


View metadata, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought to you by  **CORE**

provided by Archivio istituzionale della ricerca - Università degli Studi c



Dario Miccoli



La letteratura israeliana *mizrahi*

Narrazioni, identità, memorie degli ebrei  
del Medio Oriente e Nord Africa





Volume pubblicato con il contributo  
del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea  
dell'Università Ca' Foscari Venezia



Copyright © 2016 Casa Editrice Giuntina  
Via Mannelli 29 rosso, Firenze  
[www.giuntina.it](http://www.giuntina.it)

ISBN 978-88-8057-647-1



## Introduzione

Il 22 aprile 1949, poco meno di un anno dopo la nascita dello Stato d'Israele, un giornalista israeliano di origine ashkenazita, Aryeh Gelblum, pubblicava sulle pagine di *Ha-'Aretz* – ad oggi uno dei più autorevoli quotidiani israeliani – una serie di articoli, da allora molte volte citati, dedicati agli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa che in quei mesi iniziavano ad emigrare in numeri sempre più consistenti verso il neonato Stato ebraico. Gelblum notava che: “Questa è l’immigrazione di una razza come ancora non abbiamo mai visto in questo paese. [...] In linea di massima, sono appena poco meglio degli arabi, dei neri e dei berberi di quelle stesse regioni. [...] Sono anche privi di radici ebraiche, dal momento che sono del tutto assoggettati ad istinti selvaggi e primitivi”.<sup>1</sup> Qualche tempo dopo, il primo ministro israeliano David Ben-Gurion avrebbe riflettuto su come gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa sembrassero mancare “della più elementare forma di conoscenza” e di “una

---

*Nota sulle traduzioni e traslitterazioni:* ove non sia diversamente indicato, i termini in corsivo seguiti dalla traduzione italiana sono traslitterazioni dall'ebraico e le citazioni mie traduzioni dei testi originali. Per i romanzi in ebraico si è scelto di citare, quando possibile, la traduzione già disponibile in italiano. La traslitterazione dall'ebraico all'italiano segue un criterio scientifico semplificato basato sul sistema adottato dalla *Encyclopedia Judaica*: il segno “ ‘ ” indica la lettera 'ayin, “ ’ ” la 'alef, “ v ” sta per vav, “ h ” sia per *heh* che *het*, “ kh/k ” per *kaf*, “ q ” per *qof*, “ tz ” per *tzade*, il segno “ - ” tra due o più parole indica lo stato costruito. Per agevolare la lettura, 'ayin e 'alef ad inizio parola non sono indicate nel caso di nomi di persona. Riguardo alle traslitterazioni dall'arabo: “ ‘ ” sta per 'ayin, “ ’ ” per 'alif, “ h ” indica sia *hā* che *hā*; “ kh ” indica la lettera *khā*, “ q ” la *qaf* e “ k ” la *kaf*; le lettere enfatiche (ad esempio *ṣād*) non sono distinte dalle non enfatiche.

<sup>1</sup> Aryeh Gelblum citato in Meyrav Wurmser, “Post-Zionism and the Sephardi Question”, *Middle East Quarterly*, 12/2 (2005): 22.

qualsivoglia traccia di educazione ebraica o umana”.<sup>2</sup> Infine, molti anni più tardi, il critico Gershon Shaked – un eminente studioso di letteratura ebraica contemporanea – in una pagina del suo *Modern Hebrew Fiction* (2000), descrisse le opere di narrativa dei primi scrittori israeliani di origine mediorientale degli anni Sessanta e Settanta come una scrittura *etnica* che avrebbe riportato indietro di decenni la storia della letteratura ebraica e che traeva origine principalmente dal rancore da essi avvertito contro l’*establishment* letterario e politico israeliano del tempo.<sup>3</sup>

Per quanto queste e molte altre simili affermazioni debbano essere contestualizzate dal punto di vista storico e ideologico e – in particolare nel caso di Ben-Gurion – lette a partire da una visione sionista classica che fa della Diaspora in generale, e non soltanto dell’Oriente, un’esperienza intrinsecamente negativa e superata dalla nascita dello Stato d’Israele, è fuor di dubbio che la cultura e l’identità degli ebrei di origine mediorientale e nordafricana, oggi noti comunemente come *mizrahim* (pl. di *mizrahi*, in ebraico: “orientale”), siano state ed in parte ancora vengano percepite come qualcosa d’altro rispetto alla norma nazionale israeliana.<sup>4</sup>

Lo scopo di questo volume è indagare questa cultura e le identità che sottintende, a partire dalla produzione letteraria dei *mizrahim* dagli anni Sessanta ad oggi. Sembra infatti importante presentare una panoramica ed una sintesi critica di tematiche ormai ampiamente discusse in ricerche soprattutto israeliane e anglo-americane, offrendo uno strumento utile al lettore italiano che voglia approfondire lo studio della storia culturale e letteraria israeliana. Partire dalla fondazione dello Stato d’Israele e dagli anni Sessanta non significa però sostenere che solo allora gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa iniziarono a fare letteratura, ma piuttosto vuole sottolineare che aldilà di qualsiasi giudizio storico-critico, l’arrivo in quel paese e l’inserimento – pur da una posizione inizialmente molto margi-

---

<sup>2</sup> Ibid. Interessanti analisi del pensiero di Ben-Gurion sui *mizrahim* e sul rapporto tra ebraismo ed identità europea si trovano in: Shlomo Aronson, *David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 225 e sgg.

<sup>3</sup> Gershon Shaked (2000), *Narrativa ebraica moderna* (tr. it. Milano: Terra Santa, 2011), 257-261.

<sup>4</sup> Alexandra Nocke, *The Place of the Mediterranean in Modern Israeli Identity* (Leida: Brill, 2009), 188-189.

nale – in una nuova arena culturale e sociale segnarono l’inizio di un’epoca profondamente diversa dalle precedenti.

Al fine di comprendere meglio queste dinamiche, il volume si apre con un’ampia introduzione, che tratteggia lo sfondo storico dal quale i cosiddetti *mizrahim* emigrarono e le attività culturali e letterarie che alcuni di essi già avevano intrapreso nei rispettivi paesi d’origine. Queste vengono anche raffrontate con ciò che era accaduto per gli ebrei ashkenaziti, soprattutto in riferimento alle origini del sionismo e alla rinascita letteraria ebraica di metà Ottocento. Discuto poi le principali definizioni e categorie analitiche con le quali sono stati indicati gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa, spiegando in che modo esse orientino le interpretazioni che si possono dare di queste comunità.

Il primo capitolo propone una lettura della prima generazione di *mizrahim* e della *sifrut ha-ma‘abarah* (“letteratura del campo di transito”), soffermandosi sui tre principali scrittori che la compongono – Shimon Ballas, Eli Amir e Sami Michael – e sulle tematiche da loro affrontate in relazione all’Israele degli anni Cinquanta e Sessanta. Si chiude con la *1.5 generation*, vale a dire coloro che emigrarono in Israele da bambini, esemplificati dal caso della trilogia semi-autobiografica pubblicata a partire dalla fine degli anni Settanta da Yitzhaq Gormezano Goren. Nel capitolo seguente, passo a descrivere la seconda generazione letteraria che debutta negli anni Ottanta e si sviluppa poi negli anni Novanta. Piuttosto diversa dalla precedente, questa generazione opera un vero e proprio *retour du refoulé* (“ritorno del rimosso”), facendo riemergere tematiche e ricordi celati dai genitori all’arrivo nel nuovo paese. Abbandonato il campo di transito, con essa entrano sulla scena le periferie di grandi città come Tel Aviv e Gerusalemme e le città di sviluppo del sud di Israele: si inizia così a riflettere in modo più approfondito sui nessi tra esilio e ritorno, identità nazionale e identità diasporica. A titolo esemplificativo, mi concentro sulla scrittrice di famiglia ebraica egiziana Ronit Matalon e poi sul poeta di origine marocchina Moiz Benarrosh. Il terzo capitolo è infine dedicato alla terza e ad oggi ultima generazione letteraria *mizrahi*, vale a dire gli scrittori nati a partire da fine anni Settanta e negli anni Ottanta. Dopo un’introduzione generale e una sezione dedicata al poeta e romanziere nipote di ebrei iracheni Almog Behar, analizzo alcuni giovani poeti che in questi ultimi anni hanno debuttato sulla scena letteraria israeliana – innanzi tutto gravitando attorno al collettivo *‘Ars Po’etiqah* – rin-

novandone il panorama e proponendo, pur tra qualche contraddizione, nuovi modi di guardare al rapporto tra identità *mizrahi*, politica israeliana e memoria familiare.

Il volume offre dunque una cornice interpretativa della letteratura *mizrahi* a partire dallo studio di alcuni dei principali, più interessanti e talora meno conosciuti autori che ne fanno parte. Basandosi in primo luogo sui testi originali in ebraico, oltre che su studi di storici della letteratura, antropologi e teorici culturali, su articoli di giornale ed in alcuni casi su interviste ed esperienze di osservazione partecipata da me effettuate in Israele, il libro interpreta le tre generazioni della letteratura *mizrahi* come una sorta di lente – di certo poco nota in Italia ma non per questo meno importante<sup>5</sup> – attraverso la quale guardare oggi ad Israele e alla sua società in mutamento.

---

<sup>5</sup> Per una panoramica dello spazio ottenuto dalla letteratura israeliana in Italia: Emanuela Trevisan Semi, “Oltre Avraham B. Yehoshua, Amos Oz e David Grossman: quale narrativa israeliana in Italia”, in *Roma e Gerusalemme: Israele nella vita politica e culturale italiana (1949-2009)*, a cura di Marcella Simoni e Arturo Marzano (Genova: Ecig, 2010), 201-218; Gabriella Steindler Moscati, “Il coraggio dell’attesa: la ricezione della letteratura israeliana in Italia”, in *Tre generazioni di scrittori a confronto: Saggi sulla letteratura israeliana*, a cura di Yigal Schwartz e Gabriella Steindler Moscati (Napoli: Editoriale Scientifica, 2009), 1-19. In italiano sono in questi ultimi anni usciti tre volumi che indagano alcuni aspetti della storia e identità *mizrahi*: Sara Valentina Di Palma, *Una preghiera, una speranza, una certezza: migrazioni ebraiche dai paesi musulmani in Israele (1949-1977)* (Firenze: Giuntina, 2013); Susanna Sinigaglia, a cura di, *Ebrei arabi: terzo incomodo?* (Verona: Zambon, 2012) e Claudia De Martino, *I mizrahim in Israele: la storia degli ebrei dei paesi islamici (1948-1977)*, (Roma, Carrocci, 2015).



## Identità letterarie ebraiche tra Diaspora e Terra d'Israele

Alla nascita dello Stato d'Israele, i paesi del Medio Oriente e del Nord Africa – dall'Iran al Marocco, passando per l'Egitto, lo Yemen e la Turchia – contavano una popolazione ebraica di circa 750-800.000 persone. Si trattava di comunità in molti casi profondamente diverse l'una dall'altra, sia dal punto di vista demografico che da quello sociale e culturale e che nel corso dei secoli avevano affrontato in modi non sempre uguali il passaggio alla modernità ed eventi quali il crollo dell'Impero Ottomano e l'incontro/scontro con il colonialismo europeo.<sup>1</sup> All'interno di quest'area geografica molto estesa, si potevano trovare nuclei ebraici ancora legati a modelli di vita e ad un'organizzazione socio-economica più tradizionali, per esempio nello Yemen, ma anche comunità che con originalità avevano preso parte al processo di sviluppo economico del Mediterraneo ottocentesco e novecentesco o ai movimenti nazionali che erano sorti in Iraq e in Egitto durante il periodo coloniale. Questi ebrei parlavano il turco, il persiano, il berbero, l'arabo e/o un dialetto giudeo-arabo, altri – quelli che discendevano da coloro che erano stati cacciati dalla Penisola Iberica nel Quattordicesimo e Quindicesimo secolo – avevano mantenuto l'uso del ladino o giudeo-spagnolo, altri ancora a partire soprattutto da fine Ottocento e sulla scia del colonialismo e dell'arrivo di istituzioni educative (ebraiche) europee, in primis l'*Alliance*

---

<sup>1</sup> Per una visione d'insieme: Reeva Simon, Michael Laskier e Sara Reguer, a cura di, *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times* (New York: Columbia University Press, 2003). Rinvio anche allo studio, pur in parte datato, di Bernard Lewis (1978), *Gli ebrei nel mondo islamico* (tr.it. Milano: Sansoni, 2003), nonché a Esther Benbassa e Aron Rodrigue (2000), *Storia degli ebrei sefarditi* (tr. it. Torino: Einaudi, 2004).

*Israélite Universelle*, avevano scelto il francese come lingua di comunicazione.<sup>2</sup>

Lungi dal costituire un ebraismo orientale omogeneo e coeso, gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa ricalcavano in una certa misura l'eterogeneità dell'area geografica in cui vivevano e dell'entità che per secoli li aveva governato – l'Impero Ottomano.<sup>3</sup> L'avvento del colonialismo e prima ancora il processo riformatore iniziato con le *Tanzimat* (1839-1878), avevano inoltre determinato il declino del modello comunitario tradizionale del *qahal* (“comunità”) ed aperto la strada a nuovi modelli di ebraismo mediorientale e nordafricano, oltre che, in alcuni casi, alla nascita di una classe media in parte ispirata alle borghesie europee. Si pensi agli ebrei del Cairo e di Alessandria d'Egitto ad inizio Novecento, piuttosto che a quelli di Beirut o di Tangeri.<sup>4</sup> Se il colonialismo aveva determinato cambiamenti consistenti per le popolazioni dell'area mediorientale e nordafricana, non aveva però del tutto spezzato l'equilibrio più o meno evidente che da secoli sottendeva alle relazioni tra ebrei, musulmani e cristiani. Anche lo sviluppo del sionismo, inizialmente diffusosi tra le comunità ebraiche dell'Europa centro-orientale e dell'Impero Russo, aveva solo in minima parte influenzato l'evolversi dei rapporti tra ebrei e non-ebrei nella riva Sud del Mediterraneo. Esso rimase anzi per decenni un movimento cui presero parte componenti marginali delle comunità ebraiche mediorientali e nordafricane e che iniziò a guadagnare terreno in quell'area soltanto dagli anni Trenta e Quaranta del Novecento.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Reeva Simon, “Europe in the Middle East”, in *The Jews of the Middle East*, a cura di Reeva Simon, Michael Laskier e Sara Reguer, 19-28. Sull'*Alliance*: André Kaspi, a cura di, *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle de 1860 à nos jours* (Parigi: Armand Colin, 2010); Aron Rodrigue, *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle* (Portland: University of Washington Press, 2003).

<sup>3</sup> Robert Mantran, a cura di (1989), *Storia dell'Impero Ottomano* (tr. it. Lecce: Argo, 1999); Avigdor Levy, a cura di, *Jews, Turks, Ottomans, A Shared History Fifteenth through the Twentieth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

<sup>4</sup> Sia concesso rimandare a: Dario Miccoli, *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s* (Londra: Routledge, 2015). Sugli ebrei di Beirut: Tomer Levi, *The Jews of Beirut. The Rise of a Levantine Community, 1860s-1930s* (New York: Peter Lang, 2012).

<sup>5</sup> Michael Laskier, “The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897–1947”, *Studies in Zionism*, 4/2

È bene ricordare come nel corso dell'età medievale e moderna, le comunità ebraiche mediorientali e nordafricane avessero a più riprese avuto contatti con loro correligionari europei e con l'Europa in generale, sia attraverso scambi commerciali – quali quelli poi narrati in forma romanzesca dallo scrittore israeliano Abraham Yehoshua nel romanzo del 1997 *Masa' 'el-tom ha-'elef* (“Viaggio alla fine del millennio”)<sup>6</sup> – sia per esempio sotto forma di relazioni epistolari tra rabbini e studiosi o attraverso quei viaggiatori ebrei e cristiani che si trovarono poi a raccontare il Medio Oriente e Nord Africa: per il caso italiano penso a Meshullam da Volterra, autore a fine Quattrocento di un resoconto di viaggio tra Egitto e Terra d'Israele, piuttosto che a Samuele Romanelli – il quale soggiornò per lungo tempo nel Sultanato del Marocco a fine Settecento.<sup>7</sup> Questo per dire che per quanto sviluppate in contesti diversi rispetto a quelli europei, le comunità ebraiche del Medio Oriente e Nord Africa erano state in relazione più o meno stretta con l'ebraismo occidentale ed erano per molti aspetti al corrente delle evoluzioni identitarie dei loro correligionari, rivelatesi in maniera più evidente soprattutto a seguito dell'*Haskalah*, l'Illuminismo ebraico della seconda metà del Settecento.

Il primo esponente dell'*Haskalah* fu l'ebreo prussiano Moses Mendelssohn, traduttore della Bibbia in tedesco scritto in caratteri ebraici – così da familiarizzare gli ebrei tedeschi con la lingua locale, accantonando invece l'uso dello yiddish. Nel contesto più generale dell'ebraismo post-Emancipazione napoleonica, l'*Haskalah* inaugurò in Europa un nuovo modo di essere ebrei, distinguendo tra sfera religiosa e sfera pubblica e invitando a coltivare la propria identità ebraica nell'ambito domestico e nella sinagoga, entrando al contempo a far parte di una più ampia comunità nazionale tedesca,

---

(1983): 205-236; Rachel Simon, “Zionism”, in *The Jews of the Middle East*, a cura di Reeva Simon, Michael Laskier e Sara Reguer, 165-179. In generale sul sionismo: Michael Brenner (2002), *Breve storia del sionismo* (tr. it. Roma: Laterza, 2003).

<sup>6</sup> Abraham Yehoshua (1997), *Viaggio alla fine del millennio* (tr. it. Torino: Einaudi, 1998).

<sup>7</sup> Meshullam da Volterra, *Viaggio in terra d'Israele*, a cura di Alessandra Veronese (Rimini: Luisè, 1989); Samuele Romanelli, *Visioni d'Oriente. Itinerari di un ebreo italiano nel Marocco del Settecento*, a cura di Asher Salah (Firenze: Giuntina, 2006).

francese o altra ancora.<sup>8</sup> Essa aprì inoltre la strada alla cosiddetta Riforma e dunque all'allontanamento dell'ebraismo soprattutto tedesco dall'ortodossia, come anche di converso allo sviluppo dirompente del movimento hassidico (*hassid*: “pio”) in Europa Orientale e nell'Impero Russo. Il hassidismo era sorto nel corso del Settecento come corrente mistica dell'ebraismo e proponeva una visione panteista del mondo, oltre che la venerazione di figure rabbiniche quali il Ba'al Shem Tov, riscuotendo da subito un enorme successo tra le masse ebraiche dell'Europa Orientale.<sup>9</sup>

Per quanto in questi ultimi anni sia stato ben evidenziato che alcune comunità ebraiche – ad esempio Livorno e Trieste – avessero iniziato ad emanciparsi e a riformare i propri modelli identitari e culturali già prima dell'*Haskalah* centro-europea, è indubbio che fu quest'ultima a dare il via a una più generalizzata rinascita dei mondi ebraici e non da ultimo alla riscoperta della lingua ebraica, rimasta per secoli in uso soltanto in ambito sinagogale, nella letteratura rabbinica, piuttosto che nella corrispondenza tra studiosi che vivevano in differenti aree della Diaspora.<sup>10</sup>

Il primo romanzo in ebraico moderno è comunemente considerato essere *'Ahavat Tzion* (“L'amore di Sion”), pubblicato nel 1853 dal lituano Abraham Mapu. Fortemente influenzato dal romanticismo francese, Mapu si trovò a maneggiare una lingua ancora poco pronta ad essere utilizzata per una scrittura letteraria moderna e che in molti casi mancava delle strutture grammaticali e soprattutto dei vocaboli necessari a descrivere la vita del suo tempo. Problemi simili ebbero anche gli scrittori che dopo di lui decisero di scrivere opere letterarie e d'ispirazione autobiografica in ebraico, quali Moshe Lilienblum e Mordehai Feierberg, autore di un testo

---

<sup>8</sup> Shmuel Feiner, *Haskalah: the Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness* (New York: Littman Library of Jewish Civilization, 2004).

<sup>9</sup> Giuliano Tamani, “Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea”, in *Ebraismo*, a cura di Giovanni Filoramo (Roma: Laterza, 1999), 201-219.

<sup>10</sup> Su forme di riformismo ebraico pre-*Haskalah* rimando in particolare a: Lois Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999) ed al recente studio di Francesca Bregoli, *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture and Eighteenth-Century Reform* (Stanford: Stanford University Press, 2014). Per una prospettiva ottomana al tema: Matthias Lehmann, “A Livornese ‘Port Jew’ and the Sephardim of the Ottoman Empire”, *Jewish Social Studies*, 11/2 (2005): 51-76.

destinato a rimanere negli annali della letteratura ebraica moderna: il racconto *Le'an* (“Verso dove”, 1899), nel quale si narra la lotta interna al mondo ebraico tra riformisti e tradizionalisti a partire dalla crisi spirituale di un giovane che non sa se continuare sulla strada tracciata dai suoi padri o invece aprirsi alla modernità.<sup>11</sup> Fu poi con *Masa'ot Binyamin Ha-Shlishi* (“I viaggi di Beniamino Terzo”, 1875) di Mendele Moher Sfarim, romanzo pubblicato inizialmente in yiddish e poi riscritto dallo stesso autore in ebraico – e più tardi con la straordinaria opera di creazione linguistica di Eliezer Ben-Yehudah – che la letteratura ebraica iniziò davvero il suo percorso di rinascita, destinato a congiungersi strettamente con la storia del movimento sionista, poi dell'*yishuv* e dopo ancora dello Stato d'Israele.<sup>12</sup>

La critica letteraria canonica ha per molto tempo ritenuto che gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa non avessero preso parte alla rinascita dell'ebraico e della nuova letteratura che con essa si sviluppò. A ben vedere, vi furono però tentativi di contribuire a questo processo culturale anche al di fuori dell'Europa, per non dire poi di quegli autori ebrei che furono coinvolti nello sviluppo delle letterature nordafricane e mediorientali moderne in arabo – soprattutto in Iraq – o anche in altre lingue, per esempio il francese nel caso degli ebrei del Maghreb e d'Egitto.<sup>13</sup>

Come è stato notato da Levy, un punto di svolta nella percezione e narrazione letteraria dell'identità ebraica mediorientale fu senza dubbio l'avvento della *Nahda*, la rinascita letteraria araba iniziata a fine Ottocento.<sup>14</sup> Attraverso una riformulazione della propria *arabicità* e il dibattito che ciò provocò dal Cairo a Baghdad, intellettuali ebrei poterono infatti iniziare a riflettere sul

---

<sup>11</sup> Shaked, *Narrativa ebraica*, 11-57.

<sup>12</sup> Benjamin Harshav, *Language in Time of Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993).

<sup>13</sup> Re'even Snir, “My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation: The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture”, *Jewish Quarterly Review*, 98/1 (2008): 62-87. Informazioni su scrittori ebrei egiziani in francese si ritrovano in: Jean-Jacques Luthi, *La littérature d'expression française en Egypte, 1798-1998* (Parigi: L'Harmattan, 2000).

<sup>14</sup> Isabella Camera d'Afflito, *Letteratura araba contemporanea: dalla nahda ad oggi* (Roma: Carocci, 2002), 17-64. Si veda poi: Lorenzo Casini, Maria Elena Paniconi e Lucia Sorbera, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano* (Messina: Mesogea, 2012).

proprio status sociale e culturale nel contesto di un Medio Oriente tardo-ottomano e coloniale. In questo periodo vi furono, soprattutto in Iraq ma anche in Egitto ed in Libano, scrittori ebrei in arabo e/o in ebraico che presero parte in modi originali alla scena letteraria dei loro rispettivi paesi: si pensi a Shimon Moyal e al caraita Murad Farag in Egitto, o a Anwar Shaul e Murad Mikhail nell'Iraq della prima metà del Novecento.<sup>15</sup> Oltre a questi scrittori, qualche anno dopo, nella Palestina del mandato britannico operarono narratori di origine ebraica mediorientale come Yitzhaq Shami e Yehudah Burla, descrittori attenti della vita del *vecchio yishuv*.<sup>16</sup>

Detto questo, è difficile negare che l'apporto complessivo dato da scrittori ebrei di origine mediorientale e nordafricana alla letteratura ebraica delle origini fu molto più limitato di quello degli scrittori di origine europea. Ciò è anche dovuto al fatto che soprattutto nelle sue prime fasi la letteratura ebraica, ha ben scritto Hannan Hever, fu "un fenomeno nazionale dell'età moderna [...], un apparato politico al servizio della produzione di una cultura nazionale".<sup>17</sup> È chiaro quindi che scrittori provenienti da comunità ebraiche toccate in modo marginale dal sionismo, o comunque all'interno delle quali questa ideologia faticò a prendere piede, non vennero coinvolti e in alcuni casi non si interessarono essi stessi al processo di costruzione di una letteratura in senso nazionale.

---

<sup>15</sup> Lital Levy, "Reorienting Hebrew Literary History: the View From the East", *Prooftexts*, 29 (2009): 127-172.

<sup>16</sup> Con *vecchio yishuv* (*yishuv*: "insediamento") s'intende la comunità ebraica presente in Terra d'Israele – soprattutto a Gerusalemme, Hebron e Safed – già prima delle migrazioni sioniste iniziate a fine Ottocento. Su Shami: Hannan Hever, "Yitzhak Shami: Ethnicity as an Unresolved Conflict", *Shofar*, 24/2 (2006): 124-139 e su Burla: Almog Behar, "Mi-Yehudah ha-Levi le-Yehudah Burla: "Eleh mas'ei rav Yehudah ha-Levi' ve-ha-qesher she-beyin ha-sifrut ha-mizrahit be-'I-sra'el u-veyin masorot ha-piyut ve-ha-maqamah ba-'ivrit ba-'olam ha-'aravi" ("Da Yehudah ha-Levi a Yehudah Burla: 'I viaggi di Yehudah ha-Levi' e il legame tra la letteratura mizrahi in Israele e la tradizione della poesia e della maqamah in ebraico nel mondo arabo"), in *Ha-piyut ke-tzohar tarbuti* ("La poesia come opportunità culturale"), a cura di Haviva Pedaya (Gerusalemme: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2013), 223-265.

<sup>17</sup> Hannan Hever, *Producing the Modern Hebrew Canon. Nation Building and Minority Discourse* (New York: New York University Press, 2002), 3.

Inoltre, mentre ad inizio Novecento le prime generazioni di scrittori in ebraico moderno spostavano gradatamente il centro di produzione letteraria dalla Diaspora – soprattutto dall'Europa centro-orientale e dall'Impero Russo e città quali Varsavia ed Odessa<sup>18</sup> – alla Terra d'Israele, gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa continuavano a far parte dello scenario sociale e culturale dei paesi in cui vivevano e non dovettero affrontare i gravi episodi di antisemitismo e i *pogrom* che invece in molti casi accelerarono il diffondersi del sionismo in Europa. Anche per questi motivi, lo scontro tra tradizione e modernità – tra la generazione dei padri e quella dei figli – che caratterizzò la nascita e i primi sviluppi della letteratura ebraica moderna e che tanta parte era destinato ad avere nella sua evoluzione successiva, non fu vissuto in modo diretto dagli ebrei extra-europei.<sup>19</sup> Come si vedrà più avanti, questo avrà delle conseguenze al momento dell'emergere della letteratura *mizrahi* e poi in particolar modo per la seconda generazione di scrittori *mizrahim*, nell'Israele degli anni Ottanta.

Precedenti quali gli scrittori ebrei iracheni in arabo del periodo della *Nahda* o come Yehudah Burla, mostrano però in ogni caso l'esistenza di una carta geografico-letteraria dell'ebraico moderno che va oltre l'*Haskalah* e l'Europa. In un certo qual modo, si può sostenere che l'*Haskalah* e la *Nahda* siano anzi nel caso degli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa due fenomeni intrecciati tra loro. Senza voler vedere un legame diretto tra le scritture letterarie degli ebrei arabofoni d'inizio Novecento e la letteratura della *ma'abarah* dell'Israele degli anni Sessanta, ricordarsi di questa storia può dunque fornire una visione più globale e storicamente fondata della letteratura ebraica israeliana e della sua componente *mizrahi*, ricordando come quest'ultima non nacque dal nulla ma fu preceduta da scritture e autori molto più variegati di quanto non si sia per lungo tempo ritenuto.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Shachar Pinsker, *Literary Passports: the Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe* (Stanford: Stanford University Press, 2011), soprattutto 29-54.

<sup>19</sup> Su questo: Yael Feldman, *Glory and Agony: Isaac's Sacrifice and National Narrative* (Stanford: Stanford University Press, 2010).

<sup>20</sup> Lital Levy, "The *Nahda* and the *Haskalah*: A Comparative Reading of 'Revival' and 'Reform'", *Middle Eastern Literatures*, 16/3 (2013): 300-316.

## La nascita dei mizrahim

Come si è detto, il sionismo si diffuse in Medio Oriente e Nord Africa molto lentamente e spesso conquistando solo una minoranza dell'ebraismo locale. Le migrazioni verso Israele di molti, ma – è bene tenerlo presente – non di tutti, gli ebrei di quell'area geografica a partire dal 1948, si verificarono dunque non tanto o non solo per intrinseche motivazioni sioniste, quanto a causa dell'instabilità regionale seguita all'inizio del processo di decolonizzazione e allo scoppio del conflitto arabo-israeliano, insieme con il diffondersi di forme più radicali e meno inclusive di nazionalismo arabo. Gli ebrei divennero così in poco tempo persone indesiderate o veri e propri stranieri in combutta con un paese, Israele, con il quale la maggior parte del mondo arabo era entrata in guerra.<sup>21</sup>

Si deve poi ricordare anche come fino al 1948, la dirigenza sionista dell'*yishuv* non avesse granché incoraggiato le migrazioni ebraiche dai paesi del mondo arabo-islamico, vedendo spesso in queste comunità ebrei sottosviluppati e poco interessati a prendere parte alla costruzione di uno Stato ebraico, oltre che non così rilevanti dal punto di vista demografico. La seconda guerra mondiale e la guerra del 1948 cambiarono però lo scenario e imposero la necessità di accrescere demograficamente il neonato Stato – un'entità ancora tutta da costruire e all'epoca dominata dal punto di vista politico e sociale da un *establishment* di origine ashkenazita, arrivato in Terra d'Israele con le prime *'aliyot* (pl. di *'aliyah*, lett. “salita [a Sion]” e dunque “migrazione”) d'inizio Novecento. I *mizrahim* avrebbero inoltre dovuto in buona parte sostituire quella forza lavoro araba palestinese in precedenza impiegata nell'economia dell'*yishuv*.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Colin Shindler, *A History of Modern Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 38-65. Un testo classico al quale si può ancora rinviare è: Doris Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël* (Parigi: Anthropos, 1970).

<sup>22</sup> Laurence Silbertsein, a cura di, *New Perspectives on Israeli History: the Early Years of the State* (New York: New York University, 1991). Per un'introduzione alla guerra del 1948: Eugen L. Rogan e Avi Shlaim, a cura di, *The War For Palestine. Rewriting the History of 1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).



All'arrivo nel loro nuovo paese di residenza, i *mizrahim* soffirono di numerosi svantaggi rispetto a quanto sarebbe avvenuto a distanza di molto tempo ad altre ondate migratorie – per esempio a quella degli ebrei dell'ex Unione Sovietica negli anni Ottanta e Novanta del Ventesimo secolo. Innanzi tutto, essi si trovarono a vivere in una nazione fortemente legata ad un'ideologia sionista socialista ispirata a forme di collettivismo e di statalismo quasi del tutto estranee al loro *background* personale. Oltre a ciò, la visione allora prevalente di Israele quale *kibbutz galuyiot* (lett.: “riunificazione degli esiliati”) fece sì che i *mizrahim* dovessero sottostare a forme molto rigide di desocializzazione dai loro *milieux* originari e di risocializzazione nel contesto israeliano di matrice europea. Da ultimo, molti ebrei del Medio Oriente e Nord Africa emigrarono in Israele con nuclei famigliari più numerosi di quelli degli ebrei ashkenaziti ma essendo al contempo talora sprovvisti di precise qualifiche professionali: ciò era vero soprattutto per quelle comunità più tradizionali ed economicamente meno avanzate, come per esempio gli ebrei dello Yemen o quelli provenienti da aree montagnose del Marocco – dove l'educazione ebraica era rimasta perlopiù concepita in chiave religiosa.<sup>23</sup>

Tutto ciò finì con il relegare quelle che all'epoca erano definite *'edot ha-mizrah* (“etnie orientali”) o *yotzei- 'Afriqah ve- 'Asiah* (“esiliati/fuoriusciti dell'Africa e dell'Asia”) ai margini dell'arena socio-economica e politica nazionale. Alloggiati inizialmente, al pari di molti altri migranti, in *ma'abarot* (“campi di transito”), gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa spesso faticarono ad acuirvi e – dirò meglio nel capitolo successivo – anche quando lo fecero, vennero spesso invitati a risiedere in *'ayarot pituah* (“città di sviluppo”) situate e spesso costruite *ad hoc* in zone periferiche d'Israele come l'estremo nord o le aree meridionali del Negev.<sup>24</sup> In

---

<sup>23</sup> Sammy Smooha, “The Mass Immigration to Israel: A Comparison of the Failure of the Mizrahi Immigrants of the 1950s with the Success of the Russian Immigrants of the 1990s”, *The Journal of Israeli History*, 27/1 (2008): 1-27. Più in generale: Dvora Hacohen, *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950s and After* (Syracuse: Syracuse University Press), 2003.

