


Zenit

11

Simone Sibilio

NAKBA
LA MEMORIA LETTERARIA
DELLA CATASTROFE PALESTINESE

Presentazione di
Francesca Maria Corrao

Edizioni 

Zenit
Collana diretta da
Wasim Dahmash

Simone Sibilio
Nakba. La memoria letteraria della catastrofe palestinese

Edizioni Q - Roma
www.edizioniq.it
e-mail: info@edizioniq.it
edizioniq@gmail.com

Prima edizione: maggio 2013
Seconda edizione: maggio 2015
© 2013, Simone Sibilio

Editing:
Pamela Murgia
Cecilia Dalla Negra

In copertina:
“Tall al-Za`tar”, olio su tela di Ismail Shammout
su concessione di Yazid Shammout

ISBN: 978-88-97831-19-8

Stampa:
Studio VD – Città di Castello (Pg)
e-mail: studio.vd@virgilio.it

In memoria di Mahmud Darwish

*A mio figlio Adel,
che sia il senso profondo che porta il tuo nome
ad abitare un giorno la Terra Santa*

Indice

Presentazione: La lotta per la vita e la morte dell'oblio di Francesca M. Corrao	p. 9
Nota	17
Introduzione	21
1. Nakba e <i>Memory Studies</i>. La memoria nella cultura mondiale contemporanea	33
1.1. I rapporti tra storia e memoria. Gli orizzonti della memoria culturale. Gli studi sul trauma	34
1.2. Memorie subalterne e contro-memorie	42
1.3. La memoria palestinese come contro-memoria	47
1.3.1. L'apporto degli studi culturali alla memoria palestinese	49
1.3.2. La memoria collettiva palestinese tra narrazione sionista e narrazione nazionalista. I registri plurimi della memoria	53
1.4. I mediatori della memoria: l'arte e la cultura per il recupero del passato	60
2. Dal generale al particolare: la memoria palestinese nell'ombra della narrazione dominante israeliana	69
2.1. Il primo e più dolente luogo della memoria collettiva: il significato della Nakba	69
2.2. La contro-memoria della Nakba e le politiche dell'oblio. La manipolazione della memoria dell'Olocausto	71
2.3. Memorie collettive a confronto: Shoah/Nakba e i processi di costruzione identitaria	79
2.3.1. La Shoah e il riconoscimento del dramma dell'altro	79
2.3.2. La Nakba e il riconoscimento del dramma dell'altro	84
2.4. Nakba: strategie e pratiche di un memoricidio	90
3. Gli sviluppi della produzione letteraria palestinese contemporanea tra storia e memoria	98
3.1. Testimoniare la Nakba	98
3.2. La Naksa ravviva il ricordo della Nakba. La memoria della catastrofe dagli anni '60 ad oggi	110

3.3.	Memoria e scrittura autobiografica	121
4.	Sulle tracce della Nakba: i luoghi poetici della memoria	128
4.1.	Memoria, letteratura, immagine. La funzione tradizionale della poesia	128
4.2.	La poesia palestinese: traiettorie plurime di articolazione mnestica	135
4.2.1.	Premessa	135
4.2.2.	Spazi controversi di memoria poetica	137
4.2.3.	Per una topografia letteraria: i <i>loci</i> della poesia tra memoria e oblio, presenza e assenza	143
4.2.4.	Tropi identitari e simboli di memoria culturale: tra (dis)locazione e (s)radicamento	163
5.	La narrativa palestinese: testi-contenitori di memorie per il futuro	173
5.1.	Visioni del disastro nel presente. <i>Ritorno a Haifa</i> di Ghassan Kanafani	173
5.2.	Nakba e storia orale. <i>Memoria</i> di Salman Natur	192
5.3.	Luoghi dell'oblio, memoria culturale ed intertestualità. L'odissea del <i>Pessottimista</i> di Emil Habibi	208
5.4.	Verbalizzare l'inenarrabile. <i>Una memoria per l'oblio</i> nella prosa poetica di Mahmud Darwish	219
	Conclusioni	238
	Bibliografia	242
	Sitografia	274
	Indice dei nomi	275

Francesca M. Corrao

Presentazione

La lotta per la vita e la morte dell'oblio

Da secoli i libri di storia e la letteratura celebrano i vincitori mentre nel tempo la furia della natura e degli uomini cancella le tracce di popoli e luoghi. Anche l'arte contribuisce a segnare la fine di una cultura, basta ricordare l'antica chiesa di San Giovanni di Damasco trasformata in Moschea dagli Omayyadi, o Santa Sofia ad Istanbul o il tempio di Iside a Roma.

