maghrebinien* sia un luogo *senza tempo*: le poche volte che il narratore fa riferimento a epoche precise, queste risultano afferenti ad un passato tanto lontano quanto mitico – atemporale, appunto. Per esempio, il trono di *Maghrebinien* sarebbe stato in origine quello di Salomone, passato poi a Nabucodonosor, Alessandro Magno e Costantino (M.G., p. 34), per giungere infine ai Karakriminalowitsch: un tentativo *epicizzante* che inserisce la regione nella Storia e allo stesso tempo al di fuori di essa. Da un lato il tempo in *Maghrebinien* risulta inconsistente, dall’altro si dimostra l’esatto opposto, sostanza, *Faktum* (Hainz, 2013 p. 42): in barba al timore capitalistico di “perdere tempo”, in *Maghrebinien* con il tempo si guadagna, come dimostra il *Bakschisch*, una delle sue leggi fondamentali, che si basa sull’accordo dialogico, su uno scambio non sterile che richiede tempo:

“Alles hier ist zunächst Austausch, Gespräch, das also Zeit verlangt (...). Dies ist die Welt, deren Bewohner zuweilen als Integrität ein Mindesbakschisch anerkennen – ‘niemals weniger als tausend Lewonzen!’ (M.G., p. 148). Wer dies sagt, aber doch auch weniger im Geheimen anzunehmen bereit ist, der weiß die der Dialog ‘höchst

---

<sup>221</sup> Questa caratteristica della scrittura dell’autore rifletteva un affascinante tratto della sua persona: “Er verstand es, mit knappen Schilderungen und kurzen, oft humorvollen Anekdoten Bilder einer fernen, versunkenen Welt zu zeichnen, die ich nur aus der Literatur kannte“, racconta Martin Pollack, per esempio (2013 p. 23).

immanent' übersteigt, was an Kapazität an 'vernünftiger' Lösung vorhanden ist“  
(*Ibid*, p. 41).

Ciò contribuisce a fare di *Maghrebini* un luogo diverso anche a livello temporale, lontano dalla modernità: un luogo contro il tempo, anacronistico, e insieme senza tempo. Del resto, la letteratura austriaca di inizio Novecento conferma come la periferia sia un luogo perfetto per gli esperimenti temporali: a questo proposito Robert Musil scriveva, nel 1930, che quando gli eventi incalzavano in Austria, si poteva “scendere dal treno del tempo” (Musil, 1990 p. 14) e salire su un treno comune che portasse lontano, in periferia, tornando in patria, un luogo dunque *fuori* dal tempo; mentre Alfred Kubin, in *Die andere Seite* (1909), sceglieva una misteriosa periferia asiatica per un esperimento temporale fantastico, quello di ricostruire un mondo asburgico fermo alla *Belle Époque*.

“Die Erfahrungen in der Peripherie stehen bei Rezzori für die Ungleichzeitigkeit schlechthin: Im Randgebiet war es möglich, in einiger Hinsicht einer gewesenen Zeit 'epochenverschlepperisch' nachzuhinken“ (Jastal, 1999 p. 102).

In *Der Schwan* Rezzori dichiara: la regola fondamentale di ogni gioco di prestigio è distrarre (Rezzori, 1994(a) p. 31). Forse a questo dobbiamo diversi elementi di disturbo, di puro *nonsense* o tremendamente grotteschi, inseriti per non ricreare una Bukowina troppo vicina ai propri ricordi, troppo nostalgica (Scheichl, 2013 p. 352): in bilico tra un passato dolosamente idealizzato ed un presente inaccettabilmente disilluso, forse l'autore con *Maghrebini* tenta un gioco di prestigio con se stesso. Rezzori si sentiva, infatti, un *Epochenverschlepper*, un *resto*<sup>222</sup> di un altro tempo che si trascinava come un peso e un impaccio – Magris lo riconosce, infatti, come uno degli ultimi rappresentanti del mito asburgico, nonostante le sue parodie dell'auto-narrazione austriaca<sup>223</sup>. “Ich kann gehen, wohin ich will: Czernowitz holt mich ein, wo immer ich mich hinbegebe“ (Rezzori, 1966 p. 19). In questo senso, allora, le *Maghrebini* appaiono soprattutto come un viaggio – terapeutico (Jastal, 1999 p. 98) – nel tempo: il passato che, spiega Rezzori in *Greisengemurmel*, non è che realtà dell'altro ieri divenuta *irreale* (Rezzori, 1994(c) p.

---

<sup>222</sup> “Resto”, in questo caso, in qualità di “eccesso di *chronos*” (Agamben, 2000 p. 65): certamente si rifà, per definizione, alla disintegrazione di un'unità, ma al contempo evoca una sfumatura di resistenza e stabilità – sconnessa alla parola latina *restus*, derivante da *sto* (Perniola, 2000 p. 95-96).

<sup>223</sup> “Rezzori è l'ultimo suggestivo poeta delle province orientali dell'impero, egli è anche lo scrittore che ha colto, trasponendola in sentimenti individuali e nell'atmosfera lirica del racconto, la portata storica del crollo asburgico” (Magris, 1996 p. 325).

51), trova qui una sua manifestazione alterata e comica. A conferma di ciò, Rezzori dichiara che in quanto scrittore non ha soltanto il diritto, ma il dovere di superare la realtà, “bis hart ins Unglaubwürdige zu überhöhen” (Rezzori, 1990(a) p. 11): portare la realtà ai limiti della credibilità sembra il programma poetico delle sue *Maghrebiniſche Geschichten*.

“Was in der Tat geschieht, wenn einer eine Geschichte erzählt? Er nimmt ein Stück Vergangenheit und bringt es wieder in die Gegenwart. Schreibt er es auf, so bannt er es in eine Art Niemandsland der Zeit – bewahrt es dort zur beliebigen Vergegenwärtigung: jedermann, der imstande ist, die magischen Zeichen der Schrift als Schlüssel zu benutzen, kann es sich nach Belieben als eine wiederbelebte Wirklichkeit ins Jetzt-und-Hier holen“ (Rezzori, 1978 p. 158).

Se da un lato, dunque, i riferimenti specifici alle zone dell'impero cui Rezzori era profondamente affezionato, risultano inconfutabili, innegabile è però, dall'altro, l'enorme apporto di materiale fantastico, che a tratti rende irriconoscibile la regione storica. A questo proposito, la critica, compreso il presente studio, ha la tentazione di trattare le *Maghrebiniſche Geschichten* come uno *Schlüsselroman*, ma “la ricerca del reale in termini banalmente geografico-culturali è vana, anzi non sarebbe apprezzata dallo stesso Rezzori, mentre invece va fatta una ricerca del processo di mimetizzazione del reale” (Cusatelli, 2006 p. 49). Italo Alighiero Cusano notava infatti come la satira di Rezzori, efficace proprio perché fondata sulla parodia del reale, appariva tuttavia “aperta al surreale”<sup>224</sup>. Un dettaglio interessante di questo viaggio in *Maghrebien* è che si accosta in qualche modo ad una tendenza che la letteratura di viaggio aveva intrapreso intorno a inizio Novecento. Con una tradizione costellata di grandi nomi alle spalle, era ormai un genere solido che aveva nel tempo acquisito delle linee guida di interpretazione a seconda delle mete scelte: il viaggio in Inghilterra nell'Ottocento veniva interpretato come un viaggio non solo fisico, ma anche temporale, nel futuro della tecnologia e dell'umanità; allo stesso modo, il viaggio in Italia era divenuto sinonimo di riscoperta del passato e delle origini della civiltà europea. Su questa scia, il viaggio nell'Europa dell'Est e in Russia, intorno alla svolta del secolo, cominciò a prendere l'interessante declinazione di viaggio nella psiche – nella propria infanzia, anima, religiosità (Keller, et al., 2017 p. 48) – di cui è testimonianza molta letteratura, anche fantastica. Questo conferisce alla regione

---

<sup>224</sup> *Repubblica*, 29/05/1987.

immaginaria della Bukowina tutta una nuova sfumatura: forse non rispecchia una regione della fantasia, ma del subconscio. Che si tratti di un viaggio nella mente dell'autore, è confermato da alcuni riferimenti alla sua storia personale: quando il narratore racconta, per esempio, del ruolo delle balie nell'infondere la saggezza del luogo – *topos* della letteratura della Mitteleuropa<sup>225</sup> (Corbea-Hoişie, 2014(a) p. 39) – non si può fare a meno di pensare alla figura centrale dell'infanzia di Rezzori, Cassandra, che ha il merito di avergli infuso senso di appartenenza a quella terra, nonché la sensazione di *Fremde* nei confronti della sua famiglia di coloni, ed una tanto ingenua quanto poetica saggezza locale, sulla quale egli ha fondato la propria identità di uomo e di narratore.

“Im übrigen wachsen die Söhne Maghrebiens unbehelligt von sophistischen Übungen heran und saugen die Weisheit aus der Luft des Landes und den Brüsten ihrer Ammen. Als ich ein Kind war, fragte ich meine Amme: ‘Von den zwei Monden, dem alten und dem neuen –: was geschieht mit dem, der sein letztes Viertel hinter sich hat? Die Antwort: ‘Man zerbricht ihn, um Sterne daraus zu machen’“ (M.G., p. 37).

Antonio Tabucchi commenta le *Maghrebinische Geschichten* di Rezzori con queste parole:

“Ho sempre letto con ammirato stupore gli scrittori che si sono inventati un mondo parallelo: una loro contea immaginaria che coincide con quella reale e che, essendo identica a quella reale ma non essendo quella reale, è da essa altra e diversa. (...) Se la metafora che noi usiamo coincide con il reale, essa acquista una potenza doppia. Proprio perché crea un doppio identico a se stesso. (...) la *Maghrebina* di Rezzori non è la *finis Austriae*, non è l'Impero austro-ungarico in dissoluzione, ma la metafora dell'Impero austro-ungarico in dissoluzione. Solo che con esso coincide” (Tabucchi, 2006 p. 222).

Rezzori trasla la dimensione temporale dell'Austria e della Bukowina altrove e la arricchisce di valenze che il semplice piano del reale non possiede, facendone “una memoria esemplare perché, staccandosi dall'evento particolare, si fa universale e ci parla della condizione umana” (*Ibid*). Andrea Landolfi riformula:

---

<sup>225</sup> Anche Franzos, nella sua autobiografia, narra del rapporto intimo e profondamente significativo con la propria balia rutena, Marinia (Franzos, 1894 p. 221).

“Gregor von Rezzori ha saputo amministrare con grande sagacia il proprio retaggio asburgico stemperandolo sapientemente – a volte arrivando a infierire anche su se stesso – in una dimensione ora fiabesca ora veemente, ora ironica ora aspra, ma sempre all’insegna di una profonda e malinconicissima relativizzazione, come se quel mondo altro non si rivelasse, alla fine, che l’ipostasi del mondo” (Landolfi, 2006 p. 11).

Queste osservazioni alimentano la sensazione, che si avverte durante la lettura, che *Maghrebinien* rispecchi non tanto il paradigma di uno spazio-tempo preciso, ma di tutti i luoghi e tutti i tempi. Non solo perché popolata da figure provenienti da ogni dove e da ogni epoca – si parla, per esempio, di sàrmati, popolo iranico di cui si perdono le tracce in epoca romana (M.G., p. 27), del *Zipangu* (M.G., p. 8), termine medievale con cui si indicava il Giappone, o della versta (M.G., p. 88), unità di misura di un’epoca antica dell’impero russo –, ma soprattutto perché costellata di aneddoti e parabole che non hanno un valore locale, strettamente legato al luogo *Maghrebinien* o ad una parodia dell’Austria, bensì dispongono di un valore apparentemente universale, concernente l’umanità intera. Riguardo alla tematica dell’educazione, per esempio, un aneddoto racconta come i padri di *Maghrebinien* facciano a gara tra loro per avere la migliore educazione per i figli, e mentre si scervellano su come educarli al meglio e come apparire migliori degli altri genitori, quelli diventano grandi da soli (M.G., p.66). La saggezza universale del testo riguarda, però, soprattutto il tema del potere, dell’antitesi sociale tra ricchi e poveri, al centro dell’opera: ieri come oggi, in *Maghrebinien* come nel mondo intero, il potere risiede nelle mani di pochi potenti che non hanno alcun interesse a cancellare strutture come schiavitù e colonie: “Scherze mit den Sklaven, bald wird er dir den Hintern zeigen” (M.G., p. 93), chiosa il *Bojar*, zio del narratore. Le storie sono intrise di uno “scetticismo gattopardesco, della convinzione, cioè, che nessuna forma sia in grado di mutare davvero il corso delle cose, essendo l’animo umano sempre il medesimo” (Landolfi, 2017 p. 43). Al di là, dunque, di molti insegnamenti dal valore universale, l’opera intera rappresenta un luogo sede di tutte le passioni e contraddizioni umane, dell’“ordine disordinato della vita in genere, il suo procedere lungo itinerari capricciosi e all’apparenza inconcludenti” (*Ibid*, p. 33). Il gesto di scrittura delle *Maghrebinische Geschichten* è un gesto epico (Jastal, 1999 p. 96-97), che riguarda un tempo e un luogo, ma anche tutta la storia dell’uomo: una storia di incontri e scambi che si aveva appena tentato, con il più tremendo dei tentativi, di disintegrare. L’opera ha un contenuto universalmente umano ed è questo

il motivo del continuo fallimento nella determinazione dei confini della regione – geografici, culturali: Rezzori mostra in definitiva l’inconsistenza del confine, demolendo l’assioma della letteratura etnografica tradizionale.

“Ciò che conta davvero, per Rezzori, non è la cosiddetta realtà oggettiva, che è comunque inattuabile già per il solo fatto di essere da ciascuno soggettivamente esperita, ma piuttosto quell’istante di agnizione che consente – allo scrittore e quindi al suo lettore – di elevarsi dalla sfera della soggettività e di cogliere e sceverare dall’ammasso informe dell’inautentico un barlume di verità che abbia validità universale” (Landolfi, 2006 p. 91).

Le storie che compongono *Maghrebini*, in conclusione, ne decretano un confine fluido e potenzialmente ampio quanto il mondo intero: essa coincide sia con la Bukowina storica, sia con una regione *traslata* su un livello universale – se in Simiginowicz la piccola regione asburgica è paradigma dell’impero, qui lo è del mondo intero. Eppure, il misto di fiabesco e reale, autobiografico e fittizio, prestiti e invenzioni intrecciati da continui riferimenti ad uno sconfinato spazio “orientale”, lasciano a fine lettura la sensazione che si stia osservando piuttosto un “indifferenziertes Ost”, afferente ad un mitico passato (Neumann, 2002 p. 341).

Il grande successo di *Maghrebini* conferma, del resto, che il pubblico tedesco del dopoguerra continuava a manifestare un forte interesse per l’esotico, specialmente ora che si trovava al di là della cortina di ferro, più misterioso che mai. In un’intervista del 1979 con Claudio Magris e Giuseppe Bevilacqua, Rezzori disse:

“(…) il vecchio impero austriaco è un mito, però la realtà è che ancora oggi paesi come l’Ungheria, a soli 15 chilometri da Vienna, sono per noi un mondo del tutto sconosciuto, che quasi non esiste neanche come mito” (in Bevilacqua, 2006 p. 201).

Martin Pollack, a questo proposito, racconta che fu contattato dopo la pubblicazione del suo *Nach Galizien* (1984) da Rezzori in persona, il quale era interessato ad incontrare uno dei pochissimi che aveva scritto di quella *versunkene Landschaft* (Pollack, 2013 p. 22). Il lettore, al tempo della prima pubblicazione, non aveva gli strumenti per riconoscere in *Maghrebini* i rimandi al vecchio impero e alla Bukowina: il lessico della narrazione è disorientante, le parole hanno origini multilingue e i riferimenti culturali spaziano tra ampie distanze, anche temporali. Ciò che poteva riconoscere era un relativamente vicino

Est, in cui convergevano molte delle idee e dei pregiudizi che nel tempo si erano formati in Occidente su di esso.

“Nella Repubblica Federale degli anni Cinquanta regnava davvero una tale ignoranza di tutto ciò che c’era al di là della cosiddetta ‘Zone’ o persino della linea Oder-Neisse, che era più facile destare interesse per un fiabesco ‘Maghreb’ che non per la reale Europa dell’Est”,

osserva Volker Schlöndorff (2006 p. 57). In altre parole, il pubblico era più interessato a ciò che si aspettava dall’Est, piuttosto che dall’Est stesso: “Ein bodenlos korruptes levantinisch-slawisch-jüdisches Maghrebienien“ (Jastal, 1999 p. 93) rappresentava esattamente l’immaginario del pubblico tedesco su un Est Europa fatto di ladri, corruzione, leggende e musica. Tra le risate e le caricature, il lettore intravedeva le terre dei racconti di viaggio del passato, ma anche individui che aveva incontrato ed incontrava tutti i giorni: gli immigrati in Occidente, gli avversari nella guerra appena conclusasi, i pericolosi rivoluzionari comunisti, i *diversi* nell’Europa della ricostruzione. Questa terra appare dunque come una periferia orientale d’Europa – o del mondo – decentrata e *vielstimmig* (Hainz, 2013 p. 33). In riferimento a ciò, però, il titolo dell’opera presenta una contraddizione, almeno in apparenza – sappiamo che “maghreb” significa, infatti, Occidente. *Maghrebienien*, dunque, non corrisponde all’Oriente in toto: sembrerebbe piuttosto un Oriente in cui si rispecchia l’Occidente. In effetti, l’Occidente è molto più presente dell’Oriente in questo testo scritto in tedesco, dedicato ad un pubblico tedesco e facente leva su un immaginario orientale di matrice tedesca. In *Mir auf der Spur* l’autore avrebbe confermato il sospetto:

“Davon hatte ich soviel auf Lager, wie jeder Altösterreicher an Witzen, Anekdoten, östlichen Volksweisheiten, Eulenspiegelien und ähnlichem mit sich schleppt. Ich knetete das zusammen zur Berichterstattung aus einem imaginären Land, in welchem unsere abendländische Welt sich in einem schlitzohrigen Orient spiegelt“ (Rezzori, 1997 p. 289).

