

BABEL⁴⁸

Littératures plurielles

*Université de Toulon
Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines*

**Leonardo Sciascia :
le pouvoir du (contre)récit, le (contre)récit du Pouvoir**

Second semestre **2023**

*Sous la direction de
Giuseppe Lovito*

Effigi

Effigi Edizioni

Via Roma 14,
Arcidosso (GR), Italia
Tel. 0564 967139
www.cpadver-effigi.com
cpadver@mac.com

Production

C&P Adver > Mario Papalini

Conception graphique et mise en page

Riccardo Carrai

Effigi 2023 ©

Tutti i diritti riservati

Tous les droits sont réservés - All rights reserved

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

BABEL

Collection Littératures plurielles

Revue semestrielle du laboratoire Babel

UFR Lettres, Langues & Sciences Humaines
Université de Toulon
BP 20132, 83957 La Garde Cedex

Directeurs de la publication

Laure Lévêque, José García-Romeu

Comité de rédaction

José García-Romeu, Sandra Gorgievski, Inès Kirschleger, Xavier Leroux, Laure Lévêque, André-Alain Morello (Université de Toulon)

Comité scientifique

Hassen Bkhairia (Université de Gafsa), Rita Cifarelli (Università di Genova), Luis Gaston de Elduayen (Universidad de Granada), Kevin Harty (La Salle University, Philadelphia), Montserrat Serrano Manes (Universidad de Granada), Anita Staroń (Université de Łódź), Richard Laurent Omgba (Université de Yaoundé 1), Pier Luigi Pinelli (Università di Genova), Hermes Salceda (Universidad de Vigo), Martine Sagaert (Université de Toulon), Peter Schnyder (Université de Haute-Alsace), Leslie Walker (Indiana University South Bend)

Les propos tenus dans les articles n'engagent que leur auteur et la revue ne saurait en être tenue pour responsable.

Sommaire

Littératures plurielles

<i>Simone Visciola</i> <i>Avant-propos</i>	7
<i>Giuseppe Lovito</i> <i>Introduction</i>	11
<i>Visions d'ensemble de l'œuvre de Sciascia</i>	23
<i>Marino Biondi</i> Alla voce Sciascia. Echi di stampa dal centenario	25
<i>Lise Bossi</i> Inchieste in cerca d'autori	51
<i>Nadia Matranga</i> L'evoluzione delle forme e delle rappresentazioni del potere nelle opere di Leonardo Sciascia	65
<i>Alice Cencetti</i> Il diavolo con gli occhiali. Sciascia, inquisiti e inquisitori	77
<i>Revisitations, adaptations et confrontations d'ouvrages</i>	91
<i>Patrizia Landi</i> Una rivisitazione dei <i>Promessi Sposi</i> ? Per una lettura del <i>Consiglio d'Egitto</i> di Leonardo Sciascia	93
<i>Inge Lanslots</i> La scomparsa di Majorana: il saggio-inchiesta di Sciascia e la rivisitazione grafica di Riccioni-Rocchi a confronto	109

<i>Lorenzo Cittadini, Giovanni Caprara</i>	121
Ricezione ed analisi della prima traduzione in spagnolo de <i>La Sicilia, il suo cuore</i> di Leonardo Sciascia	
<i>Ermelinda Campani</i>	139
Sciascia uomo di cinema	
<i>Maria Panetta</i>	161
La forma del romanzo-inchiesta e la passione di Leonardo Sciascia per le arti figurative: analisi del <i>Cavaliere e la morte</i>	
<i>Thomas Stauder</i>	175
De l'utopie de la tolérance religieuse dans <i>Candide</i> de Voltaire à l'utopie de la rupture de l' <i>omertà</i> dans <i>Candido</i> de Sciascia	
<i>(Re)découvertes, (re)lectures et (ré)écritures de l'Histoire</i>	191
<i>Nicolas Bonnet</i>	193
Sciascia e Borgese in quella terra quasi di nessuno	
<i>Andrea Verri</i>	261
La storia che non cambia. La Sicilia di Leonardo Sciascia	
<i>Gabriele Fichera</i>	277
Gli atomi, la scienza, la paura. Banalità del male e “funzione <i>Colonna infame</i> ” in Sciascia	
<i>Giuseppe Lovito</i>	293
Leonardo Sciascia e il racconto-inchiesta: <i>Una storia semplice?</i>	
<i>Un témoignage</i>	309
<i>Valter Vecellio</i>	311
Il “mio” Leonardo Sciascia	

<i>Varia</i>	321
<i>Gerardo Centenera Tapia</i> Borges : l'icôgraphie de son bestiaire	323
<i>Sangoul Ndong</i> La répartie : place et enjeux dans les <i>Discours des misères de ce temps</i> de Pierre de Ronsard	339
<i>Piera Rossetto</i> Shimon Ballas, <i>Be-guf rishon [In prima persona]</i> : iniziazione e poetica dell'alterità	357
<i>Notes de lecture</i>	379
<i>par Yannick Gouchan</i> Andrea Verri, <i>Leggeri arredi</i> , Transeuropa, Nuova Poetica 3.0, Massa, 2021, pp. 47	381
Ont contribué à ce numéro	385

Shimon Ballas, *Be-guf rishon [In prima persona]:* iniziazione e poetica dell'alterità

Riassunto. Il saggio analizza il testo autobiografico *Be-guf rishon [In prima persona]* (2009) dell'autore israeliano di origini irachene Shimon Ballas (1930-2019). Intrecciando la lettura dell'autobiografia con alcuni passaggi di un'altra opera di Ballas, la novella *Iya* (1992), e con riflessioni mutate dalla tradizione antropologica sui riti di passaggio, l'articolo rintraccia le tappe fondamentali di quella che si può definire una "poetica dell'alterità" che ha caratterizzato il percorso umano e professionale di Ballas.

Parole chiave. Ballas (Shimon), storia d'iniziazione, autobiografia, liminalità, letteratura mizrahi

Resumé. L'article explore le livre autobiographique *Be-guf rishon [Première personne]* (2009) de l'auteur juif irako-israélien Shimon Ballas, lu comme un récit d'initiation. En lisant en parallèle *Iya* (1992) du même auteur, et en s'inspirant de ressources anthropologiques sur les rites de passage, l'article retrace les étapes fondatrices de la poétique de l'altérité qui caractérise la production littéraire de Ballas.

Mots-clés. Ballas (Shimon), récit initiatique, autobiographie, liminalité, littérature mizrahi

1. *Introduzione*¹

Fin da quei giorni compresi quale sarebbe stato il compito mio e delle persone come me per abbattere il muro di estraneità che separava Israele e il mondo arabo [Ballas 2009, 40].

A realizzare questa sorta di missione che lo attende, e che segnerà il suo intero percorso umano e professionale, è Shimon Ballas, scrittore e intellettuale nato a Baghdad nel 1930 ed emigrato in Israele nel giugno del 1951: «ebreo arabo», come ebbe a definirsi in diverse occasioni [2009, 129], e profondo appassionato di lingua e letteratura araba. Ballas è stato figura umana e intellettuale di riferimento per quanti, studiosi, scrittori e attivisti, si riconoscono nella complessa identità di «ebrei-arabi» così come è stata articolata, in prospettiva sociologica e politica, da studiosi come Ella Shohat [1987; 1999; 2003], Yehudah Shenhav [2006], Yehudah Shenhav e Hannan Hever [2012]². Nella sua lunga carriera di autore e docente di lingua e letteratura araba all'università di Haifa, Ballas riuscì a mantenere un dialogo costante con intellettuali e scrittori come Taha Hussein, Elias Khoury, Emile Habibi, Juan Goytisolo³.

È possibile rintracciare le origini di tale propensione al dialogo? E come si è concretizzata questa propensione nella sua produzione letteraria? Cosa ha portato Shimon Ballas ad assumersi il compito di abbattere «il muro di estraneità» (*homat ha-zarut*) [Ballas 2009, 40] che separava Israele e il mondo arabo? Quali furono gli eventi che lo «iniziarono» a questa visione del mondo?

Sono queste alcune delle domande che intendo affrontare in questo saggio, considerando il testo autobiografico *Be-guf rishon* [*In prima persona*] (2009), che Ballas ha pubblicato solo alcuni anni prima di spegnersi a Tel Aviv nel 2019. In particolare, intendo soffermarmi sulla prima parte dell'autobiografia [2009, 5-38] leggendola alla luce di un altro suo testo letterario ispirato alla storia della sua famiglia: il racconto *Iya* pubblicato nella raccolta *Otot stav* [*Segni*

1. L'utilizzo del maschile neutro nel testo per un soggetto non identificato o un gruppo di persone è da intendersi con finalità inclusiva. Se non diversamente indicato, tutte le traduzioni dall'ebraico e dall'inglese sono a cura dell'autrice. I termini ebraici in corsivo sono translitterazioni dall'ebraico. Per le translitterazioni si è seguito un criterio scientifico semplificato basato sul sistema adottato dalla *Encyclopedia Judaica*: il segno «'» indica la lettera 'ayin, «'» la 'alef, «v» indica vav, «h» sia per heb che het, «kh/k» per kaf, «q» per qof, «tz» per tzade, il segno «-» tra due o più parole indica lo stato costruito.