Alle diffuse pratiche di islamizzazione del territorio bizantino nella fase del califfato omayyade oggi corrisponde il ripristino della toponomastica biblica in Israele per creare una nuova memoria ebraica. Altre culture hanno cancellato le tracce delle civiltà precedenti; tuttavia dal sovrapporsi di esperienze culturali diverse nasce l'originalità di una nuova fase della storia umana. Ma oggi questa ostinata opera di cancellazione minaccia la sopravvivenza della memoria collettiva dei palestinesi.

Questi esempi rivelano tuttavia che anche i disastri culturali, come le catastrofi naturali, possono diventare l'occasione per trasformare un luogo, una memoria e dare vita a nuove opere, nell'arte così come nella scrittura. Pertanto i letterati palestinesi per contrastare l'oblio, hanno elaborato un'epopea di portata mondiale a partire da un dramma epocale.

Il poeta Mahmud Darwish scrive:

Il nostro è un paese di parole.

Parla, parla

perché io appoggi il mio cammino su una pietra vera.

Il nostro è un paese di parole.

Parla, parla

per conoscere la fine di questo viaggio*

esprimendo tutte le difficoltà di costruire, ritornare, ma anche vivere nel proprio paese. L'oblio soffia incessante come un tifone sulla storia dei palestinesi, a più riprese scacciati e sistematicamente vessati nella loro terra. Le piante, le case, l'acqua e i permessi per lavorare, ogni cosa è usurpata, o assediata da mille ostacoli per rendere invivibile l'esistenza in Palestina.

La battaglia dai territori prosegue sugli schermi, dove si decide chi sono i protagonisti del nostro tempo. Una guerra invisibile si conduce da decenni sui media, laddove quelli occidentali tacciono, ignorando scientemente le sciabolate delle emittenti mediorientali che trasmettono sangue e violenza. Il visibile e l'invisibile conducono le nuove tenzoni di un moderno teatro delle marionette. Mentre ad Oriente la Palestina lotta con un quotidiano susseguirsi di stragi ad Occidente corrisponde il vuoto delle informazioni. L'uomo del nostro tempo è un novello visconte dimezzato di calviniana memoria, un eroe che non realizza appieno la propria umanità, non la manifesta perché non vede la propria metà, o non vuol vedere, una parte importante della storia del nostro tempo.

Come Simone Sibilio scrive, è la stessa dislocazione, il senso di instabilità dei luoghi, che viene espresso in poesia, a riprodurre l'inevitabile conflitto tra memoria e oblio, presenza e assenza.

Si ripete l'orrore dell'Olocausto in forma ora di stillicidio, con un lento dissanguamento si emargina e si uccide un popolo debole, come quello palestinese, il cui destino è assimilato da Moni Ovadia a quello degli ebrei di un tempo.

Questo studio ricostruisce la memoria della Nakba del popolo palestinese attraverso diverse fonti, a partire dal *medium* letterario, la poesia e la prosa; di un selezionato corpus di opere ne esamina le forme e le strutture, ne stima il valore e con un'analisi accurata lo sottopone alle tesi critiche degli studi postcoloniali. Stana la creatività araba dal rifugio segreto dell'orientalismo per metterla a confronto con il dramma del nemico, del fratello senza la cui storia oggi non si può completare la propria storia.

Il merito di questo studio è di portare con la forza di una seria analisi critica la conoscenza della letteratura palestinese all'attenzione

* *Viaggiamo come gli altri* (1984), trad. F. M. Corrao, in Darwish M., *La mia ferita è lampada a olio*, a cura di F. M. Corrao – R. La Scaleia, Avellino, De Angelis, 2006, p. 69.

dei *Memory Studies*.