A tratti, dunque, *Maghrebienien* sembra rappresentare quell’immaginario di corruzione e inferiorità con cui i tedeschi avevano scambiato l’Est (Hainz, 2013 p. 29): “un *tableau vivant* di irriducibile stranezza” (Said, 2017 p. 108). Probabilmente il grande successo dell’opera è dovuto proprio all’offerta di un compendio di stereotipi sulle terre orientali

della vecchia Austria (Jastal, 1999 p. 93) (Scheichl, 2013 p. 345), risate assicurate per un pubblico tedesco per il quale, dopo l'eccidio nazista e la Seconda Guerra mondiale, scherzare su questi argomenti non era più possibile, ma che di certo non aveva interamente cancellato le proprie credenze xenofobe.

L'impressione è che Rezzori voglia ricreare con la sua scrittura quella confusione e illogicità di cui l'Occidente accusa l'Oriente: una scrittura orientalistica, cioè orientale secondo il pregiudizio occidentale<sup>226</sup>. Edward Said, con il suo concetto di "orientalismo", illustra come il mondo occidentale del XIX e XX secolo abbia costruito, all'interno di un discorso scientifico, un oggetto chiamato Oriente, plasmandolo sull'idea occidentale di sé, sul suo riflesso. L'Oriente era passato così da territorio sconosciuto, a figura stabile e rigidamente radicata nell'identità e nel *mental mapping* del pubblico occidentale, in qualità di nemesi del mondo civilizzato. La considerazione risulta particolarmente interessante nell'ambito dell'Europa dell'Est, dove si accavallano discorsi di appartenenza e di differenza. Rezzori si trova proprio in questa posizione, quanto a luogo di nascita e oggetto di scrittura: tra Occidente e Oriente, tra *Eigen* e *Fremd*. La sua mossa pare quella di farsi carico in maniera "offensiv" (Müller-Funk, 2013 p. 69), proattiva, degli stereotipi occidentali attraverso i quali si ha *inventato* l'Europa dell'Est, svelandone il *discorso*<sup>227</sup>.

A livello stilistico, nell'opera, si nota spesso come, per esempio, le frasi non si susseguano con senso logico – rimando alle "illogiche bizzarrie" della mente orientale (Said, 2017 p. 112):

"(...) endlich hatte der Hermaphrodit die zeitenwendende Entdeckung des Steigbügels gemacht. Freilich, so berichtet der Chronist, bewahrte er diese Kenntnis vorderhand in seinem Busen (so hochberühmt für seine vollkommene Formschönheit), denn er wollte nicht das niedrige und grausame Volk seiner Peiniger über deren weltbewegende Bedeutsamkeit aufklären. Insgeheim aber beschloß er, Politiker zu werden" (M.G., p. 29).

---

<sup>226</sup> Tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX fanno la comparsa nelle opere di autori occidentali diversi paesi immaginari dell'"altra Europa", che davano corpo a *clichés* e pregiudizi sui reali Paesi orientali: Ruritania, Kravonia, Romanzia, Herzoslovakia, e altri (Fiatti, 2014 p. 45). È probabile che, con la sua *Maghrebina*, Rezzori volesse rifarsi anche a questa tradizione europea di stampo orientalistico.

<sup>227</sup> Discorso sostenuto in prima linea dalla sua famiglia: in tutta la sua opera Rezzori, più o meno consciamente, si ribella al disprezzo per l'Est, considerato dall'alto della posizione della minoranza colonialista tedesca in terra *straniera*, che i genitori avevano cercato di infondergli (Bauer, 2013 p. 189).

Molto spesso le conseguenze di fatti o dichiarazioni appaiono ad essi sconnesse, i rapporti di causa-effetto nebulosi, a tratti incomprensibili. A ciò si aggiungano accostamenti di parole inusuali, scelte sintattiche e di registro contraddittorie, neologismi – un tipo di lettura a cui bisogna abituarsi lentamente, come se si stesse entrando in una regione diversa del narrare e dell’ascoltare. Ma l’orientalismo procede non solo a livello stilistico, bensì anche e soprattutto nel contenuto. I gruppi presenti sul suolo multietnico della vecchia Austria compaiono spesso definiti da tratti stereotipati. I “bizantini” sono esperti dello svago, anche sensuale, e della dissipazione dei beni (M.G., p. 25); gli ebrei, capitanati dal *Wunderrabbi* di Sagadura, sono figure subdole e attaccate al denaro (M.G., p. 51); mentre le zingare sono rappresentate spesso come prostitute (M.G., p. 87). Uno dei pregiudizi più ampiamente investigati è quello della corruzione “tipica” delle zone dell’Europa dell’Est. Metropolsk, la capitale di *Maghrebiniën*, è attraversata da due arterie che esprimono proprio quest’essenza: “der Schossea Pungaschijlor (das ist: die Straße der Beutelschneider) und der Kalea Hotzijlor (das ist: die Gasse der Diebe)” (M.G., p. 85). Del resto, i due valori portanti della società, “Gelassenheit der Seele” e “Bakschisch” (M.G., p. 9), agli occhi del lettore paiono sinonimi di pigrizia e corruzione. La prima, “Beweis der Bürgerschaft des Landes” (M.G., p. 9), corrisponde al vivere nella mediocrità, senza frenesia e con cinismo, che permette di affrontare tutto senza grandi aspettative, come ben esemplificato dalla storia del *Großkahn* – presa in prestito dal poeta persiano Rumi –, il quale voleva che tutta la saggezza del mondo venisse racchiusa in una sola frase, infine scovata da un asceta, nella formula: “Auch dieses wird vergehen” (M.G., p.38). Il secondo, invece, è il fondamento dell’economia della regione: “Bakschisch dagegen ist Trinkgeld oder, wenn Sie wollen, Bestechungsgeld und Judaslohn” (M.G., p. 9).

Arretrata, governata in modo anacronistico e illogica, “eine dämonisierte Welt, (...) das Refugium der kontinentalen Furcht vor unvorhersehbaren Entwicklungen, vor dem Ausder-Zeit-Fallen (...)” (Costantinescu, 2013 p. 61): *Maghrebiniën* rappresenta l’Oriente in qualità di luogo del *diverso*, una minaccia per la civiltà e il progresso. Nel sentimento di timore di un’invasione dall’Est, diffuso in Europa occidentale prima delle Guerre mondiali (Giersch, 2014 p. 156), la dimensione temporale era importante: la paura di tornare indietro nel tempo, a forme sociali e politiche ormai superate. Quelle culture *altre* non vivevano soltanto in un altro luogo, ma anche in un più o meno diffuso passato, al di fuori della modernità occidentale (Marchetti, 2010 p. 369) (Müller-Funk, 2013 p. 71). Un

dettaglio che vale anche per *Maghrebinien*, luogo d'altri tempi e che rispecchia un'idea di Oriente sottosviluppato:

“Die Kultur des Landes ist alt. Vor einigen Jahren, zum Beispiel, beschloß man, die wichtigste Verkehrsader der Hauptstadt Metropolsk, genannt die Kalea Pungaschilor (das ist: die Straße der Taschendiebe), zu pflastern. Arbeiterkolonnen räumten den Schlamm beiseite. Dabei stellte es sich heraus, daß diese Straße bereits früher einmal gepflastert gewesen war“ (M.G., p. 9).

Nell'esempio riconosciamo un elemento classico della letteratura sulla Bukowina, le strade pessime e ricoperte di melma, qui ripreso per far sorridere il lettore e per consolidare il suo pregiudizio, non solo sull'amministrazione delle infrastrutture, ma anche sulla mancanza di profonde radici culturali dell'Est – se è vero che qui il massimo reperto culturale che si può trovare è una strada lastricata sotto il fango.

Eppure, dopo aver infierito sull'arretratezza di *Maghrebinien*, l'autore aggiunge alcune sfumature che mostrano come quelle stesse caratteristiche abbiano in realtà un potenziale positivo. Il *Bakschisch*, per esempio, viene descritto, come “der Schlüssel zum Herzen des Nächsten und zu den Pforten des Himmels oberdrein” (M.G., p.9). La *Gelassenheit der Seele*, dal canto suo, porta con sé necessariamente tolleranza: essa, in fondo, significa disinteresse nei confronti dell'altro, che per definizione non può condurre all'odio. In una terra fondata su valori che sono apertamente in contrasto con quelli del lettore, esiste armonia e, al contrario, non esistono odio razziale o altre manifestazioni d'astio cui il mondo del lettore aveva invece assistito. Rezzori pare voler mostrare come una società non fondata sui valori occidentali di rigore e trasparenza, confini e differenza, bensì piuttosto sulla stereotipata “vita di tranquillità orientale, caratterizzata da dispotismo e sensualità orientali, e da non meno orientale fatalismo” (Said, 2017 p. 107), possa essere addirittura auspicabile: l'*altro* viene inserito in un discorso in cui la sua alterità è valorizzata, non declinata in funzione dell'*eigen* (Hainz, 2013 p. 34). Nell'articolo *Die Zehe Gottes. Stinken und stinken lassen – empfiehlt der Knoblauchkenner Gregor von Rezzori* (1996) lo stesso autore spiega:

“Von den Bürgern Maghrebinien weiß man, daß die wertvollste ihrer Tugenden, die Gelassenheit der Seele, die schöne Eigenschaft der Toleranz verbürgt; daß somit jegliche Art und Form des Denkens, des Glaubens, der Sitten und Gebräuche, Riten und Gewohnheiten hingenommen wird mit der Duldsamkeit, die ein harmonisches

Zusammenleben ethnisch, sprachlich, religiös und kulturell verschiedenartigster Völkerschaften ermöglicht und fürs Andersartige anstelle von Rassenhass und Xenophobie im allerschlimmsten Fall ein Achselzucken übrig hat“<sup>228</sup>.

Un'altra caratteristica importante, a proposito di questa ambigua denuncia, è la posizione della donna. Le donne in *Maghrebini* sono oggetti sensuali, merce – “(...) das besagte Fräulein Kunzelmann gewissermaßen brutto zu ehelichen” (M.G., p. 118) – , marionette del circolo vizioso della subalternità (Hainz, 2013 p. 35). A proposito del miglioramento della condizione femminile, racconta per esempio il narratore:

“Reiste nämlich früher ein Maghrebini über Land, so ritt er (...) auf seinem Esel oder Pferd; die Frau lief hinterdrein. Nun will man kürzlich beobachtet haben, daß diese Sitte umgeschlagen sei: (...) die Frauen laufen vorneweg. Jedoch geschieht dies einzig wegen der vielen Minen, die seit dem letzten Kriege noch überall auf allen Wegen verstreut liegen. Am Verhältnis der Geschlechter zueinander hat sich nur wenig oder nichts verändert“ (M.G., p.84).

La violenza contro le donne è presentata con naturalezza, come una pratica culturale assolutamente innocua. Nella prima descrizione dei suoni del *Land*, compare per esempio questa dicitura: “Sein Äther ist durchpulst vom ewigen Gezirpe der Zigeunerfiedeln und vom rhythmischen Klatschen der Stockhiebe auf den Rücken störrischer Esel und unfolgsamer Weiber” (M.G., p. 8). Il ruolo subalterno della donna è esemplificato forse al massimo dalla “maghrebinese Vendetta<sup>229</sup>” (M.G., p. 18), la pratica diffusa tra gli aristocratici di *Maghrebini* di stuprarsi le donne vicendevolmente come atto di vendetta. In tutto ciò si può leggere, forse, un rimando alla terra d'origine di Rezzori, dove nel corso degli anni diversi avevano denunciato una condizione femminile di assoluta sottomissione. Eppure, il tono sarcastico è evidente e fa pensare anche in questo caso alla caricatura dello stereotipo dell'uomo orientale violento e maschilista, “del rozzo trafficante di femmine” (Said, 2017 p. 107), riflesso di una società meno sviluppata. Ciò che è interessante, in ogni caso, è che il discorso sessista che discrimina le donne viene presentato in termini così crudeli ed espliciti, da apparire come messo in mostra, *scoperto*, denunciato. Questa strategia è presente in tutto il testo: le caratteristiche grottesche di figure e pratiche, plasmate intorno a stereotipi, sono portate all'estremo, sfociano

---

<sup>228</sup> *Spiegel Special*, 04/1996, p. 54-57.

<sup>229</sup> In italiano nel testo originale.

nell'assurdo e nel ridicolo, spesso vanificando se stesse, annullando il proprio potere espressivo. Una delle questioni espresse in maniera più radicale, per esempio, riguarda l'educazione: le madri educano i figli con le botte, i padri li educano alla diffidenza, anche verso loro stessi (M.G., p. 41), mentre la società intera li educa, fin da bambini, ad un maschilismo estremo:

“Und jedoch die zarten Seelen der heransprossenden Maghrebiniern nicht frühzeitig durch die Bekanntschaft mit so gründlichen Lebenswahrheiten zu verhärten, richtet man in meiner Heimat sein Augenmerk darauf, daß Musik und Poesie erhebend in sie einströmen (...). Einer dieser Kinderreime, zum Beispiel, lautet:

An der Straßenecke

Armes Mädchen werkelt (*das heißt: sie dreht den Leierkasten*)

Frierend sitzt sie.

Jantschi führt sie aus auf Perkölt (*das ist: eine magyarisches Speise*)

Zahlt dem<sup>230</sup> Nachtmahl

Und benützt sie.

Der Reim wird zum Abzählen gesungen und heißt: Wohltun trägt Zinsen“ (M.G., p. 41-42).

Queste espressioni di umorismo nero risultano così aspre che lo stesso lettore, che in parte ritrova il proprio pensiero sull'Oriente, presto si rende conto che ciò che sta leggendo è troppo, è esagerato – cominciando a provare disagio<sup>231</sup>. È il lettore, allora, il vero bersaglio della satira:

“Rezzoris Übertreibung ist Programm, er scheint die Projektionen der Anderen ‘ad absurdum’ führen zu wollen – Projektionen auf eine Gegend, die er zu gut kennt, zu genüsslich zitiert, als dass einem nicht in den Sinn käme, er mach sich lustig über genau diejenigen, welche sich solcher Projektionen bedienen, um ‘de plano’ diese Welt abzulehnen, die doch auch ihre Vorzüge hat“ (Costantinescu, 2013 p. 62).

---

<sup>230</sup> (sic).

<sup>231</sup> Uno sguardo alla teoria di Pirandello sull'umorismo risulta interessante a questo proposito, secondo la quale esso si differenzia dal “comico” in quanto non semplice “avvertimento del contrario”, bensì “sentimento del contrario”: all'oggetto della risata si affianca una riflessione che svela aspetti più reconditi e spesso amari nascosti dietro all'oggetto del comico, provocando disagio, perplessità, dell'umorista e al contempo del lettore (Pirandello, 1986 p. 139-140).

Per proseguire in questa disarmante lettura, il lettore è costretto ad accettare il “patto” con l’autore, prendere per buono ciò che viene raccontato e il modo in cui viene raccontato. Così, l’autore lo induce a osservare avvenimenti e tradizioni da una nuova prospettiva. Rezzori utilizza formule che vanno incontro al pubblico ma, allo stesso tempo ed inaspettatamente, conducono alla riduzione o addirittura al superamento dell’ostilità verso quel mondo: la sua scrittura ammalia il lettore e gli fa prendere le parti dei *Maghrebinier* (Costantinescu, 2013 p. 63), in una sorta di sovvertimento di prospettiva.

