

Di generazione in generazione 'Almog Behar e la letteratura *mizrahi* in Israele

Dario Miccoli (Aix-Marseille Université, France)

Abstract This essay focuses on a very interesting Israeli novelist and poet of *mizrahi* origin, 'Almog Behar (b. 1978), clarifying the most salient characteristics of his works – especially the novel *Tchahlah ve-Hezqel* – and the main issues there discussed. In order to better understand the works of Behar. The first three generations of *mizrahi* literature will be discussed: from the «transit camp» novels of the 1950s to the new wave of the 1980s, up to today. By focusing on Behar, it will be explained how it is nowadays possible to rewrite Israeli culture and society basing upon one's family past and memories and, in so doing, open new scenarios for Israeli literature, as well as for *mizrahi* identity and Arab-Jewish relations.

Sommario 1. I *mizrahim* tra storia e letteratura. — 2. Dalla «letteratura del campo di transito» al «ritorno del rimosso»: la prima e seconda generazione *mizrahi* — 3. Un vento nuovo? La terza generazione *mizrahi*. — 4. 'Almog Behar e la sua opera letteraria. — 5. Note conclusive.

1 I *mizrahim* tra storia e letteratura

A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta del '900, centinaia di migliaia di ebrei provenienti dal Medio Oriente e dal Nord Africa emigrarono verso lo Stato d'Israele, sorto nel 1948. Le migrazioni dei *mizrahim* (pl. di *mizrahi*: «orientale») – costretti a lasciare i propri Paesi a seguito dello scoppio del conflitto arabo-israeliano, o perché spinti dal desiderio di tornare in 'Eretz Israel (Terra d'Israele) e prendere parte alla rinascita nazionale ebraica – determinarono nel giro di pochi anni la scomparsa di comunità che per secoli avevano vissuto in modi più o meno armonici all'interno di società a maggioranza musulmana. Si trattava di comunità ebraiche molto differenti l'una dall'altra: dai più isolati e tradizionali ebrei yemeniti, passando per gli iracheni – molto legati al contesto socio-politico e culturale dell'Iraq – fino ad arrivare ad una comunità economicamente avanzata, 'cosmopolita' e in buona parte francofona come quella degli ebrei egiziani, o infine agli ebrei berberi delle montagne dell'Atlante marocchino (si vedano Simon et al. 2003; Goldberg 1996). Una volta arrivati in Israele, essi furono però tutti identificati come appartenenti ad un ebraismo 'orientale' arretrato, conservatore e lontano dagli ideali promossi dal sionismo (Shindler 2008, pp. 91-97). Dovettero dunque sottostare ad un processo di de-socializzazione dal loro milieu originario e di ri-socializzazione nel

modello identitario israeliano dominante (Shohat 1988). Quest'ultimo era legato al sionismo e alla figura del nuovo ebreo: un pioniere (*halutz*) rigenerato nel corpo e nello spirito dal contatto con la terra dei padri e che, gettatosi alle spalle secoli di vita diasporica, avrebbe lì costruito un nuovo Stato per sé e per il suo popolo.

Si trattava di un modello identitario teorizzato da ebrei di origine ashkenazita e anche influenzato dall'esempio dei nazionalismi europei ottocenteschi (Laqueur 2003). I *mizrahim* furono infatti perlopiù estranei alle prime fasi del movimento sionista, iniziando a emigrare in Israele soprattutto dopo il 1948 e anche in questo caso - come detto sopra - spinti spesso dalle contingenze politiche di quegli anni più che da altri fattori. Tutto ciò portò ad una loro marginalizzazione, che si accentuò anche a seguito della decisione dei governi israeliani di insediare molti di essi in *ma'abarot* (pl. di *ma'abarah*: «campo di transito») e successivamente in *'ayarot pituah* (città di sviluppo) situate in zone periferiche di Israele, come ad esempio il Negev (Khazoom 2005).

Per questo motivo, e per tutta una serie di problemi di natura economica e sociale, già nel 1959 vi fu una prima reazione da parte delle comunità *mizrahi*: la rivolta di Wadi Salib, a Haifa. Poco più di dieci anni dopo, nel 1971, sull'esempio delle *Black Panthers* americane fu fondato il movimento *Ha-panterim ha-shehorim* (Le pantere nere) (Shalom-Chevitrit 2000; Weiss 2011). Da allora si è lentamente aperta la strada verso un maggior riconoscimento della storia e delle identità dei *mizrahim*, e il divario socio-economico e culturale tra questi ultimi e gli israeliani ashkenaziti sembra essersi perlomeno in parte ridimensionato (si vedano Habermeld, Cohen 2012; Friedlander et al. 2002; Dahan 2013). Ci si è inoltre iniziati a chiedere chi siano i *mizrahim* e fino a che punto questa categoria sia davvero utile da un punto di vista teorico e analitico. Essa infatti, benché sia la più diffusa per indicare gli ebrei di origine extra-europea, a partire dagli anni Ottanta è stata da più parti messa in discussione. Sociologi e *cultural theorists* israeliani come Ella Shohat e Yehudah Shenhav, hanno sostenuto con decisione la definizione alternativa di 'ebrei arabi', a sottolineare le comunanze esistenti tra ebrei e non-ebrei dell'area mediorientale e nordafricana prima della migrazione in Israele (Hever et al. 2002; Shohat 2003; Shenhav 2006; Behar 2009).

Questo processo di revisione non ha investito soltanto le scienze sociali o la storiografia ma anche la letteratura. In campo letterario, già qualche anno dopo l'arrivo degli ebrei dal Medio Oriente e dal Nord Africa, alcuni di essi avevano iniziato ad affacciarsi sulla scena culturale della loro nuova nazione. Essi divennero però una sorta di minoranza interna alla letteratura israeliana, secondo un processo di marginalizzazione letteraria che ne ricalcava la più generale marginalizzazione sociale e politica.