<sup>24</sup> Oren Yiftahel e Eretz Tzfadia, “Between Periphery and ‘Third Space’: Identity of Mizrahim in Israel’s Development Towns”, in *Israelis in Conflict*, a cura di Adriana Kemp et Al. (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2004), 203-235.

conseguenza a ciò, già nel 1959 si verificarono proteste e scontri da parte di nuovi immigrati di origine mediorientale a Wadi Salib, nei pressi di Haifa. Wadi Salib non ebbe però grandi conseguenze e non riuscì ad ingenerare una protesta più ampia, finendo con l'essere interpretato come un evento circoscritto alle problematiche di un quartiere abitato da esponenti di ceti sociali molto svantaggiati.<sup>25</sup>

Fu negli anni Settanta che il primo vero movimento di protesta *mizrahi*, le cosiddette *Ha-panterim ha-shehorim* ("Pantere nere"), nacque e si sviluppò. Le *Pantere Nere*, che già nel nome si ispiravano al modello delle *Black Panthers* afroamericane, segnarono un cambio di passo nel rapporto tra lo Stato d'Israele ed i *mizrahim*. Fondato nel 1971 da un gruppo di giovani di origine *mizrahi* residenti in quartieri disagiati di Gerusalemme – *in primis* la zona di Musrara – questo movimento riuscì nel giro di poco tempo ad imporsi sulla scena israeliana come una voce che non poteva non essere ascoltata. Attraverso manifestazioni e proteste pubbliche, le *Pantere Nere* esprimevano il disagio di tutti quei *mizrahim* rimasti esclusi dalla vita sociale ed economica israeliana dopo il loro arrivo negli anni Cinquanta. Denunciando le politiche discriminatorie messe in atto a loro dire dai governi israeliani e dall'allora primo ministro Golda Meir – che, dopo aver incontrato i *leaders* del movimento, li definì pubblicamente come "poco carini" – le *Pantere Nere* evidenziarono il fallimento degli ideali del *kibbutz galuyiot* e del *mizug galuyiot* (traducibile con l'inglese *meltin' pot*). Al contempo, a causa delle sue dimensioni ridotte, questo movimento sottolineò di nuovo la difficoltà per i *mizrahim* di organizzarsi in un'opposizione davvero coesa ed efficace.<sup>26</sup>

Per quanto di breve durata, l'esperienza delle *Pantere Nere* rimane ad oggi uno spartiacque dopo il quale, anche a seguito della crisi del partito laburista e della vittoria elettorale della destra del *Likud* guidata da Menahem Begin nel 1977, la storia dei *mizrahim* avrebbe preso una piega diversa. Se la vittoria di Begin fu dovuta ad una serie di concause – tra le quali: "la rivoluzione tecnocratica

---

<sup>25</sup> Yifat Weiss, *A Confiscated Memory. Wadi Salib and Haifa's Lost Heritage* (New York: Columbia University Press, 2011).

<sup>26</sup> Ehud Sprinzak, *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination* (New York: The Free Press, 1999), 127-143; Sami Shalom-Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews* (Londra: Routledge, 2010).

degli anni Sessanta [...] e il passaggio ad un'economia di stampo capitalistico. [...] La 'perdita d'impeto ideologico' e l'indebolimento dei partiti tradizionali [...]. Infine, la 're-giudaizzazione' della società israeliana [...] in conseguenza al processo Eichmann, alla guerra dei Sei Giorni e a quella di Kippur<sup>27</sup> – il voto dato al *Likud* da molti *mizrahim* delusi dopo decenni di governi laburisti, non fu certo un fattore secondario. Inoltre, qualche anno più tardi, nel 1984, nacque quello che è considerato uno dei partiti politici che meglio ha saputo rappresentare una parte consistente dell'elettorato di origine orientale, *Shas* (acronimo di *Shomrei Sfarad*: "guardie sefardite [della Torah]"). *Shas*, guidato fino alla sua morte dal rabbino di origine irachena Ovadiah Yosef, si propose quale formazione politica volta a combattere le discriminazioni nei confronti dei *mizrahim* – definiti in questo contesto come sefarditi, per quanto non tutti gli ebrei mediorientali siano di ascendenza iberica – al contempo auspicando l'adesione della popolazione israeliana ai principi della *halakhah*, la legge religiosa ebraica.<sup>28</sup>

È qui opportuno menzionare il fatto che già prima della vittoria del *Likud* e della fondazione di *Shas*, israeliani di origine medio-orientale si erano impegnati in movimenti politici e culturali legati ad esempio alla sinistra comunista: cito il caso dello scrittore di origine irachena Sami Michael, collaboratore negli anni Cinquanta della rivista israeliana in lingua araba *Al-Ittihad* (in arabo "L'unione"). Dunque, l'idea dei *mizrahim* come genericamente conservatori ed elettori di partiti della destra, dovrebbe in realtà essere meglio contestualizzata e specificata, non dimenticando innanzi tutto come negli anni Quaranta e Cinquanta fondamentale fosse stato l'apporto di ebrei iracheni ed egiziani proprio allo sviluppo del comunismo in Medio Oriente.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Michel Abitbol, "La mémoire occultée et retrouvée: Juifs d'Orient et de Méditerranée en Israël", in *Milieux et mémoire*, a cura di Frank Alvarez-Péreyre (Gerusalemme: CRFJ, 1993), 353-354.

<sup>28</sup> Shalom-Chetrit, *Intra-Jewish Conflict*, 141-224 e Omar Kamil, "The synagogue, civil society, and Israel's Shas party", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 10/18(2001): 47-66.

<sup>29</sup> Sul caso egiziano: Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics and The Formation of A Modern Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 1986), 142-178 e Rami Ginat, *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution* (Boulder: Lynne Rienner, 2011). Per gli iracheni: Bashkin, *New Babylonians*, 141-182.

Negli anni Ottanta – anche in conseguenza ad una generale crisi dell’ideologia sionista e, più nello specifico, ai cambiamenti dell’arena intellettuale israeliana e all’emergere della cosiddetta *nuova storiografia* – il dibattito accademico intorno agli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa e alle categorie usate per definirli iniziò ad animarsi con slancio.<sup>30</sup> A partire da quel momento, l’espressione *’edot ha-mizrah* cadde lentamente in disuso a favore del termine *mizrahim*, che dall’essere un’espressione spregiativa e orientalistica finì con l’assumere una connotazione più neutra. Per quanto il termine abbia oggettive limitazioni metodologiche e possa apparire in alcuni casi paradossale – per esempio quando è riferito ad ebrei che, prendendo Israele come punto di arrivo, provengono in realtà da ovest e non da est, come i marocchini o i tunisini – esso è però riuscito a indicare le varie comunità ebraiche mediorientali e nordafricane senza caricarle di particolari connotazioni politiche e ideologiche. Questo termine è dunque diventato e ad oggi permane come il più diffuso in Israele, e anche nel mondo accademico internazionale, per indicare tutti coloro che hanno un’origine ebraica mediorientale.<sup>31</sup>

Negli anni Ottanta e Novanta furono pubblicati innovativi studi di sociologi e antropologi – perlopiù essi stessi di origine *mizrahi*, tra cui Ella Shohat e Yehudah Shenhav – che proposero però anche nuove definizioni dell’identità ebraica mediorientale. Shohat, in un saggio del 1988 ormai divenuto uno dei testi fondativi dei *Mizrahi Studies* ed intitolato “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”, sostenne come il sionismo non avesse liberato gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa ma al contrario li avesse resi vittime: “una nazione semi-colonizzata all’interno di un’altra nazione”.<sup>32</sup> Per quanto Shohat in questo e in molti studi successivi utilizzi un linguaggio forte e che a tratti può apparire provocatorio nei confronti dell’*establishment* israeliano, ella ebbe comunque il merito di ripensare l’identità dei cosiddetti

---

<sup>30</sup> Yaron Tsur, “Israeli Historiography and the Ethnic Problem”, in *Making Israel*, a cura di Benny Morris (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007), 231-277.

<sup>31</sup> Moshe Behar, “What’s in a name? Socio-terminological formations and the case for Arabized Jews”, *Social Identities*, 15/6 (2009): 747-771.

<sup>32</sup> Ella Shohat, “Sephardim in Israel: Zionism From the Standpoint of Its Jewish Victims”, *Social Text*, 19-20 (1988): 2.

*mizrahim*, sostenendo che questa categoria fosse in fin dei conti un'invenzione israeliana. Ho detto all'inizio del capitolo come le comunità ebraiche del Medio Oriente fossero molto eterogenee e avessero vissuto esperienze storiche non sempre comparabili. Shohat sottolineò a tale proposito che le differenziazioni interne ai *mizrahim* erano state minimizzate, se non cancellate, dopo la migrazione in Israele per creare una nuova *comunità immaginata* di ebrei orientali: tutti o quasi conservatori dal punto di vista religioso, arretrati socio-economicamente e politicamente spostati a destra.<sup>33</sup>

Insieme al sociologo Yehudah Shenhav, Shohat propose una nuova definizione – quella di *ebrei arabi* – che a loro dire sarebbe non soltanto meno anacronistica rispetto a quella di *mizrahim*, ma avrebbe anche il vantaggio di ribadire come gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa siano stati per secoli parte integrante sia dal punto di vista sociale, che culturale e linguistico dei mondi arabo-islamici da dove provenivano.<sup>34</sup> Il termine *ebreo arabo* in verità era già stato discusso sia da alcuni intellettuali ebrei del Medio Oriente ad inizio Novecento, sia negli anni Settanta da uno scrittore molto noto quale l'ebreo franco-tunisino Albert Memmi. Memmi ne aveva però criticato l'uso dicendo che, dopo la migrazione dai paesi del Medio Oriente e Nord Africa, non era più possibile dirsi *ebrei arabi*: quel mondo, peraltro a suo avviso non sempre così armonico e idilliaco, si era concluso e tale definizione diventava dunque priva di senso.<sup>35</sup> Attraverso i dubbi che nutriva nei confronti dell'uso di quest'espressione, Memmi aveva in realtà colto quella che – lo vedremo poi analizzando la terza generazione di scrittori *mizrahim* – è oggi uno dei tratti principali dell'identità ebraico-araba: l'assenza. L'*ebreo arabo* è infatti una figura che inevitabilmente rievoca il passato ed un vuoto storico ed identitario che non può essere mai colmato del tutto. Eppure, studiosi israeliani come Shenhav, Shohat e Hever vedono in esso anche una possibilità per il presente e per

<sup>33</sup> Id., "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, 29/1 (1999): 5-20.

<sup>34</sup> Si vedano: Yehudah Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Ella Shohat, "Rupture and Return. Zionist Discourse and the Study of Arab Jews", *Social Text*, 21/2 (2003): 49-74.

<sup>35</sup> Albert Memmi, *Juifs et Arabes* (Parigi: Gallimard, 1974), 49-59.

andare verso un miglioramento delle relazioni tra ebrei ed arabi, israeliani e palestinesi.<sup>36</sup>

Aldilà di questo e benché la definizione di *ebrei arabi* stia avendo molto successo nell'ambito dei *Jewish Studies* e soprattutto nell'accademia anglo-americana, essa non sembra in verità costituire un grande passo in avanti né quando la si applichi agli ebrei mediorientali e nordafricani prima del 1948 né a quelli emigrati in Israele o ai loro discendenti. Nel primo caso, essa risulta in fin dei conti tanto anacronistica quanto *mizrahim*, dal momento che ben pochi ebrei del Medio Oriente e Nord Africa nel corso del primo Novecento – e prima di allora – si sono definiti *ebrei arabi*.<sup>37</sup> A questo termine si sarebbe probabilmente preferita l'indicazione geografica di provenienza, legata a uno stato o piuttosto a una regione se non a una città.

Quando il termine *ebreo arabo* voglia sottolineare il legame con la lingua e la cultura araba, esso allora non consente di includere ebrei mediorientali e nordafricani d'età contemporanea poco o non soltanto arabofoni come ad esempio la diaspora ebraica egiziana piuttosto che la comunità sefardita di Tangeri.<sup>38</sup> Infine, qualora il termine si riferisca agli ebrei emigrati o nati in Israele, anche in questo caso si deve riconoscere che la maggior parte degli israeliani di origine mediorientale e nordafricana non si definisce come arabo ma anzi talvolta – certamente anche a seguito delle politiche identitarie israeliane citate sopra – evidenzia la propria ebraicità mettendo da parte qualsiasi residuo del passato diasporico ed eventuali legami con paesi divenuti poi nemici di Israele. *Ebreo arabo* è dunque una definizione molto interessante dal punto di vista teorico, ma che spesso si scontra con un contesto sociale e culturale più sfuggente e che nel caso d'Israele ad oggi non sembra granché interessato, né pronto, ad accettare una

---

<sup>36</sup> Yehudah Shenhav e Hannan Hever, “‘Arab Jews’ after Structuralism: Zionist Discourse and the (De)formation of an Ethnic Identity”, *Social Identities*, 18/1 (2012): 101-118.

<sup>37</sup> Jonathan Gribetz, “‘To the Arab Hebrew!’: On Possibilities and Impossibilities”, *International Journal of Middle East Studies*, 46 (2014): 589-592.

<sup>38</sup> Seguo qui Sasson Somekh citato in Yohai Oppenheimer, *Me-rehov Ben-Gurion le-shari'a 'al-Rashid* (“Da via Ben-Gurion a Shari'a al-Rashid”) (Gerusalemme: Ben-Tzvi Institute, 2014), 239, n. 6.

categoria identitaria che – più che rispondere a dati storici oggettivi – sembra innanzi tutto avere assunto un valore e un significato politici.<sup>39</sup>

### *Una letteratura mizrahi?*

Dopo avere spiegato come la definizione di *mizrahim* sia un'invenzione *ex post* israeliana che spesso non rispecchia le peculiarità identitarie di comunità così diverse l'una dall'altra, può sembrare paradossale parlare ora dell'esistenza di una letteratura *mizrahi*. A questo proposito Gershon Shaked, nel già citato *Modern Hebrew Fiction* – testo di riferimento per chiunque voglia avvicinarsi alla letteratura ebraica moderna – spiegò come dal suo punto di vista la letteratura dei *mizrahim* fosse stata in origine un ritorno al passato e alla narrativa del realismo sociale degli anni Quaranta, a fronte di una scena letteraria israeliana dominata negli anni Sessanta dal modernismo e dalla scrittura introspettiva di narratori quali i giovani Yehoshua e Oz. Le opere dei *mizrahim* si allontanavano dai modelli letterari nazionali, caratterizzati com'erano da un eccessivo realismo narrativo e da un'attenzione quasi spasmodica ai temi della famiglia e della nostalgia per la Diaspora.<sup>40</sup> Shaked dedicò quindi poco spazio a scrittori di origine ebraica extra-europea, relegandoli ai margini del canone letterario nazionale. In modo simile, Dan Miron – un altro eminente studioso di letteratura ebraica contemporanea – a fine anni Ottanta parlò dell'esistenza di un *genre yam-tikhoni yehudi* (“genere ebraico mediterraneo”), descrivendolo anch'egli come un genere letterario minore e dunque altro rispetto alla vera letteratura israeliana.<sup>41</sup> Per quanto le definizioni date dai due studiosi della letteratura scritta da israeliani di origine mediorientale e nordafricana siano state molto cri-

---

<sup>39</sup> Lital Levy, “Mihu yehudi-‘aravi? ‘Iyun meshaveh be-toldot ha-she’elah, 1880-2010” (“Chi è un ebreo arabo? Un’analisi storica comparata della domanda, 1880-2010”), *Te’oriah u-viqoret*, 38-39 (2011): 101-135.

<sup>40</sup> Shaked, *Narrativa ebraica*, 258-260.

<sup>41</sup> Dan Miron citato in Emanuela Trevisan Semi, “Israele come diaspora ed Egitto come centro nella Trilogia Alessandrina di Y. Gormezano Goren”, in *Il mio cuore è a Oriente: Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Modena Mayer*, a cura di Francesco Aspesi, Vermondo Brugnatelli, Anna Linda Callow e Claudia Rosenzweig (Milano: Cisalpino, 2008), 759-769.

ticate – cominciando con la messa in discussione dell'esistenza di una letteratura *mizrahi* in quanto campo letterario definito e a sé stante – e possano ormai considerarsi sorpassate, è fuor di dubbio che molti degli scrittori e delle scrittrici di cui parlerò condividano tematiche e in alcuni casi anche uno stile narrativo. Ciò permette di definire e categorizzare ai fini di studio e ricerca come letteratura *mizrahi* quella:

1. scritta in ebraico da israeliani nati in – o discendenti da ebrei che provenivano dal – Medio Oriente e Nord Africa,
2. che attraverso la narrazione di aspetti della storia, cultura e società degli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa in Israele e/o prima della *'aliyah*,
3. discute l'identità degli israeliani di origine mediorientale e nordafricana e le sue rielaborazioni a livello personale, familiare, comunitario e nazionale.

Questa definizione non vuole reiterare una visione etnica della narrativa e della poesia di scrittori di origine *mizrahi*, ma soltanto delimitarne il perimetro all'interno di una letteratura israeliana di per sé molto eterogenea, da interpretarsi a sua volta quale specchio di un'ugualmente eterogenea e frammentata società e come un insieme di testi che vanno da scrittori cosiddetti *canonici* come Hayyim Nahman Bialik e Abraham Yehoshua, per arrivare poi alla letteratura palestinese in ebraico di Anton Shammas e Sayed Kashua, piuttosto che al *cas à part* di uno scrittore influenzato dalla tradizione yiddish quale Aharon Appelfeld.<sup>42</sup>

La letteratura *mizrahi* è un insieme plurale di scritture originatesi in relazione – piuttosto che in reazione – al canone letterario ebraico: vale a dire a quell'insieme di scrittori e di testi che nel corso dei decenni hanno dato un'immagine definita della letteratura ebraica moderna e della sua evoluzione temporale. A ben vedere, questo canone cela infatti una realtà molto articolata e, come sempre succede, è per molti versi il frutto di precise scelte estetiche e ideologiche piuttosto che di un ordine natura-

---

<sup>42</sup> Mi rifaccio a: Dan Miron, *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2010), in particolare 3-20.



le delle cose.<sup>43</sup> Se poi, seguendo Harshav, si concorda su come Israele sia il risultato “di un’ideologia che creò una lingua che creò una società che creò uno stato”<sup>44</sup>, si capisce allora l’importanza di studiare la letteratura e le sue varie declinazioni non solo come espressione estetica ma anche quale punto di osservazione privilegiato per comprendere in senso più generale la storia e la società israeliane.

Accantonata la visione forse limitante e troppo rigida di Shaked e Miron, studiosi post-sionisti quali Hannan Hever, Ammiel Alcalay e più di recente Yohai Oppenheimer, hanno interpretato quella dei *mizrahim* come *letteratura minore*, secondo la categoria coniata in *Kafka. Pour une littérature mineure* da Gilles Deleuze e Félix Guattari.<sup>45</sup> Essi avevano definito *minore* una letteratura scritta da una minoranza usando, in modo *deterritorializzato*, una lingua *maggiore*: si pensi alla letteratura in inglese di scrittori indiani o africani. Pur in modo differente, anche il caso della letteratura ebraica *mizrahi* – e il suo connubio tra ebraico, arabo ed altre lingue ancora, come il suo richiamarsi a tradizione letterarie altre rispetto a quelle ebraiche europee – sembra convalidare questo punto. Lo stesso dicasi per il valore politico e collettivo che avrebbe una *letteratura minore*. Anche quella dei *mizrahim* è una scrittura in senso lato politica in quanto tesa, soprattutto nelle prime fasi, ad esprimere un disagio sociale e a cercare alternative e soluzioni ad esso. Il valore collettivo si desume infine dal fatto che parli a titolo individuale ma rifletta l’esperienza di una comunità più ampia di persone che hanno attraversato un percorso di vita simile. Partendo dalla categoria di *letteratura minore*, la letteratura dei *mizrahim* può dunque essere una fonte di conoscenza riguardo a Israele, così da fornire una

---

<sup>43</sup> Michael Gluzman, *The Politics of Canonicity: Lines of Resistance in Modernist Hebrew Poetry* (Stanford: Stanford University Press, 2003) 1-11. Si veda anche: Hannan Hever, *Ha-sippur ve-ha-le’um. Qriyot biqortiyot be-qanon ha-sipporet ha-ivrit* (“La narrazione e la nazione. Letture critiche del canone letterario ebraico”) (Gerusalemme: Riesling, 2007); Nancy Berg, “Margins and Minorities in the Modern Hebrew Canon”, *Prooftexts*, 24/2 (2004): 240-248. In generale sulla costruzione di un canone letterario: Giuliana Benvenuti e Remo Ceserani, *La letteratura nell’età globale* (Bologna: Il Mulino, 2012), 166-184.

<sup>44</sup> Harshav, *Language in Time*, VIII.

<sup>45</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari (1975), *Kafka. Per una letteratura minore* (tr. it. Macerata: Quodlibet, 1996).

versione più inclusiva del passato e proporre nuove chiavi di lettura per il presente.<sup>46</sup> Per iniziare a illustrare meglio tutto questo, occorre adesso tornare alla prima generazione di scrittori *mizrahim* ed agli anni Sessanta.

---

<sup>46</sup> Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 34 e sgg. Si vedano gli studi recente di Lital Levy, *Poetic Trespass: Writing Between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine* (Princeton: Princeton University Press, 2014) e di Adia Mendelson-Maoz, *Multiculturalism in Israel: Literary Perspectives* (West Lafayette: Purdue University Press, 2014).

## Nel campo di transito: la prima generazione di scrittori, 1960-1980

Nel periodo che va dalla fine degli anni Quaranta ai primi anni Sessanta, si stima che la popolazione israeliana triplicò anche e soprattutto in seguito alle migrazioni di ebrei dal Medio Oriente e Nord Africa. Dal 1948 al 1964, Israele accolse in totale ben 1.213.555 immigrati, di cui 648.160 provenienti da paesi musulmani.<sup>1</sup> Essi, come detto, vennero alloggiati inizialmente in *ma'abarot* – che furono costruite a partire dagli anni Cinquanta, a seguito di un piano regolatore nazionale curato dal futuro primo ministro Levi Eshkol per conto dell'Agenzia Ebraica. Veri e propri campi profughi di baracche di lamiera e legno, talvolta nelle prime fasi anche tende, le *ma'abarot* si rivelarono da subito una sistemazione inadeguata a causa soprattutto del loro affollamento, della carenza di servizi igienici e per le condizioni sanitarie molto precarie, come anche a causa della loro lontananza dai principali centri abitati.<sup>2</sup> Molti israeliani ancora a distanza di decenni ricordano il freddo, il vento, la promiscuità del campo di transito e la volontà di uscirne nel più breve tempo possibile per ricostruirsi una nuova vita fuori di esso. Questa nuova vita sarebbe però spesso continuata proprio nelle vicinanze delle *ma'abarot*, in *'ayarot pituah* fondate all'uopo in zone periferiche di Israele, perpetuando così una marginalizza-

---

<sup>1</sup> Smooha, "The Mass Immigration", 3.

<sup>2</sup> Roy Kozlovsky, "Temporal State of Architecture. Mass Immigrations and Provisional Housing in Israel", in *Modernism and the Middle East. Architecture and Politics in the Twentieth Century*, a cura di Roy Kozlovsky e Sandi Isenstadt (Seattle: University of Washington Press, 2008), 139-160.

zione dei *mizrahim* ed una loro dipendenza nei confronti dello Stato e delle sue istituzioni di *welfare*.<sup>3</sup>

Tenuto conto di questo scenario, non deve stupire che i primi scrittori di origine *mizrahi* che iniziarono a pubblicare negli anni Sessanta rivolsero l'attenzione proprio al campo di transito, ambientandovi molte delle loro storie. Il romanzo *Ha-ma'abarah* (1964) dell'ebreo di Baghdad Shimon Ballas è oggi ritenuto l'opera inaugurale di quella che sarebbe poi stata definita *sifrut ha-ma'abarah*. Concepito già nei primi anni Cinquanta, dunque poco dopo l'arrivo in Israele, esso narra il disagio degli abitanti di un campo di transito e i loro problemi, tra cui innanzi tutto la mancanza di lavoro, che rendono appunto impossibile la vita nella *ma'abarah*. Al fine di risolvere la situazione, alcuni degli abitanti del campo decidono di organizzarsi in un comitato e rivolgersi alle istituzioni nazionali. Si staglia nel frattempo un contrasto tra i *leaders* della *ma'abarah* ed il resto degli abitanti, annichiliti dalla difficile vita che hanno davanti e che sembra non potersi migliorare in alcun modo. *Ha-ma'abarah* sottolinea così l'impotenza dei *mizrahim* in un momento storico nel quale l'*establishment* israeliano non fu in grado o non volle ascoltare la loro voce, determinando perlomeno in parte il fallimento del processo di *'aliyah ve-qlitah* ("migrazione ed assorbimento").<sup>4</sup>

Aldilà del tema narrato, già di per sé significativo e nuovo per la letteratura israeliana dell'epoca – abituata da un lato ai romanzi nazionali e celebrativi della *dor ha-medinah* ("generazione dello Stato") e in procinto, dall'altro, di aprirsi al *gal hadash* ("onda nuova"), la letteratura introspettiva e a tratti surrealista degli anni Sessanta e Settanta<sup>5</sup> – è interessante soffermarsi sulle motivazioni che spinsero Ballas ed altri scrittori a scrivere romanzi in ebraico moderno. Infatti, sia Ballas che ad esempio Sami Michael, del quale

---

<sup>3</sup> Deborah Bernstein, "Immigrant transit camps – the formation of dependent relations in Israeli society", *Ethnic and Racial Studies*, 4/1 (1981): 26-43; Aziza Khazoom, "Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placement of Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s", *Social Forces*, 84/1 (2005): 115-134.

<sup>4</sup> Batya Shimony, *'Al-saf-ha-ge'ullah: sippur ha-ma'abarah dor rishon ve-sheni* ("Sulla soglia della redenzione: il racconto del campo di transito della prima e seconda generazione") (Tel Aviv: Kinneret, 2008), 148 e sgg.

<sup>5</sup> Sul *gal hadash*: Shaked, *Narrativa ebraica*, 263-322.

parlerò più avanti, avevano già pubblicato scritti di vario tipo in Iraq e in lingua araba. La scelta sofferta di abbandonare l'arabo e comporre un'opera letteraria in una lingua che ancora si parlava con fatica, fu dettata dalla volontà di integrarsi nel nuovo contesto sociale e soprattutto intendeva far sì che i propri libri venissero letti e – si può desumere – le loro esperienze e la loro storia conosciute da un pubblico più ampio. Questa si rivelò per molti versi una scelta inevitabile e che alla fine riuscì a far circolare le loro opere e a dare il via a un nuovo filone letterario. Al contrario, quegli scrittori di origine ebraica irachena o egiziana che preferirono continuare a scrivere in arabo – ad esempio Yitzhaq Bar-Moshe, David Semah, Maurice Shammash e Samir Naqqash – furono relegati ai margini della scena culturale israeliana e le loro opere divennero nel giro di poco tempo tracce di un'epoca passata e destinata all'oblio.<sup>6</sup>

*Shimon Ballas, Eli Amir e Sami Michael*

Shimon Ballas, il primo e forse più noto autore della letteratura del campo di transito, è nato a Baghdad nel 1930 ed emigrato in Israele nel 1951, dove è diventato uno studioso di letteratura araba ed è stato per molti anni docente all'Università di Haifa. In gioventù era stato vicino al movimento comunista, cosa che come si vedrà lo accomuna anche ad altri scrittori di origine irachena. Dopo *Ha-ma'abarah*, egli pubblicò nel 1969 un altro romanzo di ambientazione simile, *Mul ha-homah* (“Di fronte alle mura”). Tra le sue opere principali si ricordino poi *Ve-hu' -aher* (“E lui è diverso”, 1992) ed infine l'autobiografia *Be-guf rishon* (“Prima persona singolare”, 2009). Come ho detto, fin da subito le opere di Ballas si caratterizzarono per una forte diversità rispetto a quanto si stava pubblicando in Israele al tempo, a cominciare dal linguaggio. Il suo è un ebraico che nasconde dietro di sé la lingua araba – nella quale peraltro il romanzo *Ha-ma'abarah* era stato originariamente scritto – e che grazie a originali strategie testuali, per esempio l'uso di note

---

<sup>6</sup> Re'uven Snir, “‘Till Spring Comes’: Arabic and Hebrew Literary Debates Among Iraqi-Jews in Israel (1950-2000)”, *Shofar*, 24/2 (2006): 92-123; Id., *'Araviyut, tziyonut, yahadut: ma'avaq zehuyot be-yetziratam shel-yehudei 'Iraq* (“Arabicità, sionismo, ebraismo: conflitto di identità nelle opere degli ebrei dell'Iraq”) (Gerusalemme: Ben-Tzvi Institute, 2005) e Deborah Starr, “Sensing the City: Representations of Cairo's *Harat al yahud*”, *Prooftexts*, 26/1-2 (2006): 138-162.

a pié di pagina, introduce il lettore al mondo degli ebrei iracheni tanto caro all'autore. Il campo di transito diviene per Ballas metafora di una vita priva di punti di riferimento, dove tutto è instabile e da ricostruire – dalla casa alla lingua, alla propria stessa identità:

Se solo avesse potuto fuggire via da lì! Tutto lì era temporaneo, di passaggio. Il tempo, il luogo. La felicità della vita. Il passato si nascondeva, incastrato nei meandri dell'anima. E le radici erano spezzate, rinsecchite e afflosciate. C'era solo la sensazione di essere alla fine. [...] Aspirava ad una vita stabile. Ma nella *ma'abarah* tutto passava via.<sup>7</sup>

Se il campo di transito è il luogo dove paradossalmente iniziò per lui e per molti altri un nuovo “esilio nella Terra Promessa, nello spazio stesso del ritorno”<sup>8</sup>, dall'altra parte esso costituì il primo luogo di incontro/scontro con il resto d'Israele e dove cercare di ricostruire la propria vita. La centralità della *ma'abarah* fa dunque sì che in essa debba intravedersi un *lieu de mémoire* nell'accezione che ne aveva dato Pierre Nora: un oggetto concreto o un'idea che nel corso degli anni vengono investiti di particolari emozioni e significati da parte di una comunità di persone.<sup>9</sup> Questo accomuna Ballas ad altri esponenti della letteratura del campo di transito, ad esempio Eli Amir. Scriveva infatti quest'ultimo in *Tarnegol kapparot* (“Capro espiatorio”, 1983):

Mi affrettai verso le tende. Scomparivano dietro le curve della strada per riapparire di nuovo, riempivano tutto lo spazio, con i pali, i picchetti e il bucato sbattuto dal vento. Tende così diverse da quelle dei nostri campi estivi nei boschi accanto al kibbutz. Una distesa di tende una simile all'altra. Dov'era quella della mia famiglia? Aiuole di verdure s'infiltravano tra

---

<sup>7</sup> Shimon Ballas, *Ha-ma'abarah* (“Il campo di transito”) (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1964), 156-157.

<sup>8</sup> Alcalay, *After Jews*, XII. Si consideri anche: Stephanie Schwartz, “The Concept of Double Diaspora in Sami Michael's *Refuge* and Naim Kattan's *Farewell, Babylon*”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 30/1 (2010): 92-100.

<sup>9</sup> Pierre Nora, “Entre histoire et mémoire: une problématique des lieux”, in *Les lieux de mémoire, t. 1 La République*, a cura di Pierre Nora (Parigi: Gallimard, 1984) XVII-XLII. Rinvio per un'analisi approfondita a: Piera Rossetto, “In transito: storia, memoria e luoghi narrativi di ebrei arabi (1948-1956)” (tesi di laurea specialistica, Università Ca' Foscari, 2010).

le file di tende come un serpente dalla pelle chiazzata. Prezzemolo, menta e sedano, qua e là piantine di pomodori e di zucchine nelle misere aiuole. Non sarebbero mai stati in grado di risuscitare qui i mercati di Baghdad.<sup>10</sup>

Amir, anch'egli di origine irachena, è nato a Baghdad nel 1937 ed è poi emigrato in Israele nel 1950. Dopo una lunga carriera nella burocrazia israeliana, prima al Ministero dell'Immigrazione e poi all'Agenzia Ebraica, nel 1983 – dunque molto tempo dopo le prime opere di Ballas – diede alle stampe il volume *Tarnegol kapparot*. Lì si narra la storia d'ispirazione autobiografica di Nuri, un tredicenne ebreo iracheno che negli anni Cinquanta arriva in Israele ed è mandato a studiare in un *kibbutz*, iniziando così il suo inserimento nella nuova società. Da allora Amir ha pubblicato altri romanzi, tra cui *Mafriah ha-yonim* (“Quello che fa volare i piccioni”, 1992) che tratta degli ultimi mesi di permanenza a Baghdad di una famiglia ebrea e delle difficoltà della loro comunità stretta tra sionismo, attivisti comunisti e un governo iracheno sempre meno disponibile a tollerare la presenza ebraica<sup>11</sup>, e *Yazmin* (“Jasmine”, 2005) – ambientato subito dopo la guerra dei Sei Giorni ed incentrato sulla storia d'amore tra un funzionario israeliano di origine irachena ed una vedova palestinese cristiana.

Nel passo citato sopra, il campo di transito è per Amir un'entità fisica ma anche una categoria mentale che metaforicamente mette in luce la marginalizzazione dei *mizrahim* e la loro volontà di superarla. Eppure, scrive Amir, ciò è un tentativo in parte vano perché “non sarebbero mai stati in grado di risuscitare i mercati di Baghdad”. Nella *ma'abarah* dunque nasce non soltanto una nuova letteratura, d'ispirazione realista e che anziché esaltare la Terra Promessa e i suoi abitanti torna indietro al passato diasporico, ma anche un nuovo modello di israeliano *mizrahi* che guarda in avanti e ad Israele in modo ben poco trionfalistico e sottolineando le

---

<sup>10</sup> Eli Amir (1983), *È questa la terra promessa?* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2015), 240.

<sup>11</sup> Dvir Abramovich, “Eli Amir's *Mafriah Hayonim*”, *Modern Judaism*, 27/1 (2007): 1-19. Nel 2014 dall'opera è anche stato tratto il film omonimo, girato dal regista Nissim Dayan e interamente recitato nell'arabo parlato dagli ebrei di Baghdad (con sottotitoli in ebraico). Il film ha riscosso un buon successo di pubblico e critica in Israele ed è stato visto come un nuovo modo di raccontare al cinema la storia degli ebrei del Medio Oriente.

difficoltà e le mancanze di questo paese nei confronti suoi e delle comunità da dove proviene.

Parlando di Ballas, ho sopra accennato all'importanza del linguaggio e all'intreccio tra ebraico ed arabo che caratterizza molte sue opere. Nella sua autobiografia *Be-guf rishon* l'autore aveva inoltre raccontato in modo molto preciso il passaggio all'ebraico e ciò che comportò. Educato alla lettura delle opere di grandi scrittori arabi d'inizio Novecento come gli egiziani Taha Husayn e Salama Musa, Ballas a distanza di molti decenni ricorda come l'arabo spesso gli sia tornato indietro in modo dirimpente, quasi a ricordare che scegliendo l'ebraico aveva in qualche maniera voltato le spalle alla sua giovinezza e alla sua storia prima della migrazione.<sup>12</sup> Egli dovette così separare in modo netto le due lingue e dunque le sue due identità per non venirse schiacciato e per potersi ricostruire una vita e al contempo scrivere delle storie:

...mi venne l'idea di sistemare una baracca sul tetto dell'appartamento, fatta di legno ed amianto, che mi servisse da stanza separata per scrivere. Vi si accedeva attraverso delle scale di legno poste all'ingresso dell'appartamento. Per aggiungere questa baracca chiesi il permesso dei condomini in cambio dell'obbligo messo per iscritto di rimuoverla al momento della vendita dell'appartamento. Questa divisione tra l'uomo accademico e lo scrittore era la soluzione ottimale alla situazione nella quale mi trovavo e non so se in caso contrario avrei potuto continuare a scrivere. Mi chiudevo in questa baracca durante il finesettimana e nei giorni d'estate quando si moriva dal caldo, ma lì riuscii a terminare di scrivere due romanzi: *Heder na 'ul* e *Horef ha-'aharon*.<sup>13</sup>

Quella di Ballas e degli altri scrittori della *sifrut ha-ma'abarah* è un'identità in bilico tra mondo ebraico e mondo arabo, tra Iraq ed Israele e che prima del 1948 fu caratterizzata da un'intrinseca ibridità. Egli riuscì infatti a sentirsi ebreo iracheno, profondamente legato alla storia di una comunità ritenuta tra le più antiche della Diaspora, e d'altra parte coinvolto nell'opposizione alla monarchia Hashemita e nel movimento comunista fianco a fianco con compa-

---

<sup>12</sup> Orit Bashkin, "Iraqi Arab-Jewish Identities: First Person Singular", *AJS Perspectives*, Fall 2010, 18-19.