2. Per una discussione più marcatamente letteraria si vedano Lital Levy, *Historicizing the Concept of Arab Jews in the "Mashriq"*, in «The Jewish Quarterly Review», 98 (4), 2008, pp. 452-469; Idem, *Reorienting Hebrew Literary History*, in «Prooftexts», 29 (2), 2009, pp. 127-172; Emily Gottreich, *Historicizing the Concept of Arab Jews in the "Mashriq"*, in «The Jewish Quarterly Review», 98, 2008, pp. 433-451; Yochai Oppenheimer, *From Ben-Gurion Street to Shari al-Rashid. On Mizrahi Prose*, 2014.

3. All'inizio degli anni Settanta Ballas ottenne una borsa di studio per un dottorato di ricerca alla Sorbonne sulla letteratura araba, pubblicata poi nel 1978 con il titolo *Ha-sifrut ha-'aravit be-tzel ha-milhamah* [*La letteratura araba all'ombra della guerra*]. Successivamente, Ballas insegnò Letteratura araba all'Università di Haifa e allo stesso tempo proseguì la sua attività di scrittore, ottenendo importanti premi alla carriera.

d'autunno, 1992, 7-50]. Basandomi su alcune riflessioni mutuata dalla tradizione antropologica sui riti di passaggio, intendo mettere in luce i processi di iniziazione a cui far risalire le origini di quella che definisco una “poetica dell’alterità”, cifra peculiare del percorso personale e professionale dell’autore.

A livello più generale, il saggio intende contribuire agli studi (purtroppo ancora relativamente pochi) che hanno analizzato le opere di Shimon Ballas nel contesto della letteratura israeliana e in particolare *mizrahi* (“orientale”) che, seguendo Miccoli, può essere efficacemente sintetizzata come letteratura

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 [Miccoli 2016, 24].

Nell’ambito della critica letteraria e degli studi sulla letteratura israeliana, la figura di Shimon Ballas è spesso legata alla cosiddetta “prima generazione di scrittori *mizrahi*”. In particolare, insieme ad Eli Amir e a Sami Michael, Ballas viene considerato tra gli esponenti della *sifrut ha-ma’abarah* (la *letteratura del campo di transito*) [Berg 1997; Rossetto 2010], un insieme di testi della letteratura ebraica contemporanea che hanno affrontato le condizioni di vita dei campi allestiti in Israele per accogliere i nuovi immigrati che arrivavano dall’Europa ma soprattutto dal Nord Africa e Medio Oriente⁴. Proprio il primo romanzo che Ballas pubblicò in ebraico con il titolo *Ha-ma’abarah [Il campo di transito]* (1964), viene considerato come il testo fondatore di questa corrente letteraria. Oltre a leggere *Ha-ma’abarah* in termini di critica coloniale e alla luce della identità *mizrahi* [Hever and Shenhav 2002] e come «testo canonico

4. Si tratta di un fenomeno migratorio complesso e articolato, al centro di numerosi studi storici, antropologici e sociali di cui non è possibile rendere conto esaustivamente in questo saggio. Per quanto riguarda la cronologia più prossima all’arrivo di Ballas in Israele (giugno 1951), ricordo che lo Stato d’Israele era stato proclamato da appena tre anni (maggio 1948) ma la popolazione era già praticamente duplicata con l’arrivo di circa 600.000 nuovi immigrati da Europa, Africa e Asia, di cui più di 120.000 solo dall’Iraq (Dvora Hacoheh, *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950s and After*, p. 267). Hacoheh (*ibidem*) presenta le seguenti stime di nuovi immigrati arrivati in Israele tra il 14 maggio 1948 e il 31 dicembre 1953: Europa orientale 310.000; Europa occidentale 25.000; Asia 243.000 (di cui 122.754 solo dall’Iraq); 108.000 dall’Africa. Anche sulle incertezze sociali determinate da un fenomeno migratorio e demografico di tali proporzioni e su quelle politiche internazionali causate dal conflitto con i paesi arabi confinanti, si giocavano gli interessi dei diversi schieramenti politici. In effetti, Ballas fece presto l’esperienza della forte conflittualità tra i diversi partiti. Tuttavia, quello che più lo colpì fu proprio l’atteggiamento di estraneità nei confronti del mondo arabo che riscontrò nei rappresentanti confrontandosi con i dirigenti e gli iscritti del *Maqi*, il partito comunista israeliano.

per i concetti di lotta e consapevolezza *mizrahi*» [Pedaya 2020, 173], la critica si è concentrata sui temi dell'esilio, dell'alienazione e dell'estraneità rappresentati dai protagonisti delle opere di Ballas [Snir 2006], così come sulla centralità della lingua e cultura araba che traspira anche dal suo stile di scrittura in ebraico [Berg 1996].

In questo contesto critico-letterario, l'autobiografia *Be-guf rishon* è stata esplorata essenzialmente come fonte biografica dell'autore, mentre più raramente essa è stata considerata come oggetto di studio e testo a sé [Sheerit 2013; Hess 2016; Evri 2021], direzione che questo saggio invece intende perseguire offrendo al pubblico traduzioni inedite di passi dell'autobiografia. Due sono le parti principali in cui il testo si articola: una prima parte in cui discuto *Be-guf rishon* come "storia di iniziazione" e una seconda in cui la esploro alla luce del concetto di liminalità [Turner 1964]. Iniziazione e liminalità, sostengo nel saggio, costituiscono le coordinate essenziali per rintracciare le origini di quella poetica dell'alterità che caratterizza l'opera (e la vita) di Shimon Ballas.

2. *Incipit: poetica degli inizi e storia d'iniziazione*

Era già passata mezzanotte quando l'aereo atterrò a Lod. Le porte si aprirono ed entrò un giovane che comincio a spruzzare, con un arnese apposta, una sostanza dall'odore acre nell'aria pesante che era rimasta dentro. Ero esausto e avevo i sensi confusi alla fine di quattro ore di volo in un aereo cargo dove erano stati sistemati dei sedili stretti, fatti di stoffa e ferro, stipati, gli uni di fronte agli altri, tanto che quelli che mi sedevano davanti vomitarono per tutto il tragitto sporcandomi i pantaloni. Non ricordo quando ci spruzzarono di DDT dopo che fummo scesi dall'aereo, ma ricordo bene che ci portarono un tè tiepido e senza sapore con una fetta di pane nero sottile che, nella mia ingenuità, pensai fosse un dolce al cioccolato. Questi sono fondamentalmente i ricordi di quella tarda ora notturna, le prime ore del 24 giugno 1951, il giorno in cui divenni cittadino dello Stato d'Israele [Ballas 2009, 5].

L'autobiografia si apre con la descrizione costellata da riferimenti sensoriali legati alle prime ore del 24 giugno 1951, che Ballas ricorda come il giorno in cui divenne cittadino dello stato d'Israele, ovvero quando l'autore, dopo un volo di quattro ore in un aereo cargo stipato di ebrei iracheni proveniente da Baghdad, atterra all'aeroporto di Lod, nei pressi di Tel Aviv: l'odore acre del DDT con cui i passeggeri vennero spruzzati ancora prima di scendere dall'aereo, l'aria pesante al suo interno, l'odore del vomito delle persone che gli stavano sedute di fronte su sedili di ferro e stoffa stretti gli uni agli altri, il gusto insipido e tiepido di un tè che venne loro offerto all'arrivo insieme ad una fetta di pane nero⁵.

5. Il ricordo dell'arrivo indissolubilmente legato a quello del DDT è presente anche nelle opere di altri autori del periodo nonché in moltissime testimonianze personali. Sami Michael, scrittore israeliano nato come Ballas a Baghdad ed emigrato in Israele nel 1949, descrive, nel suo romanzo *Shavim ve-shavim yoter* [*Tutti gli uomini sono uguali ma alcuni lo sono di più*] (1974), lo stesso momento e racconta di come, dentro alla nuvola di DDT, vide l'ultimo atto di resistenza di suo padre, prima che l'emigrazione lo trasformasse annullandone la personalità: «Prima che ci rendessimo conto di cosa stesso accadendo – una nuvola bianca di DDT avvolse Abu Shaul, uomo

Nell'autobiografia di Ballas, la scena dell'arrivo si estende temporalmente dall'apertura delle porte dell'aereo (su cui l'autore aveva viaggiato con la madre, la sorella e il fratello maggiore, mentre il padre era rimasto a Baghdad) al giorno successivo, quando vengono portati in una *ma'abarab* nel sud di Israele. Le coordinate temporali ne implicano anche di geografiche: da Lod (dove Ballas era atterrato) vicino a Tel Aviv, cuore del paese, alla *ma'abarab* che si trovava

nelle vicinanze della città che allora si chiamava Migdal Gad, l'odierna Ashkelon, la Majdal palestinese, i cui abitanti erano quasi tutti scappati nel 1948 e quelli che erano rimasti erano stati cacciati poco prima che arrivassimo noi [2009, 5].

Infine, per quanto riguarda le coordinate "umane" dell'incipit del racconto, la scena è compresa tra la figura del ragazzo che entra nell'aereo a spruzzare il DDT, e che rappresenta in qualche modo il primo israeliano che Ballas incontra, e l'ultimo arabo rimasto a Majdal/Migdal Gad:

il custode del piccolo e unico cinema che si trovava al centro della strada principale, un ragazzo sordomuto, che era solito salire sul tetto dell'edificio e guardare quello che succedeva in città. Fu il primo arabo che incontrai in Israele, un arabo muto, ma anche lui scomparve dopo pochi giorni [2009, 1].

Ballas inizia la sua vita da cittadino israeliano alla periferia geografica dello Stato d'Israele fondato appena tre anni prima (15 maggio 1948), in un luogo (Majdal) dove era esistita una collettività palestinese, spostata in modo forzato a Gaza nel settembre 1950 [Kimmerling and Migdal 2003, 172]. L'unico arabo che era rimasto e con cui Ballas avrebbe potuto parlare (Ballas arrivò in Israele da arabofono e imparò l'ebraico solo successivamente) era sordomuto.