Interessante a questo proposito è la questione dell’ostilità nei confronti degli ebrei: il futuro rabbino, per esempio, viene chiamato “Bocher” (M.G., p. 121), termine che può significare tanto “ragazzino”, quanto, come scelto nella traduzione italiana, “arruffone, truffaldino” (Rezzori, 1987 p. 213). Inoltre, il maggiore che conduce il discorso nello stesso capitolo, spiega in più occasioni che, di tutte le nazionalità presenti in *Maghrebinien*, l’unica inaffidabile sono gli ebrei: “alle Juden sind Betrüger und Diebe” (M.G., p. 128). Qui come altrove, però, ciò che Rezzori mette in mostra non sono tanto gli stereotipi nei confronti degli ebrei, quanto i subdoli discorsi del maggiore, che cambia le proprie convinzioni di volta in volta, a seconda del discorso che sta sostenendo. Nel giro di poche frasi, egli infatti si contraddice apertamente e senza vergogna: “‘Davon’, sagte der Major, ‘sind mir persönlich die Bulgaren am liebsten, weil sie zarter und fetter sind als alle andern’”; poco dopo: “alle Bulgaren sind Betrüger und Diebe“ (M.G., p. 130) – proprio come gli ebrei e chissà quanti altri. In un altro esempio, lo zio aristocratico del narratore, ubriaco, perde le inibizioni col procedere del racconto e si lascia scappare idee recondite e pregiudizi: un’interessante dichiarazione riguarda gli ebrei, ma in direzione contraria a quanto ci si potrebbe aspettare, poiché contiene un giudizio negativo su coloro che non considerano gli ebrei parte integrante delle nazionalità di *Maghrebinien*: “Ungebildete Elemente nämlich (...) zahlen sie nicht zu den vornehmen Völkerschaften unseres Landes (...)” (M.G., p. 71). Sembra che la critica sia indirizzata al lettore occidentale, complice di una cultura che aveva a lungo e con conseguenze drammatiche considerato gli ebrei come un corpo estraneo: la storia successiva dell’ubriaco, non a caso, riguarda i modi degli occidentali, che corrompono quelli orientali (M.G., p.74) – ribaltando la classica retorica coloniale occidentale. È evidente come l’intenzione di Rezzori non fosse quella di sposare la causa razzista o antisemita – benché si tratti di un

gioco rischioso, considerando le accuse di antisemitismo che gli sono state rivolte<sup>232</sup> – ma quella di illustrare il contesto del rapporto tra nazioni e gruppi nella vecchia Austria, a un passo dall’inizio della follia nazista. A questo proposito, si noti come gli ebrei di *Maghrebinien* siano presentati in modo da arginare qualsiasi tipo di *Entfremdung* di matrice antisemita: il gruppo viene descritto come se l’eccidio nazista non fosse mai avvenuto, piuttosto in maniera realistica nella funzione sociale che i membri del gruppo ricoprivano con frequenza fino al 1938-39 – avvocati, medici, *Wunderrabbi*, e mai militari –, e nella lingua da loro parlata, laddove la canzonatura dello *Judendeutsch*<sup>233</sup> – che il grande pubblico di allora ancora riconosceva e con tutta probabilità disprezzava (Scheichl, 2013 p. 346) – è parte integrante del gesto ironico di descrizione. Il tutto è condotto senza alcun tipo di tentativo di *Verklärung*, al contrario con tratti caricaturali evidenti (Jastal, 1999 p. 93) con cui egli designa tutte le figure di *Maghrebinien*: l’ebreo qui non rappresenta il *Gegenbild* del tedesco, l’alterità per eccellenza, ma è parte di una narrazione costituita esclusivamente di alterità. Inoltre, si noti come Sagadura, covo degli ebrei *Chassid* vicino a Czernowitz, sia uno dei pochissimi nomi a non essere stato modificato, che, nell’economia del libro, non può essere un caso (Scheichl, 2013 p. 346). In sostanza, l’autore non ha alcuna intenzione di parlare sottovoce di questo gruppo, come faceva il mondo tedesco del dopoguerra: al contrario era convinto che essi dovessero rientrare nella conversazione proprio come tutti gli altri, in un’operazione contraria ad un ulteriore alienamento di questa componente della popolazione europea. Lo stesso Rezzori avrebbe in futuro dichiarato: “Io sono convinto che il successo di quel libro è dovuto anche al fatto che per la prima volta dopo il ’45 si parlava in un libro degli ebrei senza il minimo risentimento” (in Bevilacqua, 2006 p. 202)<sup>234</sup>. Uno dei motti di Czernowitz era: “Das Lachen vertreibt die Dämonen“: è evidente che la risata di Rezzori, trasferita sull’oggetto della narrazione fino a farlo diventare *habitus* della popolazione (Müller-

---

<sup>232</sup> La presenza di figure e discorsi stereotipati – specie in *Memoiren eines Antisemiten*, ma anche in *Ein Hermelin in Tschernopol* – ha inasprito le critiche alla sua opera, tra cui quelle di Paul Celan. Questi lamenta, in una lettera a Ingeborg Bachmann, l’attribuzione del premio Fontane ad un’opera che trattava con troppa leggerezza, e con un disprezzo sospetto, del mondo antecedente al nazismo, ed in special modo della comunità ebraica (Celan, et al., 2008 p. 316). Un’idea diffusa non solo nella critica giornalistica e specialistica tedesca, ma anche tra colleghi autori, come lo storico con origini della Bukowina Zvi Javetz, che scriveva: “Er kannte die Juden in Czernowitz gut, spielte sich als Judenfreund auf, war jedoch im Grunde Antisemit. Nie verpasste er eine Gelegenheit, sich über die Juden zu mokieren“ (2007 p. 215).

<sup>233</sup> “Gojim nachtet! (...) Etwas ein weniger ein teures Kreuz möchte es nebbich auch tun für die prosten Bauern. Gott soll schützen! Wenn man nicht wär ein gottesfürchtiger Mensch, man hätt es können stehlen“ (M.G., p.11) – esempio in cui un ebreo commenta una croce di puro oro all’interno di una chiesa cristiana.

<sup>234</sup> Prima che gli ambienti culturali austriaci, impegnati a costruire un’auto-narrazione vittimistica a seguito della Seconda Guerra Mondiale, affrontassero in maniera approfondita la tragedia ebraica si dovette aspettare, invece, fino agli anni Ottanta (Kucher, 2021 p. 13).

Funk, 2013 p. 73), non ha un'intenzione offensiva, bensì piuttosto liberatoria, bonaria, e spessissimo indirizzata verso se stesso (Rychlo, 2013 p. 323).

La differenza dall'orientalismo originale, così come descritto da Said, sta naturalmente nel fatto che in questo caso si tratta di una parodia: come conseguenza, il suo risultato non è il riconoscimento di una *differenza* tra noi e loro, bensì di una somiglianza. Un esito antitetico rispetto a quello raggiunto da Franzos che, meno di due generazioni prima, aveva portato in Occidente quelle stesse zone d'Europa con l'appellativo di *Halb-Asien* (Scheichl, 2013 p. 347). I giornali e la letteratura della svolta del secolo indicavano con grande frequenza quelle zone di periferia geografica come periferia anche *morale*, malfamata e corrotta – corrotta, si intende, soprattutto dalla vicinanza con la *Fremde*. A questo proposito, molto interessante è l'intuizione di Corbea-Hoisje:

“In diesem Zusammenhang taucht in erstaunlich vielen Kommentaren über die Bukovina der Gemeinplatz einer künstlich ‘verkehrten Welt’ in einer Manier auf, die nahezu an die spätere literarische Rezzorische Diktion in der Schilderung des fiktionalen Reiches ‘Maghrebiniien’ heranreicht“ (2010 p. 43).

L'opera si pone come un *Gegen-Text* rispetto a tutta quella tradizione che aveva portato ad Occidente un'immagine stereotipata e fundamentalmente negativa di quelle terre, facendone una parodia che lasci trasparire addirittura nostalgia per quel mondo ormai scomparso (Scheichl, 2013 p. 347). Affascina l'idea che nel mirino della satira rezzoriana vi potesse essere proprio *Aus Halb-Asien* di Franzos – che Rezzori considerava il vero “poeta” di Czernowitz (Rezzori, 2002 p. 295). Alla fine della lettura, infatti, ci si trova dinnanzi ad un mondo ancora non toccato dalla modernità, dall'Occidente, dove pochi sono i *Maghrebiniier* che stanno – “bedauerlicherweise” (M.G., p. 142) – acquisendo abitudini occidentali: il testo di Franzos dal canto suo aveva proprio lo scopo di investigare i luoghi in cui la cultura occidentale non si era ancora infiltrata – *bedauerlicherweise*. Con un tono similmente *belehrend*, il narratore però qui si augura che le due sfere rimangano ben separate, mentre Franzos sperava in un Oriente che diventasse in buona parte imitazione dell'Occidente. Inoltre, il tono oggettivizzante con cui si parla delle caratteristiche di *Maghrebiniien* trasmette un'impressione di immutabilità (Scheichl, 2013 p. 351), che non vi sia cioè possibilità di quella riforma auspicata da Franzos.

Vi è un'ultima sfumatura di questo sovvertimento particolarmente interessante. Il contrasto tra Oriente ed Occidente a volte prende, nella narrazione dei locali, l'aspro sapore del risentimento.

“Was übrigens die Leichtigkeit betrifft, mit welcher die Maghrebiniern auch der vorausgegangenen Generation bedauerlicherweise westlerische Gewohnheiten sich zu eigen machen, so berichtet man, von einem anderen Diplomaten (...)“ (M.G., p.142).

“Pedanten freilich könnten allenfalls versuchen, die Grenzen des Landes Maghrebiniern in ungefähren Umrissen geographisch abzustecken. Aber gerade Pedanten würden dabei irren. Denn die wahren, die eigentlichen Grenzen Maghrebiniens liegen im Herzen und in der Seele seiner Menschen. Und Pedanten wissen nichts vom Herzen und von der Seele des Menschen“ (M.G., p.7).

L'astio nei confronti degli occidentali che tentano di inglobare *Maghrebiniern* nelle proprie misurazioni, o di apportare elementi di “civiltà”, si fa sempre più esplicito. Questi *Pedanten* non conoscono anima e cuore: forse un riferimento alla cultura tecnica di stampo illuministico, che ha preso le distanze da quei concetti affermati dai suoi critici. La *Hektik* occidentale, il mondo veloce e tecnologico del grande progresso industriale, è forse l'oggetto più discusso dal narratore, il quale non perde occasione per sottolineare la propria disapprovazione. In questa atmosfera di competizione e risentimento, il narratore fa spesso confronti con l'Occidente, cercando di dimostrare come *Maghrebiniern* sia ad esso superiore: per esempio, sottolinea con orgoglio che il luogo in cui vengono educati gli uomini di *Maghrebiniern* è il bagno turco, dove si insegna l'opposto della frenesia, ovvero ozio e piacere: “Kein Wunder, daß ihre Weisheit und Würde größer ist als die der hastigen Abendländer“ (M.G., p. 47). Gli oggetti scelti per questa dimostrazione di superiorità fanno letteralmente ridere l'occidentale, poiché si tratta solitamente di vizi, non virtù: eppure, lo stesso lettore non può fare a meno di riconoscersi con frequenza nello stesso vizio di cui si fa vanto l'orientale – dimostrandosi, ancora una volta, la vera vittima della satira.

“Sein Finanzminister, Jaroslaw Kleptomanowitsch Kleptomanow, Sohn des Dragomir, nahm das Merkantilsystem des westlichen Absolutismus späterer Jahrhunderte vorweg. Seine Verwaltung- und Justizbeamten brachten den

ursprünglich primitiven Usus des Bakschisch zu jener hohen Feinheit und Abgeschliffenheit, die noch heute die Korruption der Maghrebiniern derjenigen westlicher Länder so ungleich überlegen macht“ (M.G., p. 26).

Un altro affascinante esempio è quello che dimostra come gli uomini di scienza occidentali cerchino costantemente di incasellare tutto all'interno delle proprie categorie, suscitando effetti opposti, tra i quali incrinare, depravare lo stesso oggetto: in un *Witz* viene raccontato come gli scienziati occidentali abbiano approfonditamente analizzato il caso di un pastore taumaturgo, ma siccome questi esulava dalle loro categorie di intendimento, hanno cercato di curarlo come fosse un pazzo; la conseguenza è che egli si convinse di essere un dio (M.G., p. 58). Questo risentimento nei confronti della cultura che si fa carico di un atteggiamento civilizzante ricorda quella reazione, prima di disagio e nausea, poi di opposizione e violenza, che Frantz Fanon pensava fosse inevitabile e necessaria nel processo di ribellione postcoloniale – e di decolonizzazione (Fanon, 1972 p. 160). Ma esistono anche elementi che rimandano ad un'altra caratteristica del postcoloniale: il superamento del contrasto, del dualismo, l'espressione di una terza via.

“Auf seinen kulturhistorischen Entdeckungsreisen suchte er das alte Bukarest der Wojwoden und Bojaren, die Spuren der Verschmelzung des Westens mit dem ottomanischen und byzantinischen Erbe” (Staudacher, 2002 p. 190).

Rezzori era dunque interessato ad investigare il contatto tra Est ed Ovest, non per definirne i precisi contorni, al contrario per studiarne i punti di  *fusione*, di incontro. Le *Maghrebiniische Geschichten*, al di là della volontà parodica, sono forse il suo tentativo meglio riuscito di mostrare un mondo fatto di contaminazione – fra Oriente e Occidente, fra vero e falso, fra realtà, memoria e fantasia. Molti etnografi del Novecento lamentavano che, a causa dell'ingerenza occidentale, troppi luoghi fossero ormai stati *corrotti* (Lévi-Strauss, 1988 p. 50): Rezzori, con la sua opera, mostra che non esiste alcun luogo non corrotto (Schlesier, 2000 p. 136). Quasi a riprendere un'antica tradizione cartografica medievale, che prevedeva la sostituzione degli spazi vuoti con animali feroci o mostri fantastici (Brandstetter, 2000 p. 465-466), la realtà di *Maghrebiniien* rappresenta un tipo di conoscenza che ingloba tanto il fatto empirico quanto la fantasia, una conoscenza che non interpreta la mancanza di dati come vuoto di sapere, ma come sede di possibilità. A questo proposito, risulta interessante che, nonostante i numerosissimi riferimenti al mondo orientale, il narratore tragga parecchie informazioni riguardanti la storia di

*Maghrebini* da un certo *Syphonius Apollinaris*, il cui nome ricorda Sidonius Apollinaris, aristocratico e studioso gallico: un'associazione che mostra come le storie viaggino dall'Est all'Ovest, fluide, senza confini – come è realmente avvenuto, in un lontano passato premoderno, tra Oriente ed Occidente. Una contaminazione che sa di futuro, ma che invece trova radici nel passato, e dalla quale, probabilmente, non è mai esistito momento più lontano del presente dell'autore, un presente in cui i confini tra culture erano rigidi e letali – “Die in der Nachkriegsrealität entbehrte Vielfalt und Buntheit sowie der Werteverlust sollten Rezzoris epische Auseinandersetzung dem Land seiner Kindheit charakterisieren (...)“ (Jastal, 1999 p. 96).

“Allora quest'uomo, che la critica troppo spesso ha letto come uomo della nostalgia e del passato, forse è da leggere come un *Zukunftsmensch*, come uomo delle residue possibilità dell'umanità” (Cusatelli, 2006 p. 48).

Non solo la contaminazione fa pensare ad un atteggiamento postcoloniale del gesto dell'autore, bensì anche il ruolo chiave dell'elemento evocativo nell'opera. Le descrizioni di luoghi e figure sono così ricche di riferimenti specifici e discordanti, che la lettura fatica a seguire il passo dell'immaginazione di Rezzori. Se si pensa che queste storie erano state scritte per un mezzo veloce come la radio, che non lascia tempo di sedimentazione, si può immaginare anche la difficoltà degli ascoltatori. In effetti, più che illustrare un luogo, Rezzori lo sta evocando dalla memoria attraverso la fantasia. Ciò suggerisce l'idea che Rezzori si richiami ad un tipo di letteratura *altra* rispetto alla tradizione europea: una letteratura che diffida del realismo, che apre al *mostruoso*, che ingloba forme orali, che pur essendo condotta da un solo narratore ha un “tono collettivo”, che illustra una realtà su più livelli, palinsestica (Albertazzi, 2013 p. 75-124) e che, infine, viene scritta attraverso la relazione, ossia la conoscenza e l'inglobamento delle tradizioni dell'altro, ed alla presenza di tutte le lingue del mondo (Glissant, 2007 p. 33-44). *Maghrebini* diventa, dunque, sinonimo di opacità, di *meticciato* linguistico – “mescolanza delle lingue, la loro fusione, la creazione di nuovi idiomi, di lingue impure” (Albertazzi, 2013 p. 14) –, ma *meticciato* delle culture, poiché le singole appartenenze nazionali, estremizzate e compromesse dalla fantasia, risultano infine irricognoscibili: “la realtà descritta dagli scrittori postcoloniali (...) è meravigliosa, stupisce per il continuo scivolare del banale nel fantastico e dello stupefacente nell'ordinario” (*Ibid*, p. 87). Rimane problematico il fatto che, ciononostante, i personaggi dell'opera vengono costruiti

servendosi di tratti essenziali, caratterizzazioni precise e per nulla ibride di gruppi e popoli: questo rende la posizione di Rezzori all'interno dell'odierna discussione su ibridismo e opacità di stampo postcoloniale certamente controversa (Müller-Funk, 2013 p. 80). Eppure, non si può non convenire che Rezzori demolisca continuamente la contrapposizione tra i due emisferi, dando forma a uno spaesamento che somiglia al "caos-mondo" di Édouard Glissant – scioccante e conflittuale repulsione ed attrazione tra culture nella totalità-mondo contemporanea (1998 p. 141). Come ogni viaggio, anche quello in *Maghrebini* "pone in discussione l'ordine costruito dal pensiero, provoca disordine, appunto 'spaesamento', e costituisce la premessa indispensabile per la realizzazione di un nuovo ordine" (Matera, 1996 p. 14).