<sup>13</sup> Shimon Ballas, *Be-guf rishon* ("Prima persona singolare") (Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2009), 131.



trioti musulmani.<sup>14</sup> Questa identità ebraico-araba, vissuta all'epoca in modo tutto sommato naturale, fu spezzata sia a causa di un evento tragico come il *farhud* (in arabo: "attacco/spoliazione violenta") – da più parti considerato come l'inizio del declino ebraico iracheno – e poi a seguito del radicalizzarsi del contesto politico mediorientale e dell'espulsione e/o migrazione forzata iniziata negli anni Cinquanta.<sup>15</sup> Con l'arrivo in Israele, e la prosecuzione in tutt'altra veste e tutt'altro contesto del mondo ebraico iracheno, ciò che rimase del passato furono perlopiù dei ricordi che, col tempo, diventarono sempre più sfuocati. Scrive Ballas nell'autobiografia del 2009 *Be-guf rishon*:

... il mondo dell'infanzia è un mondo che va oltre il tempo. È un'interezza di esperienze che neanche tu puoi smantellare, o esaurire in parole. Le esperienze del mondo dell'infanzia, non si possono raccontare se non a prezzo di imprigionarle in cornici temporali, a costo di legarle in una concatenazione stretta di causa-effetto. Così sono le storie dell'infanzia. Sono storie.<sup>16</sup>

La memoria va qui di pari passo con l'oblio e il passato iracheno, seppur concluso pochi anni prima, già appare come un sogno lontano che non si riesce a ricordare completamente. Ci troviamo di fronte ad una memoria che – come aveva sostenuto Halbwachs – è individuale ma anche collettiva e che ricerca appunto un difficile equilibrio tra la storia personale e quella di un'intera comunità, tra l'esperienza del singolo e il contesto nel quale egli vive.<sup>17</sup> Ma se questo passato non può tornare, perché ricordarlo e scrivere di esso? A che scopo? L'ultimo degli scrittori della *sifrut ha-ma 'abarah*,

---

<sup>14</sup> Orit Bashkin, "A Portrait of an Iraqi Novelist as a Young Man, 1948-1950", *Kufa Review*, 2/2 (2013): 9-11.

<sup>15</sup> Con l'espressione *farhud* si ricorda l'attacco a ebrei e proprietà ebraiche verificatosi a Baghdad nel 1941 da parte di iracheni musulmani, causando la morte di 180 ebrei ed il ferimento di oltre 1000. Su questo: Moshe Gat, *The Jewish Exodus From Iraq, 1948-1951* (Londra: Frank Cass, 1997). Il *farhud* è stato in seguito e da più parti equiparato ai *pogrom* anti-ebraici dell'Europa Orientale e della Russia, per quanto ciò abbia suscitato le perplessità di alcuni studiosi tra cui: Shenhav, *The Arab Jews*, 140 e sgg.

<sup>16</sup> Shimon Ballas citato in Rossetto, "In transit", 97.

<sup>17</sup> Maurice Halbwachs (1925), *On Collective Memory* (tr. ingl. Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

Sami Michael, sembra rispondere a questa domanda indicando nella letteratura una risorsa per far tornare a dialogare ebrei ed arabi, come era avvenuto per secoli a Baghdad.

Sami Michael, nato nel 1926, è emigrato in Israele nel 1949 dopo una giovinezza trascorsa in Iraq, dove militò nel locale movimento comunista, debuttando con articoli scritti per riviste irachene negli anni Quaranta. In Israele continuò a collaborare con riviste comuniste in lingua araba e lavorò come idrologo. Fece il suo ingresso nella letteratura israeliana piuttosto tardi, nel 1974, con il romanzo *Shavim ve-shavim yoter* (“Uguali e più uguali”), che descrive la vita in un campo di transito degli anni Cinquanta. Da allora ha pubblicato svariati romanzi tra cui *Pahonim ve-halomot* (“Baracche e sogni”, 1979), *Victoria* (1993)<sup>18</sup> e *Ha-tzotzrah be-vadi* (“La tromba nello wadi”, 1987).<sup>19</sup> Le sue opere sono caratterizzate da uno stile diretto ed espressivo, da un ebraico piano e ricco di ironia. In esse si ritrova sullo sfondo il mondo ebraico iracheno e la lingua araba – come già visto per Ballas – e, dal punto di vista della poetica, la ricerca di un mondo più giusto ed equo che vada oltre stereotipi e pregiudizi di ogni sorta.<sup>20</sup> Nel romanzo *Hasut* (“Rifugio”, 1977), Michael ad esempio lamenta, per bocca di un suo personaggio come ebrei ed arabi non parlino tra loro:

‘Come siamo arrivati a questo punto, Fu‘ad? Non è questo ciò che avevamo sperato e sognato. [...] Come siamo arrivati a questo?’.

‘Chiedi al tuo popolo, non al mio’, farfugliò Fu‘ad.

‘Lo sto domandando a te. Siamo colpevoli, tutti e due. Dei giovani uomini si stanno massacrando fra loro nel deserto – e noi siamo i colpevoli, noi genitori abbiamo la colpa. Io e te, tutti e due. C’è un terribile abisso a dividerci?’.

‘Lo attraverseremo’, gli giurò Fu‘ad.<sup>21</sup>

La letteratura è espressione di un futuro *altro*, che senza idealizzare il passato pre-migratorio e la storia delle relazioni tra ebrei e

<sup>18</sup> Sami Michael, 1933, *Victoria* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2007).

<sup>19</sup> Sami Michael, 1987, *Una tromba nello uadi* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2007).

<sup>20</sup> Nancy Berg, *More and More Equal: the Literary Works of Sami Michael* (Oxford: Lexington Books, 2005).

<sup>21</sup> Sami Michael, *Rifugio* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2008) e citato in Schwartz, “The Concept of Double Diaspora”, 99.

musulmani ma comunque con un pizzico di nostalgia, guarda indietro ai possibili aspetti positivi che li erano presenti.<sup>22</sup> Per quanto gli scrittori della *sifrut ha-ma'abarah* – in particolare Michael e Amir – siano stati letti come autori che finirono col raccontare aspetti talora folkloristici della cultura ebraica mediorientale e che in alcuni casi ne avrebbero offerto un'immagine edulcorata e riadattata ad un pubblico israeliano, le loro opere rimangono ad oggi un affresco imprescindibile per chi voglia capire come la prima generazione visse il processo di *'aliyah* e ciò che ne seguì. Tutti di origine irachena, gli scrittori della *ma'abarah* testimoniano la vitalità di una diaspora dalla storia molto antica e che fu tra le più integrate dal punto di vista culturale e linguistico, come anche sociale e politico. Influenzati da intellettuali e romanzieri arabi quali – nel caso di Sami Michael – l'egiziano Naguib Mahfouz e poi, dopo la migrazione, da padri fondatori della letteratura israeliana come Shmuel Yosef Agnon, questi romanzieri partirono da una storia e uno spazio letterario molto differente rispetto a quello nel quale la letteratura ebraica moderna era nata. Attraverso le loro opere, essi hanno perciò saputo mostrare i limiti del canone letterario ebraico del tempo e l'esistenza di una tradizione culturale meno conosciuta ma non per questo non degna di essere tramandata.<sup>23</sup>

Romanzi come quelli di Ballas, Michael e Amir sono da interpretarsi non soltanto come tentativi di reagire alla marginalizzazione sociale e culturale dei *mizrahim* negli anni Sessanta e Settanta, ma anche come l'atto di nascita di una nuova letteratura e di un nuovo mondo ebraico *mizrahi*, che aveva le sue origini nel mondo arabo, ma che stava vivendo in Israele un processo di profonda ricostruzione identitaria. La *sifrut ha-ma'abarah*, ispirata da un lato al romanzo realista di tradizione europea – che spesso questi autori avevano letto in Iraq in traduzioni francesi o inglesi – ma anche legata alle storie del folklore mediorientale e a forme di oralità, costituisce in questo senso la più compiuta espressione letteraria della prima generazione di *mizrahim*. Dai margini della società e del canone letterario ebraico, la *ma'abarah* è riuscita a tramutarsi nello spazio fondativo di una letteratura *mizrahi* che,

---

<sup>22</sup> Sui rischi di una concezione nostalgica e *neo-lachrymose* della storia degli ebrei del Medio Oriente: Joel Beinin, *The Dispersion*, 14-20.

<sup>23</sup> Levy, "Reorienting".

per quanto eterogenea e dalla storia contrastata, era destinata a diventare uno tra i filoni più originali e fecondi del panorama culturale israeliano.

*Oltre la ma'abarah: Yitzhaq Gormezano Goren e la '1.5 generation'*

Nelle pagine precedenti ho descritto i tratti salienti della *sifrut ha-ma'abarah* e dei suoi scrittori, concentrandomi soprattutto su come essi abbiano descritto i primi anni di vita in Israele e il processo di migrazione e ricostruzione identitaria. Il campo di transito è emerso quale fondativo *lieu de mémoire* dai tratti sia alienanti che famigliari, dove furono vissute esperienze molto dolorose ma anche momenti di straordinaria dolcezza. In questo senso, vorrei ora introdurre una visione della *ma'abarah* quale luogo dell'infanzia e spazio immaginifico – a metà tra realtà storica e finzione letteraria – così come è stata descritta da uno scrittore che lì trascorse alcuni anni della sua infanzia, Yitzhaq Gormezano Goren. Egli può essere inteso dunque quale *trait d'union* tra la prima e la seconda generazione di scrittori *mizrahim* e per questo motivo sembra opportuno far precedere il capitolo seguente, dedicato appunto alla seconda generazione, illustrando la sua originale prospettiva.

Gormezano Goren è nato ad Alessandria d'Egitto nel 1941 da una famiglia della media borghesia di ascendenza sefardita ed è emigrato in Israele nel 1951. Ha pubblicato a partire dal 1978 svariati romanzi ed opere teatrali, tra cui si ricorda soprattutto la trilogia semi-autobiografica, *Trilogiah 'Aleksandronit* (“Trilogia alessandrina”) dedicata alla sua città natale e alle storie della sua famiglia tra Egitto e Stato d'Israele. I primi due volumi della trilogia, *Qaitz 'Aleksandroni* (“Un'estate alessandrina”) e *Blanche*, sono romanzi/*memoirs* che narrano le vicende dei Gormezano e della comunità ebraica alessandrina dagli anni Trenta fino ai primi anni Cinquanta.<sup>24</sup> Essi introducono il lettore nelle case e nella quotidiana

---

<sup>24</sup> Yitzhaq Gormezano Goren, *Qaitz 'Aleksandroni* (“Un'estate alessandrina”) (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1978) e Id., *Blanche* (Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1986). Su Gormezano Goren: Dvir Abramovich, “Conjuring Egypt in Israeli literature: Yitzhak Gormezano Goren's 'Blanche'”, *Australian Journal of Jewish Studies*,

nità della buona società ebraica della città, descrivendo con partecipazione la crisi della monarchia egiziana, l'emigrazione verso Israele e il successivo processo di adattamento.

Se *Qaitz 'Aleksandroni* e *Blanche* seguono stilemi propri di molta letteratura memorialistica e si avvicinano a modelli post-coloniali, il terzo volume, *Ba-derekh la-'itztadion* ("Sulla strada per lo stadio"), rivela invece l'originalità e lo sperimentalismo di Gormezano Goren. L'opera è un *pastiche* di generi letterari, lingue e stili. In essa il romanzo si fonde nell'autobiografia, nella cronaca, per concludersi poi con un'appendice di fotografie, fumetti e disegni realizzati da Gormezano Goren quando era bambino. Romanzo in continua costruzione, *Ba-derekh la-'itztadion* riprende inoltre temi e personaggi dei volumi precedenti della trilogia, sviluppando la storia di vita del padre Albert in Egitto e poi in Israele, in parallelo a quella del figlio Roby/Yitzhaq in un miscuglio inestricabile di realtà e finzione:

Qualcuno forse crede che sia stato Albert a scrivere queste cose? Diamine, già da un pezzo ho smesso di tradurre la storia di mio padre. Già da tempo, a dire il vero, sto inventando. Sì, invento. Io invento il contesto, i dialoghi, e in un certo qual modo anche i personaggi. Al diavolo la verità. Io non faccio documentari, ma scrivo racconti. [...] Poi, in fondo, che cos'è la verità? *Questa* è la verità. La storia che ho scritto è vera. Proprio vera! È accaduta o no, è questa la domanda? Diciamo di sì, è accaduta davvero. Ma diciamo anche di no.<sup>25</sup>

Proseguendo nel raffronto tra l'opera letteraria di Gormezano Goren e la vera e propria *sifrut ha-ma'abarah*, vale la pena offrire qui la lettura di alcuni passi di *Nasikh ha-ma'abarah* ("Il principe del campo di transito"), un breve racconto inserito all'interno del romanzo *Ba-derekh la-'itztadion*, così da comprendere meglio cosa il campo di transito abbia significato per un *mizrahi* che l'ha vissuto non da adulto come Ballas o Michael, né attraverso i ricordi dei ge-

---

22 (2008): 5-25; Dario Miccoli, "Another History: Family, Nation and the Remembrance of the Egyptian Jewish Past in Contemporary Israeli Literature", *Journal of Modern Jewish Studies*, 13/3 (2014): in particolare 324-327 e Trevisan Semi, "Israele come diaspora".

<sup>25</sup> Yitzhaq Gormezano Goren, *Ba-derekh la-'itztadion* ("Sulla strada per lo stadio") (Tel Aviv: Bimat Qedem, 2003), 252.

nitiori – come sarà per gli scrittori della seconda generazione – ma quale bambino appena emigrato in Israele:

Nel bel mezzo di una foresta fitta di alberi di pino che si ergono ritti nel terreno del monte, un monte che è a malapena una collina, si stagliano delle piattaforme rettangolari di cemento grigio, come tombe mute di un mondo che non esiste più. Cinquant'anni fa qua non c'erano pini, e neppure queste piattaforme di cemento. Il monte che si trova tra l'ebraica Kfar Ata e l'araba Shfar Aman, è completamente esposto al sole, al vento e alla pioggia, tanto che un giorno salì al monte un uomo con una macchina, gettarono delle colate di cemento e sopra vi furono posate delle baracche di legno. E così nacque la nostra *ma'abarah*, la *ma'abarah* di Shfaram.<sup>26</sup>

Analizzando il caso dei bambini sopravvissuti alla Shoah e i loro racconti di vita, Susan Rubin Suleiman ha parlato dell'esistenza di una *1.5 generation*, distinta sia dalla generazione dei genitori che vissero la guerra in modo totale e in quanto adulti, sia dalla seconda generazione che invece ne sentì soltanto parlare a conflitto cessato e attraverso ricordi già mediati dal tempo.<sup>27</sup> La storia dei *mizrahim* è certamente altra rispetto a quella degli ebrei sopravvissuti alla Shoah e un raffronto diretto tra i due casi appare storicamente fuorviante, tuttavia l'interpretazione di Rubin Suleiman può essere ripresa nei suoi caratteri teorici, per ciò che concerne l'idea più profonda di *1.5 generation*: una generazione che come nel caso di Gormezano Goren vive in modo sia consapevole che inconsapevole un determinato evento storico, conservandone ricordi dal sapore fortemente letterario. Tornato a visitare Shfaram dopo molti anni, l'autore infatti racconta che:

... quando torni in un luogo del tuo passato, ti aspetti di trovare tutto come l'hai lasciato, ma il più delle volte, scopri che tutto è così cambiato che quasi non puoi riconoscerlo. [...] Per i miei genitori certo vivere qui doveva essere difficile, dopo una vita agiata ad Alessandria, vivere senza elettricità e senz'acqua, e correre cento metri per fare i bisogni, al caldo e al freddo. Ma per noi bambini tutto ciò era un'unica grande avventura. Dopo una vita grigia ad Alessandria, costretti dentro le case, d'improvvi-

<sup>26</sup> Gormezano Goren, *Ba-derekh*, 107.

<sup>27</sup> Susan Rubin Suleiman, "The 1.5 Generation: Thinking About Child Survivors and the Holocaust", *American Imago*, 59/3 (2002): 277-295.

so – quegli spazi, la natura, il saltellare tra le pietre, l’arrampicarsi sugli alberi...<sup>28</sup>

Si può allora sostenere che, mentre per la prima generazione era in buona parte ancora possibile distinguere tra realtà e finzione, tra romanzo ed autobiografia, col passare del tempo le scritture *mizrahi* sembrano caratterizzarsi per una crescente confusione tra questi aspetti. Oltre a Gormezano Goren, è possibile infatti citare il caso di un altro scrittore di origine mediorientale che pubblicò interessanti romanzi famigliari sempre a partire dagli anni Settanta, Amnon Shammosh. Di origine siriana ed emigrato in Israele già prima del 1948, Shammosh diede alle stampe nel 1978 *Michel, ‘Ezra, Safra u-vanav* (“Michel, Ezra, Safra e i suoi figli”) una saga familiare che ripercorreva la storia di una famiglia ebraica di Aleppo nell’epoca prima della migrazione.<sup>29</sup> Anche in questo caso, la storia di una famiglia offriva il pretesto per raccontare le vicende di una comunità scomparsa e dal passato glorioso al di là della *ma’abarah* – che da questo momento non è più l’unico spazio da raccontare – e calandosi in atmosfere a tratti fiabesche.

Con Gormezano Goren, l’esperienza del campo di transito offre non tanto lo spunto per una riflessione sulle asprezze della migrazione e dei primi anni in Israele, ma diventa piuttosto l’occasione per iniziare un viaggio letterario dagli esiti imprevedibili: da *lieu de mémoire* la *ma’abarah* si tramuta in un paradossale ed inatteso *lieu de savoir* a metà tra famiglia e nazione, grazie al quale imparare a scrivere e a conoscere se stessi.<sup>30</sup> Della *ma’abarah*, Gormezano Goren ricorda poi innanzi tutto la sensazione di libertà, l’essere immerso nei boschi della Galilea, le festucce dei suoi genitori ed il loro lottare per far sì che tutto andasse bene, le melodie di un immigrato iracheno che alla sera suonava la chitarra assieme agli altri abitanti del campo. Con ciò lo scrittore non vuole negare la durezza del campo di transito ma offrirne una visione più intima, forse non del tutto rispondente alla realtà storica ma non per questo meno veritiera dal suo personale punto di vista. L’infanzia diviene per

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Shaked, *Narrativa ebraica*, 259-260.

<sup>30</sup> Per un’introduzione: Christian Jacob, *Qu’est-ce qu’un lieu de savoir?* (Marsiglia: OpenEdition Press, 2014).

lui un'epoca magica, dove tutto sembrava possibile e che rifugge dalle descrizioni più realiste di Ballas e Amir. Se nei loro romanzi i protagonisti desideravano in tutti i modi uscire dalla *ma'abarah*, Gormezano Goren invece sembra volervi tornare – pur soltanto per qualche ora – così da ribadirne l'importanza nel suo processo di costruzione identitaria.<sup>31</sup>

In conclusione, la letteratura *mizrahi* pare essere passata da una prima fase nella quale realtà e *fiction* erano piuttosto distinte, ad una dove invece sono indissolubilmente legate e dove è proprio la finzione a contribuire alla scrittura di un'altra storia del passato personale e familiare. D'altro canto, è da notare che la letteratura del campo di transito – con i suoi riferimenti al passato e ai traumi della migrazione – tratteggia fin dagli anni Sessanta quello che ancora oggi, pur con molte differenze, sembra essere uno degli orizzonti preminenti della narrativa e della poesia *mizrahi*: la rielaborazione della storia e identità delle comunità da cui si proviene, nonché della propria famiglia. Tranne qualche caso di scrittore di origine ebraica mediorientale e nordafricana che si discosta in modo netto da questo modello – penso a Orly Castel-Bloom che negli anni Ottanta ha aperto la strada a una narrativa israeliana postmoderna e che, perlomeno fino alla recente opera d'ispirazione autobiografica *Ha-roman ha-mitzri* (“Il romanzo egiziano”, 2015), poco o nulla aveva scritto del passato suo e dei suoi genitori<sup>32</sup> – la memoria familiare è infatti quasi sempre al centro delle scritture *mizrahi*. Ma perché? Forse dopo tutto quello che si è finora sostenuto, si deve concordare con Shaked che vedeva in ciò il retaggio di uno storico familismo e l'espressione di una profonda nostalgia per la terra avita? O piuttosto esistono altre spiegazioni?

---

<sup>31</sup> Intervista dell'Autore a Yitzhaq Gormezano Goren, Tel Aviv, 11 luglio 2007.

<sup>32</sup> Yaron Peleg, *Israeli Culture Between the Two Intifadas: A Brief Romance* (Austin: University of Texas Press, 2008), 17-20.



## Il ritorno del rimosso: un'onda nuova per la cultura *mizrahi*, 1980-2000

Gli anni Ottanta furono per Israele un decennio di profondo mutamento. La crisi del partito laburista e le difficili eredità della guerra di Kippur (1973) e soprattutto di quella del Libano (1982), e più tardi lo scoppio della prima Intifada (1987), determinarono un profondo rimescolamento di quelli che fino ad allora erano stati alcuni dei punti cardine della società e dell'identità israeliane. Sono gli anni del passaggio ad uno Stato d'Israele cosiddetto post-sionista, segnato dalla fine del modello del *kibbutz* e degli ideali utopistici che ciò si portava dietro. Si è già accennato poi come proprio in quel decennio iniziò, per opera dei cosiddetti *new historians* – tra cui Benny Morris, Avi Shlaim e Ilan Pappé – un profondo dibattito sulla storia d'Israele, sulle vicende del 1948 e sul fallimento e i limiti del *kibbutz galuyiot*.<sup>1</sup>

Dal punto di vista letterario, l'essere cresciuti nell'Israele degli anni Ottanta permise agli scrittori di seconda generazione *mizrahi* di guardare con più disincanto alla narrativa nazionale, operando in un'arena culturale molto vivace e percorsa da quel processo di *deterritorializzazione* del canone letterario ebraico iniziato già nel decennio precedente con Ya'aqov Shabtay e arrivato fino a scrittori nati negli anni Sessanta come Orly Castel-Bloom ed Etgar Keret.<sup>2</sup> Tutto questo facilitò l'approdo di un maggior numero di *mizrahim* sulla scena e il loro lento inserimento in un canone divenuto me-

---

<sup>1</sup> Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture* (Londra: Routledge, 1999).

<sup>2</sup> Con *deterritorializzazione*, s'intende il fatto che gli scrittori israeliani non mettano più necessariamente al centro delle proprie opere la Terra d'Israele né utilizzino in modo esclusivo la lingua ebraica, come era invece quasi sempre accaduto dalle origini della letteratura ebraica moderna all'incirca fino agli anni Settanta.

no rigido. Ciò è ulteriormente dimostrato quando si pensi a come proprio in quel periodo personaggi di origine *mizrahi* iniziarono a comparire sempre più spesso anche in opere di scrittori appunto canonici, come Abraham Yehoshua – è il caso di Gabriel, uno dei protagonisti della sua opera del 1977 *Ha-me'aveh* (“L’amante”) – o Amos Oz col romanzo del 1986 *Qufsa shehorah* (“Scatola nera”).<sup>3</sup>

Il passaggio dalla *sifrut ha-ma'abarot* e dalla prima alla seconda generazione di scrittori *mizrahim* determinò, come già ho detto per Gormezano Goren, un cambio profondo nell’organizzazione narrativa e nelle modalità di descrizione dell’identità personale e familiare. Oltre a ciò, il campo di transito uscì sostanzialmente di scena e venne sostituito da un nuovo orizzonte spaziale: la periferia israeliana, fosse essa una delle molte *'ayarot pituah* dove i *mizrahim* erano andati a vivere dopo il periodo trascorso nelle *ma'abarot* o piuttosto i quartieri poveri di Tel Aviv Sud. Al centro della narrazione non vi furono più la migrazione e le difficoltà del campo di transito quanto la vita stessa in Israele, inframmezzata a ricordi – mediati da quelli dei genitori – del passato pre-migratorio. Attraverso un processo di *retour du refoulé*, la seconda generazione ha così composto opere nelle quali il protagonista spesso si identifica con il padre, o comunque con un membro della generazione precedente, al fine di poter in qualche modo recuperare e far riemergere quelle memorie e quel passato che erano stati accantonati. Il *ritorno del rimosso* si concretizzerebbe infatti – secondo l’interpretazione fornita dallo studioso Yohai Oppenheimer – seguendo il modello freudiano dell’*Edipo negativo*: vale a dire attraverso l’identificazione e l’incontro fisico e corporeo con una figura paterna.<sup>4</sup>

Tale caratteristica capovolge in modo deciso uno dei punti programmatici della letteratura ebraica moderna. Nel capitolo introduttivo avevo ricordato che tra i temi ricorrenti di scrittori fondativi quali Brenner ma anche più tardi Oz, vi era lo scontro tra la gene-

<sup>3</sup> Dror Mishani, *Be-kol ha-'inyan ha-mizrahi yesh 'eizeh 'absurd. Hofa 'at ha-mizrahiyut ba-sifrut ha-'ivrit ba-shnot ha-shmonim* (“C’è qualcosa di assurdo nella questione *mizrahi*. La comparsa della *mizrahiyut* nella letteratura ebraica degli anni Ottanta”) (Tel Aviv: ‘Am ‘Oved, 2006), in particolare 11-37.

<sup>4</sup> Yohai Oppenheimer, “Be-shem ha-'av: 'edipaliyut ba-sipporet ha-mizrahit shel ha-dor ha-sheni” (“Nel nome del padre: temi edipici nella letteratura *mizrahi* di seconda generazione”), *Te'oriah u-viqoret*, 40 (2012): 161-184.

razione dei padri e quella dei figli e metaforicamente tra Diaspora e Terra d'Israele – sulla falsariga dell'episodio biblico della *'aqedah* ("legatura [di Isacco]", Genesi 22, 1-19).<sup>5</sup> Il caso dei *mizrahim* sottintende invece la rievocazione dei padri come figure da scoprire e celebrare. La rievocazione del passato non è però sintomo, come era stato sostenuto da Shaked, di "un desiderio segreto di ritornare alla terra natia" ma innanzi tutto della voglia di ricostruire ad ogni costo una storia e una genealogia familiari, messe da parte dopo la *'aliyah* da molti *'olim hadashim* ("nuovi immigrati"), anche al fine di conquistare un proprio spazio nell'arena nazionale israeliana.<sup>6</sup>

Esempio interessante di come, partendo da una prospettiva *mizrahi*, il tema della *'aqedah* sia stato rivisitato e spogliato di qualsiasi dimensione sionista è *'Aqud* ("Legato", 1990), unico romanzo scritto dallo scrittore di origine marocchina Albert Swissa – nato a Casablanca nel 1959 ed emigrato a Gerusalemme con la famiglia nel 1963. Con un linguaggio colto, ricco di espressioni bibliche e midrashiche e di richiami all'arabo marocchino, che contrasta nettamente con la miseria dei protagonisti – nuovi immigrati residenti in un quartiere periferico di Gerusalemme – *'Aqud* racconta in modo profondamente originale e a tratti sperimentale, il difficile rapporto tra padri e figli, entrambi vittime e carnefici di una storia costellata di traumi e perdite che sembrano non avere fine né soluzione. *'Aqud* diviene così specchio di una realtà e di un passato che l'autore non intende celebrare e rievocare in modo nostalgico, ma piuttosto descrivere nei suoi dettagli più desolanti e volgari, sottolineando con coraggio come la storia dei *mizrahim* sia anche caratterizzata da episodi di abiezione e follia.<sup>7</sup>

Le opere della seconda generazione *mizrahi* diventano anche per questo detentrici di un valore che va al di là del dato puramente letterario e che contribuisce a far nascere un complesso archivio storico e memoriale in aggiunta alla storiografia propriamente detta.

---

<sup>5</sup> Feldman, *Glory and Agony*. Si pensi ad esempio al celebre racconto di Oz *Derekh ha-ruah* ("Attraverso il vento"), incluso nel volume d'esordio dello scrittore *'Artzot ha-tan* ("Le terre dello sciacallo") (Tel Aviv: Masada, 1965).

<sup>6</sup> Shaked, *Narrativa ebraica*, 260. Su questo: Emanuela Trevisan Semi, "Maktub di Iris Eliya-Cohen o le retour du refoulé degli scrittori della seconda generazione d'immigrazione in Israele", *Altre Modernità*, 5 (2014): 80-81.

<sup>7</sup> Gil Z. Hochberg, *In Spite of Partition. Jews, Arabs, and The Limits of Separatist Imagination* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 98-101.

È chiaro che tra storiografia e letteratura vi siano delle differenze sostanziali che rimandano innanzi tutto al fatto che lo scopo di un romanzo non è raccontare la realtà, ma inventare una storia della quale poco o nulla importa se sia ispirata a fatti accaduti e/o se sia plausibile. Al contrario – faceva notare tra gli altri lo storico Carlo Ginzburg – per quanto sia giusto sostenere che è impossibile avere un accesso diretto e completo al passato, un’opera storiografica non può prescindere dal principio di realtà: nulla può essere inventato e tutto dev’essere comprovato da fonti di qualche tipo.<sup>8</sup>

Ciò non significa che un’opera di finzione non sia però in grado di offrire spunti per un’analisi che, andando aldilà del mero dato letterario, si insinui nel campo dei *Memory Studies*, così come in quello della storia culturale o politica. Il vedere nella letteratura una fonte aggiuntiva per la conoscenza del passato e per la ricostruzione di una diversa idea di ciò che è stato – di un’*altra storia* – evidenzia la necessità di incrociare gli studi letterari e la storiografia, soprattutto nel caso di argomenti sui quali i documenti d’archivio spesso tacciono o comunque offrono meno informazioni di quante si desidererebbe avere: penso ad esempio alla storia della famiglia, alla ricostruzione di aspetti della vita quotidiana o della cultura materiale. In questo modo la finzione letteraria “non è più un calco, il doppio di un ‘dato’ chiamato realtà o Storia, ma uno strumento che aiuta a costruire un sapere sul mondo”.<sup>9</sup>

Il caso dei *mizrahim* di seconda generazione pare essere in tal senso particolarmente interessante. Una comunità rimasta ai margini della scena socio-culturale e politica israeliana, i *mizrahim* vissero un processo di profondo sradicamento dal loro ambiente originario a seguito del quale la memoria del passato si fece più confusa e fu spesso volutamente messa da parte. Ciò fu anche dovuto al fatto che in alcuni casi molti documenti relativi alla storia ebraica mediorientale andarono perduti nella migrazione o, se rimasti nei paesi del Medio Oriente e Nord Africa, risultano ad oggi non sem-

---

<sup>8</sup> Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (Milano: Feltrinelli, 2006) ma anche: Id., *Il giudice e lo storico* (Torino: Einaudi, 1991). Sui rapporti tra storia e letteratura, si vedano poi le importanti riflessioni di Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude* (Parigi: Albin Michel, 2009), soprattutto 99-123 e i riferimenti bibliografici ivi citati.

<sup>9</sup> Ivan Yablunka, *L’histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales* (Parigi: Seuil, 2014), 196.

pre accessibili per motivi in buona sostanza politici, soprattutto ma non soltanto a studiosi israeliani. Più in generale – aldilà del caso degli scrittori della *sifrut ha-ma'abarah* – molti *mizrahim* scelsero inizialmente di non trasmettere ai figli il ricco patrimonio culturale nel quale erano cresciuti né ad esempio l'uso dell'arabo, pensando in questo modo di facilitare il loro inserimento in una società israeliana allora d'impronta ashkenazita e sionista con la quale i figli, in assenza di altri modelli, finirono con l'identificarsi.<sup>10</sup>

Col passare del tempo, si è fatta però sempre più pressante la voglia di conoscere la storia della propria famiglia e, d'altra parte, l'idea che questo passato debba essere riscoperto e salvato prima che venga dimenticato del tutto. La famiglia e la sua narrazione sono così da vedersi come uno spazio fondamentale all'interno del quale si custodisce, si rielabora e si narra il passato che in un primo momento era stato rimosso. La letteratura diviene una narrazione intima e da decifrarsi attraverso una lettura su più livelli, capace di distinguere tra i diversi attori in essa rappresentati e tra le influenze che hanno subito nel corso del tempo. In questo senso, romanzi e *memoirs* vanno interpretati – secondo quanto scriveva la storica dell'India coloniale Antoinette Burton – come “un perdurante spazio di testimonianza storica ed un'opportunità storiografica nel e per il presente”, che permette di rileggere la casa e la memoria familiare come archivio e spazio storico-politico.<sup>11</sup>

Tra gli scrittori della seconda generazione *mizrahi* – per quanto alcuni di essi dovrebbero, perlomeno dal punto di vista strettamente anagrafico, definirsi parte della *1.5 generation* – si segnalano romanzieri come Dudu Busi, Ronit Matalon, Yossi Sucary e Dorit Rabinyan e poeti quali Amira Hess, Erez Biton, Viky Shiran e Moiz Benarrosh. In modi diversi, essi hanno raccontato i traumi e le difficoltà di loro stessi e delle loro famiglie, riportando alla luce aspetti importanti del passato pre-migratorio. A differenza degli autori della *sifrut ha-ma'abarah*, la seconda generazione non dovette faticare a scrivere in una lingua che non era la sua e forse per

---

<sup>10</sup> Henriette Dahan-Kalev, “You're so Pretty–You don't Look Moroccan”, *Israel Studies*, 6/1 (2001): 1-14.

<sup>11</sup> Antoinette Burton, *Dwelling in the Archive. Women Writing Home, Home, and History in Late Colonial India* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

questo ha avuto la possibilità di sperimentare maggiormente dal punto di vista stilistico e tematico, producendo un insieme di scritti molto più eterogeneo di quella che era stata la letteratura del campo di transito.