In questa periferia marcata dall'esperienza dell'incomunicabilità per eccellenza, quella del conflitto e delle sue conseguenze, le prime persone con cui Ballas arriva a comunicare sono altri giovani, questa volta due ragazzi iracheni che incontra a Migdal Gad mentre vendono *al-Ittihad*, il settimanale in arabo del partito comunista israeliano, nei pressi di un caffè. Ballas, che aveva vissuto l'esperienza del partito comunista a Baghdad in clandestinità, si emoziona quando vede *Qol ha'Am*, il giornale comunista, esposto insieme al resto dei giornali davanti al negozio che vendeva falafel:

rispettato e influente nella comunità di Baghdad. Attraverso questa nuvola vedemmo mio padre alzare la mano verso la pistola a spruzzo; una sorta di protesta silenziosa. Capelli, baffi e sopracciglia divennero bianchi. La cravatta di seta, la camicia inamidata e il suo completo elegante si trasformarono all'istante in tappeti polverosi. Dopo quel momento umiliante e il modo in cui lo trattarono come il capo di un gregge di animali, vidi mio padre, in silenzio, provare a mantenere la sua dignità rifiutandosi di starnutire. Le lacrime gli sgorgavano dagli occhi, i muscoli del viso contorti come una maschera tormentata... e tutto sembrava sfigurato, brutto e rivoltante. Gli spasmi durarono solo pochi istanti ma mio padre aveva vinto, non aveva starnutito. In quel frangente, assistetti all'ultimo momento vittorioso della vita di Abu Shaul. La creatura che poi lasciò l'aeroporto non era più mio padre, tutto ciò che restava era il suo orgoglio» (Sami Michael, *Shavim ve-shavim yoter*, pp. 18-19).

non poteva che emozionarmi, e quando richiamai l'attenzione di mio fratello su questa cosa, lui rispose: 'È per questo che volevi venire'. Nella sua voce c'era una vena sottile di rimprovero, come mi sarebbe capitato di sentire ancora, in quei primi giorni, da lui e da mia sorella Susi [2009, 6].

Attraverso i due giovani iracheni, Ballas arriva a conoscere il segretario della sezione del partito comunista di Migdal Gad, un giovane elettricista arrivato dalla Romania, che lo accoglie con entusiasmo: «È così, il quarto giorno che ero in Israele, mi ritrovai tra compagni con cui poi avrei continuato a condividere idee e iniziative» [7].

Ballas resterà legato al partito comunista, pur non senza incomprensioni, fino al 1961 quando se ne distaccherà formalmente, mentre continuerà ad identificarsi con i suoi ideali per tutta la sua vita. Sarà proprio grazie alla sua militanza nel partito comunista che troverà lavoro prima come addetto alla tipografia e poi come giornalista e infine scrittore, prima di intraprendere la carriera accademica.

Nello spazio temporale di pochi giorni e in quello letterario di poche pagine, troviamo delineata la traiettoria della vita di Ballas in Israele. È con essa che l'autore decide di iniziare il racconto della sua vita, lasciando ad un momento successivo la narrazione della sua infanzia e giovinezza a Baghdad. Altri scrittori e intellettuali ebrei iracheni come Naïm Kattan (1928-2021) e Sasson Somekh (1933-2019), che hanno ugualmente pubblicato la loro autobiografia o scritti ampiamente ispirati ad essa, hanno fatto scelte diverse prediligendo una struttura narrativa più strettamente temporale e quindi ponendo come incipit del racconto le loro memorie d'infanzia e giovinezza a Baghdad [Kattan 2003; Somekh 2003; Somekh 2008]⁶. Come sottolinea Tamar Hess, analizzando la tradizione autobiografica nel contesto della letteratura ebraica moderna e in particolare la sua collocazione all'incrocio di rappresentazione individuale, universale e specificità nazionale,

Whereas in fiction Ballas proved a rather obedient autobiographer, he challenges bounds of the genre in his self-portrayal, sleeping from essay to memoir and straightforward autobiography. In trying to reconstruct the sequence of Ballas's life and his personal trajectory, one stumbles into cavities and cracks rather than following a comfortable, self-explanatory linear narrative [Hess 2016, 78].

Ballas ci propone dunque un incipit che lo vede alla periferia geografica di Israele. Senza dubbio, l'essere ai margini, culturali e politici, di una collettività (in questo caso Israele) è una delle cifre con cui si possono interpretare non solo la vita personale e professionale di Ballas ma anche quella di molti dei suoi personaggi. Tale aspetto è stato spesso sottolineato dai critici letterari che si sono occupati di Ballas [Hever e Shenhav 2002; Snir 2006], tra cui Yuval Evri che, recentemente, ha così sintetizzato questo complesso posizionamento dell'autore:

6. Sasson Somekh addirittura divide la sua autobiografia in due volumi intitolati rispettivamente *Baghdad, etmol* [*Baghdad, ieri*] (2003) incentrato sulla vita a Baghdad e *Yamim hazuyim, pirqei hayim 1951-2000* [*Giorni illusori, capitoli di vita 1951-2000*] (2008) che ruota invece attorno alla sua attività professionale come professore di arabo, traduttore e scrittore in Israele.

Ballas, like most of his fictitious protagonists, operates in the borderlands between different languages, territories, identities and loyalties, moving across national and geographical boundaries [Evri 2021, 28].

Ariel Sheerit [2013], docente di cinema e letteratura araba moderna, ha interpretato *Be-guf rishon* in termini di «inizi», ovvero alla luce di una «poetica degli inizi», intesa come la possibilità del protagonista di reinventarsi a più riprese [31], dove «i molteplici inizi nel testo evocano il senso di frammentazione», parte inscindibile di un processo di «negoiazione di un'identità ibrida, in-between» [5], articolata tra poli confliggenti costituiti da resistenza e adattamento, contrasto e integrazione [4].

Pur condividendo le osservazioni di Sheerit, propongo tuttavia di considerare questi molteplici inizi sotto una luce diversa ovvero di considerare come, nell'atto di raccontarli, Ballas in realtà ci sveli dei processi di vera e propria "iniziazione", intesa, all'intersezione di letteratura e antropologia, come un processo di «separazione – transizione – incorporazione» [van Gennep 1909; Brhwiller 2013]. Mordecai Marcus, docente di letteratura inglese, poeta e saggista, ha così definito una storia di iniziazione:

An initiation story may be said to show its young protagonist experiencing a significant change of knowledge about the world or himself, or a change of character, or of both, and this change must point or lead him towards an adult world. It may or may not contain some form of ritual, but it should give some evidence that the change is at least likely to have permanent effects [Marcus 1960, 222].

A partire da questa definizione, e concentrandosi su esempi tratti dal genere letterario dei racconti brevi, Marcus descrive la «storia di iniziazione» distinguendone tre tipologie principali: «tentative, uncompleted, and decisive» [223]. Le tre tipologie servono a descrivere l'effetto prodotto dalle diverse esperienze di iniziazione vissute dal protagonista della storia e indicano se attraverso di esse il soggetto si sia arrestato sulla soglia della maturità e della capacità di comprensione («tentative»); se egli l'abbia oltrepassata ma senza che questo passo l'abbia veramente trasformato («uncompleted»); o se, infine, tramite questo processo («decisive») egli sia entrato in maniera chiara e decisa nella sfera della maturità, ovvero nel mondo adulto. È soprattutto in questa ultima tipologia di storie di iniziazione che si trovano elementi rituali e archetipali che vengono a marcare in maniera netta il passaggio.

Be-guf rishon può essere interpretata come l'opera in cui Shimon Ballas raccoglie diverse storie di iniziazione, sue e dei suoi personaggi, a partire dall'esperienza di iniziazione più intensa che egli racconta, ovvero quella dell'emigrazione in Israele, passando per la descrizione della nascita e del processo di formazione dei suoi personaggi. Indubbiamente, l'emigrazione in Israele rappresenta un processo radicale di separazione, transizione e incorporazione, attraverso cui Ballas viene iniziato a un nuovo rapporto, più maturo e consapevole, con quelli che erano già stati gli elementi che lo avevano avvicinato al mondo della maturità in Iraq: gli ideali del comunismo, la letteratura (araba e universale), la scrittura. Nella sua forma più evidente, si tratta di un processo di separazione dall'Iraq, la sua «patria» [Ballas 2009, 33], di transizione (nella *ma'abarab*, il campo di transito appunto) e di incorporazione in un nuovo paese e una nuova società.