Se è vero, dunque, che si tratta di una complessa parodia della letteratura etnografica, non resta infine che domandarsi se si possa delineare nell'opera una sorta di poetica delle verità. Nel *Kapitel* 19, quando il narratore racconta di una gloriosa battaglia, combattuta senza il nemico – una non-battaglia –, afferma:

"Dies ist das erstemal, daß unsere Truppen euch überall standgehalten haben, und zuverlässig wollt ihr doch nicht ein in unserer Geschichte so glorreiches Ereignis auf geringe, dürre Tatsachen zurückführen" (M.G., p. 100).

La verità non si basa necessariamente sui fatti, bensì sulle storie. Le storie hanno infatti questo potere: per quanto possano fondarsi sulla fantasia, dopo molto tempo acquisiscono una consistenza diversa, come scrive l'autore in *Memoiren eines Antisemiten*: "Solcherlei Sprüche erlangen freilich bei ständiger jahrzehntelanger Wiederholung eine gewisse Konsistenz von Realität" (1979 p. 225). Altre declinazioni di questo concetto si riflettono, per esempio, nella scelta di intrecciare storie reali e storie immaginate, come nel capitolo 22, dove il personaggio di Skanderberg<sup>235</sup>, reale figura della storia d'Albania, si inserisce senza intoppo nella storiografia fantastica di *Maghrebini* (M.G., p. 125); oppure nella rievocazione teatrale della battaglia più importante del *Land* – la stessa di cui sopra –, durante la quale la folla inveisce tanto contro i colpevoli da arrivare a martoriare e uccidere gli attori (M.G., p. 125-126): una metafora che mostra in che misura le storie siano gravide di verità in *Maghrebini* e come non esista differenza fra i fatti e la loro rappresentazione. Forse è proprio questo ciò che rende le *Geschichten* ancora oggi attuali,

---

<sup>235</sup> "Con questo nome, datogli dai Turchi, è generalmente noto Giorgio Castriota, l'eroico difensore dell'indipendenza albanese contro l'invasione ottomana nel sec. XV". [online] [treccani.it/enciclopedia](http://treccani.it/enciclopedia). Consultato il 20/12/2021.

degne di essere riprese in mano: l'indagine sul rapporto tra vero e falso, tra fatti e narrazione (Corbea-Hoisie, 2014(c) p. 140).

Non si può escludere, comunque, che al di là di tutte le interpretazioni, *Maghrebinien* sia semplicemente un luogo folle. Seguendo l'insegnamento chiave del narratore, quello di diffidare di chiunque, si dovrebbe anche diffidare dell'istinto del voler decodificare un'opera che potrebbe esser stata scritta solamente per intrattenere o ingannare (Hainz, 2013 p. 37). Ciò non toglie, però, che queste storie rivelano l'incredibile potere creatore della parola: la poetica dell'opera è esaltare un tipo diverso di "vincit veritas", dove la verità non sta appunto in fatti o ideologie condivise, ma nella parola di ognuno. Una relatività agli antipodi della sicurezza del pensiero logico e scientifico, che non solo rende questo il più estremo dei nostri casi di studio, ma apre uno squarcio sulla perdita di fiducia nelle certezze dei valori occidentali che la generazione di Rezzori stava sperimentando in massa dopo aver assistito alla fine del mondo di ieri. "Il gioco preferito [di Rezzori] è nascondere la verità attraverso la finzione e la finzione dietro la verità", commenta Flavia Arzeni (2006 p. 139): l'alternarsi tra vero e falso e il riconoscimento anche nel falso di una qualche realtà *vera* (Corbea-Hoisie, 2014(c) p. 138-139), espressi attraverso uno "zynischer Blick auf die *condition humaine*" (Dorowin, 2002 p. 68), mostrano un aspetto di Rezzori che può esser letto come declinazione di una crisi postmoderna (Lyotard, 1979).

"Den imaginären Raum seiner entsetzlich korrupten Peripherie und einer Vielvölkerstadt, in der eine materialistisch-zynische Lebenshaltung, Ironie, Skepsis und Sinn für Humor zu 'survival kit' gehören, identifiziert Rezzori mit dem Zustand einer permanenten axiologischen Krise" (Jastal, 1999 p. 95).

Il viaggio di Rezzori in questo mondo immaginato può essere un modo di affrontare il lutto (Lyotard, 1979 p. 68), la *Heimatlosigkeit* propria di molte voci del XX secolo (Balogh, 2013 p. 49): la sua topografia letteraria rievoca, infatti, una *Heimat* tra passato e presente in cui si possa riconoscere – ma che, come tale, non esiste (*Ibid*). Guardando ai cronisti del tramonto dell'impero, che si dedicavano alla nostalgia per la patria perduta in maniera melanconica e che riempivano testi di pensieri e metafore esistenzialiste, Rezzori ha invece preferito creare il mondo delle *Maghrebinische Geschichten* con cui non abbandonarsi alla perdita (Fischer, 2013 p. 328). Egli si muove, dunque, tra reinvenzione di un passato mitico e convinto riconoscimento della prosaicità della vita,

“tra memoria e disincanto” (Landolfi, 2006), e per farlo sceglie come strumento l’umorismo. Rezzori non risulta mai, infatti, un *pesanteur* (Landolfi, 2017 p. 139), poiché depotenzia il senso di perdita attraverso ironia, dubbio o straniamento, senza togliere di sfumature e di poesia. Ciò non significa che non si percepisca uno spettro di malinconica disillusione dietro alla risata di *Maghrebini*: “Die Satire ist auch in den Maghrebiniischen Geschichten eine Antwort auf die Entzauberung der Welt, und der Witz ein Ausdruck von Schmerz und Trauer“ (Costantinescu, 2013 p. 67). La satira di Rezzori è in grado di trasmettere una “frattura, l’angoscioso senso della problematicità vissuto con una spiccata componente di consapevolezza non di rado autoironica” (Guglielmino, 1986 p. 16).

Sorridendo, l’autore in un’intervista commentò: “Posso dire una parola? Per noi il ridere è un atto di disperazione” (in Bevilacqua, 2006 p. 203).



## BIBLIOGRAFIA

**Franzos, Karl Emil. 1870.** *Buchenblätter: Jahrbuch für deutsche Literaturbestrebungen in der Bukowina.* Czernowitz, 1870.

— **1878.** *Vom Don zur Donau. Neue Cultur-Bilder aus "Halb-Asien"* Stuttgart/Berlin : Cotta'sche Buchhandlung, 1878. Vol. 1 + 2.

— **1888.** *Aus der großen Ebene. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien.* Stuttgart/Berlin : Cotta'sche Buchhandlung, 1888. Vol. 1 + 2.

— **1894.** *Die Geschichte des Erslingswerks. Selbstbiographische Aufsätze.* Stuttgart/Berlin : Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1894.

— **1914** (prima ediz. 1876). *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, Bukowina, Südrußland und Rumänien.* 5. Auflage. Stuttgart/Berlin : Cotta'sche Buchhandlung, 1914. Vol. 1 + 2.

— **2002** (prima ediz. 1905). *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten.* Hamburg : Europäische Verlagsanstalt, 2002.

— **2018** (prima ediz. 1880). *Moschko del "Parma".* [a cura di] Claudio Salone. Torino : Robin Edizioni, 2018.

**Rezzori, Gregor von. 1966.** *Die Toten auf ihre Plätze.* Hamburg : Rowohlt, 1966.

— **1967.** *1001 Jahr Maghrebiniens. Eine Festschrift herausgegeben zur Feier der Wiederauferstehung des maghrebinienschen Geistes.* Hamburg : Rowohlt, 1967.

— **1976.** *Der Tod meines Bruders Abel.* München : Bertelsmann, 1976.

— **1978.** *Greif zur Geige. Frau Vergangenheit.* München : Bertelsmann, 1978.

— **1979.** *Memoiren eines Antisemiten. Ein Roman in fünf Erzählungen.* München : Steinhausen, 1979.

— **1987.** *Storie di Maghrebiniens.* [trad.] Silvia Alfonsi. Pordenone : Edizioni Studio Tesi, 1987.

— **1988** (prima ediz. 1953). *Maghrebiniens Geschichten.* Hamburg : Rowohlt, 1988.

— **1989(a).** *Blumen im Schnee. Portraitstudien zu einer Autobiographie, die ich nie schreiben werde; auch: Versuch der Erzählweise eines gleicherweise nie geschriebenen Bildungsromans.* München : Bertelsmann, 1989.

- . **1989(b)** (prima ediz. 1958). *Ein Hermelin in Tschernopol*. München : Goldmann Verlag, 1989.
- . **1989(c)**. *Un ermellino a Cernopol*. [trad.] Gilberto Forti. Pordenone : Edizione Studio Tesi, 1989.
- . **1990(a)**. Heimkehr nach Tschernopol. *die horen*. 35. 1990, Vol. 3, p. 9-18.
- . **1990(b)**. In jedem Buch ein anderer? [a cura di] Klaus Brandmeyer e Alexander Deichsel. *Der situative Mensch und seine Dinge in der Massengesellschaft*. Hamburg : Marketing Journal, 1990, p. 23-29.
- . **1994(a)**. *Der Schwan*. München : Bertelsmann, 1994.
- . **1994(b)**. Gregor von Rezzori. Eine Rede. [a cura di] Suchocka Hanna, et al. *Reden über das eigene Land*. München : Bertelsmann, 1994.
- . **1994(c)**. *Greisengemurmel. Ein Rechenschaftsbericht*. München : Bertelsmann, 1994.
- . **1994(d)**. Ich bin ein Dilettant. Gespräch mit Johannes Saltzwedel und Peter Stolle. [online] *Der Spiegel*, [spiegel.de/kultur](http://spiegel.de/kultur). 09/1994.
- . **1997**. *Mir auf der Spur*. München : Bertelsmann, 1997.
- . **2002**. *Tracce nella neve. Ritratti per un'autobiografia che non scriverò mai*. [trad] Andrea Landolfi. Parma : Guanda, 2002.
- Rezzori, Gregor von e Kesting, Hanjo. 1990**. Die Epiphanie des Balkans. Gregor von Rezzori im Gespräch mit Hanjo Kesting. *die horen*. 35, 1990, Vol. 3, p. 19-33.
- Simiginowicz Staufe, Ludwig Adolf. 1852**. *Preis und Dank dem Kaiser. Gedichte*. Czernowitz : Johann Eckhardt&Sohn, 1852.
- . **1868**. *Romanische Poeten. In ihren originalen Formen und metrisch übersetzt*. Wien : Pichler's Witwe&Sohn, 1868.
- . **1884**. *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen*. Czernowitz : H. Czopp, 1884.
- . **1885**. *Volkssagen aus der Bukowina*. Czernowitz : Verlag der k.k. Universitäts-Buchhandlung Heinrich Pardini, 1885.

—, **1888**. *Kleinrussische Volkslieder. Metrisch übersetzt von L.A.S.S.* Leipzig : Wigand, 1888.

—, **2010**. *Basme populare din Bucovina: o colectie inedita*. [a cura di] Stein Helga, Nişcov Viorica. Bucarest : Ed. Saeculum, 2010.

\*\*\*

**1989**. *Mille e una Notte. Novelle arabe*. Firenze : Nerbini, 1989.

**Agamben, Giorgio. 2000**. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino : Bollati Boringhieri, 2000.

**Albertazzi, Silvia. 2013**. *La letteratura postcoloniale. Dall'impero alla World Literature*. Roma : Carocci editore, 2013.

**Anderson, Benedict. 1996**. *Comunità immaginate*. [trad.] Marco Vignale. Roma : manifestolibri, 1996.

**Andruchowytch, Juri e Ohlbaum, Isolde. 2017**. *Czernowitz & Lemberg in Fotos und Text*. Heidelberg : Wunderhorn, 2017.

**Arendt, Hannah. 1986**. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München : Piper, 1986.

**Arzeni, Flavia. 2006**. *Mir auf der Spur. Il gioco di sopravvivere*. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006, p. 137-144.

**Ascarelli, Roberta. 2007**. *Il ghetto dai cancelli rococò. Letteratura dello Jung Wien e aristocrazia ebraica*. [a cura di] Roberta Ascarelli e Claudia Sonino. *"Scrivo in tedesco perché sono ebreo". Atti del convegno "Canoni, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca"*. Arezzo : Bibliotheca Aretina, 2007, p. 13-61.

**Ascarelli, Roberta e Sonino, Claudia. 2007**. *"Scrivo in tedesco perché sono ebreo". Atti del convegno "Canoni, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca"*. Arezzo : Bibliotheca Aretina, 2007.

**Augé, Marc. 1995**. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*. [trad.] Adriana Soldati. Milano : Edizioni Anabasi, 1995.

**Ausländer, Rose. 1978.** *Aschensommer. Ausgewählte Gedichte.* München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978.

—. **1985(a).** *Die Sichel mäht die Zeit zu Heu. Gedichte 1957-1965.* Frankfurt am Main : Fischer, 1985.

—. **1985(b).** *Gesammelte Werke.* Frankfurt am Main : Fischer, 1985. Vol. II.

—. **1995.** *Erinnerungen an eine Stadt. Die Nacht hat zahllose Augen.* Frankfurt am Main : S. Fischer Verlag, 1995, p. 106-110.

—. **2020.** *Czernowitz, Heine und die Folgen.* [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie. *Czernowitz. Jüdisches Städtebild.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2020, p. 191-194.

**Bader-Zaar, Birgitta. 2010.** *Anmerkungen zu Räumen und Grenzen in der österreichisch-ungarischen Monarchie aus frauen- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive.* [a cura di] Wladimir Fischer, Wartraud Heindl e Wolfgang Müller-Funk. *Räume und Grenzen in Österreich-Ungarn 1867-1918. Kulturwissenschaftliche Annäherungen.* Tübingen : Narr Francke Attempto Verlag, 2010, p. 227-242.

**Bagni, Paolo. 2001.** *Il campo di forze dei generi.* [a cura di] Annamaria Sportelli. *Generi letterari. Ibridismo e contaminazione.* Roma/Bari : Laterza, 2001, p. 3-9.

**Balogh, András . 2013.** *Die Provinzen und Landschaften des Gregor von Rezzori.* [a cura di] Andrei Cobrea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 49-60.

**Bardy, Gilles. 1992.** *Fanny de la Rochefoucauld dans la Moldavie de Mihail Sturdza, en Bessarabie et en Bucovine. Impressions inédite d'une comtess.* *Revue des études sud-est européennes*, 3-4, 1992, Vol. 30, p. 319-329.

**Bartfeld-Feller, Margit. 2002.** *Czernowitz nur ein Traum.* [a cura di] Erhard Roy Wiehn. *Am östlichen Fenster. Gesammelte Geschichten aus Czernowitz und aus der sibirischen Verbannung.* Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2002, p. 41-43.

**Bauer, Markus. 2008.** *Jüdische Czernowitz vor und nach 1918. Räumliches Dispositiv und urbane Kommunikation.* [a cura di] Ion Lihaciu, Alexander Rubel e Andrei Corbea-Hoişie. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948).* Iaşi/Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 345-356.

—. **2013.** Das Leben erfinden. Gregor von Rezzoris Lebens- und Schreibkunst. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 185-196.

**Beck, Erich. 1963.** *Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident.* München : Pannonia Verlag, 1963.

—. **1966.** *Bibliographie zur Landeskunde der Bukowina. Literatur bis zum Jahre 1965.* München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 1966.

—. **1985.** *Bibliographie zur Landeskunde der Bukowina. Literatur aus den Jahren 1965-1975.* München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 1985;

—. **2003.** *Bibliographie zur Kultur- und Landeskunde der Bukowina 1976-1990.* München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 2003.

—. **2010.** *Bibliographie zur Kultur und Landeskunde der Bukowina 1996-1999.* München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 2010.

**Bendix, Regina. 2003.** *Ethnology, Cultural Reification, and the Dynamics of Difference in the Kronprinzenwerk.* [a cura di] Nancy Wingfield. *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe.* New York : Berghahn, 2003.

**Bevilacqua, Giuseppe. 2006.** *Rezzori, Magris ed io.* [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori.* Macerata : Quodlibet, 2006, p. 197-204.

**Bhabha, Homi. 2001.** *I luoghi della cultura.* [trad.] Antonio Perri. Roma : Meltemi editore, 2001.

**Bhatti, Anil. 2003.** *Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung.* [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky. *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis.* Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 55-68.

**Bieler, Andrea. 2003.** *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel. Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert.* Kassel : Kohlhammer, 2003.

**Blum, Klara. 1941.** *Wir entscheiden alles. Gedichte.* Mosca : Meshdunarodnaja kniga, 1941.

**Bodenstädt, Friedrich. 1845.** *Die poetische Ukraine. Eine Sammlung kleinrussischer Volkslieder. Ins Deutsche übertragen von F.B.* Tübingen/Stuttgart : Cotta, 1845.

**Bodnărescul, Leonidas. 1911.** 1850-1910. 60 de ani de scriere cu litere latine. O pagină întru amintirea lui Aron Pumnul. *Anuarul I. al Secției româno-germane a Gimnaziului de stat din Rădăuți*, 1911, p. 7-13.