Gli scrittori della seconda generazione ci consegnano un affresco composito dei molti modi di essere *mizrahi* in Israele, in alcuni casi rifiutando questa terminologia. Il più noto e per certi versi quello che più di altri ha saputo distinguersi e ottenere poi uno spazio autonomo nel panorama letterario nazionale è Erez Biton – primo israeliano di origine *mizrahi* ad aver vinto il prestigioso Premio Israele per la letteratura nel 2015. Nato nel 1942 ad Orano, in Algeria, da una famiglia di origine marocchina, Biton è emigrato in Israele da bambino all'indomani della fondazione dello Stato. La sua scrittura poetica è stata tra le prime ad utilizzare, all'interno del panorama israeliano, forme linguistiche e stili propri della tradizione letteraria e popolare maghrebina. Spesso accompagnata da *performances* dell'autore e intrecciata ad intense riflessioni personali – che prendono spunto anche dalla particolare condizione di Biton, cieco fin dall'infanzia a seguito dell'esplosione di una granata – la sua poesia ha senza dubbio svolto una funzione di apripista per tutta una serie di autori più giovani. Al contempo, il poeta è riuscito ad andare aldilà di qualsiasi scrittura di tipo *etnico*, esprimendo riflessioni universali sui temi della migrazione e dello spaesamento, dell'autenticità della propria identità: “Che cosa significa essere autentici/correre per via Dizengoff e urlare in dialetto ebraico marocchino: / ‘*Ana min al-Maghreb*, ‘*ana min al-Maghreb* [“Io vengo dal Marocco, io vengo dal Marocco”]?”.<sup>12</sup> Come detto, Biton ha vinto nel 2015 il Premio Israele: questa forse tardiva consacrazione di un poeta dalle grandi capacità letterarie, rientra in quel processo di *revival mizrahi*, letterario ma non soltanto, iniziato negli ultimi anni in Israele e che ha visto scrittori e poeti di origine mediorientale e nordafricana delle generazioni successive prendere Biton a modello, ritenendolo il padre fondatore della poesia *mizrahi*. Basti pensare che l'attivista e poe-

---

<sup>12</sup> Ammiel Alcalay, *Keys to the Garden: New Israeli Writing* (San Francisco: City Lights Books, 1996), 261-262 e 264. Per un'approfondita analisi di Biton, rinvio al volume di Yohai Oppenheimer, *Mah zeh lhiyot 'otenti: shirah mizrahit be-Israel 'el* (“Che cosa significa essere autentico: la poesia mizrahi in Israele”) (Tel Aviv: Riesling, 2012).

ta anch'egli di origine ebraica marocchina Sami Shalom-Chetrit ha appunto dedicato a Biton il documentario biografico *Shattered Rhymes* (2014), proiettato in vari festival in Israele e negli Stati Uniti d'America.

Altri autori hanno invece affrontato temi molto controversi quali il rapporto tra i *mizrahim* e la Shoah – intesa come caposaldo dell'identità nazionale israeliana. Penso all'ebrea libica Emilia, protagonista del romanzo di Yossi Sucary *'Emiliah u-melah ha-'aretz* ("Emilia o il sale della terra", 2002)<sup>13</sup>, piuttosto che ai personaggi di Dudu Busi, scrittore di origine yemenita nato in Israele negli anni Sessanta. Le opere di Busi – ad esempio *Ha-yareah yaroq ba-vadi* ("La luna verde nello wadi", 2000) e *'Ima mitga'aga't la-milim* ("Mamma ha nostalgia delle parole", 2006) – interrogano il lettore non solo sulla storia dei *mizrahim* e sui traumi famigliari che la migrazione comportò, ma anche su come sia possibile raccontare questo paese mettendo da parte Gerusalemme e Tel Aviv e concentrandosi invece sulle periferie e sulle città di sviluppo. Questa marginalità spaziale diviene perciò una metafora per esemplificare un più profondo senso di straniamento, reso evidente sia dai difficili rapporti inter-generazionali sia dalla visione critica della centralità del sionismo piuttosto che appunto della Shoah – evento dal quale molti *mizrahim* si sentono esclusi ma che tuttavia come ebrei ed israeliani sono chiamati in qualche maniera a commemorare.<sup>14</sup>

Partendo da un'altra periferia israeliana, vale a dire una cittadina nel nord del paese al confine con il Libano, Sarah Shilo nel 2005 pubblicò invece *Shum gamadim lo' yavo'u* ("Nessuno gnomo arriverà").<sup>15</sup> Il romanzo narra la storia di una modesta famiglia di origine marocchina – la madre Simona è un'assistente sanitaria, rimasta sola con i figli dopo la morte del marito Mas'ud, proprietario di un negozio di *falafel* – che vive in una zona spesso sottoposta

---

<sup>13</sup> Su *'Emiliah*: Piera Rossetto, "Note ai margini di una migrazione: donne ebreo dalla Libia tra Israele e Italia", in *Il genere nella ricerca storica*, a cura di Maria Cristina La Rocca e Saveria Chemotti (Padova: Il Poligrafo, 2015), 172-182.

<sup>14</sup> Liliane Perlemuter, "Appartenance et exclusion dans l'oeuvre de Dudu Busi", *Yod*, 14 (2009): 123-137. Rinvio poi a: Hanna Yablonka, "Oriental Jewry and the Holocaust: A Tri-Generational Perspective", *Israel Studies*, 14/1 (2009): 94-122.

<sup>15</sup> Sara Shilo (2005), *La pazienza della pietra*, (tr. it. Firenze: Giuntina, 2008).

agli attacchi dei missili *katyusha* libanesi. Ambientato negli anni Settanta ma scritto da Shilo in un momento di grande tensione tra Israele e Libano, che di lì a poco avrebbe portato allo scoppio della seconda guerra del Libano (2006), il romanzo racconta sia un dramma familiare dovuto alla perdita di un padre e marito, sia un problema locale e nazionale quale gli attacchi missilistici dal Libano: in questo modo, si ricorda ancora una volta a chi legge come la dimensione privata e pubblica siano spesso intrecciate tra loro nelle dinamiche del conflitto arabo-israeliano. Scritta in un ebraico volutamente sgrammaticato e ispirato al linguaggio quotidiano, contenente molte espressioni idiomatiche di origine marocchina e giudeo-araba, l'opera di Shilo costituì un fondamentale spartiacque per la letteratura *mizrahi* di seconda generazione e aprì la strada a molti dei giovani scrittori che di lì a poco debuttarono sulla scena.<sup>16</sup> Shilo, nata nel 1958 a Gerusalemme, in poco tempo ottenne infatti un notevole riconoscimento di critica e di pubblico e *Shum gamadim lo' yavo 'u* venne elogiato da scrittori come David Grossman, riuscendo a vincere numerosi premi letterari – tra cui nel 2007 il Premio Sapir.

È utile menzionare che, oltre agli scrittori, dagli anni Ottanta e Novanta un numero crescente di artisti, musicisti, attori e registi di origine *mizrahi* è comparso sulla scena israeliana, contribuendo ad una maggior diffusione della cultura ebraica mediorientale e nordafricana e al suo sdoganamento. Anche in questo caso si è abbandonata l'immagine stereotipata dei film *burekas* degli anni Settanta, nei quali i *mizrahim* erano spesso raffigurati come personaggi rozzi volti a suscitare le risa degli spettatori, per costruire rappresentazioni filmiche più articolate: dai documentari familiari di Rami Kimhi – per esempio *Cinema Mitzrayim* (“Cinema Egitto”, 2001) – fino al film *Anashim qatomim* (“Uomini arancioni”, 2014) dell'israeliana di origine marocchina Hanah Azoulay-Asfari.<sup>17</sup> Lo stesso dicasi per la musica *mizrahi* che, a lungo considerata di basso livello e adatta a un pubblico poco colto, si sta oggi evolvendo in

---

<sup>16</sup> Yehudit Henshke, “Sara Shilo’s *No Gnomes Will Appear*: A Linguistic Analysis”, *Hebrew Studies*, 54 (2013): 265-284.

<sup>17</sup> Yaron Peleg, “From Black to White: Changing Images of Mizrahim in Israeli Cinema”, *Israel Studies*, 13/2 (2008): 122-145; Yaron Shemer, *Identity, Place and Subversion in Contemporary Mizrahi Cinema in Israel* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013).



modi nuovi con cantanti come Diqlah, di origine libanese, o il gruppo dei *Teapacks* – originario della città di Sderot, dove vive una nutrita comunità di origine marocchina, e il cui *frontman* Kobi Oz è anche autore del romanzo *Avaryan Tza'atzua'* (“Piccolo delinquente”, 2002).<sup>18</sup> È bene poi menzionare come anche in ambito teatrale, fin dagli anni Settanta i *mizrahim* siano attivi come attori, registi e drammaturghi. Aldilà del caso già citato di Gormezano Goren, vi sono state numerose esperienze di teatro di comunità e di quartiere ad esempio a Ramleh, nella regione di Tel Aviv, e in altre città e che hanno in alcuni casi visto la compresenza di attori *mizrahim* e palestinesi.<sup>19</sup> Da ultimo, artisti di origine *mizrahi* sono parte attiva – pur talvolta con difficoltà e minor visibilità di artisti considerati più *mainstream* – della scena culturale israeliana attraverso esposizioni e installazioni in gallerie d'arte, nonché in musei a livello nazionale e locale.

Restando in ambito letterario e al fine di avere un'idea più precisa della seconda generazione, intendo adesso introdurre due scrittori – Ronit Matalon e Moiz Benarrosh – analizzando da vicino alcune delle loro opere. Nel caso di Ronit Matalon, mi soffermerò su due romanzi autobiografici pubblicati tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, leggendoli come espressioni di un nuovo spazio *mizrahi* i cui confini si estendono oltre Israele e che è caratterizzato da una serie di memorie sfuocate ed incomplete del passato famigliare e dei traumi che si celano dietro di esso. Per quanto invece concerne Benarrosh, contestualizzerò la sua opera all'interno della poesia di protesta *mizrahi*, prestando attenzione soprattutto al linguaggio e all'idea di Israele non come fine della *galut* (“diaspora”) ma – sulla scia di quanto era ravvisabile già nei primi romanzi della *sifrut ha-ma'abarah* – come sua paradossale continuazione.

---

<sup>18</sup> Su Sderot e la musica *mizrahi* lì prodotta, si veda il documentario *Rock in the red zone* (2014) di Laura Bialis. Rimando poi allo studio di Inbar Perlson, *Simhah gdolah ha-lailah: muziqah yehudit-'aravit uzehut mizrahit* (“Grande gioia stasera: musica ebraico-araba e identità *mizrahi*”) (Tel Aviv: Riesling, 2006).

<sup>19</sup> Naphtaly Shem-Tov, “Community Theatre of Mizrahi-Jews and Arabs in Ramle: A Junction of Nationality, Ethnicity, and Gender”, *Theatre Topics*, 20/1 (2010): 43-54; Shulamith Lev-Aladgem, “Ethnicity, Class, and Gender in Israeli Community Theatre”, *Theatre Research International*, 28/2 (2003): 181-192.

*Memorie sfuocate, paesi perduti: due romanzi di Ronit Matalon*

Ronit Matalon è nata a Ganei Tiqvah nel 1959 da genitori di origine ebraica egiziana. A partire dai primi anni Novanta, ha pubblicato svariati romanzi e raccolte di scritti, lavorando come giornalista per il quotidiano *Ha-'Aretz* e poi come docente di letterature comparate all'Università di Haifa. Nelle prossime pagine, intendo analizzare due tra le sue opere più significative: *Zeh 'im-ha-panim 'eleinu* ("Quello col volto verso di noi", d'ora in avanti *Zeh*), pubblicato nel 1995, e *Qol Tze 'adenu* ("Il suono dei nostri passi", d'ora in avanti *Qol*), uscito invece nel 2008.<sup>20</sup> Sia *Zeh* che *Qol*, i quali narrano le storie di una famiglia di *'olim hadashim* nell'Israele degli anni Cinquanta e Sessanta, possono essere letti come un'autobiografia letteraria di Matalon – per quanto questo non sembra essere l'unico obiettivo della scrittrice. I due romanzi tentano anche di spiegare come la nuova patria di questa famiglia, Israele, sia diventata uno spazio non di rinascita e redenzione – come immaginato dal sionismo delle origini – ma di sentimenti contrastanti e di traumi sia fisici che psichici.

*Zeh*, da più parti considerata una delle opere più interessanti pubblicate in Israele negli anni Novanta e testo di raccordo tra la letteratura israeliana e le letterature post-coloniali<sup>21</sup>, racconta il viaggio di Ester, una diciassettenne israeliana di origine egiziana, a Douala – capitale del Camerun – per fare visita ad uno zio. Quest'ultimo era infatti emigrato in quel paese dall'Egitto, lavorando come uomo d'affari e vivendo in una dimensione sociale che potremmo dire semi-coloniale insieme alla moglie francese. La narrazione del viaggio è mescolata a descrizioni della vita di Ester in Israele e a memorie famigliari della Cairo anni Quaranta. Sono la madre Inès e nonna Fortuna – vecchia e ormai cieca, ma che tuttavia riesce a ricordare nitidamente il passato egiziano – che raccontano ad Ester ciò che lei non ha vissuto, ricomponendo un ricco e complesso album di ricordi. Ogni capitolo del libro si apre inoltre

---

<sup>20</sup> Ronit Matalon, *Zeh 'im-ha-panim 'eleinu* ("Quello col volto verso di noi") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1995) e Id. (2008), *Il suono dei nostri passi* (tr. it. Roma: Atmosphere, 2012).

<sup>21</sup> Shimrit Peled, "Photography, Home, Language: Ronit Matalon Facing Joseph Conrad's Colonial Journeys in the Heart of Darkness", *Prooftexts*, 30/3 (2010): 340-367.

o con una fotografia che ritrae, in alcuni casi pretende di ritrarre, personaggi del racconto o con quello che Matalon chiama *titzlum hasar* (“immagine mancante”), vale a dire una fotografia andata perduta e che può essere solo descritta a parole.

Il racconto si dipana tra diverse località, sia a causa della storia dei personaggi sia in conseguenza a quella che pare essere una più generale condizione diasporica ebraica. Secondo Matalon, *'Eretz Israel* non è più l'unico spazio da raccontare: ciò conferma l'esistenza di quel processo di *deterritorializzazione* letteraria di cui ho già parlato, portato avanti dalle precedenti generazioni di scrittori.<sup>22</sup> Quest'idea è qui esemplificata innanzi tutto dai viaggi della protagonista, ma anche dal rapporto che suo padre Robert ha nei confronti dello Stato d'Israele. Robert – un *alter ego* del vero padre di Matalon, Félix – è un giornalista molto coinvolto nel mondo della sinistra israeliana. Eppure:

... odiava le specificità di un luogo e di un'immagine. In Israele era confinato ad un solo luogo ed una sola immagine. Non così al Cairo. Al Cairo vi erano migliaia di luoghi possibili. Ma non ebbe mai nostalgia del Cairo, piuttosto continuava a inventare nuovi posti, conservando l'illusione che vi sarebbero sempre stati per lui migliaia di luoghi dove andare, migliaia scintillanti possibilità di luogo.<sup>23</sup>

Matalon sembra proporre una versione aggiornata dell'ebreo diasporico, che sebbene dopo il 1948 abbia un proprio stato e si sia gettato alle spalle la presunta negatività della Diaspora – tratto attribuito da molti scrittori in ebraico moderno d'inizio Novecento, ad esempio Shaul Tchernikovsky – continua ad essere una presenza costante della letteratura ebraica, che pone numerosi interrogativi riguardo al passato.<sup>24</sup> Per la scrittrice, la migrazione e non l'esilio

<sup>22</sup> Hever, *Ha-sippur*, 329-336.

<sup>23</sup> Matalon, *Zeh*, 38. Su Félix Matalon: Ronit Matalon, “Jacqueline Kahanoff ve-Félix Matalon: shtei-prospeqtiviyot, qolot matrimim” (“Jacqueline Kahanoff e Félix Matalon: due prospettive, voci di pionieri”) in *Mizrahim be-isra'el: 'Iyun bigorti mehudash* (“Orientali in Israele: una nuova analisi critica”), a cura di Hannan Hever, Yehudah Shenhav e Pnina Motzafi-Haller (Tel Aviv: Van Leer Jerusalem Institute – Ha-Kibbutz Ha-Meuhad, 2002), 28-35. Vedi anche l'intervista a Matalon contenuta in: Emanuela Trevisan Semi, a cura di, *Tre scrittori mizrahi a Venezia. Matalon, Adaf, Berdugo* (Firenze: Giuntina, 2015), 7-27.

<sup>24</sup> Gluzman, *The Politics of Canonicity*, 43 e sgg.

o il ritorno è al centro della storia ebraica israeliana come una condizione alla quale non si può sfuggire e che non potrà mai essere risolta del tutto.<sup>25</sup>

Al fine di esplicitare l'impossibilità di lasciarsi completamente alle spalle il passato pre-migrazione, Matalon dà grande importanza al linguaggio e alle sue molte declinazioni. Questo non è ovviamente una novità assoluta nel panorama letterario *mizrahi* e già era stato notato tra gli altri per Ballas. Ciò che è originale è però il tipo di lingua che viene utilizzata. In *Zeh*, Matalon unisce ad un ebraico sofisticato ed elegante molte parole francesi, inglesi ed arabe – ricreando in questo modo la lingua che la sua famiglia parlava e che aveva portato con sé dall'Egitto.<sup>26</sup> Se però in Egitto questo multilinguismo era stato per gli ebrei un'eccezionale risorsa culturale e sociale, in Israele divenne invece un'eredità molto dolorosa e difficile da gestire. Il provenire dal mondo arabo-islamico non attenuava inoltre la differenza tra il prima e il dopo la migrazione – come ad esempio nel caso dello zio Edouard, zio materno di Ester e ufficiale dei servizi segreti israeliani a Gaza:

‘Quei poveri musulmani tremano quando cammina per la strada’, disse mia madre con stupore ed infinita tristezza [...].

‘Parla soltanto in arabo e in modo strano, aggressivo [...]. Rievoca un po’ del passato con elaborati gesti di rispetto ed onore all’orientale [...].’

‘Ma noi a casa facevamo così, Inès?’, chiede zio Moise.

‘Forse, e forse non ce n'eravamo accorti’, disse la mamma. ‘Forse non abbiamo voluto vedere’.<sup>27</sup>

Tutti i membri della famiglia *non videro* e dunque a distanza di tempo hanno difficoltà a ricordare ciò che era accaduto in Egitto e, dopo ancora, in Israele. Per questo motivo le fotografie hanno un ruolo fondamentale, come se soltanto attraverso l'immagine questi immigrati potessero recuperare il loro passato. In conseguenza, è soltanto partendo da un'immagine che Matalon come scrittrice produce una narrazione che porta a nuove riflessioni sulla propria

---

<sup>25</sup> Hochberg, *In Spite*, 63.

<sup>26</sup> Sull'educazione e multilinguismo degli ebrei egiziani: Miccoli, *Histories*, *passim*.

<sup>27</sup> Matalon, *Zeh*, 156-157.

identità nazionale e mette in discussione la tradizionale centralità della Terra d'Israele e della lingua ebraica.

Ancora una volta, è utile avvalersi di studi sulla cultura letteraria e visuale della Shoah, non tanto per istaurare un paragone tra essa e le vicende dei *mizrahim* quanto per ricavarvi uno spunto teorico. Riguardo all'uso della fotografia, Marianne Hirsch in *The Generation of Postmemory* ha arguito, rielaborando a sua volta quanto già sostenuto da Eva Hoffman e Aleida Assman, che le immagini fotografiche sono come fantasmi di un mondo perduto che, proprio attraverso di esse, può riemergere dall'oblio, stimolando in chi guarda sentimenti di affetto e vicinanza.<sup>28</sup> Anche nel caso di *Zeh*, è dalle immagini che scaturisce la narrazione della storia di una famiglia e per estensione di due generazioni di *mizrahim* che – in modi diversi – hanno cercato di costruire un proprio percorso di vita in Israele.

Oltre a questo, *Zeh* è un tentativo di andare contro molti stereotipi sui *mizrahim*, provando a raccontare in modi differenti la loro storia prima e dopo la *'aliyah*. Ad esempio, a differenza della cugina americana Suzette, Ester e i suoi famigliari emigrati in Israele negli anni Cinquanta non finirono mai con l'aver una visione così nostalgica e mitizzata dell'Egitto. Questo luogo per la madre di Ester rappresentava infatti un passato felice ma che, a seguito dell'esperienza traumatica della migrazione, si preferiva non celebrare e ricordare:

‘Ora voglio che provi a ricordare tutto ciò che sai, com'era la vita, le persone – ogni dettaglio per me è importante. I dettagli sono fondamentali se si vuole ottenere una descrizione vivace, realistica’.

‘Com'era la vita?’ chiese mia madre ‘Era una vita felice. Eravamo tutti molto felici in Egitto, molto più che qui. Mangiavamo tanto, giocavamo, facevamo cose sciocche. [...] Ecco com'era la nostra vita’.

‘Tutto qua?’ chiese Zuza incredula.<sup>29</sup>

Per quanto Inès rimpiangesse la sua giovinezza al Cairo, in fin dei conti dunque non era dispiaciuta di aver lasciato l'Egitto:

---

<sup>28</sup> Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012).

<sup>29</sup> Matalon, *Zeh*, 291.

‘...La nostra vita lì era finita, Zuza’.  
‘Ma le tue radici sono sempre lì, tante Inès. Che cos’è che hai qui?’  
‘Radici, radici: chisseneffrega! Un essere umano non ha bisogno di radici, Zuza, un essere umano vuole una casa’.<sup>30</sup>

Matalon ripensa l’Egitto e il passato come un fardello ed una memoria che riescono a tornare per il tramite di immagini ingiallite o addirittura mancanti. In questo modo, i personaggi diventano emblemi di un profondo senso di spaesamento: Inès guarda all’Egitto, eppure sente che la sua casa ormai è Israele, un paese che a sua volta non sembra però in grado di accoglierla fino in fondo. Siamo qui di fronte a personaggi dal corpo distopico, incapaci di trovare pace al di fuori delle fotografie che Matalon inserisce in apertura dei capitoli.<sup>31</sup> *Zeh* può essere letto come un fascinoso rito di passaggio durante il quale la protagonista è posseduta dai fantasmi del passato familiare – un passato che ella non conosce direttamente e che è legato a spazi lontani da Israele. Ripercorrendo i nessi tra storia ebraica egiziana e storia del colonialismo, e più in generale tra Levante e mondi coloniali, il romanzo offre in questo modo originali discussioni su chi sia il colonizzato e chi il colonizzatore tra *mizrahim* e ashkenaziti, ebrei egiziani emigrati in Israele ed altri membri della famiglia residenti invece in Camerun.<sup>32</sup>

La ricerca di una casa e di un paese perduti continua anche nel secondo romanzo d’ispirazione autobiografica di Matalon, *Qol*. Ma se in *Zeh* la protagonista aveva perlopiù viaggiato fuori da Israele, fino in Africa, alla ricerca di se stessa e della sua vera casa, in *Qol* la storia è quasi interamente confinata all’interno dello Stato ebraico. Tuttavia, anche quest’opera è una ricerca nomadica di una madrepatria perduta e di una madre molto presente dal pun-

<sup>30</sup> Ibid., 294-295.

<sup>31</sup> Su questo: Michael Gluzman, *Ha-guf ha-tzioni. Le’umiyut, migdar u-miniyut ba-sifrut ha-ivrit ha-hadashah* (“Il corpo sionista. Nazionalismo, genere e sessualità nella letteratura ebraica moderna”) (Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuhad, 2007), 254-257.

<sup>32</sup> Deborah Starr, *Remembering Cosmopolitan Egypt. Literature, Culture, and Empire* (Londra: Routledge, 2009), 145.

to di vista fisico, ma lontana per ciò che riguarda le emozioni.<sup>33</sup> *Qol* – un romanzo ma anche un memoriale di famiglia e (quasi) un'autobiografia – racconta la storia di Toni, più spesso chiamata *ha-yaldah* (“la bambina”), figlia di immigrati egiziani che vivono in un complesso di edilizia popolare a Ha-Tiqvah, alla periferia di Tel Aviv. Come in *Zeh* e come si era visto per Gormezano Goren, anche qui la narrazione spazia tra gli anni Cinquanta e Sessanta e l'oggi, concentrandosi su vari episodi della vita della protagonista e dei suoi famigliari – soprattutto della madre Lucette, della nonna Fortuna e del padre Maurice, il quale aveva abbandonato la famiglia per inseguire invano una carriera nel giornalismo e nell'attivismo politico.

*Qol* è un libro stilisticamente molto complesso, molto più di quanto erano riusciti ad essere i romanzi della *sifrut ha-ma'abarah*. In linea con altre opere della seconda generazione *mizrahi*, esso è influenzato – più che dalla letteratura del campo di transito – da autori delle letterature europee e americane: dall'italiana Natalia Ginzburg all'americana Grace Paley, piuttosto che da grandi romanzieri israeliani come Ya'aqov Shabtay.<sup>34</sup> Inoltre, esso si colloca in tutt'altra dimensione rispetto alle decine di *memoirs* e autobiografie pubblicate da molti ebrei del Medio Oriente e Nord Africa emigrati in Israele, Europa o negli Stati Uniti, spesso dominati da sentimenti di nostalgia e scritti perlopiù dalla prima generazione di migranti a distanza di molti decenni.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Naama Tsal, “‘He is Missing. You Were Missing. Home is Missing’: Formation, Collapse, and the Idea of Home in the Later Poetics of Ronit Matalon”, *Prooftexts* 30/3 (2010): 303-320.

<sup>34</sup> Michael Gluzman, “‘Le-hisharet ‘al-yedei ha-homer, lo’ le-hitrapeq ‘alav’. Re’ayon ‘im Ronit Matalon” (“Essere sfiorata dalle cose, non aggrapparsi ad esse: intervista con Ronit Matalon”), *Mikan*, 2 (2001): 240.

<sup>35</sup> In questo senso, è da notare come a partire dagli anni Ottanta il numero di autobiografie scritte da ebrei egiziani sia cresciuto notevolmente. Ad oggi sono disponibili perlomeno una quarantina di testi (in ebraico, francese, inglese, italiano ed altre lingue) tra cui si ricordino a titolo esemplificativo: André Aciman, *Out of Egypt. A Memoir* (New York: Picador, 1994); Ada Aharoni, *Mi-piramidot le-Qarmel* (“Dalle Piramidi al Monte Carmelo”) (Tel Aviv: Eked, 1979); Carolina Delburgo, *Come ladri nella notte ...la cacciata dall'Egitto* (Bologna: Clueb, 2008); Fortunée Dwek, *Nonno. Un Juif d'Egypte* (Parigi: L'Harmattan, 2006); Lucette Lagnado, *The Man in the White Sharkskin Suit. A Jewish Family Exodus from Old Cairo to the New World* (New York: Harper, 2008).

La madre Lucette, oltre a impersonificare una donna combattiva ma alle volte fredda che cercò in tutti i modi di tenere insieme la sua famiglia, simboleggia un Egitto inafferrabile e dove nessuno sembra voler tornare. Il corpo di Lucette inoltre porta in sé i segni dei traumi e dei conflitti che lei stessa, ma in senso lato l'Egitto ed Israele, avevano sopportato nel corso degli anni. Nonna Fortuna raccontava addirittura che le mani di Lucette in Egitto erano “così perfette, quasi irreali: erano così bianche, senza una macchia, come fossero ricoperte di farina”, ma dopo la migrazione in Israele erano diventate “le mani di un operaio, non di un'operaia, proprio di un operaio”. Nonna Fortuna spiegava che:

La Lucette vera, dolce, l'ho lasciata in Egitto. [...] La bocca che ha adesso, con la lingua che ha, non c'era prima. Non esisteva una cosa del genere, aprire così la bocca come fa adesso. L'ha imparato qui, ad aprire la bocca così. Come una bambola, era, bella come una bambola con il miele sulla lingua [...]: sì mamma, no mamma, certo mamma, solo così. [...] Lei calunniava il bene, la grazia che aveva ricevuto, perché era il bene a essere latente, non il male. Qualcosa di enorme, la cui perdita era nientemeno che atroce, le era sfuggito nel tragitto della migrazione [*hagirah*], nella geografia della migrazione.<sup>36</sup>

Quella di Lucette non era stata una *'aliyah* ma una *hagirah* durante la quale tutte le cose belle e le memorie felici erano scomparse. Il suo corpo si era piegato alla migrazione e – al contrario di quanto avevano scritto romanzieri della *dor ha-medinah* degli anni Cinquanta come Moshe Shamir, autore del celebre *Be-mo ya-dav* (“Con le sue stesse mani”, 1951), che narrava il sacrificio del giovane Elik, ebreo emigrato dall'Europa e poi “[ri]nato dal mare [d'Israele]” e sacrificatosi per costruire la sua nuova patria – l'incontro con la Terra d'Israele non aveva portato nel caso di Lucette ad una rinascita né fisica né spirituale, ma anzi ad un irreversibile decadimento.<sup>37</sup>

*Qol* si compone di frammenti narrativi sovrapposti tra loro, che per il critico letterario Abraham Balaban riprendono il tema

---

<sup>36</sup> Matalon, *Il suono*, 24.

<sup>37</sup> Oppenheimer, *Me-rehov*, 104-146. Su Shamir e la generazione del '48: Anita Shapira, *Israel: A History* (Waltham: Brandeis University Press, 2012), 248-270.



dell'arabesco – un motivo centrale della cultura artistica del mondo arabo da cui proviene la famiglia della protagonista.<sup>38</sup> Oltre a ciò, nella struttura ad incastro dell'opera è anche ravvisabile il fatto che per Lucette – e per Matalon – la famiglia sia da intendersi come una pluralità di persone e voci nella quale si intrecciano la nonna, Lucette, Toni, suo fratello Sami e così via. Anche per questo motivo la parola ebraica *mishpahah* (“famiglia”) è insufficiente per descrivere ciò che Lucette definisce *familiah*.

Altro aspetto centrale del libro è il linguaggio e la sua relazione con il potere e con la nazione. In una recensione a *Qol*, il critico letterario Yitzhaq Laor aveva notato il miscuglio comico tra arabo e francese nel quale Matalon fa esprimere i suoi genitori e la nonna.<sup>39</sup> Aldilà di un possibile lato comico, tale miscuglio sottolinea perlopiù la loro incapacità ad esprimersi in ebraico e dunque la loro marginalità sociale. Lucette ebbe sempre difficoltà con questa lingua e si vergognava “del non saper scrivere, della scrittura guasta. [...] Questa separazione fra le lettere, lo spazio bianco che lei badava a lasciare fra di esse, erano una dichiarazione della sua consapevolezza della lingua straniera, dell'estraneità”.<sup>40</sup> Anche la nonna non padroneggiò mai l'ebraico, utilizzando parole in arabo che sua nipote Toni non era in grado di comprendere. Solo Toni – appartenente ad una nuova generazione nata in Israele – amava alla follia scrivere e leggere.<sup>41</sup> È vero che anche il padre Maurice adorava scrivere ma la sua era una compulsione nervosa più che una passione. Egli, insieme con un gruppo di amici, la *sohba* (in arabo: “compagnia”), scriveva freneticamente articoli di denuncia contro il *Ben-Gurionism* (“Ben-Gurionismo”) e sui problemi delle *'edot ha-mizrah*. Nonostante questo, Maurice non riuscì mai a trovare uno spazio dove poter esprime-

---

<sup>38</sup> Abraham Balaban, “Mi qorban shel-mi? Ha-'imahot ba-sifrut ha-'ivrit metuskalot me-ha-feminizm” (“Chi è la vittima di chi? Le madri nella letteratura ebraica moderna alla luce del femminismo”), *Ha-'Aretz*, 6 ottobre 2008, accessibile all'indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1026894.html>.

<sup>39</sup> Yitzhaq Laor, “A beautiful bildungsroman”, *Ha-'Aretz*, 2 maggio 2008, accessibile all'indirizzo: <http://www.haaretz.com/general/a-beautiful-bildungsroman-1.245067>.

<sup>40</sup> Matalon, *Il suono*, 154.

<sup>41</sup> Sulle politiche e pratiche di inserimento linguistico per i nuovi immigrati in Israele: Ester Schely-Newman, “Constructing Literate Israelis: A Critical Analysis of Adult Literacy Texts”, *Israel Studies* 15/2 (2010): 169-214.

re appieno le sue idee e si sentì sempre rifiutato dall'*establishment* israeliano: il suo attivismo politico finì quindi per isolarlo da tutto e da tutti, compresa la sua famiglia.<sup>42</sup> In questo, il suo caso è esemplificativo della situazione israeliana degli anni Sessanta e Settanta, dove ancora pochi erano disposti ad ascoltare i *mizrahim* e ciò che avevano da dire – a differenza di quello che si vedrà più avanti descrivendo la terza generazione e i più ampi margini di intervento che è riuscita a conquistarsi nell'Israele di oggi.

A causa della loro estraneità linguistica, i personaggi di *Qol* rimasero sempre ai margini della nazione. Ma se Lucette ed il marito erano in fin dei conti consapevoli di ciò e in qualche maniera persino ne capivano i motivi, i loro figli al contrario lottarono per integrarsi nel luogo dove erano nati. Durante la guerra dei Sei Giorni, Sami – fratello della protagonista – che al momento dell'arruolamento nell'esercito si era finto malato di nervi, divenne d'improvviso ansioso di prendere parte al conflitto e si vergognava di essere "l'unico uomo sull'autobus e ovunque, con bambini, donne e anziani". Ma ormai era troppo tardi e un ufficiale dell'esercito gli disse che soltanto "se gli arabi dovessero arrivare a Petah Tiqvah, allora ti prendiamo".<sup>43</sup> Sami, come molti *mizrahim* di seconda generazione, avvertì dunque una lacerazione identitaria tra il richiamo della storia e memoria dei genitori e lo Stato d'Israele, del quale si sentiva parte ma che sembrava rinnegarlo anche in uno dei suoi aspetti cardine quale l'esercito.<sup>44</sup>

Solo Lucette osò alla fine rinunciare alla terra che non era mai diventata la sua madrepatria. Negli ultimi anni di vita, decise di smettere di piantare fiori nel giardino di casa, delegando questo lavoro a Mustafa – un giardiniere palestinese. Dopo anni e anni nei quali Lucette, quasi come i primi *'olim* narrati da 'Amir e Ballas che coltivavano verdure nel campo di transito, aveva tentato di far crescere fiori, era giunta alla conclusione che:

'È tutta colpa di questa terra schifosa, sabbia e ancora sabbia, *mafish*

---

<sup>42</sup> Ronit Matalon e Mikhal Dekhel, "My Father at Age Seventy-Nine", *Callaloo*, 32/4 (2009): 1182-1188.

<sup>43</sup> Id., *Il suono*, 305.

<sup>44</sup> Sulla centralità dell'esercito come spazio di costruzione identitaria e socializzazione: Uri Ben Eliezer, *The Making of Israeli Militarism* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).

*fyadah* [in arabo: “non c’è niente da fare”], non c’è niente da fare con questa terra qui’.

[...] ‘Perché *mafish fyadah?*’ domandava dopo un lungo silenzio [...],  
‘È terra buona, non ha niente questa terra, è molto buona’.