Seguendo le interpretazioni dei maggiori critici letterari israeliani - innanzi tutto Gershon Shaked - per molto tempo e in parte ancor oggi, si è

continuato a vedere gli scrittori di origine nordafricana e mediorientale come israeliani portatori di una cultura differente dalla norma, e le loro opere come esempi di letteratura etnica, talvolta pregevole ma pur sempre lontana dai modelli nazionali (Shaked 2011). Se le opere di scrittori di origine ashkenazita erano da considerarsi semplicemente israeliane, quelle di scrittori *mizrahim* divenivano invece letteratura *mizrahi*.

Tentativi piuttosto riusciti di abbandonare la linea tracciata dalla critica più canonica, sono stati compiuti negli ultimi anni dallo statunitense Ammiel Alcalay, dall'israeliano Hannan Hever e altri (Alcalay 1993; Hever 2002 e 2007). Hever, in *Producing the modern Hebrew canon*, ha chiarito come la letteratura ebraica moderna fu anche, soprattutto in origine, «un fenomeno nazionale [...], un apparato politico al servizio della produzione di una cultura nazionale» (2002, p. 3). Ciò è evidente quando si pensi alla centralità data alla lingua ebraica a discapito di tutte le altre lingue parlate dalle comunità della Diaspora: lo yiddish e il tedesco, piuttosto che il francese, le parlate giudeo-italiane, il ladino o l'arabo (Harshav 1993). Quest'ultimo caso si rivela poi particolarmente significativo per le connotazioni politiche che la lingua araba assunse sia prima che soprattutto dopo il 1948 come 'lingua del nemico' e dunque idioma che non poteva avere spazio all'interno della storia e della tradizione ebraica israeliana - negando come nel corso dei secoli, da al-Andalus fino all'Iraq coloniale, molti e fecondi fossero invece stati gli scambi culturali tra mondi ebraici e mondi arabo-islamici.

Al fine di includere anche autori *mizrahim* nel cosiddetto canone letterario ebraico, sarebbe allora necessario ripensarne la storia e la genealogia - come ha di recente tentato di fare la studiosa Lital Levy - al fine di annoverare tra i padri della letteratura non soltanto intellettuali di origine europea come Hayyim Nahman Bialik (1873-1934), Yosef Hayyim Brenner (1881-1921) o Shmuel Yosef Agnon (1888-1970), ma anche scrittori e poeti ebrei del Medio Oriente e Nord Africa (Levy 2009). Dopo di ciò, è importante chiedersi quali siano i tratti distintivi della cosiddetta letteratura *mizrahi* e che cosa la differenzi dalle opere di scrittori di diversa origine. Proviamo dunque ad andare a ritroso nel tempo fino ai primi narratori *mizrahim* dell'Israele degli anni Sessanta (Alcalay 1993, pp. 206-214; Hever 2006).¹

1 A ben vedere vi furono scrittori in ebraico di origine mediorientale già nella Palestina del mandato britannico e dunque prima del 1948, per quanto essi non sembrano aver influenzato la successiva «letteratura del campo di transito». Penso ad esempio a Yitzhaq Shami (1888-1949), nativo di Hebron o allo smirniota Yehudah Burla (1886-1969).

2 Dalla «letteratura del campo di transito» al «ritorno del rimosso»: la prima e seconda generazione *mizrahi*

La letteratura prodotta da scrittori di origine *mizrahi* che iniziarono a pubblicare all'incirca alla metà degli anni Sessanta - la prima generazione - prende il nome di *sifrut ha-ma'abarah* (letteratura del campo di transito). Si tratta per la maggior parte dei casi di scrittori ebrei iracheni che spesso avevano già pubblicato opere in arabo prima della migrazione in Israele. Penso ad esempio a Shimon Ballas (n. 1930), il cui romanzo *Ha-ma'abarah* (Il campo di transito, 1964) è oggi considerato il testo inaugurale della letteratura *mizrahi*. La prima generazione di scrittori si soffermò soprattutto sui sentimenti di esclusione e marginalizzazione avvertiti all'arrivo in Israele e sulla profonda differenza tra la vita prima e dopo la '*aliyyah* a partire dall'esperienza del campo di transito, luogo destinato a divenire uno dei riferimenti memoriali imprescindibili per le comunità emigrate dal Medio Oriente e dal Nord Africa. Oltre che da Ballas, questi temi furono poi affrontati negli anni successivi ad esempio nel romanzo *Shavim ve-shavim yoter* (Uguali e più uguali, 1974) di Sami Michael (n. 1926) e in *Tarnegol qapparot* (Capro espiatorio, 1983) di 'Eli 'Amir (n. 1937) - scrittori anch'essi di origine irachena (Berg 1998; Rossetto 2012).

Se la cosiddetta *sifrut ha-ma'abarah* era destinata a divenire l'emblema della letteratura dei *mizrahim*, è bene sottolineare come già negli anni Sessanta e Settanta vi fossero intellettuali di origine mediorientale e nordafricana che avevano intrapreso percorsi più individuali. Basti ricordare l'iracheno David Semah (1933-1996), che continuò a scrivere in arabo anche in Israele - cosa che, se da un lato intendeva ribadire il mantenimento di un contatto culturale con il Paese di provenienza, dall'altro portò ad una circolazione molto ridotta delle sue opere, che non andarono mai aldilà della comunità ebraica irachena residente in Israele (Snir 2006).