**Borchmeyer, Dieter. 2017.** *Was ist deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst.* Berlin : Rowohlt Verlag, 2017.

**Brandstetter, Gabriele. 2000.** Wege und Karten. Kartographie als Choreographie in Texten von Elias Canetti, Hugo von Hofmannstahl, Bruce Chatwin, 'Ungunstraum' und William Fortsythe. [a cura di] Gerhard Neumann e Sigrid Weigel. *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie.* München : Wilhelm Fink Verlag, 2000, p. 465-484.

**Bremer, Thomas. 1987.** Il viaggio sulla carta. Viaggi come strategia di discorso in Kant. [a cura di] Enrica D'Agostini. *La letteratura di viaggio. Storia e prospettive di un genere letterario.* Milano : Angelo Guerini e Associati, 1987, p. 63-74.

**Brenner, Peter. 1990.** *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte.* Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1990.

**Burger, Hannelore. 2002.** PersonSein. Paß und Identität in der österreichischen Monarchie. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie.* Tübingen : Francke Verlag, 2002, p. 63-73.

—. **2006.** Sprachen und Sprachpolitiken. Niederösterreich und die Bukowina im Vergleich. [a cura di] Endre Hárs, et al. *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Östreich-Ungarn.* Tübingen : Francke Verlag, 2006, p. 111-128.

**Carter, Paul. 2019.** *Decolonising governance. Archipelagic thinking.* London/New York : Routledge, 2019.

**Celan, Paul. 1983.** *Gesammelte Werke in fünf Bänden.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983.

**Celan, Paul e Bachmann, Ingeborg. 2008.** *Herzzeit. Ingeborg Bachmann - Paul Celan. Der Briefwechsel.* [a cura di] Bertrand Badiou. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008.

**Clifford, James e Marcus, George. 2005.** *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia.* [trad] Piero Vereni. Roma : Meltemi, 2005.

**Cocuz, Ioan. 2000.** *Bucovina. File de istorie.* Suceava : Musatinii, 2000.

**Cocuz, Ioan e Hulubei, Matei. 1991.** *Presa romaneasca in Bucovina 1809-1944.* Bacau, 1991.

**Colin, Amy e Kittner, Alfred. 1994.** *Versunkene Dichtung der Bukowina: eine Anthologie deutschsprachiger Lyrik.* München : Fink, 1994.

**Colin, Amy-Diana. 2008.** Karl Emil Franzos, die Bukowina und das vereinte Europa. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen.* Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2008, p. 55-70.

**Colin, Amy-Diana, Kotowski, Elke-Vera e Ludewig, Anna-Dorothea. 2008.** *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen.* Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2008.

**Consolini, Carla. 1987.** Reisebeschreibung nel Settecento tedesco. Considerazioni sulla individuazione del genere. [a cura di] Enrica D'Agostini. *La letteratura di viaggio. Storia e prospettive di un genere letterario.* Milano : Guerini e Associati, 1987, p. 75-88.

**Conterno, Chiara. 2008.** Il culto di Schiller in Karl Emil Franzos. *I Classici rileggono i Classici.* Padova : Unipress, 2008, p. 23-52.

—. **2010.** *Metamorfosi della fuga. La ricerca dell'Assoluto nella lirica di Nelly Sachs.* Padova : Unipress, 2010.

—. **2017.** In den Fußstapen Conrad Ekhofs? 'Der Pojaz' von Karl Emil Franzos und die jüdische Theatromanie. *Spiegelungen.* 2017, Vol. 12, p. 95-108.

**Corbea-Hoisje, Andrei. 2000.** Ein deutsch-österreichischer Missionär in Halb-Asien: Karl Emil Franzos. [a cura di] Moritz Csáky e Klaus Zeyringer. *Ambivalenz des kulturellen Erbes: Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses: Paradigma, Österreich.* Innsbruck : Studien Verlag, 2000, p. 151-164.

- . **2002.** Jüdische Identität bei Karl Emil Franzos. Glossen zu einem Manuskript aus dem Jahre 1868. [a cura di] Arnim Wallas. *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion.* Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2002, p. 159-169.
- . **2008.** Deutschnationalismus und österreichische "Mission" in "Halb-Asien". Karl Emil Franzos und die Rumänen. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen.* Hildesheim-Zürich-New York : : Georg Olms Verlag, 2008, p. 128-136.
- . **2010.** Czernowitz 1892. Die imagologische Projektion einer Epochenschwelle. [a cura di] Wladimir Fischer , Waltraud Heindl e Wolfgang Müller-Funk. *Räume und Grenzen in Österreich-Ungarn 1867-1918. Kulturwissenschaftliche Annäherungen.* Tübingen : Narr Francke Attempto Verlag, 2010, p. 35-48.
- . **2012.** "Wie die Juden Gewalt schreien": Aurel Onciul und die antisemitische Wende in der Bukowiner Öffentlichkeit nach 1907. *East Central Europe.* 2012, 39, p. 13-60.
- . **2014(a).** "Ammen", "Nachbarn" und "Fremde": Ein literarisches Motiv zum Gedächtnisort "Mitteleuropa". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Jacques Lajarrige. *Irreführung der Dämonen. Acht Essays zu Gregor von Rezzori.* Kaiserslautern/Mehlingen : Parthenon Verlag, 2014, p. 29-46.
- . **2014(b).** Die Bukowina und Czernowitz – hybrider Kulturraum und Faszinosum. [a cura di] Peter Stachel e Martina Thomsen. *Zwischen Exotik und Vertrautem. Tourismus in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaate.* Bielefeld : Transcript Verlag, 2014, p. 113-122.
- . **2014(c).** Gedächtnisort "Maghrebienien". Eine Lesehypothese. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Jacques Lajarrige. *Irreführung der Dämonen. Acht Essays zu Gregor von Rezzori.* Kaiserslautern/Mehlingen : Parthenon Verlag, 2014, p. 135-150.
- . **2016(a).** Czernowitz. Modernisierung an der Schwelle zur Moderne. [a cura di] Sylwia Werner e Bernd Stiegler. *Laboratorien der Moderne. Orte und Räume des Wissens in Mittel- und Osteuropa.* München : Wilhelm Fink, 2016, p. 133-150.

—. **2016(b)**. Halb-Asien. [a cura di] Johannes Feichtinger e Heidemarie Uhl. *Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa*. Wien : Böhlau Verlag, 2016, p. 73-81.

—. **2020(a)**. Czernowitz. Bilder einer jüdischen Geschichte. *Jüdisches Städtebild Czernowitz*. Frankfurt am Main : Jüdischer Verlag, 2020, p. 7-32.

—. **2020(b)**. *Jüdisches Städtebild Czernowitz*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2020.

—. **2020(c)**. The poetry of Paul Celan and the Bukovinian Exceptionalism. *Transylvanian Review*, 1, 2020, Vol. XXIX, p. 112-134.

**Corbea-Hoișie, Andrei e Astner, Michael. 1992.** *Kulturlandschaft Bukowina: Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918*. Konstanz : Hartung Gorre Verlag, 1992.

**Corbea-Hoișie, Andrei e Landolfi, Andrea. 2013.** Gregor von Rezzori. Notizen zum Roman "Ein Hermelin in Tschernopol" (Fragmente aus dem Nachlass). [a cura di] Andrei Corbea-Hoișie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iași/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 447-456.

**Corbea-Hoișie, Andrei e Scheichl, Sigurd Paul. 2015.** *Kulturen an den "Peripherien" Mitteleuropas (am Beispiel der Bukowina und Tirols)*. Iași/Konstanz : Editura Unversitatii Alexandru Ioan Cuza, Hartung-Gorre Verlag, 2015.

**Corti, Giuliano. 2007.** Georg Büchner. La vita. Profilo storico-critico dell'autore e dell'opera. Guida bibliografica. *Woyzeck*. Milano : Garzanti, 2007.

**Costantinescu, Romanița. 2013.** Tendenziöse Lesearten - verzerrte Literatur. Gregor von Rezzori oder die Unvoreingenommenheit der Literatur. [a cura di] Andrei Corbea-Hoișie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iași/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 61-68.

**Cugnata, Cristina. 2018.** *Oltre le frontiere: l'idea (pan)slava e la mappa geopolitica di Elizaveta Ivanovna de Vitte*. Venezia, 2018. Tesi di dottorato.

**Cusatelli, Giorgio. 2006.** Un ermellino a Cernopol. Notazioni a margine. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006, p. 45-54.

**Cybenko, Larissa. 2001.** "Vielvölkerstaat" vs. "Völkerkerker" im Schaffen der "österreichischen Ukrainer" um 1900. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien Revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen : Francke, 2001, p. 254-270.

**Dan, Demeter. 1899(a).** Die Armenier. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1899, Vol. 20, p. 320-329.

—. **1899(b).** Die Lippowaner. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1899, Vol. 20: die Bukowina, p. 282-294.

—. **1899(c).** Die Zigeuner. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1899, Vol. 20: die Bukowina, p. 330-337.

—. **1901.** Die Juden in der Bukowina. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 7, 1901.

**Dauthendey, Max. 1958.** *Exotische Novellen*. Stuttgart : Reclam, 1958.

**Defert, Daniel. 1982.** The collection of the world: accounts of voyages from the sixteenth to the eighteenth centuries. *Dialectical Anthropology*. 7, 1982, p. 11-20.

**Diefenbach, Lorenz. 1880.** *Völkerkunde Osteuropas*. Darmstadt : Brill. 1880.

**Dorowin, Hermann. 2002.** *Mit dem scharfen Gehör für den Fall. Aufsätze zur österreichischen Literatur im 20. Jahrhundert*. Wien : Edition Praesens, 2002.

**Drozdowski, Georg. 1984.** *Damals in Czernowitz und rundum: Erinnerungen eines Altösterreichers*. Klagenfurt : Verlag der Kleinen Zeitung, 1984.

**Eagleton, Terry. 2000.** *The idea of Culture*. London : Blackwell, 2000.

**Elsholtz, Franz von. 1831.** *Ansichten und Umriss aus den Reise-Mappe zweier Freunde*. Berlin/Stettin : Nicolai, 1831.

**Eminescu, Mihai. 1975.** *Gedichte*. [a cura di] Dieter Roth. [trad.] Alfred Margul-Sperber. Bukarest : Kriterion Verlag, 1975.

**Eörsi, István . 2002.** Die Fallen der Ortsbestimmung. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien Revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarische Monarchie*. Tübingen : Francke Verlag, 2002, p. 348-354.

**Essen von, Gesa. 2002.** Im Zwielficht. Die kulturhistorischen Studien von Karl Emil Franzos über Halb Asien. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Ruthner Clemens (hrsg.). *Kakanien Revisited. Das Fremde und das Eigene (in) der österreichischen Literatur*. Tübingen : Francke, 2002, p. 222-238.

**Evans-Pritchard, Edward. 1971.** *Introduzione all'antropologia sociale*. [trad] Giuseppe Sparti. Roma/Bari : Laterza, 1971.

**Fanetti, Giulia. 2021.** Der Andere in der Bukowina zwischen Kolonialrhetorik und interkultureller Perspektive: der Fall des Autor-Herausgebers Ludwig Adolf Staufe Simiginowicz. *Jahrbuch für internationale Germanistik*, I, 2021, Vol. 53, p. 69-88.

**Fanon, Frantz. 1972.** *I dannati della terra*. [trad.] Carlo Cignetti. Torino : Einaudi, 1972.

**Fassel, Horst. 1992.** Die deutsche Literatur in der Bukowina. Entwicklungstendenzen und Forschungslücken. [a cura di] Anton Schwob. *Deutsche Literatur Ostmittel- und Südeuropas von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute Forschungsschwerpunkte und Defizite*. München : Verlag des Südostdeutsches Kulturwerk, 1992, p. 86-100.

**Fed'kovyč, Osyp Jurij. 1985.** Am Tscheremus. Gedichte eines Uzulen. *Poetyčni tvory. Prozovi tvory. Dramatyčni tvory*. Kyjiv : Naukova dumka, 1985.

**Feichtinger, Johannes. 2003.** Habsburg (post)-colonial. Anmerkungen zur Inneren Kolonisierung in Zentraleuropa. [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky. *Habsburg postcolonial. Machstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 13-32.

**Feichtinger, Johannes, Prutsch, Ursula e Csáky, Moritz. 2003.** *Habsburg postcolonial. Machstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003.

**Fejtő, François. 1990.** *Requiem per un impero defunto. La dissoluzione del mondo austro-ungarico*. [trad.] Olga Visentini. Milano : Mondadori Editore, 1990.

**Fiatti, Igor. 2014.** *La Mitteleuropa nella letteratura contemporanea.* Udine : Mimesis, 2014

**Fillafer, Franz Leander. 2020.** *Aufklärung habsburgisch. Staatsbildung, Wissenskultur und Geschichtspolitik in Zentraleuropa 1750-1850.* Göttingen : Wallstein Verlag, 2020.

**Fischel, Alfred. 1910.** *Das österreichische Sprachenrecht. Eine Quellensammlung.* Brünn : F. Irrgang, 1910.

**Fischer, Markus. 2013.** "Du bist kein Mensch" - "Ein Deutscher bist du". Das Bild des Deutschen in Gregor von Rezzoris Roman "Ein Hermelin in Tschernopol". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 327-340.

**Fischer, Tilman e Fitzon, Thorsten. 2003.** Von Bemerkungen und Nachrichten zu Skizzen und Cartons. Ein Titelvergleich deutschsprachiger Reiseberichte aus England und Italien 1770-1870. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur.* 2003, Vol. 28/2, p. 75-115.

**Foucault, Michel. 1972.** *L'ordine del discorso. Meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola.* [trad.] Alessandro Fontana. Torino : Giulio Einaudi editore, 1972.

**Franko, Ivan. 2007.** Meine jüdischen Bekannten. [a cura di] Karl-Markus Gauss e Martin Pollack. *Das reiche Land der armen Leute.* Klagenfurt : Wieser Verlag, 2007, p. 87-99.

**Freschi, Marino. 2008.** *La letteratura tedesca.* Bologna : Il Mulino, 2008.

**Frunchak, Svitlana. 2014.** *The making of soviet Chernivtsi: national "reunification", World War II and the fate of Jewish Czernowitz in postwar Ukraine.* University of Toronto, 2014. Tesi di dottorato.

**Gagarin, Marie Fürstin. 1991.** Ein langer, langer Weg. [a cura di] Brigitte Luithlen-Neumann e Christiane Müller. *Blond war der Weizen der Ukraine. Erinnerungen.* Bergisch Gladbach : Gustav Lübbe Verlag, 1991, p. 478-486.

**Gaier, Ulrich. 2012.** Höhere Aufklärung. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Alexander Rubel. *Diskurse der Aufklärung.* Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2012, p. 73-92.

- Gauss, Karl-Markus e Pollack, Martin. 2007.** *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien.* Klagenfurt : Wieser Verlag, 2007.
- Gauss, Karl-Markus. 1991.** *Die Vernichtung Mitteleuropa: Essays.* Klagenfurt : Wieser Verlag, 1991.
- . **1998.** *Ins unentdeckte Österreich. Nachrufe und Attacken.* Wien : Zsolnay, 1998.
- Gay, Peter. 1996.** *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter.* [trad.] Ulrich Enderwitz, Monika Noll e Rolf Schubert. München : Beck, 1996.
- Geertz, Clifford. 1990.** *Opere e vita. L'antropologo come autore.* [a cura di] Pier Giorgio Solinas. [trad.] Silvia Tavella. Bologna : Il Mulino, 1990.
- Geiger, Ludwig. 2008.** Karl Emil Franzos. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen.* Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2008, p. 15-52.
- Gelber, Mark. 1983.** Ethnic Pluralism and Germanization in the Works of Karl Emil Franzos (1848-1904). *German Quarterly.* 56, 1983, Vol. 1, p. 376-385.
- Giersch, Paula. 2014.** *Für die Juden, gegen den Osten? Umcodierung im Werk Karl Emil Franzos' (1848-1904).* Berlin : Frank & Timme, 2014.
- Glajar, Valentina. 2001.** From "Half-Asien" to Europe: Contrasting Representations of Austrian Bukowina. *Modern Austrian Literature.* 1/2, 2001, Vol. 34, p. 15-35.
- . **2004(a).** "Half-Asia": Local Women at the European Periphery in German-Language Travel Writings. [a cura di] Valentina Glajar e Domnica Radulescu. *Vampirettes, Wretches, and Amazons: Western Representations of East European Women.* New York : Columbia University Press, 2004, p. 91-106.
- . **2004(b).** *The German Legacy in East Central Europe. As Recorded in Recent German-Language Literature.* New York : Camden House, 2004.
- Glassl, Horst. 1975.** Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772-1790). *Veröffentlichungen des Osteuropainstituts München.* 41, 1975.