La mamma s’inalberava: ‘Come fai a dire una cosa del genere?’.<sup>45</sup>

*Zeh* e *Qol* interrogano il sentimento di appartenenza ad una nazione e ad una famiglia le cui storie sono costellate da una serie di spaventose assenze ed occasioni mancate. I personaggi di Matalon vivono tra Israele ed altri spazi geografici e culturali, a metà tra un Oriente immaginato e la realtà israeliana di oggi, tra ritorno ed esilio. Riprendendo a modello quanto aveva teorizzato una scrittrice e giornalista egiziana emigrata in Israele negli anni Cinquanta, Jacqueline Kahanoff, Matalon sembra domandarsi se non valga la pena provare a costruire un percorso comune tra ebrei ed arabi, così da ridare valore alla terra e a ciò che conserva e tornare per quanto possibile a quell’idea di Levante *cosmopolita* caro alla generazione dei suoi genitori.<sup>46</sup> *Zeh* e *Qol* possono essere letti come una critica alle politiche identitarie messe in atto nei confronti dei *mizrahim* e una reazione alle rigidità del canone letterario ebraico, ripartendo dal margine e tentando di allargarne i confini, “rifuggendo” – come scrive Hochberg – “i limiti di un immaginario separatista” e proponendo la letteratura quale alternativa alla logica divisiva molto spesso dominante nella società israeliana.<sup>47</sup>

### La ‘valigia dei ricordi’ di Moiz Benarrosh

“Io sono estraneo ad ogni luogo, ma nessun luogo mi è estraneo”: così scrive Moiz Benarrosh nella raccolta di poesie del 2010 *Lo’ holekh le-shum maqom* (“Non va da nessuna parte”).<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Matalon, *Il suono*, 341.

<sup>46</sup> Su Kahanoff: David Ohana, “The Mediterranean Option in Israel: An Introduction to the Thought of Jacqueline Kahanoff”, *Mediterranean Historical Review*, 21/2 (2006): 239-263; Deborah Starr, *Remembering*, 134-139 e Id. e Sasson Somekh, a cura di, *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

<sup>47</sup> Hochberg, *In Spite*, 140.

<sup>48</sup> Moiz Benarrosh, *Lo’ holekh le-shum maqom* (“Non va da nessuna parte”) (Beer-Sheva: Rasis Nahara, 2010).

Benarrosch è senz'altro uno dei più interessanti poeti di origine ebraica nordafricana oggi attivi in Israele e un intellettuale attento all'analisi delle problematiche legate ai *mizrahim* e, più precisamente, alle comunità di origine sefardita. Nato a Tetouan, in Marocco, nel 1959, egli è emigrato in Israele nel 1972 insieme con la famiglia, andando a stabilirsi a Gerusalemme. È autore di svariate raccolte di poesie, romanzi e racconti in ebraico ma anche in spagnolo. Oltre all'attività di scrittore, è traduttore dall'inglese e dallo spagnolo. Ha ricevuto nel 2012 il Premio Yehudah Amihai per la poesia. Nelle sue opere, Benarrosch si sofferma innanzi tutto sui nessi tra Diaspora e ritorno, tra passato marocchino e presente israeliano, narrando in modi originali la vita dell'antica comunità di origine iberica da cui proviene e il passaggio in Israele. È a partire da questi temi che ci si deve dunque avvicinare ad un autore troppo poco conosciuto al di fuori di Israele ma che più di altri ha saputo prendere in mano gli strumenti della poesia per farla diventare – sulla scia di Erez Biton piuttosto che di Aharon Almog e, in una certa misura, di un poeta nazionale come Yehudah Amihai – una narrazione del quotidiano e una forma di protesta.

“Sono diventato israeliano attraverso la lingua”, sostiene Benarrosch ed in effetti il linguaggio riveste anche nella sua opera letteraria un'importanza fondamentale ed è fonte di interrogativi sul ruolo dell'ebraico, sulla possibilità di far convivere differenti idiomi all'interno della propria storia e della propria identità.<sup>49</sup> La poesia *Sfat ha-yam* (“la lingua del mare”), che apre la raccolta omonima, racconta ad esempio come egli abbia trovato un proprio modo di esprimersi scrivendo nella “lingua del mare”. Giocando sull'omofonia tra le espressioni ebraiche *sfat-'em* (“lingua madre”) e *sfat ha-yam*, il mare diviene uno spazio materno da dove rinascere e nel quale esprimere il proprio io:

Io voglio scrivere nella lingua  
del mare. Ne ho abbastanza delle lingue degli uomini  
e ora scriverò nella lingua della schiuma  
e delle onde.  
[...]  
scriverò come una tempesta

---

<sup>49</sup> Intervista dell'A. a Moiz Benarrosch, Gerusalemme, 2 maggio 2014.

per la quale i lampi e i tuoni sono la rabbia della sua bocca  
scriverò come un'onda che sbatte sullo scoglio  
[...]  
ho trovato la mia lingua  
la lingua del mare.<sup>50</sup>

Hever, in uno studio dedicato alla letteratura *mizrahi* di seconda generazione, notava come gli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa fossero arrivati in Israele affrontando viaggi per terra o per mare ma – al contrario di quanto accaduto per gli ebrei di origine europea – pur sempre spostandosi e rimanendo nei confini di un'area geografica tutto sommato prossima ai paesi dove erano nati. Questo li avrebbe portati a non raccontare più di tanto il momento del viaggio e della traversata quale rinascita simbolica in chiave sionista.<sup>51</sup> Se da una parte si deve concordare con Hever e con la sua analisi delle peculiarità della geografia letteraria *mizrahi*, ciò non toglie che il tema del viaggio è presente e cruciale anche in alcuni scrittori di origine mediorientale e nordafricana.

Sempre Hever, a partire dalle opere di scrittori quali Shmuel Yosef Agnon e Natan Alterman aveva poi sottolineato la centralità del mare come spazio slegato dalla realtà mediterranea e prolungamento simbolico del *hof ha-mequveh* (“agognata sponda”) di Sion, della Terra d'Israele.<sup>52</sup> Ecco allora che Benarrosch è interessato invece a mostrare come egli – al pari ma in modo differente dai pionieri dello Stato d'Israele e del già citato protagonista di *Be-mo yadav* di Shamir – sia nato dal mare. Il Mar Mediterraneo, che in teoria avrebbe dovuto unire il Marocco ad Israele, è in questo caso uno spazio di divisione e che allontana i due paesi. La migrazione sembra aver fatto perdere per sempre al poeta quelle coordinate familiari e geografiche che sembravano essere così ben definite a Tetouan:

Chi sei?  
Io sono il figlio della testa [*ben ha-rosh*].

---

<sup>50</sup> Moiz Benarrosch, *Sfat ha-yam* (“La lingua del mare”) (Tel Aviv: Pardes, senza data), 8.

<sup>51</sup> Hannan Hever, “We Have Not Arrived From The Sea: Towards a Mizrahi Literary Geography”, *Social Identities*, 10/1 (2004): 31-51.

<sup>52</sup> Id., *'El-ha-hof ha-mequveh* (“Verso l'agognata sponda”) (Gerusalemme: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2007), 9-12.

E dove stai andando?  
Ogni giorno io mi metto in cammino, dalla testa ai piedi e talvolta torno anche indietro.  
E dove sei nato?  
Sulla riva del mare, sono cresciuto grazie al profumo del sale.  
Tu sei come una riva dal giorno della tua nascita al giorno della tua morte.  
Io sono riva, sale e mare.  
E come si chiamerà tuo figlio?  
Figlio del sale.  
Tuo figlio sarà straniero in tutte le città  
e soltanto nel mare egli sentirà di far parte del mondo.<sup>53</sup>

Questi versi, tratti dal romanzo del 2007 *Ha-trilogiah ha-Tetuanit* (“La trilogia di Tetouan”), tornano alla riva marocchina – e non israeliana – del mare come luogo mitico di provenienza ed unico spazio dove sentirsi a casa. In esse sembra riecheggiare un celebre passo di Genesi 22,17 dove, descrivendo il sacrificio di Isacco da parte di Abramo, l’angelo benedice quest’ultimo dicensi: “renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e *come la sabbia che è sulla riva del mare*”. Nella poesia di Benarrosh sono il padre ed il figlio a diventare essi stessi “riva, sale e mare” e, più che una benedizione, si intravede un destino maligno di estraneità che si riconnette ad un tratto fondante dell’ebraismo diasporico e ad una figura come quella dell’ebreo errante: “tuo figlio sarà straniero in tutte le città”.

Oltre al tema dell’erranza, centrale nell’opera letteraria di Benarrosh è poi la narrazione e riscoperta dell’ebraismo sefardita, spesso confuso ed equiparato *in toto* all’ebraismo mediorientale e nordafricano. Benarrosh pone piuttosto l’accento sulle peculiarità dell’identità sefardita, sia dal punto di vista storico e culturale che linguistico, riprendendo termini giudeo-spagnoli in uso a Tetouan e dedicando a quest’ultima molte pagine delle sue opere. In ciò vi è senza dubbio l’orgoglio di appartenere ad un ebraismo maghrebino *sui generis*, ben lontano da quegli stereotipi orientalisti citati all’inizio.<sup>54</sup> Oltre a questo, l’autore tenta di diffondere la co-

---

<sup>53</sup> Moiz Benarrosh, *Ha-trilogiah ha-Tetuanit* (“La trilogia di Tetouan”) (Gerusalemme: Moben, 2007), 214.

<sup>54</sup> Intervista dell’A. a Moiz Benarrosh, Gerusalemme 2 maggio 2014.

noscenza del mondo sefardita in Israele, mostrando come pur con difficoltà esso sia ancora vivo e vegeto e non un relitto del passato medievale e dei tempi lontani della Spagna pre-1492. Ecco allora più in generale venir fuori un lato meno noto della letteratura *mizrahi*, che ritorna non tanto alla convivenza ebraico-araba di età ottomana e post-ottomana e all'arabicità perduta con l'arrivo in Israele, ma appunto ad uno spazio ebraico a metà tra l'Europa, il Medio Oriente ed il Mediterraneo, incentrato sul ricordo e sul tramandarsi di un'identità iberica vista spesso come segno di distinzione e di prestigio.<sup>55</sup> A partire dal ricordo di *Sefarad* come spazio di *convivencia* ma anche di violenza e sradicamento, ci si può domandare se e fino a che punto da lì possano derivare lezioni per l'Israele di oggi o se non sia forse arrivato il momento di lasciarsi alle spalle ricordi tanto opprimenti e ricominciare insieme un percorso nuovo – come, su fronti diversi, ha in parte sostenuto Abraham Yehoshua nel romanzo *Hesed sfaradi* (“Grazia spagnola/sefardita”, 2011).<sup>56</sup>

Benarrosh sembra però rispondere dicendo che un percorso nuovo non può cominciare senza riconoscere come il mondo sefardita stia scomparendo non per far spazio ad una nuova identità ibrida, ma ad un'Israele legata ancora al modello sionista ashkenazita e ad un'identità occidentale. Egli per questo si definisce “un caraita del diciannovesimo secolo”, vale a dire una specie in via d'estinzione. Torna anche qui dirompente la tematica dell'estraneità e dello sradicamento sia in quanto ebreo, sia in quanto ebreo sefardita, sia in quanto poeta – cosa che Benarrosh riconnette tra l'altro al suo amore per la letteratura *errante* di un autore quale Edmond Jabès, scrittore e pensatore ebreo francofono nato al Cairo nel 1912.<sup>57</sup> Oltre a questo, è interessante notare quanto in questo poeta di origine marocchina riaffiori – quasi senza volerlo – un tema portante della letteratura ebraica moderna d'inizio Novecento:

---

<sup>55</sup> Yael Wise, *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination* (Syracuse: Syracuse University Press, 2012).

<sup>56</sup> Abraham Yehoshua (2011), *La scena perduta* (tr. it. Torino: Einaudi, 2011).

<sup>57</sup> Lucy Pijnenburg, “Interview: Moroccan-born Israeli poet Moiz Benarroch”, *Poetry International Rotterdam*, luglio 2010, accessibile all'indirizzo: [http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou\\_article/item/17723/Interview-Moroccan-born-Israeli-poet-Moiz-Benarroch/en](http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou_article/item/17723/Interview-Moroccan-born-Israeli-poet-Moiz-Benarroch/en).

quello del *talush* (“sradicato”), l’ebreo solitario e sradicato dal suo contesto familiare narrato tra i primi da Yosef Haim Brenner.<sup>58</sup> Ciò mette nuovamente in luce fino a che punto la letteratura *mizrahi* debba essere vista non in opposizione al canone letterario ebraico, ma come una possibilità per relazionarsi ad esso seguendo una geografia letteraria differente ma non per questo del tutto estranea a punti fondanti dell’identità ebraica, aldilà dello spazio e del tempo – come appunto i temi dello sradicamento, della diasporicità e della memoria.

Riguardo alla rappresentazione della propria famiglia e di ciò che la caratterizzava in Marocco, anche Benarrosh rovescia molti degli stereotipi legati ai *mizrahim* – come per esempio l’essere quasi per natura più calorosi e accoglienti degli altri. Prendendo spunto da sua nonna Mercedes egli descrive come:

Ogni volta che parlano della  
affettuosa nonna marocchina  
io penso a mia nonna  
Mercedes  
che mi diceva quando le portavo mia figlia sua nipote  
perché me l’hai portata non mi piacciono i neonati.<sup>59</sup>

Come già aveva fatto il poeta Erez Biton, anche Benarrosh utilizza gli stereotipi in modo paradossale e mostrando la loro scarsa attinenza ad una realtà per natura molto più sfaccettata.<sup>60</sup> In modo piuttosto simile, anche Viky Shiran, attivista femminista e poetessa di origine ebraica egiziana, in uno scritto su cosa significasse per lei essere *mizrahi* si domandava se: “Devo mangiare la *mufletah*, indossare una *jallabiyah*, essere una fan di Abdel-Wahab, amare Sarit Hadad, votare *Shas*, essere membro del *Qeshet ha-demoqrattit ha-mizrahit*? [“Arcobaleno democratico *mizrahi*”]”.<sup>61</sup> La risposta a queste domande è certamente negativa,

<sup>58</sup> Shaked, *Narrativa ebraica*, 74-82.

<sup>59</sup> Benarrosh, *Sfat*, 62.

<sup>60</sup> Hannan Hever, “‘We Are Fragments of Rhymes’: the Poetry of Erez Biton between East and West”, *Journal of Levantine Studies*, 2/2 (2012): 11-38.

<sup>61</sup> Viky Shiran, “Ha-mizrahiyut: gam ha-shanah tihieh lanu shanah shihonah” (“Orientalità: anche questo sarà un anno arido”), in *Qolot mizrahiim: liqrat siah mizrahi hadash ‘al-ha-hevrah ve-ha-tarbut ha-‘israelit* (“Voci mizrahi: ver-



a ricordare che in fin dei conti la categoria di *mizrahim* – aldilà del bagaglio identitario e culturale che i primi ebrei immigrati dall'Oriente hanno portato con sé al loro arrivo negli anni Cinquanta – sia qualcosa da costruire attraverso un costante dialogo e scontro con il resto d'Israele.

Benarrosh fa però capire quanto questo sia spesso difficile se non impossibile. A più riprese egli torna a descrivere la solitudine e il senso di isolamento di un intellettuale che, ad oggi, fatica a trovare una collocazione ed al quale la definizione di *mizrahi* – come anche quella alternativa di *ebreo arabo* – sembra stare stretta. Questo isolamento ci riporta a quanto detto per gli autori della *sifrut ha-ma'abarah* e, lo vedremo nel capitolo successivo, contrasta invece con il successo – quantomeno mediatico – raggiunto in poco tempo da giovani scrittori della terza generazione. In *Qinat ha-mehager* (“Il lamento dell'immigrato”), Benarrosh scrive che:

In Marocco ero il centro  
di tutte le feste  
un fenomeno sociale  
sempre attorniato da amici  
fin quando non sono venuto in Israele  
e sono finito in un angolo  
l'angolo di tutte le feste  
ho smesso di andarvi  
sempre ai margini  
l'emarginato quando poi  
sono venuto  
sono diventato un poeta.  
[...]  
Questa è la terra dove non sono nato  
disse l'immigrato

---

so un nuovo discorso sulla società e cultura israeliana”), a cura di Guy Abutbol, Lev Greenberg and Pnina Motzafi-Haller (Tel Aviv: Masada Press, 2005), 97. Sul *Mizrahi Democratic Rainbow*, un'organizzazione che opera nel campo del sociale e in favore dei *mizrahim*, fondata nel 1996: Tilde Rosmer, “Israel's Middle Eastern Jewish Intellectuals: Identity and Discourse”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 41/1 (2014): 62-78. Per quanto concerne il femminismo *mizrahi*, argomento che ha suscitato svariate ricerche, rinvio all'esauriente studio di: Henriette Dahan-Kalev, “Mizrahi Feminism in Israel”, *Jewish Women's Archive Encyclopedia*, marzo 2009, accessibile all'indirizzo: <http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel>.

questa terra dove nacquero i miei figli  
ora la lascerò  
come un uomo che abbandoni l'amante  
che l'ha tradito.<sup>62</sup>

Anche per lui, il passaggio in Israele più che una *'aliyah* è da intendersi come una *hagirah*: una migrazione priva di particolari connotazioni ideologiche e che può essere raccontata attraverso stilemi universali, che vanno al di là del caso ebraico. Israele sembra essere uno spazio foriero di emozioni contrastanti, che da un lato mette l'immigrato che dà il titolo alla poesia ai margini della scena ma – dall'altra parte – lo tramuta in poeta. Ciò che resta alla fine non è altro che “una valigia piena di ricordi”, che è possibile trasportare da un posto all'altro e che contiene piccoli oggetti quotidiani, parole e sensazioni non scalfite dal tempo:

Porto sempre con me una valigia  
la porto dappertutto  
in attesa del momento in cui mi verranno a cercare  
di casa in casa  
di città in città  
di paese in paese  
e la valigia è piena di giocattoli  
con cui nessun bambino ha giocato  
piena di memorie  
di persone senza un passato...<sup>63</sup>

La seconda generazione vede nell'infanzia un'epoca perduta, un periodo al quale tornare per far riaffiorare ricordi e memorie che sono sia le proprie che quelle dei genitori. Narrando il rapporto tra centro e periferia israeliane e la vita nelle *'ayarot pituah* – come fanno Matalon o Busi – ma anche ricostruendo il passato attraverso la figura di un immigrato in cerca di un posto dove stare e che sembra destinato a non trovare mai pace, come nel caso di Benarosh, questi scrittori hanno aperto una fase profondamente innovativa per

---

<sup>62</sup> Moiz Benarosh, *The Immigrant's Lament/Qinat ha-mehager* (“Il lamento dell'immigrato”) (Gerusalemme: Moben, 2008), 3 e 9.

<sup>63</sup> Id., *Bilingual Poems/Shirim du-lashoniim* (“Poesie bilingui”) (Gerusalemme: Moben, 2005).

la letteratura israeliana. L'insistere sui temi della famiglia e del passato ha anche messo in luce i nessi inter-generazionali che legano tra gli altri Ballas a Matalon e quest'ultima ai giovani scrittori che adesso introdurrò. Per quanto differenti tra loro, tutti infatti partono da un sostrato culturale e familiare simile, adattandolo poi alle circostanze temporali e alle proprie esigenze individuali e stilistiche, elaborando in ultima istanza una memoria *multidirezionale*, che è sia individuale sia collettiva e che – rispondendo a logiche del presente, come anche a ricordi di differenti epoche passate tramandati di generazione in generazione ma anche appresi a partire dalla società circostante – può essere condivisa grazie all'apporto di numerose “reti di comunicazione, istituzioni statuali e gruppi sociali”.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 15.



## Postmemorie: i giovani *mizrahim* tra poesia, politica e persistenza dell'etnicità

Stando alle pure e semplici classificazioni statistiche e demografiche israeliane, oggi non dovrebbe esistere alcuna terza generazione *mizrahi*: essendo nati in Israele, i nipoti dei primi immigrati ebrei del Medio Oriente e Nord Africa non sono infatti ufficialmente conteggiati tra i cosiddetti *yotzei- 'Afriqah ve- 'Asiah*, ma tra gli israeliani *tout court*. Eppure, la distinzione tra israeliani di origine europea ed extra-europea ancora permane e, aldilà di miglioramenti per quel che concerne lo status socio-economico, è sempre fonte di profonde riflessioni e dibattiti. “Ancora non l'avete superata [la differenza tra ashkenaziti e *mizrahim*]? [...] quindi non siete israeliani? Che diamine è questa identità *mizrahi*?”, si sono chiesti i curatori della prima antologia di racconti della terza generazione pubblicata in Israele nel 2007. E poi, in che modo quest'identità può oggi essere raccontata? Forse che per la terza generazione di *mizrahim* le uniche alternative sono “rinunciare [alla propria identità] e scrivere come ‘tutti’, o scegliere di rimanere ‘*edatiyim* [“etnici”] e scrivere in modo folklorico”?<sup>1</sup>

Con terza generazione si fa riferimento a scrittori nati all'incirca dopo la metà degli anni Settanta, perlopiù nipoti, o in alcuni casi figli, di israeliani di origine *mizrahi*. Tra i più noti ricordo Sami Berdugo, Shimon Adaf, il nipote di ebrei egiziani e siriani Moshe Sakal ed infine Almog Behar. Adaf è nato nel 1972 a Sderot da genitori originari del Marocco e ha già pubblicato poesie e romanzi tra i quali *Panim tzuvei-hamah* (“Volto bruciato dal sole”, 2008)

---

<sup>1</sup> Mati Shemoelof, Naftali Shemtov e Nir Baram, a cura di, *Tehudot zehut. Ha-dor ha-shlishi kotev mizrahit* (“Echi di identità. La terza generazione di scrittori mizrahi”) (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 2007), 7.

e *Mox nox* (2011). Egli è, insieme a Behar, erede di una tipologia di letteratura *mizrahi* fortemente influenzata dalla tradizione religiosa mediorientale e nordafricana e, dall'altra parte, è anche esempio di uno scrittore israeliano a suo agio con i grandi classici delle letterature europee e dotato di un notevole *background* culturale. Nelle sue opere, descrive la periferia israeliana, proponendo nuove relazioni spaziali e simboliche nel contesto nazionale e tra centro e periferia, finendo in qualche misura per il trascendere tale realtà e proporre una narrazione e dei personaggi che vanno al di là di Israele. Sami Berdugo – nato nel 1970 ed anch'egli di famiglia marocchina – propende invece per un registro linguistico basso e l'ebraico spezzato già visto ad esempio in Sarah Shilo. Autore tra l'altro di *Zeh ha-dvarim* ("Così è il fatto", 2010) e *Kakh 'ani medaberet 'im-ha-ruah* ("Io così parlo con il vento", 2002), Berdugo narra famiglie in difficoltà e a metà tra Israele e mondo arabo, quasi alla ricerca di nuove dimensioni identitarie che riescano a dar conto della loro ibridità, problema reso evidente proprio dal linguaggio che parlano molti dei suoi protagonisti.<sup>2</sup>

Ancor più della seconda, gli scrittori di terza generazione – termine utilizzato qui in senso innanzi tutto anagrafico – non costituiscono in alcun modo un movimento letterario coeso ed omogeneo. Se, come si è detto, il passaggio dalla *sifrut ha-ma'abarah* alla seconda generazione aveva sancito l'inizio di un tipo di letteratura oggettivamente diverso dal precedente, oggi si assiste al contrario ad una cesura molto meno netta. È pur vero che alcuni dei giovani scrittori *mizrahim* guardano spesso con più consapevolezza e con maggior orgoglio alla storia delle comunità dei loro nonni e/o dei genitori. In alcuni casi ciò li porta a studiare la lingua e la letteratura araba, la tradizione filosofica e religiosa delle comunità da cui provengono o anche ad interessarsi con grande slancio ai pro-

---

<sup>2</sup> Su 'Adaf e Berdugo: Adia Mendelson-Maoz, "Shimon Adaf and the Peripheral Novel", *Journal of Jewish Identities*, 7/2 (2014): 1-13; Hadas Shabat-Nadir, "Centro e periferia nella poesia di Shimon Adaf", in *Tre generazioni*, a cura di Yigal Schwartz e Gabriella Steindler Moscati, 161-175; Emanuela Trevisan Semi, "Tyranie de la mémoire en migration: le Maroc revisité par Marcel Bénabou, Ami Bouganim et Sami Berdugo", in *Migrations maghrébines comparées: genre, ethnicité, religions*, a cura di Yolande Cohen, Mireille Calle-Gruber e Élodie Vignon (Parigi: Riveneuve, 2014), 107-117. Si vedano anche le interviste ai due scrittori in: Trevisan Semi, *Tre scrittori mizrahi*.

pri coetanei dei paesi arabi confinanti. Inoltre, dal punto di vista più strettamente letterario, l'essere cresciuti nell'Israele degli anni Ottanta e Novanta – attraversata dalla crisi del sionismo e dalla Prima Intifada (1987), dai tentativi di raggiungere un accordo di pace, fino ad arrivare agli attentati kamikaze degli anni Novanta e Duemila ed alla Seconda Intifada (2000-2005) – ha permesso ai giovani scrittori di oggi di guardare con ancor più disincanto alla cosiddetta narrativa nazionale.

In quest'ultimo capitolo mi soffermerò sulla terza generazione di letteratura *mizrahi*, prendendo poi come caso di studio da una parte il poeta e narratore Almog Behar e dall'altra il collettivo '*Ars Po'etiqah* ed alcuni dei suoi esponenti. Essi mi permetteranno di mostrare come la dimensione politica – presente nell'esperienza biografica ed in parte letteraria di molti scrittori della *sifrut ha-ma'abarah* – torni oggi a caratterizzare i nipoti dei primi immigrati, insieme con una nuova e ribadita forma di etnicità, che con orgoglio racconta un passato *mizrahi* conosciuto per il tramite di *postmemorie* famigliari: "storie, immagini e comportamenti tra i quali si è cresciuti", che "*sembrano* essere dei veri e propri ricordi. [...] dei frammenti traumatici di eventi che rifuggono una piena ricostruzione narrativa e che vanno aldilà della comprensione".<sup>3</sup>

### *Altre storie: leggere Almog Behar*

Almog Behar è nato a Netanya nel 1978 da una famiglia di origine irachena, turca e tedesca. Ha studiato filosofia all'Università Ebraica di Gerusalemme e collabora con varie riviste culturali israeliane, dove ha pubblicato tra l'altro studi sulla letteratura palestinese, sul romanziere Yehudah Burla e sulla cultura ebraica sefardita.<sup>4</sup> Ad oggi è autore di due volumi di poesie, *Tzima'on be'erot* ("La sorgente dei pozzi", 2008) e *Hut moshekh min ha-lashon* ("Il filo che scende dalla lingua", 2009), uno di racconti (*Ana min al-yahud*,

<sup>3</sup> Hirsch, *The Generation*, 5.

<sup>4</sup> Per esempio: Almog Behar, "Zehut yehudit-sfaradit rav dorit be-'Israel beyin zikaron 'ishi le-qoleqivi" ("Identità multi-generazionale ebraico-sefardita in Israele tra memoria individuale e collettiva"), *Pe'amim*, 111-112 (2007): 35-77; Id., "Mahmoud Darwish: Poetry's state of siege", *Journal of Levantine Studies*, 1 (2011): 189-199 e Id., "Mi-Yehudah ha-Levi", in *Ha-piyut*, a cura di Haviva Pedaya, 223-265.

2008, in arabo: “Sono uno degli ebrei”) ed un romanzo, *Tchahlah ve-Hezqel* (in giudeo-arabo: “Rachele ed Ezechiele”, 2010). Nel 2005, ha vinto il premio per il miglior racconto del quotidiano *Ha’Aretz* con *Ana min al-yahud*, poco dopo tradotto in arabo e pubblicato sulla rivista letteraria egiziana *Al-Hilal*.

Rileggendo passi del romanzo *Tchahlah ve-Hezqel* e di alcune poesie e racconti, mostrerò qui come attraverso un recupero della tradizione ebraica mediorientale e grazie al ricorso a figure letterarie e famigliari del passato, Behar stia costruendo un percorso originale in cui cercare di risolvere le molte contraddizioni che a suo parere attraversano Israele e i *mizrahim*. Quella di Behar può definirsi come una letteratura *in transito* – ed uso questo termine richiamandomi proprio alla parola ebraica *ma’abarah* – ed in attesa di una collocazione. Essa riflette sia la lunga storia degli ebrei iracheni, e mediorientali più in generale, e il loro profondo coinvolgimento nelle vicende sociali e politiche dell’Iraq moderno, sia le difficoltà della migrazione e dei primi anni in Israele e le conseguenze che tutto ciò ancora comporta.<sup>5</sup>

*Tchahlah ve-Hezqel* descrive la vita di una coppia di giovani israeliani ebrei ortodossi di origine *mizrahi*, che abitano in un quartiere popolare di Gerusalemme. I due, da poco sposati, stanno vivendo una difficile crisi coniugale, anche dovuta al fatto che Hezqel ha perso il lavoro. Ognuno dei due sembra vivere in un mondo a parte, che nel caso di Hezqel si identifica sempre più con la religiosità e con la poesia. Dall’altra parte, Tchahlah scopre di essere incinta ed ecco che ad aiutare lei e Hezqel in questo complicato frangente della vita coniugale arrivano il rabbino Ovadiah e sua moglie Mazal – loro mentori spirituali. Sullo sfondo dei preparativi per la festività di *Pesah*, inizia così il tentativo di risolvere la loro crisi e di costruire una nuova armonia domestica. Su tutto domina la città di Gerusalemme, i suoi mercati, il contrasto tra religiosità e laicità, tra ebrei ed arabi – anche simboleggiato dalla figura di Isma‘il, il fratello di Hezqel nato da una relazione che il padre aveva intrattenuto con una donna palestinese.

---

<sup>5</sup> Sugli ebrei iracheni: Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1985); Bashkin, *New Babylonians*.



Piuttosto complesso dal punto di vista linguistico, ricco di richiami biblici e di termini in arabo, il romanzo *Tchahlah ve-Hezqel* presenta un mondo *mizrahi* che non è né quello del campo di transito raccontato da Ballas e Michael, né quello cosmopolita di uno scrittore come Gormezano Goren, né quello delle periferie povere e desolate di Dudu Busi.<sup>6</sup> A differenza che in altri romanzi di scrittori di origine mediorientale, in *Tchahlah ve-Hezqel* la religiosità ha infatti una rilevanza fondamentale ed è attorno ad essa che ruotano il racconto e la vita dei personaggi. Behar tenta così di riappropriarsi di una parte del patrimonio culturale degli ebrei del Medio Oriente che è fino ad ora rimasta nelle mani delle componenti più conservatrici di queste comunità ed è stata evocata quasi esclusivamente a fini politici – per esempio dal partito tradizionalista sefardita *Shas*.<sup>7</sup> Lo scrittore vorrebbe invece che la tradizione religiosa mediorientale fosse ricordata per i suoi tratti di flessibilità ed adattabilità, contrapposta alla più rigida ortodossia ebraica ashkenazita e che ritornasse ad essere a pieno titolo parte dell'identità *mizrahi* contemporanea.<sup>8</sup> Insieme con questo, al centro del romanzo e dell'intera opera letteraria di Behar sta il tema della memoria e del suo passaggio da una generazione all'altra, punto che lo accomuna a molti altri narratori *mizrahim*:

Hezqel sapeva che ora se ne sarebbe tornato a casa da sua moglie e le avrebbe detto che dal rabbino ho sentito dire questo e quest'altro ancora [...] ché l'uomo, ogni cosa che la donna impara da lui andrà ad accrescere la saggezza del mondo, perché la donna è il fondamento della casa e del mondo ed ella trasmette le parole dei sapienti ai suoi figli e figlie, che a loro volta le passeranno in eredità ai figli dei figli e alle figlie delle figlie.<sup>9</sup>

Ma qual è la famiglia di cui Tchahlah e Hezqel, rimasti entrambi orfani in giovane età, aspirano a far parte? Forse che il rabbino Ovadiah e la moglie possono essere considerati loro genitori adottivi? E i palestinesi che Hezqel incontra per strada mentre cammina per Gerusalemme? I due giovani sentono il peso dei traumi subiti

<sup>6</sup> Perlemuter, "Appartenance et exclusion".

<sup>7</sup> Kamil, "The synagogue". Faccio notare come il nome del rabbino mentore di Hezqel sia proprio Ovadiah – quasi a richiamare la figura del fondatore di *Shas*.

<sup>8</sup> Intervista dell'A. a Almog Behar, Gerusalemme, 28 giugno 2013.

<sup>9</sup> Almog Behar, *Tchahlah ve-Hezqel* (Gerusalemme: Keter, 2010), 20.

dai loro genitori e nonni e non riescono ad elaborare una via d'uscita che non sia quella di un amore profondo, nel quale esorcizzare perdite e assenze che attraversano più generazioni:

Hezqel iniziò a piangere e poi anche Tchahlah cominciò a piangere, tanto che egli le domandò ma piangi per loro? Piangi per me? Per te? [...] E lei rubava le lacrime a lui, e lui a lei e Hezqel disse [che piangeva] per lei, per noi, per noi che non abbiamo una madre e che abbiamo cercato tutta la vita di trovare una madre perché conoscevamo il prezzo di questa perdita [...] e noi siamo un po' come madre e figlio, come padre e figlia, come ritrovati e perduti, noi siamo tutto il nostro mondo l'uno per l'altra, noi siamo il prezzo di questa perdita.<sup>10</sup>

Il passaggio da una generazione all'altra può compiersi solo in maniera dolorosa e diventando una parte integrante dell'altra, finendo con il non distinguere più tra uomo e donna, genitori e figli. È difficile immaginare quindi che cosa possa restare della memoria del passato dopo che essa passi attraverso un processo così tormentato. La risposta che Behar dà per bocca di un amico del protagonista Hezqel è in effetti piuttosto pessimista:

Mio nonno ha abitato con loro [con gli arabi] e così era stato per generazioni, molte generazioni fino ad arrivare ai miei genitori. E voi [gli ashkenaziti] avete fatto di tutto per separarci, con violenza, con forza ed ora siete felici di esserci riusciti e però di chiedete di dimostrare che noi ancora siamo legati a loro, che ancora potremmo viverci insieme. Ci avete preso l'arabo e vi diverte che noi non possiamo parlare in arabo con i nostri fratelli. Avete distrutto la nostra storia, ed ora avete anche il coraggio di danzare sulle sue macerie.<sup>11</sup>

Con parole molto dure si esprime qui la rabbia e la rassegnazione di comunità che hanno vissuto un'esperienza di profonda marginalizzazione nazionale. Ciò che preme a Behar non è soltanto sottolineare ancora una volta questa marginalizzazione, ma piuttosto mostrare come di essa restino "macerie" e brandelli di memoria che però, nonostante tutto, possono ancora offrire una qualche salvezza. Gli israeliani di origine mediorientale e norda-

---

<sup>10</sup> Ibid., 186.