La seconda generazione di scrittori *mizrahim* - vale a dire i figli dei primi immigrati e coloro che erano arrivati in Israele da bambini negli anni Cinquanta e Sessanta - iniziò a pubblicare all'incirca tra la fine degli anni Settanta e poi soprattutto nel decennio successivo. Essi si trovarono quindi a operare in un contesto socio-politico piuttosto differente da quello dei loro predecessori. Numerosi eventi di politica interna e regionale avevano scosso l'Israele di quegli anni: si pensi da un lato alla Guerra di Kippur (1973), alla storica vittoria elettorale - cui non poco contribuì il voto *mizrahi* - della destra di *Likud* guidata da Menahem Begin (1913-1992), che per la prima volta nel 1977 riuscì a sconfiggere i partiti della sinistra laburista e infine alla firma del trattato di pace tra Israele ed Egitto nel 1979 (Shindler 2008, pp. 123-146). Se a ciò si aggiunge da una parte l'emergere di movimenti di emancipazione *mizrahi* come le già citate *Ha-panterim ha-shehorim* e dall'altro la crisi del sionismo socialista e dell'ideologia del *kibbutz* nella prima metà degli anni Ottanta, si può facilmente capire

come lo scenario israeliano offrisse più margini di intervento anche per quelle voci che erano rimaste fino ad allora sullo sfondo (Silberstein 1999). A titolo di esempio, citerò qui due scrittori di origine ebraica egiziana che ben rappresentano le caratteristiche della seconda generazione: Yitzhaq Gormezano Goren e Ronit Matalon.

Gormezano Goren è nato ad Alessandria d'Egitto nel 1942 ed è emigrato con la famiglia in Israele a dieci anni, nel 1952. È autore di romanzi e opere teatrali e fin dagli anni Ottanta è molto attivo nella diffusione delle culture ebraiche mediorientali in Israele. A questo scopo ha fondato un teatro e una casa editrice chiamati *Bimat Qedem* (Palcoscenico d'oriente) e infine nel 2000 una rivista letteraria, *Ha-kivun mizrah* (La strada per l'oriente). È noto soprattutto come autore della trilogia semi-autobiografica *Trilogiah 'Aleksandronit* (Trilogia alessandrina), composta dai romanzi *Qaitz 'Aleksandronit* (Un'estate alessandrina, 1978), *Blanche* (1986) e *Ba-derekh la-'itztadion* (La strada per lo stadio, 2002). In essa si narrano, attraverso un originale connubio di autobiografia, storia e *fiction*, le vicende di una famiglia della media borghesia ebraica alessandrina durante gli ultimi anni di permanenza in Egitto e poi nei primi anni in Israele, viste dalla prospettiva del giovane protagonista Roby/Yitzhaq - *alter ego* dell'autore (Trevisan Semi 2008; Abramovich 2008).

Ronit Matalon (n. 1954) è invece una studiosa di letterature comparate, collaboratrice del quotidiano *Ha-'Aretz*, che si è imposta all'attenzione del pubblico e della critica nel 1995 con il romanzo semi-autobiografico *Zeh 'im-ha-panim 'eleinu* (Quello con il volto verso di noi), al quale sono seguite altre opere tra cui *Qol tze'adenu* (Il rumore dei nostri passi) del 2008, anch'esso d'ispirazione autobiografica. Matalon è figlia di ebrei originari del Cairo ed è ritenuta una delle voci più originali e raffinate della letteratura israeliana degli ultimi vent'anni e figura di raccordo tra essa e le letterature postcoloniali. Nei suoi romanzi narra l'esperienza di marginalità della sua famiglia, soffermandosi poi sui significati che assumono oggi termini quali diaspora, esilio e ritorno e riflettendo sul combattuto rapporto tra memoria familiare e memoria nazionale (Miccoli 2014).

Anche solo attraverso questi due autori, si può notare come la seconda generazione, più che al campo di transito, volga lo sguardo al passato mediorientale dei genitori o agli anni immediatamente successivi alla *'aliyyah*, spesso coincidenti con l'infanzia e adolescenza degli scrittori e analizzati in modo attento e talvolta critico nei confronti dell'*establishment* israeliano. Questa generazione di scrittori *mizrahim* è senza dubbio molto più variegata della precedente. Con un linguaggio originale, essa ha rielaborato la perdita e il trauma subito dai propri genitori attraverso un procedimento che si definisce con un termine psicoanalitico *retour du refoulé* (ritorno del rimosso), vale a dire il ritorno della memoria di quel passato che la prima generazione aveva spesso tentato di nascondere e di non trasmettere ai figli, nella speranza che ciò facilitasse il loro inserimento nella nuova società

(Trevisan Semi 2014). Questo avverrebbe, sostiene il critico letterario Yohai Oppenheimer, attraverso l'identificazione con il padre e seguendo il modello psicoanalitico dell'Edipo negativo. Se la letteratura ebraica delle origini si era caratterizzata per uno scontro generazionale tra genitori e figli - e dunque, in senso lato, tra Diaspora e Terra d'Israele - i *mizrahim* sembrerebbero aver optato per un confronto più aperto tra le generazioni, permettendo alla seconda di entrare in dialogo con ciò che i primi immigrati avevano, quasi involontariamente e con molta reticenza, trasmesso (Oppenheimer 2012).

È evidente - come già notava Gershon Shaked in *Modern Hebrew fiction* - che la famiglia è da sempre al centro della cosiddetta narrativa *mizrahi* (Shaked 2011, pp. 258-259). Se Shaked aveva però visto nell'attenzione alla famiglia e alla dimensione autobiografica uno dei punti rivelatori della non piena maturità letteraria dei *mizrahim* e il lascito di comunità ancora avvinte ad una sorta di arretrato familismo, in realtà potrebbe esistere anche un'altra spiegazione. Analizzando *memoirs*, romanzi autobiografici e diari dell'India coloniale e postcoloniale, la storica Antoinette Burton ha sostenuto che queste scritture possono essere viste come «un perdurante spazio di testimonianza storica ed un'opportunità storiografica nel e per il presente», che trasformano la casa e la famiglia in un archivio materiale e, da ultimo, in un nuovo spazio politico (Burton 2003, p. 5). Inoltre, i testi di natura (semi-)autobiografica potrebbero essere in grado di fornire un altro tipo di conoscenza storica: una narrazione che non si basa sulla contrapposizione netta tra 'vero' e 'inventato', ma che pone invece l'accento su più sfumate 'tracce' memoriali e sui loro mutevoli percorsi all'interno di un passato per sua natura frammentario e discontinuo (mi rifaccio qui a Ginzburg 2006).