Dopo le prime pagine che inquadrano fin da subito l'intera traiettoria esistenziale di Ballas, il libro procede con il racconto della sua giovinezza a Baghdad [2009, 8-38] che l'autore decide di far iniziare proprio con il periodo a ridosso della partenza quando Ballas si ritrova solo dopo che molti dei suoi compagni di partito erano stati arrestati. Ballas aveva aderito al partito comunista ancora da studente dell'*Alliance Israélite Universelle*⁷ a Baghdad. In maniera del tutto fortuita, Ballas recupera la data esatta della sua adesione avvenuta il 6 dicembre 1946, all'età di sedici anni. Di quel periodo, di cui teneva nota quotidianamente in diari e altri scritti, a Ballas non era rimasto nulla: aveva bruciato tutto prima di partire⁸. Ricorda bene tuttavia di come, grazie alla lettura di riviste che arrivavano dall'Egitto, scoprì gli scritti di Salāma Mūsā (1887-1958), figura di spicco tra i giovani egiziani che, di ritorno da esperienze di studio e formazione all'estero, contribuirono alla nascita e diffusione del pensiero socialista in Egitto all'inizio del Novecento [Gervasio 2017]. Ma fu soprattutto attraverso la letteratura che il giovane Ballas si avvicinò agli ideali del partito comunista: *Il tallone di ferro* di Jack London, che acquistò dall'amico Naïm Kattan, fu l'opera che gli svelò «il mondo degli sfruttati e dei soggiogati, il mondo dell'*underdog*, e la lotta di liberazione alla luce della dottrina marxista» [Ballas 2009, 22] e lo orientò verso il partito. L'adesione al partito venne annunciata con orgoglio in famiglia ma fu accolta con non poca contrarietà da parte della madre e degli zii di Ballas (il padre era di fatto assente, passò anche alcuni anni in prigione, e quindi Ballas, suo fratello e sua sorella erano sotto la custodia degli zii):

La mia adesione al partito, che non nascosi a mia madre, provocò una piccola tempesta in famiglia. Particolarmente dura fu la reazione degli zii, che per tutti gli anni della nostra infanzia, vista l'assenza di mio padre da casa la maggior parte del tempo, ci consideravano come affidati alla loro protezione e supervisione. «Unirsi a quei ruffiani», gridò arrabbiato uno degli zii, «noi non ti permetteremo di entrare in casa». Non risposi, perché mia madre era sull'orlo delle lacrime. Mi pentii molto di averglielo raccontato. Ma ero orgoglioso della mia scelta, orgoglioso del mio essere diverso dal resto della famiglia, da mio fratello che non prendeva in mano un libro eccetto i libri di scuola, da mia sorella che leggeva romanzi francesi e trattava con disprezzo la letteratura araba. «Io poi non sono come i miei zii», ripetevo a me stesso, impiegati con posizioni di prestigio che si comportavano come per-

7. L'*Alliance Israélite Universelle* fu fondata nel 1860 a Parigi come istituzione ebraica internazionale dedicata all'istruzione e alla promozione umana e sociale delle comunità ebraiche, prevalentemente ma non esclusivamente, nel Nord Africa e Medio Oriente, nonché nelle aree balcaniche e in generale del bacino del Mediterraneo.

8. «Non mi è rimasto neppure un pezzo di carta di quei giorni con cui aiutarmi a scrivere queste memorie. Prima di partire bruciai tutte le carte e tutti i diari su cui scrivevo tutti i giorni meticolosamente. Mi baso soltanto sulla memoria ma, con mia grande sorpresa, c'è una testimonianza che conferma la data della mia adesione al partito nel libro del dottor Fathel Al-Barak, *Le scuole ebraiche e iraniane in Iraq*, che uscì nel 1984 e che aveva una tendenza propagandistica: accusare gli ebrei e quelli che venivano dalla Persia di sovversione contro l'indipendenza dell'Iraq. Il libro contiene fra l'altro delle liste di nomi che sono state stilate da documenti raccolti dagli archivi della polizia e che sono state suddivise secondo i luoghi di residenza degli ebrei che avevano aderito al partito comunista negli anni Quaranta e Cinquanta. In queste liste trovai il mio nome nella riga 116, come riportato di seguito: nome: Shimon Shlomo Ballas; città: Baghdad; quartiere: ad-Dahānā; professione: studente alla scuola *Alliance*; data dell'adesione: 6.12.1946» (Shimon Ballas, *Be-guf'rishon*, p. 23).

sono di élite, ma si guardavano bene da qualsiasi attività che andasse oltre il campo del loro mondo ristretto. “Io sono diverso da tutti loro. Io sono un ribelle!” [2009, 24].

Così formulata, l’adesione al partito ha tutti i tratti di una scelta maturata nello spirito tipico dell’adolescenza e prima giovinezza, con l’aspirazione a essere diversi, a separarsi e distinguersi dagli adulti del proprio nucleo familiare, a ricercare l’alleanza dei propri coetanei. L’esperienza è totalizzante e viene narrata in una successione di ricordi «vivi e vigorosi» [25] di ogni nuova scoperta: l’incontro con il primo comunista, un giovane poeta ebreo; il primo incontro con i compagni di partito all’interno di un caffè alla cui facciata era appeso un cartello «solo per musulmani»; le prime vere amicizie con non ebrei, che l’avrebbero portato per la prima volta in compagnia di persone con cui non era mai stato in contatto prima; il primo gruppo di lettura dove si discusse di idealismo e materialismo. Ballas tornerà ai ricordi degli incontri nei caffè con i compagni di partito per trovare ispirazione per le sue storie definendo queste esperienze legate alla giovinezza come una «città sotterranea» [25] che sarà anche il titolo di una raccolta di storie, *Ba-‘Ir ha-tahtit* [*La città sotterranea*], pubblicata nel 1979.

È con particolare emozione, infine, che ricorda la prima volta che ricevette l’incarico di prelevare da un edicolante sostenitore del partito un plico di giornali che arrivavano clandestinamente:

Una volta la settimana andavo dal proprietario dell’edicola, un ebreo sostenitore del partito, mi mettevono di lato e guardavo i periodici esposti finché lui non si era liberato dai clienti e mi dava in mano, senza scambiare una parola con me, un pacco di giornali arrotolati e avvolti in un giornale locale. Allo stesso modo io gli restituivo il pacco alla fine della settimana. Non dimenticherò mai la grande emozione che provai quando ricevetti per la prima volta il pacco e il tremore delle mie dita quando lo aprii a casa e presi fra le mani quello che mi appariva come un libro sacro [25-26].

Il libro sacro, *sefer ha-qadosh* nel testo originale, che prende tra le mani con tremore sono i quotidiani legati al partito comunista francese: *L’Humanité* e *Ce soir*: a Ballas, studente alla scuola dell’*Alliance*, i compagni di partito avevano affidato il compito di tradurre dal francese gli articoli pubblicati nei due giornali e farne dei brevi resoconti in arabo. Ballas parla dei quotidiani comunisti come *del* libro sacro, usa infatti l’articolo determinativo *ha-*, e non semplicemente l’espressione indeterminata *sefer qadosh* (un libro sacro), aggiungendo anche il ricordo dell’emozione fisica legata a questo “oggetto sacro”. Questa scelta evoca il *Sefer* per eccellenza della tradizione ebraica ovvero la Torah che, come ricorda Emanuela Trevisan Semi [2014b, 1], incarna la continuità dell’esperienza religiosa ebraica ma ne costituisce anche il territorio simbolico dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme. Oltre che luogo per eccellenza dell’identità ebraica, il *Sefer* può anche essere percepito come una persona che suscita un grande investimento emotivo nei *sofrim* (gli scribi) che vi si dedicano [Goldberg 2003, 93-98, citato in Trevisan Semi 2014b] e le mani di Ballas che tremano nel tenere il plico dei giornali evocano questo scombussolamento emotivo, così tipico tra l’altro del tempo dell’adolescenza e del passaggio (iniziazione) alla vita adulta. Il tema del *Sefer* come persona emerge come mo-

dello letterario nei racconti di Shemuel Yosef Agnon, come efficacemente sintetizzato ancora da Trevisan Semi, laddove,

the book of Jewish tradition and Jewish identity par excellence [is represented] as a sacred and pure bride, a source of creation and fertility that cannot compromise with the secular world and who demands absolute devotion. In other words, we stand before the role of writing as sacred and of the sacredness of the Jewish writer [2014b, 12].

Infine, è opportuno ricordare qui il rito religioso ebraico del *bar mitzvah* che avviene al compimento del tredicesimo anno di età e sancisce la maturità religiosa. L'ingresso nel mondo religioso in qualità di adulti è marcato dalla legatura dei filatteri e dalla chiamata a leggere delle benedizioni o una porzione della Torah (*parashah*): un momento di grande emozione per il ragazzo, la famiglia e la comunità⁹. Diventando *bar mitzvah* (figlio del comandamento), il giovane diviene responsabile delle sue azioni davanti alla comunità che gli riconosce dei diritti in quanto membro adulto, come ad esempio il diritto di leggere la Torah, e allo stesso tempo si aspetta dal giovane che ora, varcata la soglia della maturità religiosa, contribuisca attivamente alla comunità stessa.