<sup>11</sup> Ibid., 225.

fricana non hanno oggi altro posto dove vivere se non Israele e chi pensasse che essi possano tornare nei paesi d'origine – spiega l'autore – è come se mettesse in atto una nuova forma di esclusione e sancisse l'impossibilità per i *mizrahim* di essere parte della società che li circonda. Si deve dunque ripartire dalle “macerie”, e da quell'oblio che per l'antropologo Marc Augé è da intendersi non come il contrario della memoria ma piuttosto come una sua componente ineludibile<sup>12</sup>, al fine di trovare un modo per diventare pienamente eredi di una storia così complicata ed avere la forza di dare ad essa lo spazio che le spetta all'interno della memoria nazionale di Israele.

Come accennato sopra, Behar – a differenza di altri scrittori di origine *mizrahi* – non situa Tchahlah e Hezqel in una periferia israeliana ma al contrario nella città che più di ogni altra simboleggia l'ebraismo e Israele: Gerusalemme. Egli racconta una Gerusalemme surreale, fatta di quartieri popolari abitati da ebrei ortodossi e da misteriosi *ginn*, di sinagoghe, mercati e caffè all'aperto.<sup>13</sup> Essa ricorda quella descritta da Agnon nel romanzo del 1945 *Tmol shilshom* (“Ieri e l'altro ieri”) e che ancora una volta – con la sua mescolanza di musulmani, cristiani ed ebrei, ashkenaziti e *mizrahim*, quartieri nuovi e Città Vecchia – ci riporta alla complessità e alle contraddizioni di tutta una nazione.

È interessante ricordare che proprio a Gerusalemme, nello storico quartiere di Musrara, erano state fondate nei primi anni Settanta *Ha-panterim ha-shehorim*. Riacciandosi a quelle che erano state le radicali rivendicazioni di questo movimento *mizrahi*, Behar torna allora a raccontare quei quartieri e quel *milieu* di estrazione popolare, mostrando come a distanza di più di trent'anni i *mizrahim* non sono ancora del tutto usciti dal campo di transito, o meglio sono entrati – insieme con molti altri abitanti di Israele: dai palestinesi, agli ebrei etiopi, ai ceti sociali più poveri in generale – in nuovi e metaforici campi di transito che fanno riferimento a forme di disegualianza e ad una società improntata su modelli giudicati eccessivamente liberisti.

---

<sup>12</sup> Marc Augé, *Les formes de l'oubli* (Parigi: Payot, 1998).

<sup>13</sup> Il *ginn* è una creatura soprannaturale – che può assumere tratti sia benevoli che maligni – tipica della tradizione e del folklore mediorientale sin dall'epoca pre-islamica.

Questi temi compaiono qua e là nel romanzo come anche in alcune poesie di Behar, finendo con l'unire in modi originali la questione dei *mizrahim* ai molti altri problemi che attraversano l'Israele di oggi. Ad esempio in una poesia del 2009, Behar esprime solidarietà agli abitanti di Shayh Jarrah, un quartiere a maggioranza palestinese di Gerusalemme Est, ricordando poi altri quartieri e villaggi che hanno vissuto storie drammatiche o dove si sono verificati casi di espulsioni forzate:

Ed una notte ho sognato: andremo a Shayh Jarrah per una protesta,  
reggimento dopo reggimento di espulsi, e con noi marceranno gli  
yemeniti cacciati via  
dal villaggio di Kineret, i profughi ebrei di Hebron del 1929  
gli arabi della Ba'qa, di Talbieh, Katamon, Meah She'arim, Lifta  
e 'Ein Kerem espulsi durante la Nakba, i profughi del quartiere  
ebraico  
espulsi nel '48 dalla Giordania, le cui case furono nazionalizzate  
nel '67  
[...] i *mizrahim* espulsi dal quartiere di Yemin Moshe [...]  
per fare spazio ai pittori ed agli artisti, gli abitanti  
di villaggi beduini senza nome del Negev.<sup>14</sup>

O Israele dunque diventerà un po' più *orientale*, e inizierà a riscoprire il proprio passato e a ricercare una maggior interazione con il mondo arabo-musulmano, oppure – sostiene Behar – è destinata ad avvilupparsi attorno ad un processo di americanizzazione che col passare del tempo la allontanerà ancora di più dallo spazio geografico e politico in cui è collocata.<sup>15</sup> Da questa prospettiva, ben si capisce allora quanto la parola scritta e la letteratura abbiano per lo scrittore un forte significato politico e costituiscano un atto attraverso cui portare avanti delle idee non solo sui *mizrahim* ma in generale sulla società che lo circonda. Behar è anche per questo

---

<sup>14</sup> Almog Behar, *Shayh Jarrah 5770* ("Shayh Jarrah 2009"), accessibile all'indirizzo: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3913759,00.html>.

<sup>15</sup> Intervista dell'A. a Almog Behar, Gerusalemme, 28 giugno 2013. I processi di globalizzazione e americanizzazione della società israeliana iniziati soprattutto dagli anni Ottanta sono stati discussi da: Tom Segev, *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel* (New York: Metropolitan Books, 2001); Uri Ram, *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem* (Londra: Routledge, 2008).

molto attivo nella società civile ed in particolare nell'associazione *Ha-ma'abarah*. Quest'ultima è sorta nel 2011 e vuole essere "una piattaforma per organizzare azioni radicali che andranno da lotte a livello locale a Gerusalemme Est e Ovest fino al livello nazionale, da problemi legati agli alloggi pubblici per arrivare a tutto ciò che ha a che vedere con una giustizia più distributiva e con l'uguaglianza sociale, tenendo conto delle affinità tra le periferie socio-economiche israeliane ed il Medio Oriente e delle lotte che si stanno diffondendo in tutto il mondo", ispirandosi – come in un certo senso fa anche la letteratura di Behar – "sia [al]la tradizione ebraica che musulmana, le quali ci insegnano l'importanza di puntare il dito contro l'ingiustizia e a lottare per contrastarla".<sup>16</sup> Oltre a quest'associazione, Behar, è coinvolto in *Guerrilla tarbut* ("Cultura Guerrilla"), un collettivo di artisti israeliani – tra cui i poeti Aharon Shabtay e Ronny Someck – nato nel 2007 e che organizza eventi dimostrativi e letture pubbliche di poesie allo scopo di "ridiscutere valori di giustizia ed equità sociale" adottando "un punto di vista radicale e giovane".<sup>17</sup>

Lo scrivere inteso come atto liberatorio e un'attenta riflessione sul linguaggio e sulle sue valenze ideologiche sono senza dubbio uno degli altri aspetti centrali nell'intera opera di Behar. Nel romanzo *Tchahlah ve-Hezqel*, il protagonista maschile, ad esempio, inizia a scrivere poesie e a frequentare caffè letterari di Gerusalemme così da trovare nella scrittura un rifugio ed uno spazio per sé, impossibile da rintracciare nella quotidianità domestica. La poesia diviene per lui un modo per rientrare in contatto con il senso del sacro, cui avvicinarsi con paura ed incertezza:

E di fronte a me stava il padre nostro Abramo che ha scritto il libro della creazione, Mosé che ha scritto la Torah dal principio alla fine, Davide che ha scritto i Salmi, Salomone che ha composto il Cantico dei

---

<sup>16</sup> *Ha-ma'abarah*, <http://hamaabara.wordpress.com/hamaabara-the-transit-camp/>.

<sup>17</sup> *Guerrilla tarbut*, <http://www.gerila.co.il/he/?iid=1098&p=1>. Tra gli eventi organizzati: una lettura pubblica di poesie a dicembre 2008 per esprimere solidarietà con il *Nuovo sindacato dei lavoratori precari* presso l'Istituto Weizman di Rehovot e la protesta *Una canzone per Yeruham* di fronte alla filiale di Yeruham, nel sud di Israele, dell'industria Akershtein a gennaio 2010.

Cantici, il libro dei Proverbi e Qohelet. Di fronte a me c'era Ezra il profeta, ed Ester con Mardocheo che ci hanno dato i rotoli [dei loro libri], Yehudah ha-Nassi che ha redatto la Mishnah, Bar-Yohai che rivelò lo Zohar [...]. Io sono un essere umano e le mie parole sono come polvere, le pagine di carta sono foglie nel fuoco [...] Abramo, Mosé, Davide, Salomone, Ezra, Ester, Mardocheo, Yehudah e Bar-Yohai scrissero ispirati da uno spirito divino e per questo le loro parole sono eterne. Ma io, io scrivo ispirato al mio stesso spirito e le mie parole non resteranno, non saranno tramandate né custodite, così come saranno venute ecco che allo stesso modo scompariranno. E tra una o due generazioni saranno ormai cancellate, io sarò morto per sempre, mentre invece le tue parole rimarranno e le tue parole saranno rivelate per l'eternità.<sup>18</sup>

La costruzione di una genealogia immaginata di scrittori/padri ai quali richiamarsi è un punto comune ad altri scrittori di origine *mizrahi*, come rilevato da Ketzia Alon in una recensione del romanzo di Behar.<sup>19</sup> Viene qui alla mente Yitzhaq Gormezano Goren, che in *Ba-derekh la-'itztadion* faceva dire al padre Albert che “se abitassi su un'isola deserta, cosa porterei con me? Difficile a dirsi, ma sicuramente tutti i libri di [Emile] Zola, il Grand-Larousse. [...] Anatole France, Pierre Loti, Paul Burgess, Balzac, Hugo, Dumas”.<sup>20</sup> Oppure – per restare nell'ambito della terza generazione *mizrahi* – si ricordi il nonno del protagonista del romanzo di Moshe Sakal *Yolandah* (2011) che considerava gli scrittori da lui più amati come membri della famiglia: “In parallelo ai molti zii e zie che avevo dal lato di mia nonna Yolandah, avevo anche zii da parte di mio nonno e su di loro sentivo molte storie. Ad esempio sul viaggio che lo zio Gustave [Flaubert] aveva compiuto in Egitto alcuni anni prima di scrivere ‘Madame Bovary’; dei dolcetti che piacevano tanto a zio Marcel [Proust]”.<sup>21</sup>

Dietro a queste genealogie s'intravede innanzi tutto la centralità che il libro e la parola scritta da sempre rivestono nell'ebraismo, come mostrato tra gli altri da Amos Oz e Fania

<sup>18</sup> Behar, *Tchahlah*, 47-48.

<sup>19</sup> Ketzia 'Alon, “Hebrew fiction/Old-new hymns”, *Ha-'Aretz*, 17 febbraio 2011, consultabile all'indirizzo: <http://www.haaretz.com/culture/books/hebrew-fiction-old-new-hymns-1.344006>.

<sup>20</sup> Gormezano Goren, *Ba-derekh*, 67-68.

<sup>21</sup> Moshe Sakal, *Yolandah* (Gerusalemme: Keter, 2011), 43.

Oz-Salzberger.<sup>22</sup> Al tempo stesso, le evidenti differenze nelle genealogie letterarie evocate da Behar da un lato e da Gormezano Goren e Sakal dall'altro, fanno capire le considerevoli differenze esistenti tra diverse comunità ebraiche mediorientali: nel caso specifico la più araba ed arabofona comunità irachena e quella egiziana *cosmopolita* ed influenzata dall'Europa.<sup>23</sup> Direi poi che l'insistenza di alcuni scrittori *mizrahim* su tali genealogie immaginate, potrebbe essere vista come una strategia letteraria volta a superare le difficoltà di trasmissione memoriale da una generazione all'altra e a far riemergere – pur in maniera mediata – quel passato che, come si è detto, era stato inizialmente rimosso.

Anche in quello che è senza dubbio il testo più noto di Behar, vale a dire il racconto del 2008 *Ana min al-yahud*, troviamo un'interessante riflessione sui nessi tra linguaggio e identità *mizrahi* e tra linguaggio e identità nazionale israeliana. In questo caso il protagonista, *alter ego* dell'autore, è un giovane israeliano di origine mediorientale che di colpo e nello stupore generale, inizia a parlare ebraico con un fortissimo accento arabo:

In quel momento, la mia lingua si contorse e con l'arrivo del mese di Tammuz, l'accento arabo si impossessò della mia bocca, fin nella gola. Proprio così, mentre camminavo per la strada, l'accento arabo di nonno Anwar – sia benedetta la sua memoria – riemerse e per quanto cercassi di allontanarlo da me e di gettarlo in uno dei bidoni dell'immondizia, non ci riuscii. Provai e riprovai ad addolcire la *'ayin* gutturale, come aveva fatto mia madre da bambina a causa dell'insegnante e per gli sguardi che le lanciavano gli altri bambini, ma i passanti intorno a me la riconoscevano immediatamente. Tentai di addolcire anche la *het* fricativa e di pronunciarla in modo più gutturale, cercai di non pronunciare la *tzade* come una 's' e di sostituire la *qof* gutturale irachena con una che assomigliasse ad una 'k', ma anche questi sforzi furono vani.<sup>24</sup>

Behar prende qui in esame uno dei punti più controversi dell'identità ebraica mediorientale, e cioè appunto l'utilizzo dell'arabo come lingua madre, argomento che aveva appassionato soprattutto

---

<sup>22</sup> Amos Oz e Fania Oz-Salzberger (2013), *Gli ebrei e le parole* (tr. it. Milano: Feltrinelli, 2013).

<sup>23</sup> Miccoli, "Another History".

<sup>24</sup> Almog Behar, *Ana min al-yahud* (Gerusalemme: Babel, 2008), 55.

la prima generazione di scrittori ebrei iracheni in Israele. Nel caso di Behar non ci troviamo però di fronte ad un nuovo immigrato che preferisce continuare a scrivere in arabo anziché in ebraico, ma al nipote di immigrati che in modo del tutto inconsapevole si ritrova a parlare come il nonno di origine irachena. Behar si identifica totalmente con quest'ultimo, che infatti si palesa dall'aldilà per domandare:

se vi sia una fine a questa storia e perché la mia storia sia così mischiata alla tua, come sia possibile che io disturbi la tua vita: io sono la generazione del deserto e com'è possibile che tu mi abbia riportato in vita. Sei la generazione che abbiamo aspettato, cosicché non vi fossero più differenze tra il tuo passato e il passato dei tuoi insegnanti, perché il nostro passato era talmente doloroso e noi siamo rimasti nel deserto per essere divorati dagli uccelli, per far sì che tu non ti ricordassi di me, per far sì che tu non facessi del male a nessuno. Ma com'è possibile che i tuoi denti digrignino di nuovo le mie parole e poi dove, i quartieri di Gerusalemme sono diversi, non vi sono sale da tè, non v'è il fiume Tigri che li attraversa.<sup>25</sup>

Ecco in poche righe riassunta la storia di due e più generazioni e spiegate le complesse pratiche della memoria e dell'oblio da queste messe in atto nei decenni successivi alla *'aliyah*. Il nonno rivela sconcolato al nipote che le sue speranze non sono state appagate e che il passato mediorientale della famiglia è diventato un fantasma ingombrante e che nessuno può dimenticare. La terza generazione sembra ora volersene riappropriare, a differenza di molti dei loro genitori – che avevano cercato di integrarsi a tutti i costi nella società israeliana di base ashkenazita, salvo poi in alcuni casi far riemergere a distanza di anni quanto era stato rimosso. I genitori del protagonista di *Ana min al-yahud* addirittura non riconoscono il proprio figlio, le sue parole, né il volto barbuto:

E il padre disse che questo non è nostro figlio e non è questa la barba che abbiamo cresciuto, disse la madre, noi non abbiamo quest'accento, dissero in coro ai poliziotti, non può aver preso quest'accento da nessuno, nessuno della famiglia, suo nonno Anwar è morto prima che nascesse, nostro figlio non era ancora nato.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Ibid., 62.

<sup>26</sup> Ibid., 64.



Ciò che era stato rimosso, vale a dire tutta una storia ed un patrimonio di memorie personificate in questo caso da nonno Anwar, tornano a dispetto della propria volontà e – spiega Behar in una poesia della raccolta *Tzima'on be'erot* – a costo di causare nuovi traumi: “il mio arabo è muto/strangolato nella gola/[...] il mio ebraico è sordo, talvolta è così sordo”. Oltre ad una lingua ebraica *arabizzata* spunta poi la barba – attributo considerato spesso proprio innanzi tutto degli ebrei ultra-ortodossi e degli arabi – che i genitori non ricordano d’aver cresciuto, ma che invece vuole con prepotenza simboleggiare un ulteriore tratto distintivo di un *mizrahi* che non occulta più la propria identità. Behar – scrive in una poesia del 2008 – pensa infatti che di essa non si debba aver paura:

Non si deve aver timore  
di dire la parola nostalgia [...]  
Non aver timore  
di avere un passato  
all’interno della scatola  
di una memoria chiusa a chiave [...]  
Non aver paura  
di dire che sono un uomo che dimentica  
ma ho una memoria  
che non intende dimenticarsi di me.<sup>27</sup>

Il passato ebraico mediorientale può tornare ed essere rievocato in forme nuove: esso è al contempo un fantasma, ma anche una risorsa. Inoltre, la terza generazione ha oggi la possibilità non solo di far riemergere il passato ma anche di iniziare un dialogo più immediato con i propri coetanei dei paesi arabi – ad esempio attraverso la Rete ed i *social networks*, ma anche realizzando progetti culturali in comune e che superino le barriere tra israeliani e palestinesi, ebrei e arabi. Queste possibilità, impensabili alcuni decenni fa, rendono il ruolo dei *mizrahim* ancor più prezioso e importante.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Questa citazione e la precedente sono prese dal sito di Almog Behar: <http://almogbehar.wordpress.com/english/>. Le poesie da dove sono state tratte sono anche pubblicate nel volume *Tzima'on be'erot* (“La sorgente dei pozzi”) (Tel Aviv: ‘Am ‘Oved, 2008).

<sup>28</sup> Intervista dell’A. a Almog Behar, Gerusalemme, 28 giugno 2013. Questo è confermato ad esempio dal caso degli ebrei del Marocco e dell’utilizzo che fanno della Rete, come ho mostrato in: Dario Miccoli, “Les Juifs du Maroc, Internet et la

È in questo senso che vanno lette le pagine finali del romanzo *Tchahlah ve-Hezqel*, dove – durante il *seder* (“cena rituale”) di *Pesah* – si incontrano allo stesso tavolo il rabbino Ovadiah con la moglie Mazal, Tchahlah con Hezqel, sua madre, il fratellastro di quest’ultimo Isma’il con la madre Ana‘em ed una vicina di casa di origine moldava. Durante questo strano *seder*, viene recitata una versione della tradizionale *haggadah* (“storia/racconto”) non in ebraico ma in arabo: “*Hal sanah nihna hon ‘ibid, sant ‘eljayyah fi balad Isra’il* [“Quest’anno siamo qui come schiavi, l’anno prossimo saremo in Terra d’Israele”]”.<sup>29</sup> Al termine del pasto il rabbino Ovadiah e la moglie moriranno, dopo aver ricordato a Tchahlah e Hezqel che: “voi siete gli eredi nostri e della nostra comunità, ve la affidiamo pieni di baldanza [*be-yad ramah*], e con l’aiuto di Dio otterrete grandi cose e persino la pace, crescerete molti bambini e parlerete di noi alle vostre figlie e figli”.<sup>30</sup>

Behar avverte forte il peso di quest’eredità – che comprende sia la lingua araba del nonno, sia una secolare tradizione ebraica – ed è ben consapevole di quanto sia difficile portarla avanti. Tuttavia, l’invito del rabbino Ovadiah e della moglie Mazal non può essere disatteso ed è dunque alle loro parole e agli echi di un Oriente immaginato, perduto ma ancora così vicino, che l’autore affida la chiusa del suo romanzo. Secondo Behar, ai giovani *mizrahim* sta il compito non soltanto di riportare in vita la memoria dei loro antenati ma di aggiornarla e riconnetterla al Medio Oriente di oggi e alle sue problematiche.<sup>31</sup> Attraverso i suoi personaggi – poeti improvvisati e sognatori come Hezqel o giovani spaesati e che non sanno più in quale lingua parlare, come il protagonista di *Ana min al-yahud* – Behar spinge il lettore a domandarsi se sia ancora possibile portare avanti la storia degli ebrei originari del mondo

---

construction d’une diaspora numérique”, *Expressions Maghrébines*, 13/1 (2014): 75-94.

<sup>29</sup> Behar, *Tchahlah*, 258. Nella versione originale la frase è in arabo scritto con caratteri ebraici e vocalizzato, senza traduzione in ebraico (né tra parentesi né in nota).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 260. L’espressione *be-yad ramah* (lett. “con mano esaltata”) è tratta da Esodo 14, 8 – dove si racconta proprio l’uscita degli ebrei dall’Egitto commemorata durante la festa di *Pesah*: “Il Signore indurì il cuore del faraone, re d’Egitto, ed egli inseguì i figli d’Israele che uscivano pieni di baldanza”.

<sup>31</sup> Intervista dell’A. a Almog Behar, Gerusalemme, 28 giugno 2013.

arabo e se non sia giunto il momento di recuperare una tradizione secolare che, dal suo punto di vista, ancora può costituire un'opportunità di dialogo e relazione per il Medio Oriente contemporaneo e i suoi abitanti.

*'Io sono l'orientale': il collettivo letterario 'Ars Po'etiqah*

Se Behar preferisce guardare ad una letteratura alta e si richiama a figure del mondo rabbinico come anche a grandi esempi del passato sefardita, altri giovani scrittori optano per strade diverse che passano nuovamente per le periferie israeliane, la loro cultura popolare e le loro melodie. L'esempio più evidente di questo è senz'altro 'Ars Po'etiqah (d'ora in avanti AP) – un collettivo letterario fondato a Tel Aviv nel 2013. La fondatrice è Adi Keissar, una poetessa e giornalista nata a Gerusalemme nel 1980 in una famiglia di origine yemenita. Nel gennaio 2013 Keissar decise di organizzare una serata di poesia in un bar di Tel Aviv, sperando di inaugurare in tal modo un piccolo spazio all'interno della scena culturale della città, dove ella stessa ed altri giovani poeti ed artisti potessero debuttare ed esprimersi. AP non è chiaramente il primo tentativo in assoluto di creare un palcoscenico grazie al quale israeliani di origine mediorientale e nordafricana possano esprimersi. Ricordo infatti che già negli anni Ottanta Gormezano Goren aveva ad esempio dato vita al teatro *Bimat Qedem* ("Palcoscenico d'oriente") e nel 2000 all'omonima casa editrice, come anche alla rivista letteraria *Hakivun mizrah* ("La strada per l'oriente").

Keissar ha scelto il nome AP per il suo significato volutamente ambiguo e contraddittorio. Mentre l'espressione latina *ars poetica* significa "l'arte della poesia", nello slang ebraico israeliano 'ars – una parola di origine araba che letteralmente può tradursi con "pappone, cattivo ragazzo" ma per estensione anche "rozzo, grezzo" – indica tutti quegli israeliani di origine *mizrahi* visti come poco educati e spesso identificati con gli abitanti dei quartieri periferici di Tel Aviv Sud. Nel caso di AP, però, la presunta ignoranza della figura dell' 'ars va di pari passo con quella che è considerata una delle più nobili forme di letteratura, la poesia. In modo paradossale, questa è qui considerata come la forma di produzione letteraria più adatta ad esprimere il malcontento e la protesta nei confronti dell' *establishment* israeliano – in linea con una tradizio-

ne di poesia *mizrahi* che ha i suoi predecessori in autori quali Erez Biton.

A partire dal 2013, serate di AP sono state organizzate soprattutto a Tel Aviv, ma anche a Gerusalemme e nelle città di sviluppo di 'Ofaqim e Sderot. AP ha poi pubblicato due raccolte di poesie per *Tangir*, una casa editrice indipendente collegata alla rivista letteraria online *Cafè Gibraltar*. Oltre a questo e alle letture pubbliche di poesie, in questi ultimi anni svariati giornali e riviste israeliane – a cominciare da *Ha-'Aretz* e soprattutto *Yedi'ot 'Aharonot* – hanno pubblicato poemi, racconti brevi, articoli ed interviste di persone che gravitano attorno ad AP.

AP è profondamente legata alla scena culturale di Tel Aviv e al contesto delle sue periferie. A questo proposito, si è già visto che le *'ayarot pituah* e i quartieri di Tel Aviv Sud erano al centro di alcuni romanzi della seconda e terza generazione – ad esempio quelli di Busi e Adaf. Con AP si arriva dunque alla conferma di un vero e proprio *trend* letterario che, come Alon e Marqovitz hanno scritto, sembra rendere questi spazi periferici dei nuovi centri alternativi dell'Israele contemporanea, contribuendo in modi inaspettati a decostruire il complicato rapporto tra centro e periferia all'interno e aldilà del canone letterario nazionale.<sup>32</sup> Come inoltre si vedrà, molti dei poeti che hanno debuttato nelle serate organizzate da AP sono di origine marocchina: per quanto sia difficile dare spiegazioni generali a questo fatto, è interessante notare come proprio questa *'edah* (“etnia”) venga fuori in modo così visibile. Se da un lato ciò è forse dovuto ad una semplice questione numerica legata alla demografia *mizrahi*, si può ipotizzare che dipenda anche dalla volontà che un gruppo spesso più stigmatizzato di altri, come i marocchini, abbia oggi di parlare e raccontarsi sulla scena pubblica.

Ciò che convinse Keissar a fondare AP è stato il fatto che dal suo punto di vista persone ai margini di Israele e spesso tenute fuori dal canone – dalle donne ai *mizrahim*, ai palestinesi – non avessero un luogo per esprimersi in modo libero e spontaneo. Anche se infatti

---

<sup>32</sup> Ketzia Alon e Daliah Marqovitz, “Yaldah Shehorah, Pere' 'Atzil ve-'Avaryan Tza'atzua': ha-giborim ha-hadashim shel ha-sifrut ha-'ivrit?” (“*Ragazza nera, Il nobile selvaggio e Piccolo delinquente: i nuovi eroi della letteratura ebraica?*”), *Ha-kivun mizrah*, 8 (2004): 8-10. Sulle relazioni centro/periferia nel processo di costruzione di un canone letterario nazionale rinvio a: Franco Moretti, *Atante del romanzo europeo, 1800-1900* (Torino: Einaudi, 1997).

AP è visto come un evento unicamente *mizrahi*, ad esso partecipano talvolta poeti di altra origine etnica. Oltre a poeti, vi contribuiscono poi musicisti ed artisti di vario genere: in una delle serate di AP del 2014, per esempio, sono intervenuti Sigalit Banai – regista del documentario *Mama Faiza* (2002), incentrato sulla vita e carriera della cantante israeliana nata in Egitto Faiza Rushdi – e il chitarrista e cantante di origine yemenita Yehudah Keissar, figura significativa della scena musicale *mizrahi* sin dagli anni Settanta.<sup>33</sup> AP è dunque iniziata come un evento quasi *underground* che, grazie al passaparola e alla partecipazione di poeti e musicisti che hanno attratto in alcuni casi una folla di più di duecento persone, è riuscito in breve tempo ad imporsi sulla scena culturale israeliana, “pur essendovi entrato dalla porta di servizio”.<sup>34</sup> Per ciò che concerne la difficoltà ad essere pubblicati che da sempre hanno lamentato molti scrittori *mizrahi* – e che aveva, come si è detto, portato Gormezano Goren alla fondazione delle edizioni *Bimat Qedem* – questi poeti di terza generazione sembrano aggirare le dinamiche del mercato editoriale israeliano e del canone letterario, pubblicando direttamente online su *blogs* e sulle loro pagine Facebook o infine stampando volumi finanziati attraverso operazioni di *crowdfunding*.<sup>35</sup>

Ma vediamo alcune delle poesie che ad oggi sono state scritte da questi *mizrahim*, iniziando con *'Ani ha-mizrahit* (“Io sono l’orientale”) – tratta dalla raccolta di versi *Shahor 'al-gabey shahor* (“Nero su nero”, 2014) di Adi Keissar – che descrive come, a detta dell’autrice, le differenze tra *mizrahim* e *'ashkenazim* continuino ad esistere nell’Israele di oggi e ad ingenerare sensazioni di esclusione e straniamento:

Io sono l’orientale  
che noi non conosciamo  
io sono l’orientale

---

<sup>33</sup> Faccio riferimento ad un evento di AP al quale ho partecipato il 30 maggio 2014 presso il *Cafè Albi* di Tel Aviv.

<sup>34</sup> Intervista dell’A. a Adi Keissar, Tel Aviv, 24 aprile 2014.

<sup>35</sup> Con *crowdfunding* s’intende una pratica di micro-finanziamento dal basso che, grazie alla collaborazione di piccoli donatori spesso informati e sensibilizzati attraverso una pubblicizzazione sulla Rete, ha lo scopo di raccogliere la cifra richiesta per la realizzazione di un determinato progetto.

della quale non ci ricordiamo  
quella che sa intonare  
tutte le canzoni  
di Zohar Argov  
e che legge Albert Camus  
e Bulgakov  
che mescola tutto un poco alla volta  
a fuoco lento  
latte e carne  
nero e bianco.  
I fumi avvelenano  
il vostro cielo azzurro e bianco.  
Cosa mi farete?

[...]  
se smetti di parlarne  
sarà come se non esistesse più  
oggi tutti si sposano con tutti  
ai matrimoni si suona la musica orientale  
l'orientale mette allegria

[...]  
e nella tua testa c'è  
*Tziltzulei pa 'amonim*:  
madre mia, madre mia apri la porta  
il mio corpo trema tutto per il freddo  
madre mia, madre mia apri la porta  
sulle mie spalle c'è un pesante fardello.<sup>36</sup>

Come i personaggi di Benarrosh e Behar, anche questa *mizrahit* immaginaria è ben lontana da qualsiasi stereotipo. Ella sembra anzi prendersi gioco di chi la guarda, ascoltando un noto cantante di origine ebraica yemenita, Zohar Argov, e leggendo grandi scrittori noti a livello mondiale quali Albert Camus e Mikhail Bulgakov. Disdegna le regole alimentari ebraiche mescolando insieme carne e latte, avvelenando con i fumi della sua cucina il cielo dai colori

---

<sup>36</sup> Adi Keissar, *Shahor 'al-gabey shahor* ("Nero su nero") (Tel Aviv: Hotza'at Tangir, 2014), 66-70. Le ultime quattro righe sono tratte dalla canzone *Tziltzulei pa 'amonim* ("Suoni di campane", 1999) di Ahuva Ozeri.

nazionali israeliani azzurro e bianco. Sta “nel mezzo/né di qua né di là” – scrive Keissar – “Cosa mi farete?”.

Gli eventi di ‘*Ars Po’etiqah* ricordano in parte le gare di improvvisazione *hip-hop*, ma si rifanno anche alla tradizione dei caffè mediorientali, dove in età ottomana era frequente assistere alla declamazione di testi ad alta voce piuttosto che al racconto di storie da parte di chi li sedeva.<sup>37</sup> Negli eventi di AP le poesie sono spesso recitate più che lette e la scrittura va di pari passo con l’oralità e si accompagna ad altre forme d’arte, innanzi tutto la musica, così da colmare il divario tra cultura alta e bassa.<sup>38</sup> Per la fondatrice Adi Keissar, la poesia infatti non può essere connessa soltanto alla sfera individuale e a sentimenti personali. Essa dovrebbe riguardare tutta la società ed avere un valore collettivo, arrivando a parlare attraverso innumerevoli voci discordanti e che però nel loro insieme contribuiscono a “portare la poesia ebraica in un luogo dove non è mai stata”.<sup>39</sup> I poeti che prendono parte ad AP sono allora da interpretare “come un’onda [*gal*]”<sup>40</sup> – termine che a chiunque abbia familiarità con la storia della letteratura ebraica farà immediatamente venire in mente il *gal hadash* (“onda nuova”) degli anni Sessanta, di romanzieri come Yehoshua e Oz. Quello dei giovani poeti di terza generazione, come si vedrà ora meglio con il caso di Roy Hasan, è però un *gal* di tipo del tutto differente.

Comparsa per la prima volta sul quotidiano *Ha-’Aretz* il 31 ottobre 2013, la poesia *Medinat ’Ashkenaz* (“Lo stato di ’Ashkenaz”) di Roy Hasan illustra infatti in modo ancor più dirimpente fino a che punto la questione etnica e le relazioni travagliate tra *mizrahim* e *’ashkenazim* occupino un grande spazio nell’immaginario culturale della terza generazione. Per quanto Hasan non abbia personalmente esperito il processo di *’aliyah ve-qlitah*, egli avverte comunque un profondo senso di rabbia nei confronti dell’*establishment* israeliano e del sionismo, che ai suoi occhi hanno cancellato

---

<sup>37</sup> Si veda per esempio: Dana Sajdi, a cura di, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (Londra: IB Tauris, 2007).

<sup>38</sup> Oppenheimer, *Me-rehov*, 232-250.

<sup>39</sup> Eli Eliahu, “Qvutzat ‘Ars po’etiqah ‘osah mahapehah ba-shirah ha-’ivrit” (“Il gruppo ‘Ars po’etiqah compie una rivoluzione nella poesia ebraica”), *Ha-’Aretz*, 5 dicembre 2013, consultabile all’indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.2181467>.

<sup>40</sup> Intervista dell’A. a Adi Keissar, Tel Aviv, 24 aprile 2014.

le identità ebraiche mediorientali e nordafricane, riducendole a una serie di triti luoghi comuni:

Nello Stato di 'Ashkenaz, il mandorlo fiorisce  
[...]  
le mani si lavano con il sapone e anche in quel caso  
le persone non si avvicinano troppo le une alle altre  
[...]  
nello Stato di 'Ashkenaz  
io sono il cibo piccante  
e la casa accogliente  
nello Stato di 'Ashkenaz, sono una *mufletah*  
sono una *haflah*  
sono l'onore  
sono pigro  
sono tutto ciò che una volta non era qui  
quando tutto era bianco.<sup>41</sup>

Hasan, nato a Hadera nel 1983 in una famiglia di origine marocchina, si autodefinisce una persona di “ultra-sinistra, sinistra radicale e fortemente anti-sionista”.<sup>42</sup> Oltre ad aver preso parte ad alcuni eventi di AP per poi allontanarsene ed iniziare un percorso più personale, ha pubblicato poesie e articoli su quotidiani nazionali e siti Internet. Collabora con il quotidiano *Yedi 'ot 'Aharonot* e – grazie al *crowdfunding* – ha pubblicato nel 2014 il suo primo volume di poesie, *Ha-klavim she nivhu be-yaldutenu hayu hasumei-peh* (“I cani che abbaiano quando eravamo bambini avevano la museruola”). Per Hasan, la poesia è un modo di esprimere i suoi sentimenti in maniera estrema, spiegando al contempo cosa significhi essere un *mizrahi* e perché ritiene che Israele debba allontanarsi dal sionismo e diventare uno stato nel quale le differenze etniche e sociali si riducano in modo drastico. In *Medinat 'Ashkenaz*, Hasan descri-

---

<sup>41</sup> Roy Hasan, *Ha-klavim she-nivhu be-yaldutenu hayu hasumei-peh* (“I cani che abbaiano quando eravamo bambini avevano la museruola”) (Tel Aviv: Hotza'at Tangir, 2014), 46-47. La prima riga è una citazione di una poesia scritta da Leah Goldberg nel 1952.