- Glissant, Édouard. 1998.** Les poétiques du chaos-monde. [a cura di] Elena Pessini e Carminella Biondi. *Du Pays au Tout Monde, écritures d'Édouard Glissant*. Parma : UniPress, 1998.
- . **2007.** *Poetica della Relazione*. [trad.] Enrica Restori. Macerata : Quodlibet, 2007.
- Grillparzer, Franz. 1859.** Will unsre Zeit mich bestreiten. *Epigramme*. [online] zeno.org, 1859.
- Golthenburg, Erich. 1836.** *Aus dem Reiseportefeuille eines Deutschen*. Hamburg : Erie, 1836.
- Goltschnigg, Dietmar e Schwob, Anton. 1990.** *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*. Tübingen : Francke Verlag, 1990.
- Goltz, Bogumil. 1864.** *Zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Genius. Eine ethnographische Studie*. Berlin: Janke, 1864.
- Gomus, Joseph. 1996.** Multikulturalität als Lebeform. Gregor von Rezzoris Roman "Ein Hermelin in Tschernopol". [a cura di] Leo Kreuzer. *Andere Blicke. Habilitationsvorträge afrikanischer Germanisten an der Universität Hannover*. Hannover : Revonnah, 1996, p. 172-190.
- Gong, Alfred. 1980.** *Gnadenfrist. Gedichte*. Baden bei Wien : Verlag Grasl, 1980.
- Guglielmino, Salvatore. 1986.** Introduzione. *L'umorismo* di Luigi Pirandello. Milano : Mondadori, 1986, p. 7-20.
- Guțu, George. 2008.** Bukowina - Mythenkonstruktion und Mythenzerstörung. [a cura di] Ion Lihaciu, Alexander Rubel e Andrei Corbea-Hoișie. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Iași/ Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 327-344.
- . **2002.** Alfred Margul-Sperbers Mentorenrolle für Rose Ausländer und Paul Celan. *Zeitschrift der Germanisten Rumäniens* 11/12, 2002, p. 69-88.
- Hacquet, Balthasar. 1790-1796.** *Neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 & 1789 durch die dacischen und sarmantischen od. nördlichen Karpathen*. Nürnberg, 1790-1796.

- Hainz, Martin. 2009.** Nostallergie. Die Czernowitzer Inkongruenzkompensationskompetenz. *Center for Area Studies*. 1, 2009, Nr.1, p. 3-23.
- . **2013.** Rezzoris Maghrebienien: Chauvinismus und/oder Aufklärung? [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iaşi-Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 29-48.
- . **2016.** Czernowitz und die Bukowina. [a cura di] Hans Otto Horch. *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*. Berlin : De Gruyter, 2016, p. 362-374.
- Hall, Catherine. 2002.** *Civilising subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*. London : Polity Pr., 2002.
- Hárs, Endre, et al. 2006.** Zentren peripher. Vorüberlegungen zu einer Denkfigur. [a cura di] Endre Hárs, et al. *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn*. Tübingen : Francke Verlag, 2006, p. 1-17.
- Hartman, Geoffrey. 2000.** *Das beredte Schweigen der Literatur* . Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000.
- Hausleitner, Mariana. 2008(a).** Franzos und die nationale Strömungen in der Bukowina nach 1848. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2008, p. 71-96.
- . **2008(b).** Öffentlichkeit und Pressezensur in der Bukowina und in Bessarabien zwischen 1918 und 1938. [a cura di] Ion Lihaciu, Alexander Rubel e Andrei Corbea-Hoişie. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Iaşi/Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 437-460.
- . **2020.** Von der Ansiedlung bis zur Umsiedlung: Institutionen und Akteure der Deutschen in der Bukowina. [a cura di] Maren Röger e Alexander Weidle. *Bukowina-Deutsche. Erfindungen, Erfahrungen und Erzählungen einer (imaginierten) Gemeinschaft seit 1775*. Tübingen/Berlin : De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 21-38.
- Hechter Michael. 1975.** *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley : University of California Press, 1975.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970.** *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [a cura di] Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1970.

**Heindl, Waltraud. 2002.** 'Die feinen Unterschiede'. Bürgerliche Entwicklung und gesellschaftliche Form(at)ierung in Österreich (1780-1870). [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien Revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen : Francke Verlag, 2002, p. 50-62.

**Heine, Heinrich. 1831.** *Reisebilder*. Hamburg: Hoffman/Campe, 1826-1831.

**Heinzen, Georg. 1991.** Wo die Hunde die Namen olympischer Götter trugen. 1991. *Rheinischer Merkur/Christ und Welt*, 5, 1991.

**Helfert, Joseph Alexander Freiherr von. 1853.** *Über Nationalgeschichte und den gegenwärtigen Stand ihrer Pflege in Österreich*. Prag : Calve, 1853.

**Hellweg, Patricia. 1999.** Ansichten eines Grandseigneurs - Auch der Geist hat erogene Zonen. [a cura di] Gerhard Köpf. *Gregor von Rezzori. Essays, Anmerkungen und Erinnerungen*. Oberhausen : Verlag Karl Maria Laufen, 1999, p. 87-90.

**Herzog, Andreas. 2005.** Holitschers 'Das unruhige Asien'. Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung interkultureller Aspekte. [a cura di] Tom Kindt e Katalin Teller. *Narratologie interkulturell. Studien zu interkulturellen Konstellationen in der deutschsprachigen und ungarischen Literatur 1880-1930*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2005, p. 127-156.

**Hirsch, Marianne e Spitzer, Leo. 2008.** Die Sprachen der Czernowitzer Juden: Assimilation und Widerstand. [a cura di] Amy-Diana Colin, Else-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2008, p. 97-108.

**Hirsch, Marianne. 2012.** *The generation of postmemory: writing and visual culture after the holocaust*. New York : Columbia University Press, 2012.

**Hofbauer, Hannes e Roman, Viorel. 1993.** *Bukowina – Bessarabien – Moldawien*, Wien: Promedia, 1993.

- Hölderlin, Friedrich. 1992.** *Sämtliche Werke und Briefe*. [a cura di] Michael Knaupp. München : Carl Hanser Verlag, 1992. Vol. 2.
- Honold, Alexander. 2003.** Flüsse, Berge, Eisenbahnen: Szenarien geographischer Bemächtigung. [a cura di] Alexander Honold e Klaus Scherpe. *Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*. Bern : Peter Lang, 2003, p. 137-162.
- Horkheimer, Max e Adorno, Theodor W. 2000.** *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main : Fischer Verlag, 2000.
- Hryaban, Viktoriya. 2010.** Ambivalente Wissensproduktion. Die Volkskunde der Bukovina zwischen Etnonationalismus und Habsburgspatriotismus. [a cura di] Wladimir Fischer, et al. *Räume und Grenzen in Österreich-Ungarn 1867-1918. Kulturwissenschaftliche Annäherungen*. Tübingen : Francke, 2010, p. 243-292.
- Hüchtker, Dietlind. 2002.** Der "Mythos Galizien". Versuch einer Historisierung. [a cura di] Michael Müller e Petri Rolf. *Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen*. Marburg : Herder Verlag, 2002, p. 81-108.
- Imafuku, Ryuta. 2012.** Noah's Stories in Shaky Archipelagos: Martinique, Haiti, Fukushima. [online] *opendemocracy.net*, 08/06/2012.
- Iorga, Nicolae. 1938.** *Czernowitz*. [trad.] Markus Fischer. Cernauti : Publicatile mitropoliei Bucovinei, 1938.
- Jastal, Katarzyna. 1999.** Vom (Un)Glück des Peripheren. Einige Bemerkungen zum Werk Gregor von Rezzoris. [a cura di] Gerhard Köpf. *Gregor von Rezzori. Essays, Anmerkungen und Erinnerungen*. Oberhausen : Verlag Karl Maria Laufen, 1999, p. 90-104.
- Javetz, Zvi. 2007.** *Erinnerungen an Czernowitz. Wo Menschen und Bücher lebten*. München : Beck, 2007.
- Judson, Pieter. 2021.** *L'impero asburgico. Una nuova storia*. [trad.] Mario Mansuelli. Rovereto : Keller, 2021.
- Kaindl, Raimund Friedrich. 1894.** *Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung*. Wien : Hölder, 1894.

—. **1899(a)**. Die Huzulen. [a cura di] Prinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899, Vol. 20: Die Bukowina, p. 271-281.

—. **1899(b)**. Die Polen. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Verlag der kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1899, p. 306-313.

—. **1902**. Das Ansiedlungswesen in der Bukowina seit der Besitzergreifung durch Österreich. *Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur u. Sprache Österreichs*. 8, 1902.

—. **1908**. *Geschichte von Czernowitz von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Czernowitz: Pardini, 1908.

—. **1916**. Die Deutschen in Galizien und in der Bukowina. *Angewandte Geographie*. IV. 1916. Vol. II.

—. **1935**. Die Literatur in den Kronländern; Bukowina 1848 bis 1875. [a cura di] Eduard Castle. *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der Deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn*. Wien : Verlag von Carl Fromme, 1935, Vol. III (1848-1890), p. 528-546.

**Kaiser, Joachim. 1988**. *Erlebte Literatur: vom "Doktor-Faustus" zum "Fettfleck": deutsche Schriftsteller in unserer Zeit*. München-Zürich : Piper, 1988.

**Kamaun, Vera. 2019**. Der Einfluss des Bürgertums auf die Presse im frühen 20. Jahrhundert am Beispiel der ‘Czernowitzer Allgemeinen Zeitung’ und der ‘Bozner Zeitung’. [a cura di] Kurt Scharr e Gunda Barth-Scalmani. *Die Gegenwart des Vergangenen im urbanen Raum Czernowitz-Innsbruck*. Innsbruck : Innsbruck university press, 2019, p. 45-56.

**Kann, Robert. 1964**. *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918*. Graz/Köln : Verlag Hermann Böhlaus Nachf., 1964. Vol. 1.

—. **1977**. Trends Toward Colonialism in the Habsburg Empire, 1878-1918. The Case of Bosnia-Herzegovina, 1878-1914. [a cura di] D.K. Rowney e G.E. Orchard. *Russian and Slavonic History*. Columbus : Slavic Publ., 1977, p.164-180.

**Kant, Immanuel. 1777.** Von den verschiedenen Racen der Menschen. *Vorkritische Schriften*. Vol. II. Berlin : Georg Reimer, 1757-1777.

—, **1795.** Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*. Linz, 1795.

—, **1798.** Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. [a cura di] Weischedel Wilhelm, *Werke in zehn Bänden*. Vol. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

**Keller, Andreas e Siebers, Winfried. 2017.** *Einführung in die Reiseliteratur*. Darmstadt : WGB, 2017.

**Kernmayer, Hildegard. 2007.** "Ich wandere herum und schreibe so auf, was ich höre und sehe". Karl Emil Franzos als Feuilletonist. [a cura di] Petra Ernst. *Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen*. Wien : StudienVerlag, 2007, p. 113-129.

**Kessler, Dieter. 1984.** *Ich bin vielleicht kein genügend moderner Mensch: Notizen zu Karl Emil Franzos (1848-1904)*. München : Verlag Südostdt. Kulturwerk, 1984.

**Kesting, Hanjo. 2005.** *Ein bunter Flecken am Kaftan. Essays zur deutsch-jüdischen Literatur*. Göttingen : Wallstein Verlag, 2005.

**Keyserling, Hermann. 1990.** *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Berlin/Frankfurt : Ullstein, 1990.

**King, Jeremy. 2003.** *Budweisers into Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*. Princeton : University Press, 2003.

**Kittelmann, Jana. 2010.** *Von der Reisenotiz zum Buch. Zur Literarisierung und Publikation privater Reisebriefe Hermann von Pückler-Muskau und Fanny Lewalds. Mit unveröffentlichten Nachlassdokumenten*. Dresden : Thelem Verlag, 2010.

**Klańska, Maria. 1990.** Das Erbe der Habsburgermonarchie bei Gregor von Rezzori. [a cura di] Dietmar Goltschnigg e Anton Schwob. *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*. Tübingen : Francke Verlag, 1990, p. 403-412.

—, **2007.** "Jedes Land hat die Juden, die es verdient". Karl Emil Franzos und die Juden. [a cura di] Petra Ernst. *Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen*. Wien : StudienVerlag, 2007, p. 37-50.

**Klemperer, Victor. 1908.** Karl Emil Franzos. Ein Essai. *Die Gegenwart*. 37, 1908, p. 264-284.

**Klug, Alfred. 1939.** Bukowiner Deutsches Dichterbuch. Stuttgart : Wahl. 1939.

**Kobylanska, Olga. 2010.** Die Waldmutter. Eine Skizze aus dem ukrainischen Leben. [a cura di] Jaroslaw Lopuschanskyj e Natalija Daschko. *Heimkehr. Anthologie der deutschsprachigen Literatur Galiziens und der Bukowina*. Drohobytsch : SURMA, 2010, p. 201-211.

**Kohl, Johann Georg. 1841.** *Reisen im Inneren von Rußland und Polen*. Dresden-Lepzig : Arnold, 1841. Vol. III.

**Kohn, Blanka. 1994.** *Karl Emil Franzos, ecrivain, journaliste, editeur et critique*. Paris, 1994. Tesi di dottorato.

**Kolf, Bernd. 1982.** Eine Gegend, in der Menschen und Bücher lebten. Die Bukowina als lyrische Landschaft. *Akzente*, 4, 1982, Vol. XXIX, p. 336-350.

**Komlosy, Andrea. 2006.** Innere Peripherien als Ersatz für Kolonien? Zentrenbildung und Peripherisierung in der Habsburger Monarchie. [a cura di] Endre Hárs, et al. *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn*. Tübingen : Francke Verlag, 2006, p. 55-79.

**Konradt, Edith. 1992.** Die Syntax der deutschen Seele. Gespräche mit Gregor von Rezzori. *Halbasien*. 1, 1992 , p. 8-20.

**Konstantinović, Zoran. Rinner, Fridrun. 2003.** *Eine Literaturgeschichte Mitteleuropas*. Innsbruck/Wien/München/Bozen : Studien Verlag, 2003.

**Köpf, Gerhard. 2006.** Approssimazione allo ‘Idiotenführer’. Tre spunti e un jolly. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006, p. 63-70.

**Korten, Lars. 2009.** *Poetischer Realismus. Zur Novelle der Jahre 1848-1888. Stifter, Keller, Meyer, Storm*. Tübingen : Niemeyer, 2009.

**Kosch, Wilhelm. 1916.** Juden und Deutsche in der Bukowina. *Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West*, 1916, Vol. 6, p. 143-151.

**Kotzian, Ortfried. 1983.** *Das Schulwesen der Deutschen in Rumänien im Spannungsfeld zwischen Volksgruppe und Staat.* Augsburg : Selbstverl., 1983.

**Koželanko, Vasyl. 2004.** Eine Stadt, in der die Straßen mit Rosensträuchen gefegt werden. [trad.] Petro Rychlo. *Sribnyj pavuk.* Lviv : Kalvaria, 2004.

**Kratter, Franz. 1786.** *Briefe über den itzigen Zustand von Galizien.* Leipzig : Wucherer, 1786.

**Kronprinz Erzherzog Rudolf. 1886.** *Die österreichisch-ungarische Monarchie im Wort und Bild.* Wien : Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1886. Vol I, "Übersichtsband".

—. **1899.** *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild.* Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899. Vol. 20, "Bukowina".

**Kubin, Alfred. 2010.** *Die andere Seite. Ein phantastischer Roman.* Hamburg : Rowohlt, 2010.

**Kucher, Primus-Heinz. 2007.** Unzugehörigkeiten. Zum Stellenwert jüdischer Kultur und Literatur in der Österreichischen Germanistik seit den 90er Jahren. [a cura di] Roberta Ascarelli e Claudia Sonino. *Scrivo in tedesco perché sono ebreo. Canoni, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca.* Arezzo : Bibliotheca Aretina, 2007, p. 89-107.

—. **2015.** Schicksal und Trauma. Galizien und die Karpathen in der Wahrnehmung österreichischer Autoren zu Beginn des Ersten Weltkrieges. [a cura di] Hajnalka Nagy e Jörg Meier. *Kulturen des Erinnerns.* Innsbruck : StudienVerlag, Heft 2, 2015, p. 38-48.

—. **2021.** Deutschsprachig-jüdische Literatur & Kultur der Gegenwart in Österreich: Status quo und Perspektiven zwischen (Re)vival, (Un)Zugehörigkeit und marginalisiertem Gedächtnis. [a cura di] Stephan Braese. *Yearbook for European Jewish Literature Studies. Jahrbuch für europäisch-jüdische Literaturstudien.* Vol. 8. Berlin/Boston : De Gruyter, 2021, p. 12-29.

**Kus, Cherima. 1999.** Anmerkungen zu den "Maghrebinischen Geschichten". [a cura di] Gerhard Köpf. *Gregor von Rezzori. Essays, Anmerkungen und Erinnerungen.* Oberhausen : Verlag Karl Maria Laufen, 1999, p. 144-157.