Di questo evento che è un passaggio fondamentale nella tradizione religiosa ebraica non c'è traccia nelle memorie di Ballas e l'unico libro sacro a cui si accosta con tremore sono i giornali del partito comunista. In una sorta di rito laico di iniziazione alla maturità, la lettura di quei giornali e l'attività di traduzione e scrittura che ne deriva lo fanno entrare a pieno titolo nel circolo del partito, adulto tra gli adulti. L'incarico ricevuto riempie Ballas di orgoglio e lo spinge a iscriversi ad un corso di giornalismo per corrispondenza organizzato da un college egiziano. Questa esperienza si carica ancor più emotivamente quando Ballas si unisce per la prima volta alle manifestazioni organizzate in tutto il paese contro il trattato di Portsmouth (15 gennaio 1948) tra Iraq e Gran Bretagna che scatenò «la rivolta più grande del periodo monarchico, conosciuta come *al-Wathba*» [2009, 29]. L'accordo significava di fatto la permanenza dell'Iraq sotto la sfera d'influenza britannica, soprattutto in questioni di politica estera, difesa, forniture militari e addestramento, avvilendo in questo modo le aspettative di una piena indipendenza del paese tra la popolazione e i partiti politici iracheni [Tripp 2000, 120-122]. La stretta da parte del governo contro il partito comunista, ritenuto tra i principali responsabili delle manifestazioni, si fece ancora più dura e nell'estate del 1948 anche Ballas rischiò di essere incarcerato. Riuscì a evitarlo grazie al direttore della scuola che lo mise in guardia e gli consigliò

9. Esiste il corrispondente rito religioso anche per le ragazze, al compimento del dodicesimo anno di età, durante il quale la giovane diviene *bat mitzvah*, figlia del comandamento. Solitamente, nelle comunità appartenenti all'ebraismo ortodosso (corrente maggioritaria in Israele), durante il *bat mitzvah* non c'è la lettura della Torah ma solo la recita di preghiere e *berakhot* (benedizioni), spesso è una cerimonia di gruppo e non individuale come invece è per i ragazzi. La lettura della *parashah* al *bat mitzvah* è prassi che si trova soprattutto nell'ebraismo riformato (*Reform Judaism*).

di non presentarsi più all'istituto se non il giorno degli esami finali. Poco dopo, Ballas iniziò a lavorare presso l'ufficio del senatore Ezra Danyel, l'unico ebreo a occupare un seggio al senato iracheno. Fu Ballas a battere a macchina il discorso con cui il senatore si oppose all'approvazione della legge sulla rinuncia alla cittadinanza per gli ebrei iracheni che di fatto sancì la cornice istituzionale entro cui maturò la migrazione massiva degli ebrei iracheni dal paese¹⁰. La legge fu approvata e alla fine del 1950 circa la metà degli ebrei iracheni (60.000) si erano registrati per emigrare. Le registrazioni aumentarono nel 1951, dopo i lanci di bombe contro attività commerciali gestite da ebrei, luoghi di socializzazione della comunità e addirittura vicino ad una sinagoga. La matrice di questi attacchi rimane ancora oggetto di discussione e controversia [Gat 1988]. Dopo che le vie di terra erano state completamente chiuse, le operazioni di trasferimento degli ebrei vennero fatte attraverso voli e passarono alla storia con il nome di Operazione Esdra e Neemia. Il numero totale di persone che emigrò dall'inizio dell'operazione aerea, nel maggio 1950, fino al suo termine, nel dicembre 1951, fu di 113.545¹¹. Le condizioni di vessazione e discriminazione cui la comunità era stata sottoposta da parte delle autorità irachene nazionaliste e più marginalmente l'attività sionista determinarono questa emigrazione in massa degli ebrei. È in questo contesto che anche l'autore matura la decisione di partire.

Ciò che mi spinse a emigrare fu il desiderio di liberarmi dalla sensazione di assedio in cui mi trovavo mentre passavo i giorni costretto in una sorta di chiusura immobile, sia a casa, che sul posto di lavoro, che negli incontri nei caffè nelle ore della sera con un amico o l'altro, solo o alla ricerca di qualcuno con cui parlare. I compagni del partito comunista erano stati messi sotto pressione, tagliati fuori da

10. Il progetto di legge era stato approvato anche dalla Camera dei Deputati irachena dopo un superficiale dibattito. La legge non specificava i mezzi o le rotte di trasporto per quelli che fossero emigrati, né se fosse loro concesso di portare con sé i propri beni. Alcuni senatori della Destra criticarono fortemente il provvedimento, e guardarono all'incapacità delle forze dell'ordine di interrompere le migrazioni clandestine come a una debolezza della polizia stessa. Venne sottolineato che, se si fossero lasciati partire gli ebrei, questi si sarebbero uniti all'esercito israeliano, cosa che andava a gravare sulla situazione palestinese. Infine, si spronava il governo iracheno a consultarsi con la Lega Araba affinché venisse adottata una politica comune sull'emigrazione ebraica dagli stati arabi, condivisa tra tutti gli stati membri. Il governo rispose a queste critiche assicurando che la misura era la migliore possibile per salvaguardare la sicurezza e gli interessi del Paese e questo bastò perché il provvedimento fosse approvato. Così Ballas ricorda quell'evento: «Non ricordo di aver scambiato parole su Israele e sul sionismo con il senatore. Ma in pubblico era risaputa la sua posizione di disapprovazione del sionismo così come erano noti i suoi sforzi in Senato e fuori di esso per impedire abusi contro gli ebrei e per opporsi alla propaganda anti-ebraica dei giornali della Destra. [...] Con non poca emozione battei a macchina il discorso dal tono pungente e determinato e quando terminai avvisai il direttore con il telefono interno. [...] Quello che ricordo del discorso è lo stile categorico, fermo contro la politica del governo che privava gli ebrei dei diritti garantiti a ogni cittadino del paese. Egli accusò le istituzioni del governo di licenziare gli ebrei dal loro posto di lavoro, di limitarne la libera circolazione nelle strade del paese e di impedire l'accesso degli ebrei alle istituzioni di istruzione superiore. "È questa politica del governo" disse "che costringe le giovani generazioni a prendere la via della fuga"» (Shimon Ballas, *Be-guf'rishon*, pp. 12-13).

11. Nissim Rejwan fornisce come numero di emigrati nell'operazione aerea la cifra di 107.603, mentre circa 16.000 avevano già lasciato il paese con altri mezzi. Egli riporta che nel 1952 si stimassero non più di 6.000 ebrei rimasti in Iraq (N. Rejwan, *The Jews of Iraq. 3000 years of History and Culture*, p. 248).

ogni attività politica. La polizia li teneva sotto sorveglianza, da quando il regime aveva iniziato, in seguito alla guerra in Palestina, una campagna di persecuzioni contro le forze della sinistra e ne aveva fatto impiccare i capi. Volevo fuggire da questa situazione opprimente, ma anche dal cerchio di dipendenza familiare e dal lavoro che non mi offriva sfide. L'emigrazione in Israele significava per me staccarmi da tutto questo, andare verso una vita nuova, indipendente [2009, 7-8].

A conclusione di questa parte dell'autobiografia dedicata alla sua vita a Baghdad e prima di riprendere il racconto dell'arrivo in Israele, Ballas sembra concedere finalmente spazio ai ricordi più lontani nel tempo, ritornando alla «città sotterranea dell'infanzia» [2009, 25]. È anche il momento in cui descrive la partenza in termini espliciti di separazione ma la modalità che sceglie per farlo, come vedremo nella prossima sezione, evoca piuttosto la dimensione della liminalità propria dei riti di passaggio, alla luce della quale si delinea una iniziazione all'alterità e ad una poetica dell'alterità.

3. *Transizione e liminalità*

All'inizio dell'articolo ho richiamato la struttura fondamentale del rito di passaggio secondo van Gennep, concepito come processo di separazione, transizione e incorporazione. Ho proposto di leggere in termini di iniziazione laica l'adesione di Ballas/uomo al partito comunista, una scelta maturata sotto la spinta di ideali romantici, come ripeterà in più occasioni Ballas stesso, e ispirata dal suo desiderio di separarsi dal resto della sua famiglia, di affermare la sua differenza. In questa posizione di lontananza, di solitudine, come più volte ripete, sperimenta una nuova «*communitas*» [Turner 1969, 96] unendosi ai compagni di partito e condividendone la condizione di clandestinità, e arriva poi ad assumersi la sua responsabilità (adulto fra gli adulti) di fronte a questa nuova collettività accogliendo tra le mani il «libro sacro» dei giornali comunisti e partecipando alle manifestazioni. Questa esperienza avrà purtroppo una durata breve e Ballas vivrà un'altra separazione, quella dalla sua patria, dal suo mondo, sintetizzata in un paragrafo emozionalmente molto intenso dell'autobiografia che ruota attorno alla figura della domestica musulmana della sua famiglia, Zakiya, che lui e i suoi fratelli chiamavano affettuosamente Iya:

Questo periodo che mi condusse alla decisione di emigrare è descritto anche da un punto di vista esterno, il punto di vista della nostra fidata domestica musulmana nel racconto Iya che ho già menzionato. Tutti i personaggi di questa storia hanno nomi fittizi, eccetto il nome della protagonista, ma essa rispecchia, più di altre storie, la vita della mia famiglia alla vigilia dell'emigrazione. Anche Frumi, vezzeggiativo nella bocca di Iya per Efraim, derivava dal vezzeggiativo Shama, ossia candela, con cui era solita chiamarmi. La separazione da Iya fu difficile e dolorosa, una separazione che fu come un abbandono, e mai dimenticherò lo sguardo apprensivo che mi rivolse quando mi piegai a baciarle la mano. La separazione da Iya rappresentava anche la separazione da tutto ciò che avevo vissuto negli anni vicino a lei. Era una separazione dal paesaggio della mia infanzia e giovinezza, dai vicoli tortuosi dove crebbi, dal Tigri dove avevo imparato a nuotare, dal correre in bicicletta per le strade, dallo star seduto al caffè e dagli amici con cui intrecciavo sogni e che non avrei più incontrato. Questo significava separarmi dalla mia patria [2009, 33].

Si tratta di un paragrafo breve che rimanda ad un altro scritto di Ballas, la novella *Iya* [1992, 7-50]¹², dove Ballas adotterà un punto di vista particolare per raccontare la partenza in massa degli ebrei dall'Iraq: quello appunto della domestica musulmana che aveva vissuto con la sua famiglia, era stata come una sorella per la madre di Ballas e aveva cresciuto lui e i suoi fratelli. Ma perché evocare la figura di Iya a questo punto dell'autobiografia, che da questo momento in poi non tornerà più al passato lontano ma si concentrerà sulla vita di Ballas in Israele? Ritengo che Ballas evochi Iya in questo momento tra Baghdad e Tel Aviv e le diverse vite di Ballas che questi due luoghi simboleggiano, perché nella figura della domestica tali (apparenti) opposti coincidono. Ma vediamo innanzitutto alcuni punti salienti della novella.