Sibilio presenta una convincente sintesi dei numerosi studi dedicati alla memoria e alla nascita della questione palestinese; tra i più significativi spiccano quelli di Edward Said, autore di contributi cruciali in un'ottica postcoloniale.

Questo lavoro ha il pregio di organizzare una significativa scelta di memorie di autori che rappresentano segmenti della produzione culturale, con le loro particolari esperienze, suscitando una riflessione sulla definizione di memoria, cultura e identità nazionale.

La memoria però, pur esprimendo il desiderio nostalgico di ritorno ad un tempo felice, elemento centrale nella poetica palestinese dopo la Nakba, può essere anche vista come un atto di resistenza e di recupero per chi dall'esperienza di lutto e di sradicamento aspira a stabilire una relazione produttiva con il proprio passato (p. 65). In questo lavoro le opere di memoria sul '48 del saggista, del poeta o del romanziere, sono messe a confronto con la storia, con l'obiettivo di costruire, attraverso il ricordo, una forte prospettiva identitaria da tramandare alle generazioni del futuro.

Oggi i mezzi audiovisivi, le fonti, le testimonianze, le pratiche d'espressione orale diventano materiali eccezionali per ricostruire e mantenere viva la storia sommersa, quella parte della memoria della Nakba che la storia ufficiale ha cancellato o ignorato.

Il taglio dato allo studio pone la questione in una prospettiva comparatistica, dando ampio rilievo al confronto tra le tragedie dei due popoli nella convinzione che per convivere in pace bisogna prima riconoscere le sofferenze altrui e i propri errori. Per dare forza a questa visione Sibilio si ispira alle opere di Edward Said, con il suo riconoscimento del dramma dell'Olocausto, e di Elias Sanbar che per opporsi alla volontà di negazione identitaria trasforma la paralizzante e angosciata domanda «da dove veniamo» in una apertura sul futuro «dove andiamo?». L'obiettivo è quello di tramandare l'identità dei palestinesi alle generazioni future. Senza mettere in discussione il peso storico e l'entità delle due tragedie, questa prospettiva vuole contribuire a sostenere lo sforzo di un riconoscimento reciproco della legittimità dell'altro.

Sibilio, sottolineandone l'importanza, ricostruisce con accuratezza i contributi dati dalla nuova storiografia israeliana alla ricomposizione della storia della regione che rende giustizia di quanto viene negato dalla storiografia ufficiale.

Il testo poi presenta una ricca ed esauriente panoramica delle maggiori opere dei poeti e degli scrittori della letteratura palestinese tenendo conto del complesso intreccio con gli eventi storici all'interno e all'esterno del paese. L'analisi passa al vaglio le metafore e i tropi della poetica palestinese, la dinamica della struttura e dello stile che nel tempo hanno seguito una evoluzione ritmata dal succedersi degli eventi catastrofici: l'espulsione, l'esilio e le difficoltà della diaspora, l'occupazione, le pratiche di demolizione e segregazione, l'assedio quotidiano.

Descrive il panorama degli intellettuali esuli prima e il contributo degli autori che hanno operato nei territori per valorizzare le narrazioni autobiografiche, arrivando a definire la memoria un prezioso 'rifugio' e un atto catartico di rielaborazione di esperienze personali e collettive.

Sibilo dimostra l'importanza tanto della registrazione scritta quanto di quella orale dell'esperienza individuale per contribuire a riportare in vita luoghi e scenari non più esistenti. Un'opera che contribuisce a ridefinire un territorio, ristrutturare un paesaggio svanito, per dare forma all'epopea della memoria collettiva nella prospettiva di creare una identità per il presente e per il futuro. Le piante, i luoghi, i profumi restano vivi nelle parole dei poeti e degli scrittori, nelle immagini sfocate di vecchie foto rievocate nelle scene dei cineasti al fine di rendere immortale il ricordo di quella terra/'paradiso perduto'. Il tema della memoria è esaminato, come chiarisce l'autore, "tenendo conto di due tendenze prevalenti: una rivela la volontà di recupero e di testimonianza di una storia dolente oscurata; l'altra denuncia il senso di 'dislocazione' derivato da quella frattura, assunta a metafora della diaspora, sia fisica di un popolo sradicato, che spirituale, determinata dal distacco dalla propria terra che diventa 'luogo di memoria'" (p. 239).