Tenendo conto di ciò, è a mio parere possibile vedere anche nelle opere letterarie dei *mizrahim* una sorta di 'archivio familiare' che contiene una narrazione intima e pubblica al tempo stesso, attraverso la quale comunità ai margini dell'"archivio nazionale" israeliano cercano di far riemergere e rendere visibile storie e 'tracce' di un passato spesso sottaciuto e che viene reinventato e raccontato anche alla luce dell'Israele contemporanea. Adottando questa prospettiva, diviene inoltre più facile capire perché, a distanza di molti decenni dalle migrazioni degli anni Cinquanta, la memoria e la famiglia rivestano una centralità anche per i giovani scrittori della terza generazione. Essi, in modi differenti ma al contempo connessi a quelli dei loro predecessori, sentono di non essere ancora pienamente parte del canone letterario e storiografico israeliano e cercano dunque di allargarlo e personalizzarlo, così da renderlo più aperto e inclusivo. Nelle pagine che seguono, analizzerò dunque quello che sembra essere uno dei più promettenti scrittori della terza generazione - 'Almog Behar - mostrando come sia possibile, dal suo punto di vista, rileggere l'Israele di oggi attraverso la rievocazione del passato familiare e delle complesse memorie ebraico-arabe, aprendo in questo modo nuovi scenari per la letteratura israeliana e offrendo un interessante spaccato dell'identità *mizrahi*.

3 Un vento nuovo? La terza generazione *mizrahi*

È qui opportuno ricordare come, da un punto di vista meramente statistico, oggigiorno non esista alcuna terza generazione *mizrahi*: essendo nati in Israele, i nipoti dei primi immigrati ebrei dal Medio Oriente e Nord Africa non sono infatti conteggiati tra i cosiddetti *yotzei-'Afriqah ve-'Asiah* (immigrati dall'Africa e Asia) 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 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 perciò chiesti i curatori della prima antologia di racconti della terza generazione pubblicata in Israele nel 2007 (Shemoelof et al. 2007, p. 7). 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 *'edati'im* [etnici] e scrivere in modo folklorico» (p. 113)?

Con terza generazione si fa riferimento a scrittori nati 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 (n. 1970), Shimon 'Adaf (n. 1972), Iris 'Eliya Cohen (n. 1969), Moshe Sakal (n. 1976) e infine 'Almog Behar (n. 1978). 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, pur condividendo tematiche e in alcuni casi uno stile narrativo. 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 infatti ad una cesura molto meno netta. È però vero che alcuni dei giovani scrittori *mizrahim* guardano spesso con più consapevolezza e con maggior orgoglio alla storia delle comunità dei nonni e/o dei genitori. In alcuni casi ciò porta a studiare la lingua e la letteratura araba, la tradizione filosofica e religiosa delle comunità da cui provengono o anche a interessarsi con grande slancio ai propri coetanei dei Paesi arabi confinanti.² Altri ancora operano con originalità nel campo della musica piuttosto che del cinema: si pensi ad esempio alla cantante di origine irachena-egiziana Diqlah

2 Sembra essere questo anche lo scopo dell'appello in ebraico e arabo *Ruah hadashah/Ruh giadid* (Vento nuovo), lanciato in Rete ad aprile 2011 e sottoscritto da decine di giovani intellettuali e attivisti di origine *mizrahi* - tra i quali lo stesso 'Almog Behar - con lo scopo di esprimere solidarietà ai coetanei delle 'Primavere arabe' e costruire «un dialogo leale che ci inserisca nella storia e nella cultura della regione», proprio a partire dal «passato che abbiamo in comune con voi per guardare speranzosi a un futuro in comune». Il testo dell'appello è accessibile al sito: <http://972mag.com/young-mizrahi-israelis-open-letter-to-arab-peers/> (2014-09-30).

(n. 1973) e ai suoi ritmi a metà tra melodie tradizionali arabe e musica pop o all'attrice e regista di ascendenza marocchina Hannah 'Azoulay-Hasfari (n. 1960) - il cui ultimo film *'Anashim qatomim* (Uomini arancioni, 2014) ripercorre la storia delle donne della sua famiglia tra Marocco e Israele (più in generale: Perlson 2013; Shemer 2013).

Dal punto di vista 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, alla Seconda Intifada (2000-2005) e alla seconda guerra del Libano (2006) - ha permesso ai giovani scrittori di oggi di guardare con ancor più disincanto alla cosiddetta narrativa nazionale, operando in un'arena culturale molto vivace e già percorsa da quel processo di 'deterritorializzazione' del canone letterario ebraico iniziato perlomeno negli anni Settanta con Ya'aqov Shabtay (1934-1981) e poi arrivato fino a scrittori postmoderni come 'Orly Castel-Bloom (n. 1960) ed 'Etgar Keret (n. 1967) (su questo si vedano Shemtov 2005; Peleg 2008; Schwartz 2009, pp. 21-42).³ Oltre a questo, alcuni scrittori - ad esempio 'Almog Behar - sembrano adottare una prospettiva sociale e politica piuttosto radicale che pone l'accento su come il percorso emancipatorio dei *mizrahim* sia ben lungi dall'essere concluso.