Come nota Ballas nell'autobiografia, *Iya* è un racconto essenzialmente autobiografico e la storia si apre con la domestica seduta sullo sgabello in cucina mentre beve il tè del pomeriggio, il suo momento quotidiano di riposo, di introspezione e isolamento dai suoi doveri quotidiani.

Quando fu aperto, lo sportello della credenza liberò una mistura di essenze, dominate dall'aroma pungente dei chiodi di garofano essiccati. Tutto ciò che possedeva era stivato in bell'ordine in quella semplice credenza, che era invecchiata con lei e l'aveva seguita negli spostamenti della sua vita, fin da quando si era sposata a dodici anni. Iya. Così la chiamavano i ragazzi. [...] Tre che erano cresciuti fra le sue braccia, ma lei non avrebbe gioito al loro matrimonio, non avrebbe lanciato caramelle sulle loro teste, visto i loro figli. [...] Tre che erano come figli per lei e che era stato stabilito invece che fossero separati da lei [1992, 10-11].

Il racconto è collocato all'interno di una giornata di preparativi, a ridosso della partenza della famiglia per Israele. Iya non aveva accettato di partire con Sarah (nel racconto rappresenta la madre di Ballas) con cui aveva passato gran parte della sua vita e di cui ha visto nascere e ha cresciuto i figli. Iya non sa cosa sarà di lei nel futuro (era rimasta vedova da giovane di un uomo violento e non si era mai risposata), ma soprattutto immagina con apprensione la vita che aspetta Sarah e i ragazzi in Israele. Il racconto si dipana tra ripetuti flashbacks della vita di Iya intrecciati a quelli di Sarah, donna colta e raffinata, data in sposa ad un uomo (il padre di Ballas) che riesce solo ad accumulare debiti (finendo anche in prigione) e che non si unirà alla partenza per Israele, come accadde veramente nella famiglia dell'autore. Oltre a ripercorrere le tappe della sua vita e della famiglia con cui ha vissuto in simbiosi per anni, Iya evoca anche eventi collettivi come il Farhoud, il pogrom antiebraico scoppiato nel paese nel 1941, il nazionalismo crescente di quegli anni, le attività del partito comunista a Baghdad e racconta di come uno dei ragazzi, Ephraim (che nel racconto rappresenta Ballas), vi avesse aderito e Iya non ne capiva le ragioni. C'è una presenza ingombrante di valigie in casa, mentre Sarah e i ragazzi attendono di partire.

12. Per una traduzione in inglese si veda Ammiel Alcalay (ed.), *Keys to the Garden. New Israeli Writing*, pp. 61-99.

Tutte le parole avevano perso il loro significato, con le valige aperte davanti a lei e le mani veloci di Sarah che piegavano cose e riempivano le valige, avanti e indietro. Era venuto il loro momento. Per più di un mese ormai erano rimaste lì in ingresso, e ogni volta che il suo sguardo cadeva su di esse, ecco la debole, illusoria speranza le baluginava davanti, che non sarebbero state usate. Valige di latta color arancio. [...] Gli ebrei stanno partendo, gli ebrei se ne stanno andando. Era un gran bel periodo per i lattonieri e i commercianti di valige. Svendite. Era finito il tempo di vendere agli ebrei. Grandi piatti di terracotta per *Pessah*, rami di palma e melograni per *Sukkot*, ragnelle e maschere per *Purim*. Non ci sarebbero più stati ebrei e le loro feste non si sarebbero più sentite al mercato. Le valige di latta chiudevano la stagione. Per ognuno una valigia, per ognuno lo spazio che si lasciavano dietro [1992, 47].

Valigie pronte, ma anche valigie che rimangono ancora da preparare: Ephraim, per esempio, non riesce a fare una scelta dei suoi numerosissimi libri, mentre nei giorni precedenti aveva bruciato tutti i suoi scritti, gli articoli scritti per il partito e i suoi primi tentativi letterari, come aveva fatto Ballas che ricorda:

Non mi è rimasto neppure un pezzo di carta di quei giorni con cui aiutarmi a scrivere queste memorie. Prima di partire bruciai tutte le carte e tutti i diari su cui scrivevo tutti i giorni meticolosamente [23].

Un libro in particolare però, un libro sacro, sa esattamente a chi affidarlo. Si tratta di un esemplare del Corano, dalla copertina verde e le lettere scritte in oro, che nel processo di separazione dal suo mondo Ephraim dona a Iya:

Se ne stava seduta così in cucina al buio, incapace di pensare, intontita, come incosciente. Dopo alcuni minuti, sentì i passi di Ephraim sulle scale. Subito dopo, vide la sua ombra sulla soglia. “Perché te ne stai seduta al buio?” Accese la luce ed entrò. “Così da sola al buio!” Sbatté le palpebre per la luce e non rispose. “Ti ho portato qualcosa” le disse, mettendosi accanto a lei. Le porse un libro, rilegato in verde e ornato di lettere d’oro. “Il Corano lo do a te”. Immobile al suo posto, lo fissò in silenzio, e i suoi lineamenti si offuscarono gradualmente davanti ai suoi occhi [50].

Dopo il libro sacro dei giornali comunisti che abbiamo visto nelle pagine precedenti, ecco un altro libro che è sacro non solo per ovvi motivi religiosi, il libro sacro dell’Islam, ma anche perché agli occhi di Ballas rappresenta l’opera per eccellenza della letteratura araba, la grande passione di Ballas: quasi un oggetto transizionale nella sua funzione di rappresentare la lingua e letteratura araba, su cui Ballas aveva costruito la sua ambizione di scrittore a Baghdad e la sua identificazione emotiva con l’ambiente circostante. Iya rappresenta quel mondo, il mondo dell’infanzia e giovinezza a Baghdad e lo rappresenta anche in un modo del tutto particolare perché nella sua persona Ballas descrive una sorta di simbiosi tra le diverse anime di Baghdad:

Iya si occupava di spazzare, lavare e fare il bucato, e di venerdì e nelle viglie di festa accompagnava il padre della famiglia a portare le ceste dal mercato, e a comprare polli e a farli macellare dal macellaio ebreo. In questo modo aveva imparato le prescrizioni della *kashrut*, a separare latticini e carne, a ripulire dal sangue la carne e a salarla prima di cucinarla; aveva imparato a far bollire le stoviglie per *Pessah*, a preparare la pentola di *hamin* per il sabato e addirittura a preparare il vino per il *qiddush* con le uvette dolci. Aveva imparato anche ad adattare la sua lingua al dialetto ebraico, a usare i giri di parole tipici per loro e a intrecciare parole ebraiche nel suo discorso come facevano loro, tanto che era impossibile distinguere la sua differenza [32-33].

Iya è talmente in simbiosi con l'ambiente circostante che, scrive Ballas, era impossibile «lehavhin be-zerutah», distinguere la sua differenza, e utilizza la parola *zarut*, traducibile con differenza ma che rimanda al significato di essere straniero, estraneo. Iya non era estranea al suo ambiente, quello della famiglia ebraica presso cui viveva e lavorava e di cui aveva cresciuto i ragazzi, era indistinguibile da esso. Ma era Iya a essere indistinguibile dall'ambiente o Ballas? Nella finzione letteraria le due figure si confondono se, come egli afferma nell'autobiografia, separarsi da Iya fu come separarsi dal suo stesso mondo [33]: i mondi di Ballas e di Iya coincidono.

Per rivivere alla questione di perché Ballas evochi la figura di Iya a questo punto dell'autobiografia e la sua connessione profonda con l'evento della separazione, è opportuno notare che, come ricorda lo stesso Ballas [52], *Diario di una domestica* era il titolo che egli aveva dato ad una prima versione in arabo del suo romanzo d'esordio in Israele, *Ha-ma'abarah* (1964). Quel manoscritto originale in arabo fu profondamente riscritto e infine fu pubblicato appunto in ebraico. Per l'autore, la pubblicazione del romanzo *Ha-ma'abarah*, fra i primi testi della letteratura israeliana a denunciare le condizioni di miseria sociale e umana dei campi di transito allestiti per i nuovi immigrati giunti soprattutto dai paesi arabi [Rossetto 2012], rappresentò il culmine di un lungo processo di transizione dalla lingua araba alla lingua ebraica:

Un'ulteriore decisione che fui rigoroso nel rispettare fu di astenermi dal leggere libri o giornali in arabo, e anche dall'ascoltare programmi radio in arabo. In effetti avevo deciso di separarmi dall'arabo, addirittura di dimenticarlo, per porre l'ebraico come prima lingua. Questo percorso durò circa due anni, mentre scrivevo la nuova versione del romanzo [*Ha-ma'abarah*, NdA]. Ed ecco una notte, rientrando tardi dalla tipografia presi in mano prima di andare a dormire un libro di Taha Hussein per controllare una cosa che non ricordo cosa fosse. Ma dopo che spensi la luce fui assalito da una immensa ondata di parole, di frasi e strofe in arabo, come una diga che esplode all'improvviso, che mi tolse il sonno fino alle luci del mattino. Questa fu la vendetta dell'arabo contro di me, ero solito ripetere a me stesso, la punizione che mi spettava semplicemente per aver voltato le spalle alla mia lingua materna amata e cara [2009, 75].