Alla 'territorializzazione' dell'identità collettiva ebraica fondata sul proposito sionista di ritorno nella terra di Israele, si contrappone il dilemma identitario dei palestinesi tradotto in poesia con la trasformazione del luogo vissuto in uno spazio assente che sempre più si dissolve, e di cui resta viva solo una memoria che sfuma nel sogno o nell'utopia.

I luoghi perduti con la Nakba sopravvivono in letteratura; la loro esistenza è resa eterna dalle testimonianze di poeti e scrittori che evocano la memoria orale di chi ha subito la perdita, così i loro ricordi continuano a vivere nel racconto e nei versi.

Tra i motivi ricorrenti emergono le metafore legate ai temi dell'assenza e dell'oblio: gli elementi naturali e paesaggistici, i simboli della tradizione, gli oggetti che nel tempo testimoniano la continuità tra passato e presente.

Parole ed immagini che si moltiplicano nel tempo e nello spazio per mantenere viva la fiducia nella possibilità di ritornare ad abitare quello che un tempo era il paradiso nell'auspicio che possa tornare ad esserlo, in un futuro prossimo, al di là della distruzione e dell'ostilità del presente.

NAKBA
LA MEMORIA LETTERARIA DELLA CATASTROFE PALESTINESE

Nota

I luoghi della ricerca

La ricerca bibliografica si è concentrata presso le biblioteche dei dipartimenti dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» e l'Università Federico II di Napoli, la biblioteca BALI dell'Università Ca' Foscari di Venezia, la Biblioteca Nazionale di Roma, le biblioteche del PISAI, dell'Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, dell'Università della Sapienza di Roma, presso l'Institut du Monde Arabe di Parigi. Gran parte delle fonti arabe consultate è stata reperita nelle diverse missioni realizzate negli anni, in Siria presso le biblioteche di Damasco, la *Maktabat al-Asad* e l'IFEAD, nei Territori Palestinesi grazie al supporto degli scrittori che gravitano attorno alla *Bayt al-Shi'r* (Casa della poesia) di Ramallah, in Yemen presso la *Bayt al-Thaqāfa* e lo Yemen College for Middle Eastern Studies di San'a'.

Traslittezzazione dei termini arabi

Per i nomi propri, i titoli di libri e le parole arabe citate nel testo si è adoperata una traslittezzazione scientifica semplificata. Per i toponimi è stata adottata la grafia italianizzata, ove possibile (Beirut e non Bayrūt); per i nomi propri, è stata indicata la traslittezzazione araba tra parentesi soltanto la prima volta che il nome compare nel testo. Per la traduzione dei titoli dei film, si è scelto di dare quella adottata nella distribuzione in lingue occidentali, laddove esistente.

Per la traslittezzazione dei nomi arabi sono state riportate come segue le tre coppie di vocali brevi e lunghe (aā, iī, uū) e i dittonghi (aw) e (ay). Per le consonanti arabe è stata adottata la seguente traslittezzazione: a b t th ġ ḥ kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ z ' gh f q k l m n h w y. Il segno (') indica la hamza. Per alleggerire il testo, si è scelto di indicare la tā' marbūta alla fine delle parole arabe con 'a' e solo se in stato costruito con 'at' (es. *dhākira*; *dhākirat al-makān*).