<sup>42</sup> Ben Tupah, “Ha-tzyionut ishmah shmah ve-zikrah, hi' shoresh kol ha-ra'” (“Il sionismo, siano cancellati il suo nome e la sua memoria, è alla radice di tutti i mali”), *Time Out Israel*, 26 febbraio 2014, consultabile all'indirizzo <http://timeout.co.il/ערה-לכ-שרוש-איה-הרכבו-המש-חמי-תוניצה/תוניאר/מישנא>.



ve con toni grotteschi i tratti attraverso i quali i *mizrahim* vedono gli ashkenaziti e viceversa: i *mizrahim* mangiano la *mufletah* – una frittella tipica della cucina maghrebina – sono una *haflah* (in arabo: “festa”) e tengono molto all’onore. Gli ashkenaziti, d’altra parte, sono percepiti come persone fredde e fanatiche dell’igiene.

Facendo propria la lezione di poeti delle generazioni a lui precedenti come Benarrosh, Hasan “riscrive lo stereotipo *mizrahi*” ed in questo modo “[lo] rompe [...] in contraddizioni e decostruisce modalità di comunicazione culturale israeliana che lasciano il *mizrahi* sempre ai margini”.<sup>43</sup> In effetti, Hasan sostiene di “non aver inventato niente. [...] La principale differenza tra me e la generazione precedente è che, per esempio, Biton ha descritto tutte queste ingiustizie senza utilizzare la parola ‘ashkenaziti’. Senza utilizzare la parola ‘establishment’”.<sup>44</sup> Ma siamo davvero sicuri – si potrebbe a questo punto chiedere – che *’ashkenazim* ed *establishment* siano sempre e necessariamente la stessa cosa? Non è forse questa una semplificazione di una realtà più sfaccettata?

Com’era prevedibile, *Medinat ’Ashkenaz* ha provocato un acceso dibattito che portò anche alla pubblicazione di lettere di lamentela da parte di lettori del quotidiano *Ha-’Aretz* e ad una più ampia discussione su quanto Israele sia o meno una nazione ancora dominata da un’élite ashkenazita, piuttosto che su come Hasan si fosse dimenticato che anche alcuni *’ashkenaziti* vissero profondi traumi a seguito della *’aliyah*.<sup>45</sup> Aldilà di tutto, sembra doveroso ammettere che Hasan ed altri poeti vicini ad AP utilizzino come *fais accomplis* definizioni e categorie, quali innanzi tutto *mizrahim* e *’ashkenazim*, che potrebbero forse essere raccontate e dibattute con maggior attenzione. Anche Adi Keissar, in un’intervista al quotidiano *Ha-’Aretz*, ha sostenuto per esempio che: “[una prospettiva *mizrahi*] è quella che posso avere io, che ha Roy Hasan [...]”. Sono nata da genitori *mizrahim*. Sono cresciuta in una casa *mizra-*

<sup>43</sup> Hever, “‘We Are Fragments”, 31.

<sup>44</sup> Roy Hasan citato in Einav Schiff, “‘Ani mifletzet she-yatzar ha-mimsad” (“Sono un mostro creato dall’establishment”), *Yedi’ot ’Aharonot*, 23 maggio 2014, 25.

<sup>45</sup> Shmuel Lipschitz e Shoshana Oppenheim, “‘Ani ha-levanah she-Roy Hasan ’ohev li-sno” (“Sono la bianca che a Roy Hasan piace odiare”, *Ha-’Aretz*, 9 novembre 2013, consultabile all’indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/literature/letters-to-editor/premium-1.2157678>).

*hi*, con un'educazione *mizrahi*. Che significa educazione *mizrahi*? L'educazione che ho ricevuto a casa mia".<sup>46</sup> Per quanto volutamente provocatorie possano essere queste risposte, a ben vedere esse – in modo simile alle parole di Hasan – in concreto spiegano poco cosa significhi oggi essere *mizrahi*, soprattutto quando invocano dimensioni in buona parte private ed individuali come la casa e la famiglia. Si può forse qui concordare con la scrittrice Ronit Matalon: i giovani di AP sono "profondamente israeliani", nel senso che abbracciano la definizione di *mizrahim* e non cercano più nessuna alternativa – a differenza di quanto per esempio aveva tentato di fare Jacqueline Kahanoff negli anni Cinquanta e Sessanta attraverso il recupero dell'idea del Levante cosmopolita d'inizio Novecento di città quali Il Cairo ed Alessandria d'Egitto, idea in parte poi rielaborata dalla stessa Matalon a distanza di molti decenni.<sup>47</sup> La categoria di *mizrahiyut* sembra ormai diventata una parte integrante, anche in senso positivo, dell'identità di questi giovani israeliani – i quali non hanno conosciuto altre opzioni oltre ad essa né nella società, né nel sistema educativo, che anzi l'hanno utilizzata come l'unica categoria possibile per indicare questi ragazzi e le comunità dalle quali provengono.

Partendo dalla *mizrahiyut*, Hasan – come già altri prima di lui – ha poi anche provato a discutere un tratto fondante della narrativa nazionale israeliana, la Shoah, spiegando che come *mizrahi* egli si sente escluso da questa storia e dalle sue commemorazioni:

Anche quest'anno nel giorno del ricordo  
non ascolteremo triste musica *mizrahi*  
alle stazioni radio  
nelle cerimonie ufficiali  
e neppure nelle scuole.

Anche oggi nel giorno del ricordo  
scompariranno molte migliaia

---

<sup>46</sup> Eliahu, "Qvutzat".

<sup>47</sup> Intervista di Dori Manor a Ronit Matalon, nel programma radiofonico *Be-'eqvot ha-zman ha-'abud* ("Alla ricerca del tempo perduto"), *Galei Tzahal*, 23 maggio 2014, consultabile all'indirizzo: <http://www.icast.co.il/PlayerWin.aspx?file=http://pod.icast.co.il/104c4eae-f05f-449f-9b30-93f29968f140.icast.mp3&IndexID=474619&name=iCast>.

di *mizrahim* che vennero sepolti  
nel fiore degli anni  
con indosso un'uniforme  
e il berretto di traverso.

[...]  
i *mizrahim* in Israele sono di serie B  
sia da vivi  
che da morti.<sup>48</sup>

Secondo l'autore, Israele non ha saputo fare della Shoah un riferimento memoriale davvero inclusivo e universale, come spesso si è invece ritenuto. È indubbio che in questi ultimi anni alcuni studiosi, in Israele e non solo, abbiano messo in luce l'uso politico della Shoah che talvolta è stato fatto da parte dei governi israeliani, sottolineando la necessità di una riflessione sui modi in cui sarebbe oggi più opportuno ricordare pubblicamente questo evento storico e le sue vittime.<sup>49</sup> D'altra parte, però, ci si domanda in che modo e a chi possa giovare l'evocare un tema come la Shoah in relazione alla storia dei *mizrahim* e ad alcuni dei suoi lati più drammatici, come i soldati *mizrahim* caduti in guerra – eventi che dovrebbero certamente essere discussi con meno retorica di quanto spesso sia stato fatto, ma pur sempre tenendo conto delle loro reciproche differenze. Anche per questo, alcuni commentatori hanno letto – forse in modo fin troppo critico – la terza generazione *mizrahi* e nella fattispecie AP come un movimento volto a ottenere più che altro un'eco mediatica, e dunque anche un successo di pubblico, attraverso provocazioni intellettuali che non sembrerebbero però apportare un profondo cambiamento nel discorso pubblico sui *mizrahim*, proprio a causa della loro eccessiva enfasi retorica, che finirebbe appunto con l'impedire riflessioni più posate e consapevoli.<sup>50</sup>

Sono senz'altro destinate a suscitare molta meno controversia le descrizioni che Hassan dà invece della propria vita familiare

---

<sup>48</sup> Hasan, *Ha-klavim*, 49-50.

<sup>49</sup> Penso soprattutto a: Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

<sup>50</sup> Madar Revital, “Ars Po'etiqah hogegim shnatayim: mahapekhanim 'amityim 'o provokatorim mehushavim?” (“Ars po'etiqah compie due anni: veri rivoluzionari o intenzionali provocatori?”), *Ha-Aretz*, 29 gennaio 2015.

e del forte legame con la nonna materna. L'idea del passato come qualcosa di distante e perduto – che già si era vista in Behar – può intravedersi nel racconto di Hasan *Savtah 'Ijah* (“Nonna ‘Ijah”). Ancora una volta, i nonni impersonificano un paese sconosciuto ma molto amato, lontano dalle difficoltà dell’Israele di oggi e popolato da misteriosi angeli e venerabili *tzaddiqim* (“pio, santo”).<sup>51</sup> In *Savtah 'Ijah* – pubblicato nel 2013 sulla rivista online *Cafè Gibraltar* – Hasan narra dunque che:

In una notte afosa del mese di maggio, l'angelo della morte svegliò la signora 'Ijah Dayan. Si svegliò piano piano e senza far rumore, sapeva che era arrivato il momento di dare indietro la sua anima, ma ciononostante non le passò per la testa di svegliare una delle infermiere della casa di riposo. Nel letto accanto al suo stava un'altra donna anziana, ma la signora 'Ijah Dayan sapeva che l'angelo della morte era venuto proprio per lei. Lo guardò di soppiatto e, mentre aspettava che si facesse giorno e che le infermiere iniziassero di nuovo il loro lavoro, bisbigliò i nomi degli *tzaddiqim* che venerava con tutta se stessa – rabbi Shim'on Bar Yohai, Rabbi Meir Ba'al Ha-Nes, rabbi Yehudah Erzwan, rabbi Ya'aqov Abuhatzirah, come aveva fatto ogni giorno della sua vita.

Di lì a poco, nonna 'Ijah sarebbe morta in ospedale, non prima di aver salutato i suoi figi e nipoti, ricordando loro di non piangere al suo funerale: “Basta, *ya binti* [...] Cosa pensavi, che sarei vissuta per sempre?”. Prima di spirare, 'Ijah spiega poi all'amato nipote che ella non ha paura della morte, poiché “gli *tzaddiqim* sono qui con me” e che anche quando lei non ci sarà più, loro due saranno insieme per sempre: “tu sei la mia anima”. 'Ijah è qui descritta come una donna semplice ma saggia, che insieme al marito ha lavorato sodo tutta una vita per cercare di migliore la vita dei suoi figli, rimanendo sempre legata alle tradizioni e alla spiritualità ebraica marocchina. Mantenendo queste tradizioni anche dopo la *'aliyah* e trasmettendole alle generazioni successive, 'Ijah riuscì a preservare una parte importante della sua identità che però in certi momenti sembra tenere il nipote appeso tra un passato che non ha mai vissuto

---

<sup>51</sup> Nell'ebraismo, uno *tzaddiq* è una persona, sovente un rabbino, vista come giusta e dotata di particolari poteri spirituali, al punto di essere considerata degna di venerazione – anche dopo la morte. Storicamente, la venerazione degli *tzaddiqim* è particolarmente diffusa tra gli ebrei del Maghreb.

ed un futuro ancora da compiersi: “Io sono il futuro/dimentica il mio passato./Il presente/non lo sono mai stato”.<sup>52</sup>

Anche la poesia *Ga 'agua* (“Nostalgia”) si sofferma sul ricordo della nonna e su un viaggio immaginario del poeta in Marocco, a Zagora, per portarle palme da dattero sulla tomba – anziché delle piccole pietre come vorrebbe la tradizione ebraica:

...volevo scriverti  
della nostalgia  
ma ancora non ho imparato come scrivere  
la nostalgia.

All'improvviso ho anche dimenticato di parlare  
ora io soltanto  
ascolto e capisco attraverso di te  
il marocchino.

Parla liberamente:  
non devi più spaccarti i denti  
con l'ebraico.

Me ne andrò a Zagora e taglierò  
delle palme da dattero  
per portarle sulla tua tomba.<sup>53</sup>

La nostalgia – così diretta e tangibile nella prima generazione, che aveva vissuto in prima persona la *'aliyah* e il campo di transito – è per Hasan una sensazione difficile da descrivere. Essa è infatti innanzi tutto una sensazione storica, che fatica ad esistere quando, come in questo caso, non si ha una conoscenza diretta del passato e delle vicende che si finisce inconsciamente per rimpiangere.<sup>54</sup> Qui la nostalgia diventa allora principalmente una reazione al presente israeliano e alle sue esigenze e come tale non può colmare il vuoto che la storia della nonna ha lasciato dietro di sé.

---

<sup>52</sup> Roy Hasan, “Savtah 'Ijah” (“Nonna 'Ijah”), *Cafè Gibraltar*, consultabile all'indirizzo: <http://cafe-gibraltar.com/2013/07/ijah/>.

<sup>53</sup> Hasan, *Ha-klavim*, 98.

<sup>54</sup> Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001). È doveroso rimandare a: Jean Starobinski, “The Idea of Nostalgia”, *Diogenes*, 14 (1966): 81-103.

Anche la giovane poetessa Tehilah Hakimi, nata nel 1982 e come Hasan figlia e nipote di ebrei originari del Marocco, in una breve ma intensa poesia tratteggia il Marocco e la migrazione della madre ricorrendo ad un andamento quasi fiabesco:

A dorso di un asino e sulle onde del mare, venne portata mia madre  
abbracciata a sua madre  
verso le aride sponde del Negev.  
E la barba bianca di mio nonno  
è un ricordo della neve sulle cime dei monti dell'Atlante, che io non  
ho mai visto.<sup>55</sup>

Se Israele era per Hasan una *Medinat 'Ashkenaz*, per Hakimi diventa:

Stato di una guerra  
che si dimentica  
*welfare-state*  
verso il deserto giallo soffiano i venti  
nascondono il reattore di Dimona  
nascondono le fabbriche  
nascondono gli operai.  
Giudici  
politici  
militanti sionisti  
proprietari di casa con terreni da pascolo  
sale della terra...<sup>56</sup>

Nelle poesie di Keissar, Hakimi e Hasan – come anche in quelle di altri poeti loro coetanei, come per esempio Israel Dadon e Shlomi Hatuka, autore del volume *Mizrah yareah* (“[Dall']oriente la luna”, 2015) che lo ha fatto paragonare da alcuni critici addirittura al poeta israeliano, e sopravvissuto alla Shoah, Dan Pagis<sup>57</sup> – quella dei *mizrahim* è sempre una Israele al quotidiano, fatta di fabbriche nel

---

<sup>55</sup> Tehilah Hakimi, *Mahar na'avod* (“Domani lavoreremo”) (Tel Aviv: Hotza'at Tangir, 2014), 14.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>57</sup> Elhay Salomon, “‘Mizrah yareah’: Shlomi Hatukah hu' Dan Pagis hamizrahi” (“[Dall']oriente la luna: Shlomi Hatukah è il Dan Pagis mizrahi”), *Ha-Aretz*, 2 ottobre 2015.

Negev, di cibi preparati tra le mura domestiche, di cantanti *pop* e non di grandi ideali o gloriose storie nazionali. Questi tre giovani poeti, vincitori nel 2015 del Premio Bernstein per la poesia, raccontano i *mizrahim* come persone che vivono piccole e grandi guerre di ogni giorno e che non hanno dimenticato nessuna di esse: sono sia gli emblemi di un complesso presente israeliano, sia i resti di un passato diasporico che torna e si impone in forme nuove, come un fantasma, sottolineando i limiti di Israele e della sua identità nazionale. Se il *sefardismo* di Benarrosh poteva rimandare a *Hesed sfaradi* di Yehoshua Kenaz, ecco che questi *mizrahim* fanno tornare alla mente i personaggi *mizrahim* di *Hitganvut yehidim* (“Infiltrazione”, 1986) di Yehoshua Kenaz: anch’essi sono atti a svelare, attraverso la loro presenza e le loro storie, i paradossi di tutta Israele.<sup>58</sup>

Per questi giovani, il passato diasporico è una fonte quasi inesauribile di creatività ed un peso ingombrante. Il Marocco – o meglio, ciò che si immagina di un Marocco dove in realtà non si è quasi mai stati – influisce profondamente sulla vita del nipote di ‘Ijah e sulla sua visione del mondo. Ma Hasan, Keissar e Hakimi, scrivono – sostiene a ragione il poeta Moiz Benarrosh – da una posizione “anti-storica e da un passato che non conoscono”, se non attraverso i ricordi dolorosi di persone a loro care e spesso scomparse.<sup>59</sup> Come in altri casi di diaspora, ebraiche e non soltanto, dove il passato è incarnato da luoghi e atmosfere perduti per sempre a causa di eventi tragici della storia – ad esempio la Bukovina post-asburgica studiata da Florence Heymann e Marianne Hirsch – e da persone ormai anziane, anche per i *mizrahim* “il lavoro della memoria comporta sempre una dose di lutto”.<sup>60</sup> Soltanto il futuro, e una Israele ancora da realizzarsi, possono diventare lo spazio per immaginare e provare a scrivere un’altra storia. Resta da vedere se, nel prossimo futuro e aldilà di un esperimento a metà tra letteratura e attivismo

---

<sup>58</sup> Dror Mishani, “Moledet abudah: ‘al yitzuv-ha-mizrahiyut ve-‘al-tafkideah ba-roman ‘Hitganvut yehidim’ le-Yehoshua Kenaz” (“Patria perduta: la rappresentazione dell’orientalità e la sua funzione nel romanzo ‘Infiltrazione’ di Yehoshua Kenaz”), *Mikan*, 3 (2005): 47-61. Il romanzo è disponibile in italiano: Yehoshua Kenaz (1986), *Non temere e non sperare* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2013).

<sup>59</sup> Intervista dell’A. a Moiz Benarrosh, Gerusalemme, 2 maggio 2014.

<sup>60</sup> Florence Heymann, *Le crépuscule des lieux* (Parigi: Stock, 2003), 389; Marianne Hirsch e Leo Spitzer, *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory* (Berkeley: University of California Press, 2011).

sociale e politico come *'Ars Po'etiqaq*, i giovani scrittori di origine *mizrahi* riusciranno ad elaborare uno spazio letterario maturo dove esprimersi e contribuire davvero a trovare soluzioni agli interrogativi che si pongono, ai problemi che vivono loro e le comunità in cui sono nati e che – in buona parte – sono stati ereditati dalle due generazioni precedenti.



## Conclusione

Nel 1959, il poeta israeliano in lingua araba di origine irachena David Semah scriveva come, nonostante avesse fatto *'aliyah*, i suoi sogni e le sue speranze in un futuro migliore e più giusto non fossero ancora stati pienamente realizzati. Semah – che era anche un attivista comunista – credeva di dover continuare a battersi per costruire una Israele veramente inclusiva, come quella che aveva sognato con i suoi compagni: *hatta yaji' al rabi'* (in arabo: “finché arriverà la primavera”).<sup>1</sup> Sessant'anni dopo, la sua invocazione di una primavera sociale e culturale israeliana e *mizrahi* è ricomparsa sotto nuove spoglie attraverso le parole di giovani intellettuali, poeti e romanzieri. Ad esempio nel 2011, mentre migliaia di giovani arabi protestavano nelle strade di Tunisi, del Cairo, di Damasco e di molte altre città del Medio Oriente e del Nord Africa, un gruppo di intellettuali e attivisti israeliani di origine *mizrahi*, perlopiù nipoti e figli dei primi immigrati dall'Oriente, decideva di scrivere una lettera aperta intitolata *Ruah hadashah/Ruh jedidah* (“Vento nuovo”). In essa, esprimevano “grande entusiasmo e curiosità [per] il ruolo straordinario che donne e uomini della nostra generazione stanno giocando nel manifestare per la libertà ed il cambiamento in tutto il mondo arabo”. Gli autori inoltre sostenevano di “essere parte della storia religiosa, culturale e linguistica del Medio Oriente e Nord Africa, anche se sembriamo essere i figli dimenticati di questa storia”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Snir, “Till Spring Comes”.

<sup>2</sup> *Ruah hadashah/Ruh jedidah*, consultabile all'indirizzo: <http://arabjews.wordpress.com/young-mizrahi-israelis'-open-letter-to-arab-peers/>. Altre due lettere, rivolte al presidente dell'Autorità Nazionale Palestinese Abu Mazen, sono state pubblicate all'inizio del 2014. *Ruh jedidah* 2 e 3 esprimevano solidarietà con la causa

Queste voci recenti non sono direttamente legate alle *'aliyot* giunte ormai più di mezzo secolo fa dal Medio Oriente, né agli ideali socialisti e a tratti utopici degli scrittori della *sifrut ha-ma 'abarah*, ma si collegano innanzi tutto all'Israele di oggi e sono senz'altro avvicinabili allo spirito delle cosiddette *primavere arabe* che dal 2011 hanno travolto – con esiti oggi molto incerti, quando non addirittura disastrosi – gran parte dei paesi del Medio Oriente e del Nord Africa, lambendo Israele con la *protesta delle tende* occorsa a Tel Aviv nell'estate di quello stesso anno.<sup>3</sup>

Ciò detto, quando si guardi a tutto questo e si cerchi di tirare le somme di ciò che è stata ed è oggi la letteratura degli scrittori israeliani di origine mediorientale e nordafricana, sembra potersi affermare che essa è servita – ed ancora serve – ad immaginare come un'altra e più inclusiva Israele sia possibile quando la si racconti non per mezzo di categorie e definizioni date per scontate e viste come in opposizione le une alle altre, ma riconoscendo le numerose connessioni esistenti tra ebrei e arabi, israeliani e palestinesi, religiosi e laici, presente e passato, centro e periferie. Quanto emerge da un'analisi delle tre generazioni di scrittori *mizrahim* è poi il fatto che col passare degli anni, i *mizrahim* sempre più costruiscono la propria identità e la propria poetica non solo in relazione all'Israele loro contemporanea, ma ad un passato che si tramuta in “un 'niente' caratterizzato da un legame affettivo e sociale che li guiderà nella trasmissione di un 'dover ricordare'”.<sup>4</sup> Se questo *niente*, vale a dire il passato pre-migratorio – sia esso direttamente vissuto o soltanto ricordato e immaginato – non può essere colmato, si può perlome-

---

palestinese e sottolineavano i legami storici e culturali che univano gli ebrei del mondo arabo e i palestinesi, nonché la speranza di un futuro accordo di pace tra Israele e l'Autorità Nazionale Palestinese.

<sup>3</sup> La protesta delle tende in realtà non si concentrò molto sui *mizrahim* – come neppure sui palestinesi – e, secondo molti, ha finito per essere in buona parte un movimento sociale della classe media ashkenazita. Si vedano: Daniel Monterescu e Noa Shaindlinger, “Situational radicalism: the Israeli 'Arab spring' and the (un) making of the rebel city”, *Constellations*, 20/2 (2013): 1-25; Lev Luis Grinberg, “The J14 resistance mo(ve)ment: the Israeli mix of Tahrir Square and Puerta del Sol”, *Current Sociology*, 61/4 (2013): 491-509 e il numero monografico di *Te'oriat u-viqoret*, 41 (2013).

<sup>4</sup> Martine Hovanessian, “Exil et catastrophe arménienne: le difficile travail de deuil”, *Les diasporas dans le monde contemporain*, a cura di William Berthomière e Christine Chivallon (Parigi: Karthala, 2006), 240.

no cercare di sovvertirlo in modo creativo, ad esempio attraverso nuovi stilemi e linguaggi, come hanno tentato di fare molti autori di origine *mizrahi*, a cominciare da Sami Michael fino a Adi Keissar, “prendendo lo straniamento dall’ebraico come la sola posizione da dove scrivere [...]. Comprendendo che non sei il padrone della lingua, non vuoi esserlo, [ma] vuoi viverla come se fossi un ospite”.<sup>5</sup> Ciò che viene fuori è una letteratura, o per meglio dire *letterature*, *mizrahi* sempre più complesse ed eterogenee: un insieme di mondi interconnessi e sovrapposti, che sono sia simili sia diversi da quelli che li hanno preceduti e che mostrano la straordinaria vivacità della società israeliana di oggi ma anche le sue numerose barriere.<sup>6</sup>

Benchè non tutti gli scrittori di origine mediorientale e nordafricana vogliano definirsi *mizrahim* e alcuni rigettino qualsiasi categorizzazione ai fini di essere inclusi all’interno di un’unica e sfaccettata letteratura ebraica israeliana in senso lato, è difficile non vedere un *fil rouge* che – pur sottile e alle volte molto sfilacciato – unisce Shimon Ballas a Ronit Matalon fino ad arrivare a Tehilah Hakimi. Si potrebbe nuovamente ricordare che la storia letteraria di quegli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa che una volta arrivati in Israele furono denominati *mizrahim*, in verità non iniziò con la *sifrut ha-ma’abarah*. Essa piuttosto trae origine in un passato secolare di scambi culturali e linguistici tra ebrei ed arabi e, nell’età contemporanea, ci riporta indietro fino alla *Nahda* di fine Ottocento e alle declinazioni mediorientali dell’Illuminismo ebraico, come anche al colonialismo e alle relazioni tra ebraismo mediorientale ed ebraismo europeo.

La letteratura del campo di transito si è però senza dubbio distinta da questi precedenti per il fatto che nacque in un contesto del tutto diverso, Israele. Lì, i nuovi immigrati ebrei dal mondo arabo dovettero imparare a scrivere in un’altra lingua – l’ebraico moderno – e iniziarono un lungo confronto, alle volte molto doloroso, con gli israeliani di origine ashkenazita. Soltanto negli anni Ottanta e Novanta i romanzieri e poeti di origine *mizrahi* uscirono meta-

---

<sup>5</sup> Dror Mishani, “Ha-mizrahi ke-hafra’ah lashonit” (“Il *mizrahi* come disturbo linguistico”), in *Hazut mizrahit/Sfat ha-’em* (“Apparizione orientale/Lingua madre”), a cura di Yigal Amir (Gerusalemme: Babel, 2005), 89.

<sup>6</sup> Interessanti riflessioni su questo in: Alon Confino e Meir Wigoder, “Il muro dentro: sui confini senza limiti del conflitto israelo-palestinese”, *Memoria e Ricerca*, 39 (2012): 107-122.

foricamente dalla *ma'abarah* per approdare a più ampi orizzonti letterari e identitari. Scrittori che avevano vissuto direttamente il prima e il dopo la *'aliyah* – come Ballas o Amir – lasciarono il posto a nuovi narratori nati in Israele e che non avevano esperienza diretta di quel passato ebraico-arabo spesso mitizzato o al contrario sottaciuto. Eppure, lo si è visto attraverso l'esempio dei giovani di *'Ars Po'etiqah*, tale passato non ha ancora cessato di essere fonte di creatività: esso è oggi uno spazio che, per quanto fortemente immaginario, in un modo o nell'altro è impossibile ignorare. Le tre generazioni di scrittori *mizrahim*, dai primi immigrati fino ai loro nipoti dell'Israele di oggi, danno così il senso della ricchezza dei mondi ebraici mediorientali e nordafricani, come anche delle difficoltà affrontate per far sentire la propria voce in Israele.

Certamente quella degli scrittori *mizrahim*, innanzi tutto delle nuove generazioni, è un'identità in larga parte reinventata e costruita *a posteriori*<sup>7</sup>, che si connette al contesto delle *'ayarot pituah*, dei quartieri di Tel Aviv Sud, piuttosto che ai ricordi dei nonni e delle nonne e alle molte lingue da essi parlate e tramandate. È poi da notare come, per questi giovani, il mondo arabo sia inteso prima di tutto nella forma di un passato familiare e molto meno come qualcosa di più vasto ed attuale, cosa che determina un'attenzione talvolta frammentaria – fatta eccezione ad esempio per il caso di Almog Behar – nei confronti dei nessi tra *mizrahim* e questione palestinese, piuttosto che tra *mizrahim* e Medio Oriente contemporaneo.<sup>8</sup>

Infine, l'idea di *mizrahiyut* da categoria spregiativa si è tramutata nel corso dei decenni in una forma di rivendicazione collettiva, come anche in un'identità a tratti particolaristica, che apre inaspettate e contrastanti possibilità narrative della società israeliana. La storia della letteratura e della memoria *mizrahi* si contraddistingue, dunque, per una serie di rotture e continuità da una parte con il passato diasporico e dall'altra con il presente israeliano. Essa ha finora ripreso temi e percorsi propri della letteratura ebraica moderna *tout court*, ma al contempo se n'è talvolta discostata – lo si è visto per

---

<sup>7</sup> Inevitabile richiamare: Eric Hobsbawm e Terence Ranger, a cura di, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>8</sup> Per una riflessione sui nessi tra *mizrahim* e questione palestinese rinvio a: Shenhav, *The Arab Jews*, 120-135.

ciò che riguarda il rapporto tra la generazione dei padri e quella dei figli: conflittuale e ispirato all'episodio biblico della legatura di Isacco nella letteratura ebraica *canonica*, più dialogico e interpretabile alla luce del modello di Edipo negativo nel caso di molti scrittori *mizrahim*.<sup>9</sup>

La letteratura *mizrahi*, poi, fin dagli inizi ha messo in discussione la centralità della Terra d'Israele e l'unicità della lingua ebraica, contribuendo a scardinare due dei principi fondativi della letteratura ebraica moderna. Ciò diviene ancora più evidente quando si metta in relazione la letteratura *mizrahi* con quella degli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa che negli anni Cinquanta e Sessanta non emigrarono in Israele ma in Europa, negli Stati Uniti d'America e in Canada, in America Latina o altrove, dando vita ad ulteriori rielaborazioni narrative della proprie vicende familiari che – per quanto differenti – in molti aspetti ricalcano le storie di *displacement* e i traumi dei *mizrahim*, andando a formare un multiforme e multilingue spazio letterario globale sefardita/*mizrahi* al cui interno si incrociano la vecchia diaspora ebraica del mondo arabo, lo Stato d'Israele e le nuove diaspore ebraiche orientali post-migratorie. La letteratura *mizrahi* si pone quindi anche al confine tra canone letterario israeliano e *world literature*, tra dimensione nazionale e diasporica e diviene un prezioso punto di raccordo tra la letteratura ebraica e le letterature post-coloniali.<sup>10</sup> Per questi motivi, i tratti più espressamente diasporici della letteratura *mizrahi*, dal multilinguismo al porre spesso l'accento su una pluralità di spazi familiari e transnazionali, sottolineano la necessità di tornare ad interrogarsi sui legami complessi tra Israele e Diaspora e sulla *vexata quaestio* di cosa significhi parlare di letteratura ebraica, a maggior ragione in un mondo – e in un panorama letterario – sempre più interconnesso e globale come quello odierno.<sup>11</sup>

È anche a partire da tali domande che i narratori e poeti *mizrahim* dovrebbero essere contestualizzati nella cultura israeliana contemporanea, un insieme di modelli e di linguaggi che vanno ben

---

<sup>9</sup> Oppenheimer, *Me-rehov*, 147-188.

<sup>10</sup> Sul concetto di *world literature* si vedano almeno: David Damrosch, *What is World Literature?* (Princeton: Princeton University Press, 2003); Benvenuti e Ceserani, *La letteratura*.

<sup>11</sup> Miron, *From Continuity*.

aldilà dell'originario canone dei primi scrittori in ebraico moderno d'inizio Novecento. Basti pensare agli echi della letteratura yiddish, a quei *mizrahim* che anche in Israele hanno continuato a scrivere in arabo – dall'egiziano Shammass all'iracheno Semah – piuttosto che in francese come il marocchino Ami Bouganim, nonché alla presenza di scrittori palestinesi in lingua ebraica come Anton Shammass e Sayed Kashua o ad israeliani che scelgono di scrivere in inglese: è il caso del romanzo *The people of forever are not afraid* pubblicato nel 2012 da Shani Boianju.<sup>12</sup> Ma allora, si è chiesto il romanziere Almog Behar, “davvero dobbiamo augurarci che vi siano una terza e poi una quarta e quinta generazione e dunque una presenza continua della cultura *mizrahi* nella società israeliana? [...] O dobbiamo invece cercare di cambiare l'identità israeliana cosicché essa giunga ad un compromesso tra i *mizrahim*, gli ashkenaziti, i palestinesi, i russi, gli etiopi e così via?”.<sup>13</sup> La risposta a questi interrogativi è ad oggi complicata e forse impossibile, quasi a ribadire come i *mizrahim* – e con essi tutta Israele – siano ancora personaggi in bilico tra *fiction* e storia, esilio e ritorno e che esitano a trovare una collocazione definitiva. Essi sembrano piuttosto disseminare innumerevoli tracce di sé e del proprio passato lungo la letteratura israeliana e aldilà del canone letterario ebraico, arricchendoli di prospettive nuove e forse impensate dalle generazioni precedenti: “era come se il tempo avesse avuto un'altra storia, una storia diversa”.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Mendelson-Maoz, *Multiculturalism in Israel*; Batya Shimony, “Shaping Israeli-Arab-identity in Hebrew words: the case of Sayed Kashua”, *Israel Studies*, 18/1 (2012): 146-169. Su Bouganim: Emanuela Trevisan Semi, “‘Diasporisme’ chez Ami Bouganim ou nostalgie ironique de la galut”, *Continuum*, 9 (2012): 139-144.

<sup>13</sup> Almog Behar, “Le-kol she'elah teshuvah?” (“Una risposta per ogni domanda?”), *Ha-'Oketz*, 8 agosto 2013, consultabile all'indirizzo: <http://www.haokets.org/2013/08/08/יש-בר-צב-קמ-סידש-תבכר/>.

<sup>14</sup> Id., *Ana min*, 58.

## Ringraziamenti

Questo volume elabora in forma di saggio ricerche da me svolte negli ultimi quattro anni tra l'Italia e Israele. Esse sono state rese possibili da un assegno di ricerca del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia, nonché da una borsa post-dottorale della *Fondation Bettencourt-Schueller* presso il *Centre de Recherche Français à Jérusalem*. Per avermi per prima incoraggiato a scrivere queste pagine, fornendo innumerevoli consigli e suggerimenti e leggendo versioni precedenti del manoscritto, sono ancora una volta debitore nei confronti di Emanuela Trevisan Semi. Ringrazio Piera Rossetto, Miléna Kartowski-Aïach e gli amici e colleghi del *Centre de Recherche Français à Jérusalem* per avere discusso con me aspetti della cultura e letteratura *mizrahi*. Va da sé che non avrei potuto scrivere queste pagine senza l'aiuto e la generosità degli scrittori e delle scrittrici che ho intervistato: Almog Behar, Moiz Benarrosh, Yitzhaq Gormezano Goren, Adi Keissar, Ronit Matalon e Moshe Sakal.

Il capitolo "Altre storie: leggere Almog Behar" è uscito in forma d'articolo col titolo "Di generazione in generazione: Almog Behar e la letteratura *mizrahi* in Israele" in *Annali di Ca' Foscari – Serie Orientale* 50/1 (2014): 15-36 e viene qui riprodotto in forma leggermente modificata per gentile concessione della rivista.