Ballas evocherà spesso questo sogno, che interpreto come profondamente legato a Iya e alla simbiosi che la sua figura richiama e che, è importante ricordarlo, in quanto sogno riveste nella situazione di liminalità una autorità assoluta [Turner 1964]. Quando Ballas trasforma *Diario di una domestica*, la storia di Iya quindi, dall'arabo in ebraico e lo trasforma/traduce in *Ha-ma'abarah*, la storia del campo di transito, la lingua araba repressa [Trevisan Semi 2014a] si ribella. È una vendetta della lingua materna a cui Ballas pone rimedio tornando ad essa successivamente nella sua attività professionale come traduttore dall'arabo e come studioso e docente di letteratura araba e simbolicamente (attraverso il libro del Corano) rimettendola nelle mani di Iya, ricollocandola nel mondo (di simbiosi e indistinguibilità) da cui l'aveva ricevuta.

Iya è il mondo che Ballas/uomo ha lasciato a Baghdad, ma Iya incarna anche quella poetica dell'alterità, il vedere le cose con gli occhi di altri, che Ballas si porterà da Baghdad e che maturerà in Ballas/autore in Israele. Nella figura di Iya, evocata nel momento della transizione umana e geografica, coincidono questi processi di separazione e incorporazione:

da una parte Ballas si separa dal mondo simboleggiato da Iya, dalla simbiosi culturale che la domestica rappresenta nel racconto; dall'altra, Ballas incorpora questo mondo come modo di vedere le cose, come poetica che continuerà a caratterizzarlo. Nella figura di Iya si compie la transizione, intesa come fase liminale di margine (*limen*) e soglia (*limes*) [Wels *et al.* 2011]. Invitando i lettori a considerare gli avvenimenti storici, come la partenza degli ebrei dall'Iraq [*Iya* in Ballas 1992] o le condizioni di abbandono sociale degli ebrei provenienti dai paesi arabi nelle *ma'abarot* (*Ha-ma'abarah* 1964), da un punto di vista altro, dei soggetti ai margini (*limen*), li invita anche a varcare la soglia (*limes*) e ad attraversare un «liminal break» [Coman 2008, 95]. Come afferma Victor Turner, nelle società complesse la liminalità è espressa come «subjunctive mood» [Turner 1977, 71] e funge da esperienza di possibilità alternativa ai sistemi di funzionamento economici, legali e politici della vita quotidiana di una collettività. In quanto «subjunctive mood», la liminalità esprime «desire, hypothesis, supposition, possibility: it may or might be so» [71].

La scelta di Ballas di raccontare la separazione sua e della maggior parte degli ebrei iracheni dal loro mondo attraverso gli occhi di un'altra persona costituisce lo stile peculiare di Ballas, quello che definisco una poetica dell'alterità. I suoi personaggi sono molto spesso «altri» rispetto alla collettività che li circonda. Si pensi per esempio a Haroun Soussan, il protagonista del romanzo *Ve-hu aher* (2005), uno storico ebreo iracheno convertito all'Islam; o a Yakov Salem, il protagonista di *Tom ha-biqur* (2008), ancora un ebreo iracheno esiliato a Londra che rimane estraneo sia alla società da cui proviene che a quella in cui vive. Attraverso queste figure, Ballas riesce a condurre i lettori in territori e realtà «altri», sconosciuti «e addirittura inimmaginabili soprattutto per i lettori mainstream israeliani» [Alcalay 1996, 67].

Accompagnare la lettura di *Be-guf rishon* con *Iya* permette, da una parte, di svelare ancora più in profondità le connessioni tra «contesto e contenuto», ovvero di esplorare «la storia che ha prodotto l'autore» [Cole 2019], la sua posizionalità politica e le sue opere [Nora 1987; Passerini and Goepfert 2001]. In questo senso è un approccio in sintonia con i *Life Writing Studies*, intesi come riflessione su una forma di scrittura (il *life writing*) che «resta saldamente ancorata alle esperienze vissute» [Lim e Hong 2007, 5] e che, nel contesto di scrittori ebrei provenienti dal Nord Africa e Medio Oriente, ha contribuito anche alla formazione di contro-narrazioni [Trevisan Semi 2017]. Tuttavia, tali esperienze includono anche quelle che «offuscano il noto e l'inconoscibile e quelle che sono offuscate nella scrittura, perché la scrittura è memoria rivedibile» [Lim e Hong 2007, 5].

In questo senso, accostare l'autobiografia con il racconto permette anche di esplorare il *life writing* come spazio del possibile, dell'ipotesi, del desiderio, nei termini di Turner e segna quella poetica dell'alterità con cui Shimon Ballas invita i lettori a seguirlo appunto nello spazio del possibile, dell'ipotesi, del desiderio, della capacità di vedere le cose da un altro punto di vista.

4. Conclusioni

Parlando della sua formazione come scrittore, Ballas ricorda che fin da piccolo egli era attratto dalla lettura. A differenza però dei suoi compagni che divoravano i libri, lui amava fermarsi, pensarci sopra, contemplare le cose più a lungo e scrivere delle note. Lo stile descrittivo di Ballas assomiglia a questo suo approccio alla lettura, è come una macchina da presa che si avvicina al particolare e si sofferma, permette di “pensarci sopra” e di “scrivere delle note”, di guardare dentro di noi e ripescare attimi simili. Gli appartiene il talento di rendere le lettrici e i lettori contemporanei a un singolo gesto e al sentimento che questo gesto racchiude e comprende: la mano che passa fra i capelli morbidi quasi a cercarne conforto, il respiro che appanna il vetro, un raggio sottile di sole che si insinua fra le stecche delle tapparelle [*Mul ha-sha'on*, in Ballas 2008, 117-121].

Profondamente radicato nella cultura e nella letteratura araba, quando Shimon Ballas arriva in Israele si scontra con la sensazione che il paese che lo ha accolto sia totalmente estraneo e separato dal mondo che lo circonda: il mondo arabo. Non solo l'universo culturale e letterario arabo è del tutto sconosciuto nell'ambiente israeliano, ma anche quello politico e sociale è ignorato perfino dagli stessi compagni del partito comunista israeliano, un partito che vedeva nelle sue sezioni arabi ed ebrei insieme, come ricorda lui stesso:

In quegli stessi primi giorni mi capitò di sorprendermi non poco durante un incontro con uno dei responsabili del partito che mi indicò il grado di ignoranza della sinistra israeliana sul mondo arabo. Fu l'incontro con Meir Vilner che venne a tenere un discorso in una assemblea, organizzata alla sala del cinema, in vista delle elezioni. Il segretario del circolo mi presentò a lui come uno dei nuovi compagni ed egli mi strinse con cordialità la mano e intrattenemmo una breve conversazione in inglese. Ero molto emozionato di parlare con una persona nella sua posizione, ma rimasi sorpreso quando mi pose qualche domanda banale sulla Siria o sulla composizione della sua società. Non ricordo di preciso quale fu la domanda, ma ricordo che mi imbarazzò perché uscita dalla bocca di un dirigente come lui. La Siria era allora teatro di rivoluzioni, occupava i titoli dei giornali, e nonostante questo rimaneva sconosciuta agli israeliani, e addirittura a un dirigente comunista, il dirigente di un partito ebreo-arabo [2009, 40].

Per Ballas, che aveva aderito al partito comunista iracheno proprio perché era un partito che non faceva distinzione tra arabi ed ebrei ed altre minoranze, tale posizione era inconcepibile e imbarazzante. Era stata la passione per la letteratura, e in particolare per alcuni personaggi descritti da Jack London e Stendhal, ad avvicinare Ballas agli ideali del partito comunista, cui aderì quand'era ancora giovanissimo studente nella capitale irachena. L'amore per la lingua, la letteratura e la cultura araba lo aveva portato ben presto a cimentarsi, ancora a Baghdad, come giornalista, critico cinematografico nonché come autore di racconti brevi. Raccontando la storia della sua vita, Ballas ripete più volte la vocazione a fungere da ponte tra Israele e il mondo arabo, di cui si sentiva ancora figlio. Anche la scelta di passare dall'arabo all'ebraico come lingua di scrittura fu una decisione sofferta ma inevitabile proprio per assolvere meglio a questo compito. Di fatto, le sue sono fra le poche opere di autori israeliani ad essere state tradotte in arabo, a conferma della capacità di rimanere in dialogo con le sue origini.

I diversi mondi che hanno nutrito questo talento, Ballas li describe nell'autobiografia, che questo articolo ha solo parzialmente esplorato. In *Be-guf rishon*, Ballas ci fa ripercorrere le coordinate di una mappa, geografica ed umana, che ha unito nel tempo Baghdad, Tel Aviv e Parigi. E così sembra di sentire ancora il fruscio degli aquiloni legati alle balaustre dei tetti di Baghdad, o il rumore della tipografia dove Ballas lavorò per anni come addetto alla macchina per la composizione, o di immaginare la meraviglia della prima neve a Parigi insieme a sua figlia Avivit.