- La Mantia, Cesare. 2011.** La Chiesa e i rom: dalla repressione degli Orientamenti per una pastorale degli zingari. [a cura di] Serena Baldin e Moreno Zago. *Il mosaico rom: specificità culturali e governance multilivello*. Milano : FrancoAngeli, 2011, p. 244-253.
- Lach, Roman e Markwart, Thomas. 2011.** Geisterlandschaft Galizien. Karl Emil Franzos, Leopold von Sacher-Masoch, Joseph Roth, Alfred Döblin, Bruno Schulz. *Kakanien Revisited*. [Online:www.kakanien-revisited.at] 16/01/2011.
- Lajarrige, Jacques. 2006.** La morte di mio fratello Abele. Tra eterobiografia e automitografia. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006, p. 71-88.
- . **2014.** "Dass wir erkalteten und die Welt um uns her". Untergang und kein Ende in Gregor von Rezzoris "Ein Hermelin in Tschernopol". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Jacques Lajarrige. *Irreführung der Dämonen. Acht Essays zu Gregor von Rezzori*. Kaiserslautern/Mehlingen : Parthenon Verlag, 2014, p. 11-28.
- Landolfi, Andrea. 2006.** *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006.
- . **2006.** Memorie di un antisemita e Tracce nella neve. L'autobiografia nelle trame della finzione. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet, 2006, p. 89-96.
- . **2017.** *Rezzoriana. Saggi e note su Gregor von Rezzori*. Roma : Artemide, 2017.
- Lang, Franz 1961.** *Buchenland. Hundertfünfzig Jahre Deutschtum in der Bukowina*. München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerks, 1961.
- Le Rider, Jaques. 1990.** *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. [trad.] Robert Fleck. Wien : Österreichische Bundesverlag, 1990.
- Leopold, Aldo. 1949.** *A Sand County Almanac*. New York : Oxford Univ. Press, 1949.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988.** *Tristi tropici*. [trad.] Bianca Garufi. Milano : Mondadori Editore, 1988.
- Lewis-Jones, Huw. 2019.** *Le terre immaginate. Un atlante di Viaggi Letterari*. [trad] Paolo Bianchi e Laura Serra. Milano : Salani Editore, 2019.

**Lichblau, Albert e Michael, John. 1999.** Jewries in Galicia and Bukowina, in Lemberg and Czernowitz. [a cura di] Gilman Sander e Shain Milton. *Jewries at the Frontier. Accomodation, Identity, Conflict*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 1999, p. 29-66.

**Lihaciu, Ion. 2012.** *Czernowitz 1848-1918. Das kulturelle Leben einer Provinzmetropole*. Kaiserslautern/Mehlingen : Parthenon Verlag, 2012.

**Lim, Jong-Dae. 1982.** *Das Leben und Werk des Schriftstellers Karl Emil Franzos*. Wien, 1982. Tesi di dottorato.

—. **2008.** Karl Emil Franzos in Czernowitz. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim-Zürich-New York : s.n., 2008, p. 109-126.

**Lindenbauer, Petrea. 2003.** Discursive practice in Bukovina textbooks: Aspects of hegemony and subordination. [a cura di] Rosita Rindler Schjerve. *Diglossia and Power. Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire*. Berlin/New York : Mouton de Gruyter, 2003, p. 233-270.

**Livezeanu, Irina. 1995.** *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle*. New York : Cornell University Press, 1995.

**Loghin, Constantin. 1926.** *Istoria literaturii române din Bucovina. 1775-1918*. Czernowitz, 1926.

**Lopuschanskyj, Jaroslaw e Daschko, Natalija. 2010.** *Heimkehr. Anthologie der deutschsprachigen Literatur Galiziens und der Bukowina*. Drohobytsch : Surma, 2010.

—. **2010.** Multikulturelle literarische Landschaft Galizien. *Heimkehr. Anthologie der deutschsprachigen Literatur Galiziens und der Bukowina*. Drohobytsch : Surma, 2010, p. 13-20.

**Ludewig, Anna-Dorothea. 2008(a).** Biografische Notizen zu Karl Emil Franzos. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2008, p. 9-14

—. **2008(b).** ‘Eine glänzend ausgestattete Anthologie’ - Karl Emil Franzos als Herausgeber der Zeitschrift Deutsche Dichtung. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera

Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2008, p. 169-182.

—. **2015**. "Der deutsche Geist, dieser gütigste und mächtigste Zauberer unter der Sonne". Karl Emil Franzos und das deutsch-jüdische Kulturerbe in der Bukowina. [a cura di] Elke-Vera Kotowski. *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern*. Berlin : De Gruyter, 2015, p. 73-83.

**Lyotard, Jean-François. 1979.** *La condition postmoderne*. Paris : Les éditions de minuit, 1979.

**Magris, Claudio. 1971.** *Lontando da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*. Torino : Giulio Einaudi, 1971.

—. **1996.** *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*. Torino : Einaudi, 1996.

—. **2002.** Prefazione. [a cura di] Maddalena Longo. *Tre racconti dall'Halb-Asien* di Karl Emil Franzos. Roma : Edizioni di storia e letteratura, 2002, p. VII-XI.

**Manastyrski, Alexander. 1899.** Die Ruthenen. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1899, p. 228-270.

**Marchetti, Christian. 2010.** Front(ier) Volkskunde. Der Krieg als Fortsetzung der Volkskunde mit anderen Mitteln. [a cura di] Wladimir Fischer, et al. *Räume und Grenzen in Österreich-Ungarn 1867-1918*. Tübingen : Francke Verlag, 2010, p. 365-380.

**Marcu, Grigore. 2013.** Gregor von Rezzori: POETA DOCTUS. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 157-173.

**Margul-Sperber, Alfred. 1966.** *Lügenwette. Deutsche humoristische Prosa aus Rumänien*. [a cura di] Heinz Stanescu. Bukarest : Jugendverlag, 1966.

—. **2009.** *Die Buche. Eine Anthologie deutschsprachiger Judendichtung aus der Bukowina*. [a cura di] George Gutu, Peter Motzan e Stefan Siener. München : IKGS Verlag, 2009.

**Matera, Vincenzo. 1996.** *Raccontare gli altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica.* Lecce : Argo, 1996.

—. **2015.** *La scrittura etnografica. Esperienza e rappresentazione nella produzione di conoscenze antropologiche.* Milano : elèuthera, 2015.

**Menzel, Philipp. 1932.** *Trügerische Lösungen. Erlebnisse und Betrachtungen eines Österreicherers.* Stuttgart/Berlin : Deutsche Verlags-Anstalt, 1932.

**Mignolo, Walter. 2000.** (Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality. [a cura di] Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri-Crooks. *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies.* London : Duke Univ. Press, 2000, p. 87-118.

**Mittner, Ladislao. 1971.** *Storia della letteratura tedesca.* Torino : Giulio Einaudi Editore, 1971. Vol. III/\*, tomo secondo + Vol. III/\*\*, tomo primo.

**Moretti, Franco. 1994.** *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine.* Torino : Giulio Einaudi editore, 1994.

**Müller-Funk, Wolfgang. 2002.** Kakanien Revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie.* Tübingen : Francke Verlag, 2002, p. 14-32.

—. **2006.** Polyphems Kinder. Kulturelle Irrfahrten zwischen Zentren und Peripherien. [a cura di] Endre Hárs , et al. *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn.* Tübingen : Francke Verlag , 2006, p. 17-40.

—. **2010.** Jesenice und Zemplén: Grenzen und Peripherien. Skizzen zu einer Poetologie des Raumes im Kontext der späten Habsburger Monarchie. [a cura di] Wladimir Fischer, et al. *Räume und Grenzen in Österreich-Ungarn 1867-1918.* Tübingen : Francke Verlag, 2010, p. 19-34.

—. **2013.** Kaneval in der Teskowina. Vorschläge für eine kulturwissenschaftliche Lesart von Gregor von Rezzoris "Ein Hermelin in Tschernopol". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 69-80.

**Musil, Robert. 1990.** *Der Mann ohne Eigenschaften.* Berlin : Rowohlt , 1990.

**Nemoianu, Virgil. 1993.** Learning over the Class. The Case of the Central European Ethos. [a cura di] Ann Rigney e Douwe Fokkema. *Cultural Participation. Trends Since the Middle Ages*. Amsterdam/Philadelphia : J. Benjamins, 1993, p. 79-107.

**Neumann, Hans. 2002.** Rezzori lesen. Die rumänische Kodierung der "Maghrebinischen Geschichten". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie, George Gutu e Martin Hainz. *Studenwechsel. Neue Perspektiven zu Alfred Margul-Sperber, Rose Ausländer, Paul Celan, Immanuel Weissglas*. Iaşi/Bucarest/Konstanz : Editura Paideia/Hartung-Gorre Verlag, 2002, p. 339-346.

—. **2008.** Schmunzelmann: eine Rezzorische Typologie des auslanddeutschnationalen Journalisten. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie, Ion Lihaciu e Alexander Rubel . *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Konstanz : Hartung Gorre Verlag, 2008, p. 83-90.

**Niedermüller, Peter. 2003.** Der Mythos des Unterschieds: Vom Multikulturalismus zur Hybridität. [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky . *Habsburg postcolonial. Machstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 69-82.

**Nistor, Ion. 1940.** *Die Vereinigung der Bukowina mit Rumänien*. Bucarest : I. E. Torouţiu, 1940.

—. **1991.** *Istoria Bucovinei*. Bucarest : Humanitas, 1991.

**Normann, Hans. 2007.** Die Provinz Galizien im Jahr der Cholera. [a cura di] Karl Markus Gauss e Martin Pollack. *Das reiche Land der armen Leute*. Klagenfurt : Wieser Verlag, 2007, p. 66-70.

**Onciul, Demetrius. 1899.** Vor der Vereinigung: bis 1775. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899, p. 57-115.

**Osatschuk , Sergij. 2008.** Bukowiner Bote - die erste Vereinszeitung der Bukowina. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie, Ion Lihaciu e Alexander Rubel. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 367-378.

**Osterhammel , Jürgen. 2001.** *Kolonialismus. Geschichte - Formen - Folgen*. München : Beck, 2001.

- Ovadia, Moni. 1998.** *L'ebreo che ride. L'umorismo ebraico in otto lezioni e duecento storielle.* Torino : Einaudi, 1998.
- Pacyniak, Jolanta. 2009.** *Das Werk von Karl Emil Franzos im Spannungsfeld der Kulturen Galiziens: ein Spiegelbild des zeitgenössischen Diskurses.* Lublin : UMCS, 2009.
- Pandolfi, Luca. 2010.** Perchè l'etnografia? Questioni critiche circa l'intenzionalità conoscitiva in antropologia. [a cura di] Ana Maria Forero Angel e Luca Simeone. *Oltre la scrittura etnografica.* Roma : Armando editore, 2010, p. 113-128.
- Paoli, Betty. 1856.** *Neue Gedichte.* Pest : Gustav Eckenhaft, 1856.
- Patrut, Iulia-Karin. 2012.** Künstlerische Verortungen. (Post)koloniale Poetiken Leopold von Sacher-Masochs und Karl Emil Franzos'. [a cura di] Paula Giersch, Florian Krobb e Franziska Schlößer. *Galizien im Diskurs. Inklusion, Exklusion, Repräsentation.* Frankfurt am Main : Peter Lang, 2012, p. 155-182.
- Pazi, Margarita. 1987.** Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. [a cura di] Stefan Kaszynsky. *Galizien - eine literarische Heimat.* Poznan : Wydawn, 1987, p. 77-113.
- Pelosi, Pietro. 1992.** *Teoria dei generi letterari e critica contemporanea.* Napoli : Federico & Ardia, 1992.
- Pennac, Daniel. 2000.** *Come un Romanzo.* [trad.] Yasmina Mélaouah. Milano : Feltrinelli, 2000.
- Perniola, Mario. 2000.** *L'arte e la sua ombra.* Torino : Einaudi, 2000.
- Pirandello, Luigi. 1986.** *L'umorismo.* Milano : Mondadori, 1986.
- Platter, Julius. 1878.** *Sociale Studien in der Bukowina.* Jena : G. Fischer, 1878.
- Polek, Johann. 1893.** *General Splénys Beschreibung der Bukowina.* Czernowitz, 1893.
- . **1899(a).** Die Besitzergreifung. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild.* Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899, p. 116-126.

—. **1899(b)**. Die Deutschen. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899, p. 295-305.

**Pollack, Martin. 2013**. Mit Gregor von Rezzori im Imperial. [a cura di] Andrei Corbea-Hoișie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iași-Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 21-26.

—. **2014**. *Kontaminierte Landschaften*. St. Pölten/Salzburg/Wien : Residenz Verlag, 2014.

—. **2017**. *Galizia. Viaggio nel cuore scomparso della Mitteleuropa*. [trad.] Fabio Cremonesi. Rovereto : Keller editore, 2017.

**Popovici, Aurel. 1906**. *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich*. Leipzig : Elischer. 1906.

**Postl, Karl. 1994**. *Österreich, wie es ist oder Skizzen von Fürstenthöfen des Kontinents. Wien 1919*. [trad.] Viktor Klarwill. [a cura di] Primus-Heinz Kucher. Wien : Böhlau, 1994.

**Pratt, Mary Louise. 1986**. Fieldwork in common places. [a cura di] James Clifford e George Marcus. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley : University of California Press, 1986, p. 27-50.

**Prelitsch, Hans. 1954**. Homo Bucoviniensis. *Brücken zum Westen. Rumänische Zeitschrift für Völkerverständigung und Freie Zusammenarbeit*. II, 1954.

**Prokopowitsch, Erich. 1959**. *Das Ende der österreichischen Herrschaft in der Bukowina*. München : Oldenbourg, 1959.

—. **1961**. Die Entwicklung des Schulwesens in der Bukowina. [a cura di] Franz Lang. *Buchenland. 150 Jahre Deutschtum in der Bukowina*. München : Verlag des Südostdeutschen Kulturwerks, 1961, p. 269-319.

—. **1962**. *Die Entwicklung des Pressewesens in der Bukowina*. Wien : Verlag der Typographischen Anstalt, 1962.

—. **1965**. *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus*. Graz/Köln, 1965.

**Prutsch, Ursula. 2003.** Habsburg postcolonial. [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky. *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 33-44.

**Pugliese, Elio. 2012.** Dalle feste di nozze alle orchestre di stato: MARIA LĂTĂREȚU e l'invenzione della MUZICĂ POPULARĂ. Bologna, 2012. Tesi di dottorato.

**Reber, Ursula. 2003.** Periphere Angelegenheiten/Angelegenheiten der Peripherie. Einschreibungen in eine Karte der 'Adiáphora'. [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky. *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 231-242.

—. **2006.** Postkolonialismus zwischen border gnosis und Institutionalisierung. [online] *kakanienrevisited.ac.at*, 2006, p. 1-25.

**Renner, Karl. 1902.** *Der Kampf der österreichischen Nation um den Staat*. Wien : Franz Deuticke Verlag. 1902.

**Redlich, Josef. 1920.** *Das österreichische Staats- und Reichsproblem; geschichtliche Darstellung der inneren Politik der habsburgischen Monarchie von 1848 bis zum Untergang des Reiches*. Leipzig : Der Neue Geist Verlag, 1920. Vol. I, Teil 1.

**Rein, Kurt. 1983.** Deutsche Sprache und Literatur in der Bukowina. [a cura di] Margareta Jumugă. *Deutsche Sprache und Kultur in der Nordmoldau* . Iași : Univ. Alexandru Ioan Cuza, 1983, p. 14-62.

—. **2015.** Buchenlanddeutsche Mundartproben. Zeugnisse einer Sprachinsel-Landschaft. Augsburg : Bukowina-Institut an der Universität Augsburg, 2015. [CD].

**Reisenleitner Markus. 2002.** Central European Culture in Search for a Theory, or: the Lure of "Post-colonial Studies". *Spaces of Identity*, [online] *soi.journals.yorku.ca*, 2002.

—. **2003.** Slashing postcolonial studies, or: Why this Debate still Bothers Me. A response to Clemens Ruthner's "K.u.K. Kolonialismus ald Befund, Befindlichkeit und Metapher". *Spaces of Identity*, [online] *soi.journals.yorku.ca*, 2003.

**Rindler Schjerve, Rosita e Vetter, Eva. 2003.** Historical sociolinguistics and multilingualism: Theoretical and methodological issues in the development of a multifunctional framework. [a cura di] Rosita Rindler Schjerve. *Diglossia and Power*.

*Language Policies and Practice in the 19th Habsburg Empire*. New York : De Gruyter, 2003, p. 35-68.

**Röger, Maren e Weidle, Alexander. 2020.** *Bukowina-Deutsche. Erfindungen, Erfahrungen und Erzählungen einer (imaginierten) Gemeinschaft seit 1775*. Tübingen/Berlin : De Gruyter Oldenbourg, 2020.

**Röger, Maren. 2020.** Ethnopolitisches Engineering im Zeitalter des Nationalismus: Identitätsstiftung und ihre Grenzen bei den Bukowina-Deutschen. [a cura di] Maren Röger e Alexander Weidle. *Bukowina-Deutsche. Erfindungen, Erfahrungen und Erzählungen einer (imaginierten) Gemeinschaft seit 1775*. Tübingen/Berlin : Verlag De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 39-56.

**Rohrer, Joseph. 1804.** *Bemerkungen auf einer Reise von der türkischen Gränze über die Bukowina durch Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien*. Wien : Pichler, 1804.

**Roshwald, Miriam. 1972.** *The Shtetl in the Works of Karl Emil Franzos*. Minnesota, 1972. Tesi di dottorato.

**Rosten, Leo. 1999.** *Oy oy oy! Umorismo e sapienza nel mondo perduto dello yiddish*. [trad.] Elena Loewenthal. Milano : Mondadori, 1999.