4 'Almog Behar e la sua opera letteraria

'Almog Behar è nato a Netanya nel 1978 da una famiglia di origine irachena e turca. Ha studiato filosofia e letteratura 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 (Behar 2007; 2011 e 2013). 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 scende dalla lingua, 2009), uno di racconti (*'Ana min al-yahud*, 2008, in arabo: «Sono uno degli ebrei») e 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 scelti 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

3 S'intende il fatto che oggigiorno gli scrittori israeliani non mettono più necessariamente al centro delle loro opere la Terra d'Israele né utilizzano in modo esclusivo la lingua ebraica, come era invece quasi sempre accaduto dalle origini della letteratura ebraica moderna all'incirca fino agli anni Settanta.

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' - e uso questo termine richiamandomi proprio alla parola ebraica *ma'abarah* - e in attesa di una collocazione. Essa riflette sia la lunga storia degli ebrei iracheni, e il loro profondo coinvolgimento nelle vicende sociali e politiche dell'Iraq moderno, sia le difficoltà delle migrazioni dei *mizrahim* e dei loro primi anni in Israele e le conseguenze che tutto ciò ancora comporta (Rejwan 1985; Bashkin 2013).

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 e 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.

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 (Perlemuter 2009). 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 a 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 spesso evocata solo a fini politici - per esempio dal partito tradizionalista sefardita *Shas* (Kamil 2001).⁴ Lo scrittore vorrebbe invece che la tradizione religiosa mediorientale fosse ricordata per i suoi tratti di flessibilità e adattabilità, contrapposta alla più rigida ortodossia ebraica ashkenazita, e che ritornasse a essere a pieno titolo parte dell'identità *mizrahi* contemporanea (intervista dell'Autore ad 'Almog Behar, 2013).

4 In relazione a questo, non è probabilmente casuale che il rabbino e confidente dei protagonisti si chiami 'Ovadiah, proprio come il fondatore di *Shas* - nonché rabbino capo sefardita di Israele dal 1973 al 1983 - 'Ovadiah Yosef (1920-2013).

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 [...] ch  l'uomo, ogni cosa che la donna impara da lui andr  ad accrescere la saggezza del mondo, perch  la donna   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 eredit  ai figli dei figli e alle figlie delle figlie. (Behar 2010a, p. 20)⁵

Ma qual   la famiglia della quale Tchahlah e Hezqel, rimasti entrambi orfani in giovane et , 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 dai loro genitori e nonni e non riescono a elaborare una via d'uscita che non sia quella di un amore profondo, nel quale esorcizzare perdite e assenze che attraversano pi  generazioni:

Hezqel inizi  a piangere e poi anche Tchahlah cominci  a piangere, tanto che egli le domand  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 perch  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. (Behar 2010a, p. 186).

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

Mio nonno ha abitato con loro [con gli arabi] e cos  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 perch  ci chiedete di dimostrare che

5 Questa e le successive citazioni delle opere di Behar sono mie traduzioni dall'originale in ebraico.

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. (Behar 2010a, p. 225)

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 tale 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 nordafricana 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 (Augé 1998), se si vuole davvero trovare un modo per diventare eredi di una storia così complicata e avere la forza di dare a 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.⁶ Essa ricorda quella raccontata 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*. Riallacciandosi 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 e ai ceti sociali più deboli in generale - in nuovi e meta-

6 Il *ginn* è una creatura soprannaturale - che può assumere tratti sia benevoli che maligni - tipica della tradizione e del folklore mediorientale sin dall'epoca preislamica.

forici campi di transito che fanno riferimento a forme di disegualianza e ad una società improntata a modelli giudicati eccessivamente liberisti. Questi temi compaiono qua e là nel romanzo come anche in alcune poesie di Behar, finendo con l'unire in modi innovativi 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 ai margini di Israele 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 ye-
meniti cacciati via | dal villaggio di Kineret, i profughi ebrei di Hebron
del 1929 | gli arabi di 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. (Behar 2010b)

O Israele dunque diventerà un po' più «orientale» e inizierà a riscoprire il proprio passato, cercando una maggior interazione con il mondo arabomusulmano, 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 (intervista dell'Autore ad 'Almog Behar, 2013; si vedano Segev 2001 e Ram 2008). 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 molto attivo nella società civile e 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 e 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» (Ha-ma'abarah 2014; si vedano Monterescu, Shaindinger 2013; Grinberg 2013). Oltre a quest'associazione, Behar, è coinvolto in *Guerrilla tarbut* (Cultura Guerrilla), un collettivo di artisti israeliani – tra cui i poeti 'Aharon Shabtay (n. 1939) e

Ronny Someck (n. 1951) - 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» (Guerrilla Tarbut 2010).⁷

Lo scrivere inteso come atto liberatorio e un'attenta riflessione sul linguaggio e sulle sue valenze ideologiche sono senza dubbio altri due aspetti centrali dell'opera letteraria 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 e 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 e incertezza:

E di fronte a me stava il padre nostro Abramo che ha scritto il libro della creazione, Mosè che ha scritto la Torah dal principio alla fine, Davide che ha scritto i Salmi, Salomone che ha composto il Cantico dei 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], Yehuda 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, Mosè, Davide, Salomone, Ezra, Ester, Mardocheo, Yehuda 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. (Behar 2010a, pp. 47-48)

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 ('Alon 2011). 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...» (Gormezano Goren 2007, pp. 67-68). Oppure - per restare nell'ambito della terza generazione *mizrahi* - si ricordi il nonno del

7 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.

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]» (Sakal 2011, p. 43).