Nell'articolo ho esplorato *Be-guf rishon* in termini di storia di iniziazione. Leggendo il testo in parallelo con il romanzo *Iya* (1992), e traendo spunto dalle risorse antropologiche sui riti di passaggio, ho ripercorso le tappe seminali della poetica dell'alterità che caratterizza la produzione letteraria di Ballas. Purtroppo, Shimon Ballas resta un autore largamente sconosciuto al pubblico internazionale: delle sue opere solo il romanzo *Ve-hu aher* (2005) è stato integralmente tradotto e pubblicato in inglese con il titolo *Outcast* (2007). Si tratta di un vuoto che andrebbe senza dubbio colmato perché, oltre a rappresentare insieme agli altri autori israeliani provenienti dal Medio Oriente e dal Nord Africa un punto di riferimento essenziale nella mappa letteraria ebraica [Hever 2004; Miccoli 2017], la sua è una narrativa di valore universale, capace di sondare le profondità dell'animo umano oltre i limiti culturali, religiosi, nazionali.

Piera Rossetto

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea

Bibliografia

- ALCALAY, Ammiel, *At home in exile: An interview with Shimon Ballas*, in «Literary Review», 37 (2), 1994, pp. 180-189.
- ALCALAY, Ammiel (ed.), *Keys to the Garden. New Israeli Writing*, San Francisco, City Lights Books, 1996.
- BALLAS, Shimon, *Ha-ma'abarab*, Tel Aviv, Am Oved, 1964 [in ebraico].
- BALLAS, Shimon, *Ha-sifrut ha-aravit be-tzel ha-milhamah*, Tel Aviv, Am Oved, 1978 [in ebraico].
- BALLAS, Shimon, *Otot stav*, Tel Aviv, Zmora-Bitan, 1992 [in ebraico].
- BALLAS, Shimon, *Ve-hu aber*, Bnei Brak, Hakibbutz Hameuchad, 2005 [in ebraico].
- BALLAS, Shimon, *Outcast*, translated by Ammiel Alcalay and Oz shelach, San Francisco, City Lights Books, 2007.
- BALLAS, Shimon, *Tom ha-bikur*, Bnei Brak, Hakibbutz Hameuchad, 2008 [in ebraico].
- BALLAS, Shimon, *Be-guf rishon*, Bnei Brak, Hakibbutz Hameuchad, 2009 [in ebraico].
- BERG, Nancy, *Exile from Exile. Israeli Writers from Iraq*, New York, State University of New York Press, 1996.
- BERG, Nancy, "Sifrut HaMa'abarab" (*Transit Camp Literature*): *Literature of Transition*, in Kevin Avruch and Walter P. Zenner (edited by), *Critical Essays on Israeli Society, Religion, and Government. Books on Israel, Volume IV*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 187-207.
- BRHWILLER, Claudia Franziska, *Political Initiation in the Novels of Philip Roth*, New York, Bloomsbury Academic, 2013.
- COLE, Anna, "The History That Has Made You". *Ego-Histoire, Autobiography and Postcolonial History*, in «Life Writing», 16 (4), 2019, pp. 527-538.
- COMAN, Mihai, *Liminality in media studies: From everyday life to media events*, in St. John Graham (edited by), *Victor Turner and contemporary cultural performance*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2008, pp. 94-108.
- EVRI, Yuval, *Shimon Ballas. Exile by Choice*, in «Banipal», 72, 2021, pp. 26-31.
- GAT, Moshe, *The Connection between the Bombings in Baghdad and the Emigration of the Jews from Iraq: 1950-51*, in «Middle Eastern Studies», 24 (3), 1988, pp. 312-329.
- GERVASIO, Gennaro, *La Nahḍa come tradizione radicale: Salāma Mūsā e la nascita del socialismo in Egitto*, in «Quaderni di Studi Arabi», N.S. 12, 2017, pp. 181-192.
- GOLDBERG, Harvey E., *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*, Berkley; Los Angeles; London, University of California Press, 2003.
- GOTTREICH, Emily, *Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib*, in «Jewish Quarterly Review», 98, 2008, pp. 433-451.
- HACOHEN, Dvora, *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950s and After*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003.
- HESS, Tamar S., *Self as Nation. Contemporary Hebrew Autobiography*, Waltham, Brandeis University Press, 2016.
- HEVER, Hannan, "We Have Not Arrived from the Sea": *a Mizrahi Literary Geography*, in «Social Identities», 10 (1), 2004, pp. 31-51.
- HEVER, Hannan, SHENHAV, Yehuda, *Shimon Ballas: kolonializm we-mizrachiut b-yisrael*, in «Teoria u-vikoret», 20, 2002, pp. 289-303 [in ebraico].

- KATTAN, Naïm, *Adieu, Babylone*, Paris, Editions Albin Michel, 2003.
- KIMMERLING, Baruch, MIGDAL, Joel S., *The Palestinian People. A History*, Cambridge; London, Harvard University Press, 2003.
- LEVY, Lital, *Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq*, in «The Jewish Quarterly Review», 98 (4), 2008, pp. 452-469.
- LEVY, Lital, *Reorienting Hebrew Literary History*, in «Prooftexts», 29 (2), 2009, pp. 127-172.
- LIM, Shirley Geok-lin, HONG, Caroline Kyungah, *Introduction. The Postmodern Dilemma for Life Writing: Hybridising Hyphens*, in «Life Writing», 4 (1), 2007, pp. 3-9.
- MARCUS, Mordecai, *What is an Initiation story?*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 19 (2), 1960, pp. 221-228.
- MICCOLI, Dario, *La letteratura israeliana mizrahi. Narrazioni, identità, memorie degli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa*, Firenze, Giuntina, 2016.
- MICCOLI, Dario (edited by), *Contemporary Sephardic and Mizrahi Literature. A Diaspora*, London and New York, Routledge, 2017.
- MICHAEL, Sami, *Shavim ve-shavim yoter [Tutti gli uomini sono uguali ma alcuni lo sono di più]*, Tel Aviv, Boostan, 1974 [in ebraico].
- NORA, Pierre, *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987.
- OPPENHEIMER, Yohai, *From Ben-Gurion Street to Shari al-Rashid. On Mizrahi Prose*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, 2014 [in ebraico].
- PASSERINI, Luisa, GEPPERT, Alexander C. T. (edited by), *European Ego-histoires: historiography and the Self, 1970-2000*, Athen, Nefeli Publishers.
- PEDAYA, Haviva, *Shimon Ballas—“Ha-ma’abarah”*, in «Ha-kivun mizrah», 37, pp. 173-187, 2020 [in ebraico].
- REJWAN, Nissim, *The Jews of Iraq. 3000 years of History and Culture*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1985.
- ROSSETTO, Piera, *In transito: storia, memoria e luoghi narrativi di ebrei arabi (1948-1956), Tesi di laurea magistrale*, Venezia, Università Ca’ Foscari, 2010.
- ROSSETTO, Piera, *Space of Transit, Place of Memory: Ma’abarah and Literary Landscapes of Arab Jews*, in *Memory and Forgetting among Jews from the Arab-Muslim Countries. Contested Narratives of a Shared Past*, in «Quest. Issues in Contemporary Jewish History», 4, 2012, pp. 103-127.
- SHEETRIT, Ariel, *Beginning Again: The Boundaries of Self-Invention in Shimon Ballas’s Be-Guf Rishon*, in «a/b Autobiography Studies», 28 (1), 2013, pp. 2-35.
- SHENHAV, Yehuda, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- SHENHAV, Yehuda, HEVER, Hannan, “Arab Jews” after structuralism: Zionist discourse and the (de)formation of an ethnic identity, in «Social Identities», 18 (1), 2012, pp. 101-118.
- SHOHAT, Ella, *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1987.
- SHOHAT, Ella, *The Invention of the Mizrahim*, in «Journal of Palestine Studies», 29 (1), 1999, pp. 5-20.
- SHOHAT, Ella, *Rupture and Return. Zionist Discourse and the Study of Arab Jews*, in «Social Text 75», 21 (2), 2003, pp. 49-74.
- SNIR, Reuven, “Religion if for God, the

- Fatherland is for Everyone*": Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after their Immigration to Israel, in «Journal of the American Oriental Society», 126 (39), 2006, pp. 379-399.
- SOMEKH, Sasson, *Baghdad, etmol*, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 2003 [in ebraico].
 - SOMEKH, Sasson, *Yamim hazuyim, pirqei hayim 1951-2000*, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 2008 [in ebraico].
 - TREVISAN SEMI, Emanuela, *Maktub di Iris Eliya-Cohen o le retour du refoulé degli scrittori della seconda generazione di immigrazione in Israele*, in «Altre modernità», 5, 2014a, pp. 77-88.
 - TREVISAN SEMI, Emanuela, *The Torah scroll as a person and the sacred source of creation in Agnon's narration*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», 50, 2014b, pp. 1-13.
 - TREVISAN SEMI, Emanuela, *Lifewriting between Israel, the Diaspora and Morocco. Revisiting the homeland through locations and objects of identity*, in Dario Miccoli (edited by), *Contemporary Sephardic and Mizrahi Literature. A Diaspora*, London and New York, Routledge, 2017, pp. 84-97.
 - TRIPP, Charles, *A History of Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
 - TURNER, Victor, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in June Helm (edited by), *The Proceedings of the American Ethnological Society for 1964*, Seattle, University of Washington Press, 1964, pp. 4-20.
 - TURNER, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine de Gruyter, 1969.
 - TURNER, Victor, *Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis*, in «Daedalus», 106 (3), 1977, pp. 61-80.
 - VAN GENNEP, Arnold, *The rites of passage*, translated by Vizedom Monika B. and Cafee Gabrielle L., London, Routledge & Kegan Paul, [1909] 1960.
 - WELS, Harry, VAN DER WAAL, Kees, SPIEGEL, Andrew, KAMSTEEG, Frans, *Victor Turner and liminality: An introduction*, in «Anthropology Southern Africa», 34 (1-2), 2011, pp. 1-4.