D.M.

Firenze – Venezia, aprile 2016





## Bibliografia

Alon, Ketzia. "Hebrew fiction/Old-new hymns", *Ha- 'Aretz*, 17 febbraio 2011, accessibile all'indirizzo: <http://www.haaretz.com/culture/books/hebrew-fiction-old-new-hymns-1.344006>.

Id. e Marqovitz, Daliah. "Yaldah Shehorah, Pere' 'Atzil ve- 'Avaryan Tza'atzua': ha-giborim ha-hadashim shel ha-sifrut ha- 'ivrit?" ("Ragazza nera, Il nobile selvaggio e Piccolo delinquente: i nuovi eroi della letteratura ebraica?"), *Ha-kivun mizrah*, 8 (2004): 8-10.

Abitbol, Michel. "La mémoire occultée et retrouvée: Juifs d'Orient et de Méditerranée en Israël", in *Milieux et mémoire*, a cura di Frank Alvarez-Péreyre (Gerusalemme: CRFJ, 1993), 347-358.

Abramovich, Dvir. "Conjuring Egypt in Israeli literature: Yitzhak Gormezano Goren's 'Blanche'", *Australian Journal of Jewish Studies*, 22 (2008): 5-25.

Id. "Eli Amir's *Mafriah Hayonim*", *Modern Judaism*, 27/1 (2007): 1-19.

Aciman, André. *Out of Egypt. A Memoir* (New York: Picador, 1994).

Aharoni, Ada. *Mi-piramidot le-Qarmel* ("Dalle Piramidi al Monte Carmelo") (Tel Aviv: Eked, 1979).

Alcalay, Ammiel *Keys to the Garden: New Israeli Writing* (San Francisco: City Lights Books, 1996).

Id. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

Amir, Eli (1983). *È questa la terra promessa?* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2015).

Aronson, Shlomo. *David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

- Augé, Marc. *Les formes de l'oubli* (Parigi: Payot, 1998).
- Balaban, 'Abraham. "Mi qorban shel-mi? Ha-'imahot ba-sifrut ha-'ivrit metuskalot me-ha-feminizm" ("Chi è la vittima di chi? Le madri nella letteratura ebraica moderna alla luce del femminismo"), *Ha-'Aretz*, 6 ottobre 2008, accessibile all'indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1026894.html>.
- Ballas, Shimon. *Be-guf rishon* ("Prima persona singolare") (Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2009).
- Id. *Ha-ma'abarah*. ("Il campo di transito") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1964).
- Bashkin, Orit. "A Portrait of an Iraqi Novelist as a Young Man, 1948-1950", *Kufa Review*, 2/2 (2013): 9-36.
- Id. "Iraqi Arab-Jewish Identities: First Person Singular", *AJS Perspectives*, Fall 2010, 18-19.
- Behar, Almog. "Le-kol she'elah teshuvah?" ("Una risposta per ogni domanda?"), *Ha-'Oketz*, 8 agosto 2013, accessibile all'indirizzo: <http://www.haokets.org/2013/08/08/רביעי-מקבץ-שדים-רכבת/>.
- Id. "Mi-Yehudah ha-Levi le-Yehudah Burla: 'Eleh mas'ei rav Yehudah ha-Levi' ve-ha-qesher she-beyin ha-sifrut ha-mizrahit be-'Isra'el u-veyin masorot ha-piyut ve-ha-maqamah ba-'ivrit ba-'olam ha-'aravi" ("Da Yehudah ha-Levi a Yehudah Burla: 'I viaggi di Yehudah ha-Levi' e il legame tra la letteratura mizrahi in Israele e la tradizione della poesia e della maqamah in ebraico nel mondo arabo"), in *Ha-piyut ke-tzohar tarbuti* ("La poesia come opportunità culturale"), a cura di Haviva Pedaya (Gerusalemme: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2013), 223-265.
- Id., "Mahmoud Darwish: Poetry's state of siege", *Journal of Levantine Studies*, 1 (2011): 189-199.
- Id. *Tchahlah ve-Hezqel* (Gerusalemme: Keter, 2010).
- Id. *Ana min al-yahud* (Gerusalemme: Babel, 2008).
- Id. *Tzima'on be'erot* ("La sorgente dei pozzi") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 2008).
- Id. "Zehut yehudit-sfaradit rav dorit be-'Israel beyin zikaron 'ishi le-qoleqti" ("Identità multi-generazionale ebraico-sefardita in Israele tra memoria individuale e collettiva"), *Pe'amim*, 111-112 (2007): 35-77.
- Behar, Moshe. "What's in a name? Socio-terminological formations and the case for Arabized Jews", *Social Identities*, 15/6 (2009): 747-771.

- Beinin, Joel. *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics and The Formation of A Modern Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Ben Eliezer, Uri. *The Making of Israeli Militarism* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).
- Benarrosh, Moiz. *Lo' holekh le-shum maqom* ("Non va da nessuna parte") (Beer-Sheva: Rasis Nahara, 2010).
- Id. *The Immigrant's Lament/Qinat ha-mehager* ("Il lamento dell'immigrato") (Gerusalemme: Moben, 2008).
- Id. *Ha-trilogiah ha-Tetuanit* ("La trilogia di Tetouan") (Gerusalemme: Moben, 2007).
- Id., *Bilingual Poems/Shirim du-lashoniim* ("Poesie bilingui") (Gerusalemme: Moben, 2005).
- Id. *Sfat ha-yam* ("La lingua del mare") (Tel Aviv: Pardes, senza data).
- Benbassa, Esther e Rodrigue, Aron (2000). *Storia degli ebrei sefarditi* (tr. it. Torino: Einaudi, 2004).
- Bensimon-Donath, Doris. *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël* (Parigi: Anthropos, 1970).
- Benvenuti, Giuliana e Ceserani, Remo. *La letteratura nell'età globale* (Bologna: Il Mulino, 2012).
- Berg, Nancy. *More and More Equal: the Literary Works of Sami Michael* (Oxford: Lexington Books, 2005).
- Id. "Margins and Minorities in the Modern Hebrew Canon", *Prooftexts*, 24/2 (2004): 240-248.
- Bernstein, Deborah. "Immigrant transit camps – the formation of dependent relations in Israeli society", *Ethnic and Racial Studies*, 4/1 (1981): 26-43.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001).
- Bregoli, Francesca. *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture and Eighteenth-Century Reform* (Stanford: Stanford University Press, 2014).
- Brenner, Michael (2002). *Breve storia del sionismo* (tr. it. Roma: Laterza, 2003).
- Burton, Antoinette. *Dwelling in the Archive. Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Camera d'Afflitto, Isabella. *Letteratura araba contemporanea: dalla nahda ad oggi* (Roma: Carocci, 2002).

Casini, Lorenzo, Paniconi, Maria Elena e Sorbera, Lucia, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano* (Messina: Mesogea, 2012).

Chartier, Roger. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude* (Parigi: Albin Michel, 2009).

Confino, Alon e Wigoder, Meir. "Il muro dentro: sui confini senza limiti del conflitto israelo-palestinese", *Memoria e Ricerca*, 39 (2012): 107-122.

Dahan-Kalev, Henriette. "Mizrahi Feminism in Israel", *Jewish Women's Archive Encyclopedia*, marzo 2009, accessibile all'indirizzo: <http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel>.

Id. "You're so Pretty–You don't Look Moroccan", *Israel Studies*, 6/1 (2001): 1-14.

Damrosch, David. *What is World Literature?* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

Da Volterra, Meshullam. *Viaggio in terra d'Israele*, a cura di Alessandra Veronese (Rimini: Luisè, 1989).

Delburgo, Carolina. *Come ladri nella notte ...la cacciata dall'Egitto* (Bologna: Clueb, 2008).

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (1975). *Kafka. Per una letteratura minore* (tr. it. Macerata: Quodlibet, 1996).

De Martino, Claudia, *I mizrahim in Israele: la storia degli ebrei dei paesi islamici (1948-1977)*, (Roma, Carrocci, 2015).

Di Palma, Sara Valentina. *Una preghiera, una speranza, una certezza: migrazioni ebraiche dai paesi musulmani in Israele (1949-1977)* (Firenze: Giuntina, 2013).

Dubin, Lois. *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

Dwek, Fortunée. *Nonno. Un Juif d'Egypte* (Parigi: L'Harmattan, 2006).

Eliahu, Eli. "Qvutzat 'Ars Po'etiqah 'osah mahapehah ba-shirah ha-'ivrit" ("Il gruppo 'Ars Po'etiqah compie una rivoluzione nella poesia ebraica"), *Ha-'Aretz*, 5 dicembre 2013, consultabile all'indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.2181467>.

Feiner, Shmuel. *Haskalah: the Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness* (New York: Littman Library of Jewish Civilization, 2004).

- Feldman, Yael. *Glory and Agony: Isaac's Sacrifice and National Narrative* (Stanford: Stanford University Press, 2010).
- Gat, Moshe. *The Jewish Exodus From Iraq, 1948-1951* (Londra: Frank Cass, 1997).
- Ginat, Rami. *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution* (Boulder: Lynne Rienner, 2011).
- Ginzburg, Carlo. *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (Milano: Feltrinelli, 2006).
- Id. *Il giudice e lo storico* (Torino: Einaudi, 1991).
- Gluzman, Michael. "Le-hisharet 'al-yedei ha-homer, lo' le-hitrapeq 'alav'. Re'aion 'im Ronit Matalon" ("Essere sfiorata dalle cose, non aggrapparsi ad esse: intervista con Ronit Matalon"), *Mikan*, 2 (2001): 228-248.
- Id. *Ha-guf ha-tzioni. Le'umiyut, migdar u-miniyut ba-sifrut ha-ivrit ha-hadashah* ("Il corpo sionista. Nazionalismo, genere e sessualità nella letteratura ebraica moderna") (Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuhad, 2007).
- Id. *The Politics of Canonicity: Lines of Resistance in Modernist Hebrew Poetry* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- Gormezano Goren, Yitzhaq. *Ba-derekh la-'itztadion* ("Sulla strada per lo stadio") (Tel Aviv: Bimat Qedem, 2003).
- Id. *Blanche* (Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1986).
- Id. *Qaitz 'Aleksandrone* ("Un'estate alessandrina") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1978).
- Gribetz, Jonathan. "To the Arab Hebrew!": On Possibilities and Impossibilities", *International Journal of Middle East Studies*, 46 (2014): 589-592.
- Grinberg, Lev Luis. "The J14 resistance mo(ve)ment: the Israeli mix of Tahrir Square and Puerta del Sol", *Current Sociology*, 61/4 (2013): 491-509.
- Hacohen, Dvora. *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950s and After* (Syracuse: Syracuse University Press), 2003.
- Hakimi, Tehila. *Mahar na'avod* ("Domani lavoreremo") (Tel Aviv: Hotza'at Tangir, 2014).
- Halbwachs, Maurice (1925). *On Collective Memory* (tr. ingl. Chicago: The University of Chicago Press, 1992).
- Harshav, Benjamin. *Language in Time of Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Hasan, Roy. "Savtah 'Ijah" ("Nonna 'Ijah"), *Cafè Gibraltar*, consultabile all'indirizzo: <http://cafe-gibraltar.com/2013/07/ija/>.

Hasan, Roy. *Ha-klavim she-nivhu be-yaldutenu hayu hasumei-peh* ("I cani che abbaivano quand'eravamo bambini avevano la museruola") (Tel Aviv: Hotza'at Tangir, 2014).

Henshke, Yehudit. "Sara Shilo's *No Gnomes Will Appear*: A Linguistic Analysis", *Hebrew Studies*, 54 (2013): 265-284.

Hever, Hannan. "'We Are Fragments of Rhymes': the Poetry of Erez Biton between East and West", *Journal of Levantine Studies*, 2/2 (2012): 11-38.

Id. *'El-ha-hof ha-mequveh* ("Verso l'agognata sponda") (Gerusalemme: Ha-kibbutz ha-meuhad, 2007).

Id. *Ha-sippur ve-ha-le'um. Qriyot biqortiyot be-qanon ha-sipporet ha-'ivrit* ("La narrazione e la nazione. Letture critiche del canone letterario ebraico") (Gerusalemme: Riesling, 2007).

Id. "Yitzhak Shami: Ethnicity as an Unresolved Conflict", *Shofar*, 24/2 (2006): 124-139.

Id. "We Have Not Arrived From The Sea: Towards a Mizrahi Literary Geography", *Social Identities*, 10/1 (2004): 31-51.

Id. *Producing the Modern Hebrew Canon. Nation Building and Minority Discourse* (New York: New York University Press, 2002).

Heymann, Florence. *Le crépuscule des lieux* (Parigi: Stock, 2003).

Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012).

Id. e Spitzer, Leo. *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory* (Berkeley: University of California Press, 2011).

Hobsbawm, Eric e Ranger, Terence, a cura di. *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Hochberg, Gil Z. *In Spite of Partition. Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Hovanessian, Martine. "Exil et catastrophe arménienne: le difficile travail de deuil", *Les diasporas dans le monde contemporain*, a cura di William Berthomière e Christine Chivallon (Parigi: Karthala, 2006), 227-243.

Jacob, Christian. *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir?* (Marsiglia: OpenEdition Press, 2014).

Kamil, Omar “The synagogue, civil society, and Israel’s Shas party”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 10/18(2001): 47-66.

Kaspi, André, a cura di. *Histoire de l’Alliance Israélite Universelle de 1860 à nos jours* (Parigi: Armand Colin, 2010).

Keissar, Adi. *Shahor ‘al-gabey shahor* (“Nero su nero”) (Tel Aviv: Hotza’at Tangir, 2014).

Khazoom, Aziza. “Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placement of Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s”, *Social Forces*, 84/1 (2005): 115-134.

Kozlovsky, Roy. “Temporal State of Architecture. Mass Immigrations and Provisional Housing in Israel”, in *Modernism and the Middle East. Architecture and Politics in the Twentieth Century*, a cura di Roy Kozlovsky e Sandi Isenstadt (Seattle: University of Washington Press, 2008), 139-160.

Lagnado, Lucette. *The Man in the White Sharkskin Suit. A Jewish Family Exodus from Old Cairo to the New World* (New York: Harper, 2008).

Laor, Yitzhaq. “A beautiful bildungsroman”, *Ha-’Aretz*, 2 maggio 2008, accessibile all’indirizzo: <http://www.haaretz.com/general/a-beautiful-bildungsroman-1.245067>.

Laskier, Michael. “The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897–1947”, *Studies in Zionism*, 4/2 (1983): 205-236.

Lehmann, Matthias. “A Livornese ‘Port Jew’ and the Sephardim of the Ottoman Empire”, *Jewish Social Studies*, 11/2 (2005): 51-76.

Lev-Aladgem, Shulamith. “Ethnicity, Class, and Gender in Israeli Community Theatre”, *Theatre Research International*, 28/2 (2003): 181-192.

Levi, Tomer. *The Jews of Beirut. The Rise of a Levantine Community, 1860s-1930s* (New York: Peter Lang, 2012).

Levy, Avigdor, a cura di. *Jews, Turks, Ottomans, A Shared History Fifteenth through the Twentieth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

Levy, Lital. *Poetic Trespass: Writing Between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

Id. “The *Nahda* and the *Haskalah*: A Comparative Reading of ‘Revival’ and ‘Reform’”, *Middle Eastern Literatures*, 16/3 (2013): 300-316.

Id. "Mihu yehudi-‘aravi? ‘Iyun meshaveh be-toldot ha-she’elah, 1880-2010" ("Chi è un ebreo arabo? Un’analisi storica comparata della domanda, 1880-2010"), *Te’oriah u-viqoret*, 38-39 (2011): 101-135.

Id. "Reorienting Hebrew Literary History: the View From the East", *Prooftexts*, 29 (2009): 127-172.

Lewis, Bernard (1978). *Gli ebrei nel mondo islamico* (tr.it. Milano: Sansoni, 2003).

Lipschitz, Shmuel e Oppenheim, Shoshana. "'Ani ha-levanah she-Roy Hasan 'ohev li-sno'" ("Sono la bianca che a Roy Hasan piace odiare", *Ha-'Aretz*, 9 novembre 2013, consultabile all'indirizzo: <http://www.haaretz.co.il/literature/letters-to-editor/premium-1.2157678>).

Luthi, Jean-Jacques. *La littérature d'expression française en Egypte, 1798-1998* (Parigi: L'Harmattan, 2000).

Mantran, Robert, a cura di (1989). *Storia dell'Impero Ottomano* (tr. it. Lecce: Argo, 1999).

Matalon, Ronit e Dekhel, Mikhal. "My Father at Age Seventy-Nine", *Callaloo*, 32/4 (2009): 1182-1188.

Id. "Jacqueline Kahanoff ve-Felix Matalon: shtei-prospeqtiyot, qolot matrimim" ("Jacqueline Kahanoff e Félix Matalon: due prospettive, voci di pionieri") in *Mizrahim be-isra'el: 'Iyun biqorti mehudash* ("Orientali in Israele: una nuova analisi critica"), a cura di Hannan Hever, Yehudah Shenhav e Pnina Motzafi-Haller (Tel Aviv: Van Leer Jerusalem Institute – Ha-Kibbutz Ha-Meuhad, 2002), 28-35.

Id. (2008). *Il suono dei nostri passi* (tr. it. Roma: Atmosphere, 2012).

Id. *Zeh 'im-ha-panim 'eleinu* ("Quello col volto verso di noi") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1995).

Memmi, Albert. *Juifs et Arabes* (Parigi: Gallimard, 1974).

Mendelson-Maoz, Adia. *Multiculturalism in Israel: Literary Perspectives* (West Lafayette: Purdue University Press, 2014).

Id. "Shimon Adaf and the Peripheral Novel", *Journal of Jewish Identities*, 7/2 (2014): 1-13.

Micoli, Dario. *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s* (Londra: Routledge, 2015).

Id. "Another History: Family, Nation and the Remembrance of the Egyptian Jewish Past in Contemporary Israeli Literature", *Journal of Modern Jewish Studies*, 13/3 (2014): 321-339.



Id. “Les Juifs du Maroc, Internet et la construction d’une diaspora numérique”, *Expressions Maghrébines*, 13/1 (2014): 75-94.

Michael, Sami (1977). *Rifugio* (tr. it. Firenze: Giuntina, 2008).

Miron, Dan. *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2010).

Mishani, Dror. *Be-kol ha-’inyan ha-mizrahi yesh ’eizeh ’absurd. Hofa’at ha-mizrahiyut ba-sifrut ha-’ivrit bi-shnot ha-sh-monim* (“C’è qualcosa di assurdo nella questione *mizrahi*. La comparsa della *mizrahiyut* nella letteratura ebraica degli anni Ottanta”) (Tel Aviv: ‘Am ‘Oved, 2006).

Id. “Ha-mizrahi ke-hafra’ah lashonit” (“Il *mizrahi* come disturbo linguistico”), in *Hazut mizrahit/Sfat ha-’em* (“Apparizione orientale/Lingua madre”), a cura di Yigal Amir (Gerusalemme: Babel, 2005), 83-89.

Id. “Moledet abudah: ‘al yitzuv-ha-mizrahiyut ve-’al-tafqi-deah ba-roman ‘Hitganvut yehidim’ le-Yehoshua Kenaz” (“Patria perduta: la rappresentazione dell’orientalità e la sua funzione nel romanzo ‘Infiltrazione’ di Yehoshua Kenaz”), *Mikan*, 3 (2005): 47-61.

Monterescu, Daniel e Shaindinger, Noa. “Situational radicalism: the Israeli ‘Arab spring’ and the (un)making of the rebel city”, *Constellations*, 20/2 (2013): 1-25.

Moretti, Franco. *Atlante del romanzo europeo, 1800-1900* (Torino: Einaudi, 1997).

Nocke, Alexandra. *The Place of the Mediterranean in Modern Israeli Identity* (Leida: Brill, 2009).

Nora, Pierre. “Entre histoire et mémoire: une problématique des lieux”, in *Les lieux de mémoire, t. 1 La République*, a cura di Pierre Nora (Parigi: Gallimard, 1984) XVII-XLII.

Ohana, David. “The Mediterranean Option in Israel: An Introduction to the Thought of Jacqueline Kahanoff”, *Mediterranean Historical Review*, 21/2 (2006): 239-263.

Oz, Amos e Oz-Salzberger, Fania (2013). *Gli ebrei e le parole* (tr. it. Milano: Feltrinelli, 2013).

Oppenheimer, Yohai. *Me-rehov Ben-Gurion le-shari’a ’al-Rashid* (“Da via Ben-Gurion a Shari’a al-Rashid”) (Gerusalemme: Ben-Tzvi Institute, 2014).

Id. “Be-shem ha-’av: ’edipaliyut ba-sipporet ha-mizrahit shel ha-dor ha-sheni” (“Nel nome del padre: temi edipici nella letteratu-

ra mizrahi di seconda generazione”), *Te’oriah u-viqoret*, 40 (2012): 161-184.

Id. *Mah zeh lihiyot ‘otenti: shirah mizrahit be-Isra’el* (“Che cosa significa essere autentico: la poesia mizrahi in Israele”) (Tel Aviv: Riesling, 2012).

Peled, Shimrit. “Photography, Home, Language: Ronit Matalon Facing Joseph Conrad’s Colonial Journeys in the Heart of Darkness”, *Prooftexts*, 30/3 (2010): 340-367.

Peleg, Yaron. “From Black to White: Changing Images of Mizrahim in Israeli Cinema”, *Israel Studies*, 13/2 (2008): 122-145.

Id. *Israeli Culture Between the Two Intifadas: A Brief Romance* (Austin: University of Texas Press, 2008).

Perlemuter, Liliane. “Appartenance et exclusion dans l’oeuvre de Dudu Busi”, *Yod*, 14 (2009): 123-137.

Perlson, Inbar. *Simhah gdolah ha-lailah: muziqah yehudit-‘aravit uzehut mizrahit* (“Grande gioia stasera: musica ebraico-araba e identità mizrahi”) (Tel Aviv: Riesling, 2006).

Pijnenburg, Lucy. “Interview: Moroccan-born Israeli poet Moiz Benarroch”, *Poetry International Rotterdam*, luglio 2010, accessibile all’indirizzo: [http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou\\_article/item/17723/Interview-Moroccan-born-Israeli-poet-Mois-Benarroch/en](http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou_article/item/17723/Interview-Moroccan-born-Israeli-poet-Mois-Benarroch/en).

Pinsker, Shachar. *Literary Passports: the Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe* (Stanford: Stanford University Press, 2011).

Ram, Uri. *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem* (Londra: Routledge, 2008).

Rejwan, Nissim. *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1985).

Revital, Madar. “‘Ars Po‘etiqah hogegim shnatayim: mahapekhanim ‘amityim ’o provokatorim mehushavim?” (“‘Ars Po‘etiqah compie due anni: veri rivoluzionari o intenzionali provocatori?”), *Ha-’Aretz*, 29 gennaio 2015.

Rodrigue, Aron. *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle* (Portland: University of Washington Press, 2003).

Rogan, Eugen L. e Shlaim, Avi, a cura di. *The War For Palestine. Rewriting the History of 1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Romanelli, Samuele. *Visioni d'Oriente. Itinerari di un ebreo italiano nel Marocco del Settecento*, a cura di Asher Salah (Firenze: Giuntina, 2006).

Rosmer, Tilde. "Israel's Middle Eastern Jewish Intellectuals: Identity and Discourse", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 41/1 (2014): 62-78.

Rossetto, Piera. "Note ai margini di una migrazione: donne ebreo dalla Libia tra Israele e Italia", in *Il genere nella ricerca storica*, a cura di Maria Cristina La Rocca e Saveria Chemotti (Padova: Il Poligrafo, 2015), 172-182.

Id. "In transito: storia, memoria e luoghi narrativi di ebrei arabi (1948-1956)" (tesi di laurea specialistica, Università Ca' Foscari, 2010).

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

Rubin Suleiman, Susan. "The 1.5 Generation: Thinking About Child Survivors and the Holocaust", *American Imago*, 59/3 (2002): 277-295.

Sajdi, Dana, a cura di. *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (Londra: IB Tauris, 2007).

Sakal, Moshe. *Yolandah* (Gerusalemme: Keter, 2011).

Salomon, Elhay. "'Mizrah yareah': Shlomi Hatukah hu' Dan Pagis ha-mizrahi" ("'[Dall']oriente la luna: Shlomi Hatukah è il Dan Pagis mizrahi"), *Ha-'Aretz*, 2 ottobre 2015.

Schely-Newman, Ester. "Constructing Literate Israelis: A Critical Analysis of Adult Literacy Texts", *Israel Studies* 15/2 (2010): 169-214.

Schiff, Einav. "'Ani mifletzet she-yatzar ha-mimsad'" ("Sono un mostro creato dall'establishment"), *Yedi'ot 'Aharonot*, 23 maggio 2014, 25.

Schwartz, Stephanie. "The Concept of Double Diaspora in Sami Michael's *Refuge* and Naim Kattan's *Farewell, Babylon*", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 30/1 (2010): 92-100.

Segev, Tom. *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel* (New York: Metropolitan Books, 2001).

Shabat-Nadir, Hadas. "Centro e periferia nella poesia di Shimon Adaf", in *Tre generazioni di scrittori a confronto*, a cura

di Yigal Schwartz e Gabriella Steindler Moscati (Napoli: Editoriale Scientifica, 2009), 161-175.

Shaked, Gershon (2000). *Narrativa ebraica moderna* (tr. it. Milano: Terra Santa, 2011).

Shalom-Chetrit, Sami. *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews* (Londra: Routledge, 2010).

Shapira, Anita. *Israel: A History* (Waltham: Brandeis University Press, 2012).

Shemer, Yaron. *Identity, Place and Subversion in Contemporary Mizrahi Cinema in Israel* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013).

Shem-Tov, Naphtaly. "Community Theatre of Mizrahi-Jews and Arabs in Ramle: A Junction of Nationality, Ethnicity, and Gender", *Theatre Topics*, 20/1 (2010): 43-54.

Shemoelof, Mati, Shemtov, Naftali e Baram, Nir, a cura di. *Tehudot zehut. Ha-dor ha-shlishi kotev mizrahit* ("Echi di identità. La terza generazione di scrittori mizrahi") (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 2007).

Shenhav, Yehudah e Hever, Hannan. "'Arab Jews' after Structuralism: Zionist Discourse and the (De)formation of an Ethnic Identity", *Social Identities*, 18/1 (2012): 101-118.

Id. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

Shilo, Sara (2005). *La pazienza della pietra*, (tr. it. Firenze: Giuntina, 2008).

Shimony, Batya. "Shaping Israeli-Arab-identity in Hebrew words: the case of Sayed Kashua", *Israel Studies*, 18/1 (2012): 146-169.

Id. *'Al-saf-ha-ge'ullah: sippur ha-ma'abarah dor rishon ve-sheni* ("Sulla soglia della redenzione: il racconto del campo di transito della prima e seconda generazione") (Tel Aviv: Kinneret, 2008).

Shindler, Colin. *A History of Modern Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Shiran, Viki. "Ha-mizrahiyut: gam ha-shanah tihieh lanu shanah shihonah" ("Orientalità: anche questo sarà un anno arido"), in *Qolot mizrahiim: liqrat siah mizrahi hadash 'al-ha-hevrah ve-hatarbut ha-'israelit* ("Voci mizrahi: verso un nuovo discorso sulla società e cultura israeliana"), a cura di Guy Abutbol, Lev Greenberg and Pnina Motzafi-Haller (Tel Aviv: Masada Press, 2005).

Shohat, Ella. "Rupture and Return. Zionist Discourse and the Study of Arab Jews", *Social Text*, 21/2 (2003): 49-74.

Id. "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, 29/1 (1999): 5-20.

Id. "Sephardim in Israel: Zionism From the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text*, 19-20 (1988): 1-35.

Silberstein, Laurence J. *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture* (Londra: Routledge, 1999).

Id. a cura di. *New Perspectives on Israeli History: the Early Years of the State* (New York: New York University, 1991).

Simon, Rachel. "Zionism", in *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times* (New York: Columbia University Press, 2003), a cura di Reeva Simon, Michael Laskier e Sara Reguer, 165-179.

Simon, Reeva, Laskier, Michael e Reguer, Sara, a cura di. *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times* (New York: Columbia University Press, 2003).

Id. "Europe in the Middle East", in *The Jews of the Middle East*, a cura di Reeva Simon, Michael Laskier e Sara Reguer, 19-28.

Sinigaglia, Susanna, a cura di. *Ebrei arabi: terzo incomodo?* (Verona: Zambon, 2012).

Smootha, Sammy "The Mass Immigration to Israel: A Comparison of the Failure of the Mizrahi Immigrants of the 1950s with the Success of the Russian Immigrants of the 1990s", *The Journal of Israeli History*, 27/1 (2008): 1-27.

Snir, Re'even. "My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation: The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture", *Jewish Quarterly Review*, 98/1 (2008): 62-87.

Id. "'Till Spring Comes': Arabic and Hebrew Literary Debates Among Iraqi-Jews in Israel (1950-2000)", *Shofar*, 24/2 (2006): 92-123.

Id. *'Araviyut, tziyonut, yahadut: ma'avaq zehuyot be-yetziratam shel-yehudei 'Iraq* ("Arabicità, sionismo, ebraismo: conflitto di identità nelle opere degli ebrei dell'Iraq") (Gerusalemme: Ben-Tzvi Institute, 2005).

Sprinzak, Ehud. *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination* (New York: The Free Press, 1999).

Starobinski, Jean. "The Idea of Nostalgia", *Diogenes*, 14 (1966): 81-103.

Starr, Deborah e Somekh, Sasson, a cura di. *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

Id. *Remembering Cosmopolitan Egypt. Literature, Culture, and Empire* (Londra: Routledge, 2009).

Id. "Sensing the City: Representations of Cairo's *Harat al yahud*", *Prooftexts*, 26/1-2 (2006): 138-162.

Steindler Moscati, Gabriella. "Il coraggio dell'attesa: la ricezione della letteratura israeliana in Italia", in *Tre generazioni di scrittori*, a cura di Yigal Schwartz e Gabriella Steindler Moscati, 1-19.

Tamani, Giuliano. "Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea", in *Ebraismo*, a cura di Giovanni Filoramo (Roma: Laterza, 1999), 201-219.

Trevisan Semi, Emanuela, a cura di. *Tre scrittori mizrahi a Venezia. Matalon, Adaf, Berdugo* (Firenze: Giuntina, 2015).

Id. "Maktub di Iris Eliya-Cohen o le retour du refoulé degli scrittori della seconda generazione d'immigrazione in Israele", *Altre Modernità*, 5 (2014): 77-88.

Id. "Tyrannie de la mémoire en migration: le Maroc revisité par Marcel Bénabou, Ami Bouganim et Sami Berdugo", in *Migrations maghrébines comparées: genre, ethnicité, religions*, a cura di Yolande Cohen, Mireille Calle-Gruber e Élodie Vignon (Parigi: Riveneuve, 2014), 107-117.

Id. "Diasporisme' chez Ami Bouganim ou nostalgie ironique de la galut", *Continuum*, 9 (2012): 139-144.

Id. "Oltre Avraham B. Yehoshua, Amos Oz e David Grossman: quale narrativa israeliana in Italia", in *Roma e Gerusalemme: Israele nella vita politica e culturale italiana (1949-2009)*, a cura di Marcella Simoni e Arturo Marzano (Genova: Ecig, 2010), 201-218.

Id. "Israele come diaspora ed Egitto come centro nella Trilogia Alessandrina di Y. Gormezano Goren", in *Il mio cuore è a Oriente: Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Modena Mayer*, a cura di Francesco Aspesi, Vermondo Brugatelli, Anna Linda Callow e Claudia Rosenzweig (Milano: Cisalpino, 2008), 759-769.

Tsal, Naama. "'He is Missing. You Were Missing. Home is Missing': Formation, Collapse, and the Idea of Home in the Later Poetics of Ronit Matalon", *Prooftexts* 30/3 (2010): 303-320.

Tsur, Yaron. "Israeli Historiography and the Ethnic Problem", in *Making Israel*, a cura di Benny Morris (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007), 231-277.

Tupah, Ben. "Ha-tzyionut ishmah shmah ve-zikrah, hi' shoresh kol ha-ra'" ("Il sionismo, siano cancellati il suo nome e la sua memoria, è alla radice di tutti i mali"), *Time Out Israel*, 26 febbraio 2014, <http://timeout.co.il/ערה-לכ-שרוש-איה-הרכוז-המש-חמי-תנויצה/תנויאר/סישנא/>.

Weiss, Yifat. *A Confiscated Memory. Wadi Salib and Haifa's Lost Heritage* (New York: Columbia University Press, 2011).

Wise, Yael. *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination* (Syracuse: Syracuse University Press, 2012).

Wurmser, Meyrav. "Post-Zionism and the Sephardi Question", *Middle East Quarterly*, 12/2 (2005): 21-30.

Yablonka, Hanna. "Oriental Jewry and the Holocaust: A Tri-Generational Perspective", *Israel Studies*, 14/1 (2009): 94-122.

Yablonka, Ivan. *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales* (Parigi: Seuil, 2014).

Yehoshua, Abraham (2011). *La scena perduta* (tr. it. Torino: Einaudi, 2011).

Id. (1997). *Viaggio alla fine del millennio* (tr. it. Torino: Einaudi, 1998).

Yiftahel, Oren e Tzfadia, Eretz. "Between Periphery and 'Third Space': Identity of Mizrahim in Israel's Development Towns", in *Israelis in Conflict*, a cura di Adriana Kemp et Al. (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2004), 203-235.

Zertal, Idith. *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).





## Indice

Introduzione .....	5
Identità letterarie ebraiche tra Diaspora e Terra d'Israele ...	9
<i>La nascita dei mizrahim</i> .....	16
<i>Una letteratura mizrahi?</i> .....	23
Nel campo di transito: la prima generazione di scrittori, 1960-1980 .....	27
<i>Shimon Ballas, Eli Amir e Sami Michael</i> .....	29
<i>Oltre la ma'abarah: Yitzhaq Gormezano Goren e la '1.5 generation'</i> .....	36
Il ritorno del rimosso: un'onda nuova per la cultura <i>mizrahi</i> , 1980-2000 .....	41
<i>Memorie sfuocate, paesi perduti: due romanzi di Ronit Matalon</i> .....	50
<i>La 'valigia dei ricordi' di Moiz Benarrosh</i> .....	59
Postmemorie: i giovani <i>mizrahim</i> tra poesia, politica e persistenza dell'etnicità .....	69
<i>Altre storie: leggere Almog Behar</i> .....	71
<i>'Io sono l'orientale': il collettivo letterario 'Ars Po'etiqah</i> ..	83
Conclusione .....	97
Ringraziamenti .....	103
Bibliografia .....	105

*Finito di stampare nel mese di aprile 2016  
da ABC Tipografia, Sesto Fiorentino*