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 Oz-Salzberger (Oz, Oz-Salzberger 2013). Al tempo stesso, le evidenti differenze nelle genealogie letterarie evocate da Behar da un lato e da Gormezano Goren e Sakal dall'altro, mostrano le considerevoli differenze esistenti tra diverse comunità ebraiche medio-orientali: nel caso specifico la più 'araba' e arabofona comunità irachena e quella egiziana più 'cosmopolita' e influenzata dall'Europa (Miccoli c.s.). 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 degli 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. (Behar 2008a, p. 55)

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

scrittori ebrei iracheni in Israele. Nel caso di Behar non ci troviamo però di fronte ad un *'oleh hadash* (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 hai 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 l'attraversa. (Behar 2008a, p. 62)

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 *'aliyyah*. Il nonno rivela sconsolato al nipote che le sue speranze non sono state appagate e che il passato mediorientale della famiglia è diventato un fantasma ingombrante che nessuno può dimenticare. La terza generazione sembra addirittura volersene riappropriare, a differenza di molti dei loro genitori - che avevano cercato di integrarsi a tutti i costi nella società israeliana 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* 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. (Behar 2008a, p. 64)

Ciò che era stato rimosso, vale a dire tutta una storia e 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 alla lingua ebraica 'arabizzata' spunta poi una barba - tradizionale attributo degli ebrei ultra-ortodossi e degli arabi - che i genitori non ricor-

dano 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. (Behar 2008a)

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 rievocare il passato ma anche di iniziare un dialogo più immediato con i suoi coetanei dei Paesi arabi – ad esempio attraverso la Rete e i *social networks*, ma anche realizzando progetti culturali comuni e che superino le barriere tra israeliani e palestinesi, ebrei e arabi. Queste possibilità, impensabili alcuni decenni fa, rendono adesso il ruolo dei *mizrahim* ancor più prezioso e importante (intervista dell'autore ad 'A. Behar, 2013).

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 e 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]» (Behar 2010a, p. 258).⁸ 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. (Behar 2008a, p. 260)⁹

⁸ Nella versione originale la frase è in arabo scritto con caratteri ebraici e vocalizzato, senza traduzione in ebraico (né tra parentesi né in nota).

⁹ L'espressione *be-yad ramah* (lett. «con mano esaltata») è tratta da Esodo 14, 8 – dove si racconta 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».

Behar avverte con forza il peso di quest'eredità - che racchiude in sé 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 sulle loro parole e sugli echi di un Oriente immaginato, perduto ma ancora così vicino, che l'autore chiude il suo romanzo.

5 Note conclusive

In quest'articolo, ho riletto alcuni passi dell'opera letteraria di uno scrittore della terza generazione *mizrahi*, 'Almog Behar, mostrando i tratti distintivi della sua poetica e le principali tematiche da lui finora affrontate. Prima di ciò, ho ripercorso le tre generazioni a oggi esistenti della cosiddetta letteratura *mizrahi*, partendo dalla «letteratura del campo di transito» degli anni Sessanta per poi passare al «ritorno del rimosso» messo in atto dalla seconda generazione e da scrittori come Gormezano Goren, che vedono nel padre una sorta di *alter ego* tramite il quale ricordare un passato a lungo sottaciuto e arrivando infine alla terza generazione - che solo da pochi anni ha debuttato sulla scena letteraria.

Dall'analisi delle tre generazioni e dei loro tratti salienti, sembra di poter dire che in Israele la letteratura abbia svolto e ancora svolga un ruolo cruciale nella trasmissione inter-generazionale della memoria *mizrahi*, più di quanto non facciano per esempio associazioni culturali o musei 'etnici'. In questi ultimi casi, infatti, sono soprattutto la prima e in parte la seconda generazione a essere coinvolte nella conservazione del patrimonio culturale pre-migrazione (Trevisan Semi et al. 2013; Baussant 2013). La letteratura riesce invece a essere un mezzo privilegiato di trasmissione della memoria anche per i nipoti dei primi ebrei arrivati dal Medio Oriente e Nord Africa. Ciò è dovuto sia a quel valore politico che può ravvisarsi - come si è detto sopra - in testi di natura autobiografica e memoriale quali quelli dei *mizrahim*, sia all'importanza che il libro e la parola scritta hanno da sempre nella cultura ebraica.

Secondo Behar, soltanto attraverso la scrittura di un'«altra storia», più inclusiva e condivisa, sarà possibile giungere a un'identità israeliana che abbracci tutti gli abitanti di questa nazione. Egli anche per questo collega le vicende dei *mizrahim* a quelle di altri gruppi «ai margini» di Israele, come i palestinesi. Per lo scrittore è questa la via maestra per superare da un lato i tratti nostalgici di alcuni scrittori della prima generazione *mizrahi*, ma dall'altra anche per non annullare il proprio passato in un'identità israeliana di matrice ashkenazita. Ai giovani *mizrahim* sta dunque il compito non soltanto di riportare in vita la memoria dei loro antenati ma di aggiornarla e, sostiene Behar, riconnetterla al Medio Oriente di oggi e alle sue problematiche (intervista dell'autore ad 'A. Behar, 2013). È a partire

da questa prospettiva che egli si inserisce nella letteratura israeliana, che in conclusione può essere concepita come un insieme sfaccettato di modelli e linguaggi che vanno ben aldilà dell'originario canone letterario dei primi scrittori in ebraico moderno d'inizio Novecento. Basti pensare alla presenza di scrittori palestinesi di lingua ebraica come Anton Shammas (n. 1950) e Sayed Kashua (n. 1975) o a 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 (n. 1987) (Shimony 2012).

Prendendo spunto dai 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 «davvero possibile far tornare a galla la cultura, la storia e le stesse comunità *mizrahi* dopo che sono state distrutte e dissolte? [...] 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 a un compromesso tra i *mizrahim*, gli ashkenaziti, i palestinesi, i russi, gli etiopi e così via?» (Behar 2013b). La risposta a questi interrogativi è a oggi complicata e lo scrittore preferisce non darne una, quasi a ribadire come i *mizrahim* – e con essi forse tutta Israele – ancora siano personaggi 'in transito', a metà tra *fiction* e storia, esilio e ritorno, e che esitano a trovare una collocazione definitiva. Essi sembrano disseminare innumerevoli 'tracce' di sé e del proprio passato lungo il percorso intrapreso dalla letteratura israeliana e ai margini del canone letterario ebraico, arricchendoli di prospettive nuove e impensate dalle generazioni precedenti: «era come se il tempo avesse avuto un'altra storia, una storia diversa» (Behar 2008a, p. 58).