**Roth, Joseph. 2015.** *Reisen in die Ukraine und nach Russland*. [a cura di] Jan Bürger. München : C.H. Beck, 2015.

**Rubinstein, Arthur. 1973.** *Erinnerungen. Die frühe Jahre*. [trad.] Günter Danehl. Frankfurt am Main : Fischer Verlag, 1973.

**Rückleben, Erich. 2010.** *Leben im Wort. Stimmen aus dem Chor bukowinischer Dichter*. Innsbruck : Katholische Czernowitzer Pennäler, 2010.

**Rudel, Josef Norbert. 1997.** Nur über Czernowitz reden. [a cura di] Erhard Roy Wiehn. *Das waren noch Zeiten. Jüdische Geschichten aus Czernowitz und Bukarest*. Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 1997, p. 13-18.

**Ruthner, Clemens. 2004.** *Am Rande. Kanon, Kulturökonomie und die Intertextualität des Marginalen am Beispiel der (österreichischen) Phantastik im 20. Jahrhundert*. Tübingen : Francke Verlag, 2004.

—. **2017.** *Habsburgs 'Dark Continent'. Postkoloniale Lektüren zur österreichischen Literatur und Kultur im langen 19. Jahrhundert.* Tübingen : Narr Francke Attempto Verlag, 2017.

**Rychlo, Petro. 2004.** *Europa erlesen. Czernowitz.* Klagenfurt : Wieser Verlag, 2004.

—. **2010.** Multikultureller Topos Bukowina. [a cura di] Jaroslaw Lopuschanskyj e Natalija Daschko. *Heimkehr. Anthologie der deutschsprachigen Literatur Galiziens und der Bukowina.* Drohobyč : Surma, 2010, p. 189-198.

—. **2013.** Maghrebinesisches Figurenkabinett: Nationalbilder in Gregor von Rezzoris Roman "Ein Hermelin in Tschernopol". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 313-326.

—. **2018.** "Sprache, du heilige": Sprachreflexionen in der deutschen Dichtung der Bukowina. *Der literarische Zaunkönig.* 3, 2018, p. 37-42.

**Sacher-Masoch, Leopold von. 1989.** *Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien.* Wien/Köln/Graz : Österreichische Bibliothek, 1989.

**Said, Edward. 2017.** *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente.* [trad.] Stefano Galli. Milano : Feltrinelli, 2017.

**Samuely, Nathan. 1885.** *Culturbilder aus dem jüdischen Leben in Galizien.* Leipzig : Friese. 1885

—. **1887.** *Zwischen Licht und Finsternis. Ein culturgeschichtliches Bild aus Galizien.* Wien : Waizner, 1887.

**Sasse, Sylvia e Schramm, Caroline. 1997.** Totalitäre Literatur und subversive Affirmation. *Die Welt der Slaven.* Böhlau, 1997, 62, p. 306-327.

**Satta, Gino. 2007.** I dati etnografici tra dono e scambio: note su proprietà, controllo e uso delle informazioni etnografiche. [a cura di] Clara Gallini e Gino Satta. *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazioni nella ricerca sul campo.* Roma : Meltemi editore, 2007, p. 95-119.

—. 2007. Introduzione. [a cura di] Clara Gallini e Gino Satta. *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*. Roma : Meltemi editore, 2007, p. 10-26.

**Sauer, Walter. 2007.** *k.u.k kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2007.

**Sbiera, Johann e Marian, 1899.** Die Rumänen. [a cura di] Kronprinz Erzherzog Rudolf. *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Wien : Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1899, p. 191-227.

**Scharpe, Jenny. 1995.** Figures of Colonial Resistance. [a cura di] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. *Post-colonial studies reader*. London : Routledge, 1995, p. 99-104.

**Scharr, Kurt. 2005.** Erfolg oder Misserfolg? Die Durchsetzung des modernen Territorialstaates am Beispiel des Ansiedlungswesens in der Bukowina von 1774-1826. [a cura di] Hans-Christian Maner. *Grenzregionen der Habsburgermonarchie im 18. und 19. Jahrhundert. Ihre Bedeutung und Funktion aus der Perspektive Wiens*. Münster : Lit Verlag, 2005, p. 51-87.

—. 2010. *Die Landschaft Bukowina. Das Werden einer Region an der Peripherie 1774-1918*. Wien-Köln-Weimar : Böhlau, 2010.

**Scheffel, Joseph Victor von. 1975.** Zur Eröffnung der 'Francisco-Josephina'. [a cura di] Rudolf Wagner. *Alma Mater Francisco Josephina: die deutschsprachige Nationalitäten-Universität in Czernowitz. Festschrift zur 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*. München : Verlag Hans Menschendorfer, 1975, p. 323.

**Scheichl, Sigurd Paul. 2008(a).** 'Der Nerv'. Beobachtungen zur unbekanntesten Zeitschrift des deutschen Expressionismus. Mit unbekanntenen Dokumenten. [a cura di] Ion Lihaciu, Alexander Rubel e Andrei Corbea-Hoişie. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Iaşi - Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 419-436.

—. 2008(b). Karl Emil Franzos und die Schwierigkeiten literarhistorischen Etikettierens. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludwig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olms Verlag., 2008, p. 139-157.

—. **2013.** Geschwängert von den Düften der Rosen und des Hammelfettes. Zum Stil der "Maghrebinischen Geschichten". [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche nach einer größeren Heimat. Studien und Materialien.* Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 343-353.

**Scherpe, Klaus. 2002.** Kulturwissenschaftliche Motivationen für die Literaturwissenschaft. [a cura di] Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener e Clemens Ruthner. *Kakanien Revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarische Monarchie.* Tübingen : Francke Verlag, 2002, p. 3-13.

—. **2003.** Die Ordnung der Dinge als Exzeß. Überlegungen zu einer Poetik der Beschreibung in ethnographischen Texten. [a cura di] Alexander Honold e Klaus Scherpe. *Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen.* Bern : Peter Lang, 2003, p. 13-42.

**Schiller, Friedrich. 2004.** *Sämtliche Werke.* [a cura di] Peter-André Alt, Albert Meier e Wolfgang Riedel. München/Wien : Carl Hanser Verlag, 2004. Vol. I.

**Schlesier, Renate. 2000.** Verdichtete Reiseberichte. Zur Geschichte des Homo Viator. [a cura di] Gerhard Neumann e Sigrid Weigel. *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie.* München : Wilhelm Fink Verlag, 2000, p. 133-148.

**Schlicht, Corinna. 2006.** Greisengemurmel. Bilanci di un cantore di mondi. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori.* Macerata : Quodlibet, 2006, p. 127-136.

**Schlögel, Karl. 1991.** *Das Wunder von Nischnij oder Die Rückkehr der Städte.* Frankfurt am Main : Eichborn Verlag, 1991.

**Schlöndorff, Volker. 2006.** Intorno a "Un ermellino a Cernopol". [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori.* Macerata : Quodlibet, 2006, p. 55-62.

**Schmidt, Harald. 1994.** Fremde Heimat. Die deutsche Provinzreise zwischen Spätaufklärung und nationaler Romantik und das Problem der kulturellen Variation: Friedrich Nicolai, Kaspar Riesbeck und Ernst Moritz Arndt. [a cura di] Helmut Berding. *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994, p. 394-442.

**Schumacher, Heinz. 2006.** Edipo vince a Stalingrado. Un frammento della Berlino di allora. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto- Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*. Macerata : Quodlibet , 2006, p. 21-40.

**Sendler, Horst. 2008.** "Ein Kampf ums Recht" - juristische Bezüge im Werk von Karl Emil Franzos. [a cura di] Amy-Diana Colin, Elke-Vera Kotowski e Anna-Dorothea Ludewig. *Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen*. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olms Verlag, 2008, p. 159-168.

**Seshadri-Crooks, Kalpana. 2000.** At the Margins of Postcolonial Studies. [a cura di] Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri-Crooks. *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. London : Duke Univ.Press, 2000, p. 3-23.

**Solomon, Francisca. 2012.** Jüdische Aufklärung (Haskalah) und Assimilationstendenzen österreichisch-galizischer Juden im Spannungsfeld von Geschichte und Literatur. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Alexander Rubel. *Diskurse der Aufklärung*. Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2012, p. 123-145.

**Sommer, Fred. 1984.** "Halb-Asien". *German nationalism and the Eastern European Works of Karl Emil Franzos*. Stuttgart : Heinz, 1984.

**Sonnefels, Joseph von. 1785.** *Gesammelte Schriften*. Wien, 1785. Vol. VII.

**Sousa Santos, Boaventura de. 1993.** *Portugal. Um retrato singular*. Porto : Afrontamento, 1993.

**Sperber, Dan. 1984.** *Il sapere degli antropologi*. [trad.] Mariangela Zanusso. Milano : Feltrinelli, 1984.

**Spinei, Cristina. 2011.** *Über die Zentralität der Peripherie. Auf den Spuren von Gregor von Rezzori*. Berlin : Francke&Timme, 2011.

—. **2013.** Gregor von Rezzoris Repräsentation der bukowinischen Topographie als "Text": Einige Ansätze zu einer Poetik des Raumes. [a cura di] Andrei Corbea-Hoişie e Cristina Spinei. *Gregor von Rezzori. Auf der Suche einer größeren Heimat. Studien und Materialien*. Iaşi/Konstanz : Editura Universitatii Cuza/Hartung-Gorre Verlag, 2013, p. 91-101.

**Splény, Gabriel von. 1893.** *Beschreibung des Bukowina Districts*, Czernowitz : Pardini, 1893.

**Spörk, Ingrid. 1990.** Rose Ausländers "Mutterland". [a cura di] Dietmar Goltschnigg e Anton Schwob. *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft.* Tübingen : Francke Verlag, 1990, p. 253-264.

**Staudacher, Maria. 2002.** Tschernopol und Maghrebinien - Die Bukowina im Werk Gregor von Rezzori. [a cura di] Horst Fassel. *Deutsche Regionalliteratur im Banat und in Siebenbürgen im Vielvölkerraum.* Cluj Napoca-Klausenburg : Presa Universitara Clujeana, 2002, p. 187-196.

**Steiner, Carl. 1990.** *Karl Emil Franzos, 1848-1904: Emancipator and Assimilationist.* New York : Peter Lang, 1990.

**Sternberg, Hermann. 1958.** Das Unterrichtswesen der Juden in der Bukowina. [a cura di] Hugo Gold. *Geschichte der Juden in der Bukowina.* Tel Aviv : Olamenu, 1958, Vol. 1, p. 75-83.

**Stourzh, Gerald. 2007.** *From Vienna to Chicago and Back: Essays on Intellectual History and Political Thought in Europe and America.* Chicago : University of Chicago Press, 2007.

—. **2011.** *Der Umfang der österreichischen Geschichte. Ausgewählte Studien 1990-2010.* Wien/Köln/Graz : Böhlau, 2011.

**Strohmaier, Alexandra. 2007.** "Barnow in Halb-Asien" - Zur Konstruktion des Raumes in den Texten von Karl Emil Franzos. [a cura di] Petra Ernst. *Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen.* Wien : StudienVerlag, 2007, p. 11-36.

**Suerbaum, Ulrich. 1971.** Text, Gattung, Intertextualität. [a cura di] Bernhard Fabian. *Ein anglistischer Grundkurs. Einführung in die Literaturwissenschaft.* Frankfurt am Main : Erich Schmidt Verlag, 1971, p. 82-125.

**Sydow, Albrecht von. 1830.** *Bemerkungen auf einer Reise durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach Centralkarpathen, als Beitrag zur Charakteristik dieser Gebirgsgegenden und ihrer Bewohner.* Berlin, 1830.

**Tabucchi, Antonio. 2006.** Omaggio a Gregor von Rezzori. [a cura di] Andrea Landolfi. *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori.* Macerata : Quodlibet, 2006, p. 221-224.

- Taylor, Mark C. 1984.** *Erring. A Postmodern A/Theology*. Chicago : University of Chicago Press, 1984.
- Thiong'o, Ngugi wa. 2000.** *Spostare il centro del mondo. La lotta per le libertà culturali*. [trad] Carmen Nocetelli. Roma : Meltemi, 2000.
- Thurber, Richard M. 1954.** *The Cultural Thought of Karl Emil Franzos*. Michigan, 1954. Tesi dottorato.
- Todorova, Maria. 1997.** *Imagining the Balkans*. New York : Oxford Uni.Press, 1997.
- Trost, Ernst . 1984.** *Das blieb vom Doppeladler. Auf den Spuren des versunkenen Donaumonarchie*. Wien : Amalthea Signum Verlag, 1984.
- Turczynski, Emanuel. 1957.** Der kulturelle Wirkungsbereich der Franz-Josephs-Universität in Czernowitz. *Südostdeutsche Heimatblätter*, 6, 1957, p. 172-180.
- . **1961.** Die Universität Czernowitz. [a cura di] Franz Lang. *Buchenland. 150 Jahre Deutschtum in der Bukowina*. München : Verl. d. Südostdt. Kulturwerks, 1961, p. 321-355.
- . **1993.** *Geschichte der Bukowina in der Neuzeit. Zur Sozial- und Kulturgeschichte einer mitteleuropäisch geprägten Landschaft*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1993.
- Uhl, Heidemarie. 2003.** Zwischen 'Habsburgischem Mythos' und (Post-)Kolonialismus. Zentraleuropa als Paradigma für Identitätskonstruktionen in der (Post-)Moderne. [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky. *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 45-54.
- Ungureanu, Stefănița-Mihaela. 2008.** Literatur und Kunst in der Zeitung 'Bukowina' (Czernowitz 1862-1868). [a cura di] Ion Lihaciu, Alexander Rubel e Andrei Corbea-Hoișie. *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848-1948)*. Iași/Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 2008, p. 357-366.
- Vascenco, Victor. 2006.** Melchidesec și lipovenii. *Romanoslavica*. XLII, 2006, p. 123-140.
- Vermeulen, Han. 2008.** *Early History of Ethnography in the German Enlightenment anthropological discourse in Europe and Asia, 1710-1808*. Leiden, 2008. Tesi di dottorato.

**Vishniac, Roman. 1993.** *Wo Menschen und Bücher lebten. Bilder aus der ostjüdischen Vergangenheit.* Frankfurt am Main : Marion Wiesel, 1993.

**Wallerstein, Immanuel. 1989.** *The Modern World System.* San Diego/London : Academic Press. 1989.

**Wallnig, Thomas. 2003.** Language and power in the Habsburg Empire: The historical context. [a cura di] Rosita Rindler Schjerve. *Diglossia and power. Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire.* Berlin/New York : Mouton de Gruyter, 2003, p. 15-34.

**Wanza, Alfred e Fedorowytch, Emilian. 2016.** *Bukowinafreunde. Die Bukowina - Das Buchenland... vergangen dennoch gegenwärtig.* epubli Deutschland, 2016.

**Welisch, Sophie. 1980.** The Bukovina-Germans in the Interwar Period. *East European Quarterly*, 4, 1980, Vol. XIV, p. 423-430.

**Wellner, Johann. 2020.** Sprachliche Diversität bukowina-deutscher Dialekte. [a cura di] Maren Röger e Alexander Weidle. *Bukowina-Deutsche. Erfindungen, Erfahrungen und Erzählungen einer (imaginierten) Gemeinschaft seit 1775.* Tübingen/Berlin : Verlag De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 85-99.

**Werner, Klaus. 1991.** *Fäden ins Nichts gespannt: deutschsprachige Dichtung aus der Bukowina.* Frankfurt am Main : Insel-Verlag, 1991.

—. **2001.** Waren die Bukowina und Galizien "inter"kulturell? Anmerkungen zu einer Debatte. *Literatur und Kritik*. 353, 2001, p. 39-51.

**Wheeler, Valerie. 1986.** Traveler's observations on the travel book and ethnography. *Anthropological Quarterly*. 2, 1986, Vol. 59, p. 52-63.

**Wieser, Friedrich von. 1905.** *Über Vergangenheit und Zukunft der österreichischen Verfassung.* Wien, 1905.

**Woldan, Alois. 2003.** Bevormundung oder Selbstunterwerfung? Sprache, Literatur und Religion der galizischen Ruthenen als Ausdruck einer österreichischen Identität? [a cura di] Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch e Moritz Csáky . *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis.* Innsbruck : Studien Verlag, 2003, p. 141-152.

**Wolff, Larry. 1994.** *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment.* Stanford : Stanford University Press, 1994.

**Würz, Herwig. 1998.** *Karl Emil Franzos (1848-1904): Der Dichter Galiziens. Ausstellung zum 150. Geburtsag. Katalog der 235. Wechsausstellung der Wiener Stadt- und Landesbibliothek.* Wien : Wiener Stadt- und Landesbibliothek, 1998.

**Zahra, Tara. 2008.** *Kidnapped Souls. National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands 1900-1948.* Ithaca/London : Cornell University Press, 2008.

—. **2010.** Imagined Noncommunities. National Indifference as a Category of Analysis. *Slavic Review*, 2010, Nr. 1 spring, Vol. 69, p. 93-119.

**Zintzen , Christiane. 1999.** *Die österreichisch-ungarische Monarchie im Wort und Bild. Aus dem 'Kronprinzenwerk' des Erzherzog Rudolf.* Wien-Köln-Weimar : Böhlau, 1999.