Bibliografia

- Abramovich, Dvir (2008). «Conjuring Egypt in Israeli literature: Yitzhak Gormezano Goren's 'Blanche'». *Australian Journal of Jewish Studies*, 22, pp. 5-25.
- Alcalay, Ammiel (1993). *After Jews and Arabs: Remaking Levantine culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 'Alon, Ketzia (2011). «Hebrew fiction/Old-new hymns» [online]. *Ha-'Aretz*, 17 febbraio. Disponibile all'indirizzo <http://www.haaretz.com/culture/books/hebrew-fiction-old-new-hymns-1.344006> (2014-09-30).
- Augé, Marc (1998). *Les formes de l'oubli*. Parigi: Payot.
- Bashkin, Orit (2013). *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*. Stanford: Stanford University Press.
- Baussant, Michèle (2013). «Etrangers sans remission? Etre Juif d'Egypte». *Ethnologie française*, 43 (4), pp. 671-678.

- Behar, 'Almog (2013a). «Le-kol she'elah teshuvah?» («Una risposta per ogni domanda?») [ebraico] [online]. *Ha-'Oketz*, 8 agosto. Disponibile all'indirizzo <http://www.haokets.org/2013/08/08/רכבת-שדים-מקרבך-רביעי/> (2014-09-30).
- Behar, 'Almog (2013b). «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») [ebraico]. In: Pedaya, Haviva (a cura di), *Ha-piyut ke-tzohar tarbuti*. Gerusalemme: Ha-kibbutz ha-meuhad, pp. 223-265.
- Behar, 'Almog (2011). «Mahmoud Darwish: Poetry's State of Siege». *Journal of Levantine Studies*, 1, pp. 189-199.
- Behar, 'Almog (2010a). *Tchahlah ve-Hezqel* (Rachele ed Ezechiele) [ebraico]. Gerusalemme: Keter.
- Behar, 'Almog (2010b). «'Ein qedoshah ba-'ir kvushah» («Non c'è santità in una città occupata») [ebraico]. *Ynet/Yediot 'Aharonot*, 4 luglio. Disponibile all'indirizzo <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3913759,00.html> (2014-09-30).
- Behar, 'Almog (2008a). *'Ana min al-yahud* (Io sono uno degli ebrei) [ebraico]. Gerusalemme: Babel.
- Behar, 'Almog (2008b). *Tzima'on be'erot* («La sorgente dei pozzi») [ebraico]. Tel Aviv: 'Am 'Oved.
- Behar, 'Almog (2007). «Zehut yehudit-sfaradit rav dorit be-Isra'el beyin zikaron 'ishi le-qoleqtivi» («Identità multi-generazionale ebraico-sefardita in Israele tra memoria individuale e collettiva») [ebraico]. *Pe'a-mim*, 111-112, pp. 35-77.
- Behar, Moshe (2009). «What's in a Name? Socio-Terminological Formations and the Case for Arabized Jews». *Social Identities*, 15 (6), pp. 747-771.
- Berg, Nancy (1998). *Exile from Exile: Jewish Writers from Iraq*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Burton, Antoinette (2003). *Dwelling in the Archive: Women Writing Home, and History in Late Colonial India*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahan, Momi (2013). «Ha-'im kor ha-hitukh hitzliah ba-sadeh ha-kalkali?» («Il melting pot ha avuto successo in campo economico?») [ebraico]. *The Israel Democracy Institute Working Paper*, ottobre, pp. 1-50.
- Friedlander, Dov; Okun, Barbara S.; Eisenbach, Zvi; Elmakias, Lilach Lion (2002). «Immigration, Social Change, and Assimilation: Educational Attainment Among Birth Cohorts of Jewish Ethnic Groups in Israel». *Population Studies*, 56 (2), pp. 135-150.
- Ginzburg, Carlo (2006). *Il filo e le tracce: Vero, falso, finto*. Milano: Feltrinelli.
- Goldberg, Harvey (ed.) (1996). *Sephardi and Middle Eastern Jewries: His-*

- tory and Culture in the Modern Era*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Gormezano Goren, Yitzhaq (2007). *Ba-derekh la-'itztadion* (La strada per lo stadio). Tel Aviv: Bimat Qedem.
- Grinberg, Lev Luis (2013). «The J14 Resistance Mo(ve)ment: The Israeli Mix of Tahrir Square and Puerta del Sol». *Current Sociology*, 61 (4), pp. 491-509.
- Haberfeld Yitzhaq; Cohen Yinnon (2012). «Ha-hagirah ha-yehudit le-Isra'el: shinuim ba-ramot haskalah, sheker ve-hishtalvut kalkalim, 1948-2008» («Immigrazione ebraica in Israele: cambiamenti nell'educazione, retribuzione e assimilazione economica») [ebraico]. *Megamot*, 48, pp. 504-534.
- Harshav, Benjamin (1993). *Language in Time of Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Hever, Hannan (2008). *Ha-sippur we-ha-le'um: Qriyot biqortiyot ba-qanon ha-sipporet ha-'ivrit* (La letteratura e la nazione: Letture critiche del canone letterario ebraico) [ebraico]. Tel Aviv: Resling.
- Hever, Hannan (2006). «Yitzhak Shami: Ethnicity as an Unresolved Conflict». *Shofar*, 24 (2), pp. 124-139.
- Hever, Hannan (2002). *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. New York: New York University Press.
- Hever, Hannan; Shenhav, Yehudah; Motzafi-Jaller, Pnina (a cura di) (2002). *Mizrahim bisra'el: 'Iyun biqorti mehudash* (Orientali in Israele: Una nuova indagine critica) [ebraico]. Tel Aviv: Van Leer Jerusalem Institute; Ha-kibbutz ha-meuhad.
- Kamil, Omar (2001). «The Synagogue, Civil Society, and Israel's Shas party». *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 10 (18), pp. 47-66.
- Khazoom, Aziza (2005). «Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placement of Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s». *Social Forces*, 84 (1), pp. 115-134.
- Laqueur, Walter (2003). *A History of Zionism*. Londra: IB Tauris.
- Levy, Lital (2009). «Reorienting Hebrew Literary History: The View from the East». *Prooftexts*, 29 (2), pp. 129-172.
- Micoli, Dario (c.s.). *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s*. London: Routledge.
- Micoli, Dario (2014). «Another History: Family, Nation and the Remembrance of the Egyptian Jewish Past in Contemporary Israeli Literature». *Journal of Modern Jewish Studies*, 13 (3), pp. 321-339.
- Monterescu, Daniel; Shaindinger Noa (2013). «Situational Radicalism: The Israeli 'Arab Spring' and the (Un)making of the Rebel City». *Constellations*, 20 (2), pp. 1-25.
- Oppenheimer, Yohai (2012). «Ba-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») [ebraico]. *Te'oriah u-viqoret*, 40, pp. 161-184.

- Oz, Amos; Oz-Salzberger, Fania (2013). *Jews and Words*. New Haven: Yale University Press.
- Peleg, Yaron (2008). *Israeli Culture Between the Two Intifadas: A Brief Romance*. Austin: University of Texas Press.
- Perlemuter, Liliane (2009). «Appartenance et exclusion dans l'oeuvre de Dudu Busi». *Yod*, 14, pp. 123-137.
- Perlson, Inbar (2013). «Musicians between the Hegemonies». *Journal of Levantine Studies*, 2 (2), pp. 63-91.
- Ram, Uri (2008). *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem*. London: Routledge.
- Rejwan, Nessim (1985). *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Rossetto, Piera (2012). «Space of Transit, Place of Memory: Ma'abarah and Literary Landscapes of Arab Jews» [online]. *Quest-Issues in Contemporary Jewish History*, 4. Disponibile all'indirizzo <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=315> (2014-09-30).
- Sakal, Moshe (2011). *Yolandah* [ebraico]. Gerusalemme: Keter.
- Schwartz, Yigal (2009). «Note introduttive alla letteratura israeliana di fine millennio». In: Schwartz, Yigal; Moscati Steindler, Gabriella (a cura di), *Le generazioni di scrittori a confronto: Saggi sulla letteratura israeliana*. Napoli: Editoriale Scientifica, pp. 21-42.
- Segev, Tom (2001). *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel*. New York: Metropolitan Books.
- Shaked, Gershon (2011). *Narrativa ebraica moderna*. Milano: Terra Santa.
- Shalom-Chetrit, Sami (2000). «Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative». *Journal of Palestine Studies*, 29 (4), pp. 51-65.
- Shemer, Yaron (2013). *Identity, Place and Subversion in Contemporary Mizrahi Cinema in Israel*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Shemoelof, Matti; Shemtov, Naftali; Baram, Nir (a cura di) (2007). *Tehudot zehut: Ha-dor ha-shlishi kotev mizrahit* (Echi di identità: La terza generazione di scrittori mizrahim) [ebraico]. Tel Aviv: 'Am 'Oved.
- Shemtov, Vered (2005). «Between Perspectives of Space: A Reading in Yehuda Amichai's 'Jewish Travel' and 'Israeli Travel'». *Jewish Social Studies*, 11 (3), pp. 141-161.
- Shenhav, Yehudah (2006). *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford: Stanford University Press.
- Shimony, Batia (2012). «Shaping Israeli-Arab-Identity in Hebrew Words: The Case of Sayed Kashua». *Israel Studies*, 18 (1), pp. 146-169.
- Shindler, Colin (2008). *A History of Modern Israel*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Shohat, Ella (2003). «Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews». *Social Text*, 21 (2), pp. 49-74.
- Shohat, Ella (1988). «Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims». *Social Text*, 19 (20), pp. 1-35.

- Silberstein, Lawrence (1999). *The Postzionist Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*. London: Routledge.
- Simon, Reeva Spector; Laskier, Michael Menahem; Reguer Sara (eds.) (2003). *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press.
- Snir, Reuven (2006). «'Till Spring Comes': Arabic and Hebrew Literary Debates Among Iraqi-Jews in Israel (1950-2000)». *Shofar*, 24 (2), pp. 92-123.
- Trevisan Semi, Emanuela (2014). «Maktub di Iris Eliya-Cohen o le retour du refoulé degli scrittori della seconda generazione d'immigrazione in Israele». *Altre Modernità*, 5, pp. 77-88.
- Trevisan Semi, Emanuela; Miccoli, Dario; Parfitt, Tudor (eds.) (2013). *Memory and Ethnicity: Ethnic Museums in Israel and the Diaspora*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Trevisan Semi, Emanuela (2008). «Israele come diaspora ed Egitto come centro nella Trilogia Alessandrina di Y. Gormezano Goren». In: Aspesi, Francesco; Brugnattelli, Vermondo; Callow, Anna Linda; Rosenzweig, Claudia (a cura di), *Il mio cuore è a Oriente: Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Modena Mayer*. Milano: Cisalpino, pp. 759-769.
- Weiss, Yifat (2011). *A Confiscated Memory: Wadi Salib and Haifa's Lost Heritage*. New York: Columbia University Press.

Risorse secondarie

- 'Almog Behar kore ve-kotev ('Almog Behar lettore e scrittore) [ebraico], <http://almogbehar.wordpress.com/english/> (2014-09-30).
- Guerrillatarbut/Culture guerrilla, <http://www.gerila.co.il/he/?iid=1098&p=1> (2014-09-30).
- Ha-ma'abarah (Il campo di transito), <http://hamaabara.wordpress.com/hamaabara-the-transit-camp/> (2014-09-30).