Ringraziamenti

Naturalmente il breve spazio riservato ai ringraziamenti non potrebbe contenere i nomi di tutte le persone e i titoli di tutte le opere letterarie

e artistiche che meriterebbero una citazione speciale per il peso che hanno avuto lungo il mio percorso di studi. Sono tanti i docenti e gli esperti che con impegno e professionalità hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro. Tra questi desidero ringraziare coloro i quali per primi mi hanno trasmesso la bellezza e il valore della letteratura palestinese, Isabella Camera d’Afflito, Wasim Dahmash (indimenticabili i suoi seminari su Mahmud Darwish!), Monica Ruocco, a cui va un ringraziamento particolare per la disponibilità offerta a leggere il testo più volte e per le preziose osservazioni; Donatella Izzo per avermi sostenuto nell’impostazione metodologica del lavoro, Camilla Miglio per aver allargato i miei orizzonti sugli studi culturali e sull’approccio critico all’analisi della poesia, lo storico Paolo Morawski, da cui ho tratto importanti spunti sui rapporti tra storia e memoria. Grazie al confronto costante su questi temi durante la nostra collaborazione professionale ho capito che la pacificazione di quella terra potrà realizzarsi soltanto a partire dal superamento delle memorie divise e quindi attraverso il riconoscimento della memoria e dell’identità dell’altro.

Sono profondamente grato a Cecilia Dalla Negra, per l’accurata revisione del testo e l’instimabile supporto alla realizzazione di questa seconda edizione. Ringrazio inoltre Hilary Kilpatrick, Giovanni Canova, Oriana Capezio, Olivier Durand, Maria Elena Paniconi, Genaro Gervasio, Ada Barbaro, ed i miei colleghi del Dipartimento di Studi sull’Asia e sull’Africa Mediterranea della Ca’ Foscari di Venezia, in particolare Antonella Ghersetti, Ida Zilio Grandi, Yaser Odeh, per gli assidui scambi e gli opportuni suggerimenti durante la fase di revisione di questo lavoro.

Infinita gratitudine va a Francesca Corrao per il costante sostegno professionale e umano, per l’impagabile generosità, per aver condiviso con me dubbi e riflessioni sul significato di questa ricerca.

Un omaggio particolare merita il mio primo docente di Storia del Medio Oriente, Pier Giovanni Donini, cui va, oltre al ricordo, la mia sincera riconoscenza per il bagaglio di conoscenze trasmesse sulla questione palestinese.

Ringrazio la mia famiglia ‘ufficiale’ per l’immane sostegno e incoraggiamento da cui ho tratto beneficio durante i miei studi e mio figlio Adel semplicemente per esserci; ma anche le ‘tante piccole famiglie’ incontrate lungo il cammino: i compagni di viaggio, gli amici e i colleghi, cui devo i fruttuosi scambi e le occasioni di crescita professionale, i palestinesi in Palestina e quelli residenti in Israele, sempre disponibili a confrontarsi sulle vicende dolorose della loro sto-

ria; le famiglie di rifugiati palestinesi conosciute nelle varie missioni di studio e ricerca nel mondo arabo che mi hanno trasmesso consapevolmente e non l'importanza della post-memoria, i palestinesi della diaspora che si battono attraverso l'espressione creativa per portare all'attenzione generale la storia collettiva palestinese. Ringrazio a tal proposito i Suleiman, Omar e Arifeh, per la loro opera teatrale sulla memoria di ciò che è stato e sempre resterà, ed infine le intellettuali e gli intellettuali palestinesi che ho avuto modo di conoscere e intervistare durante questi anni, in particolare Muhammad Bakri, Murid al-Barghouthi, Michel Khleifi, Nida Khoury, Fatena al-Ghurra, Ibrahim Nasrallah, Salman Natur, Ghassan Zaqtan, e naturalmente Mahmud Darwish, alla cui memoria dedico questo lavoro.

Eventuali errori ed omissioni sono da attribuire esclusivamente all'autore.

Introduzione

Il sabato che avevo scelto era l'undici dicembre del 1948, proprio quell'anno della malora. Non dimenticherò mai questa data che sarebbe poi diventata la data storica della mia vita. Per me tutto è successo o prima o dopo quella data¹.

Questa tragicomica battuta di Sa'īd, picaresco protagonista di uno dei più celebri romanzi della letteratura araba contemporanea, *al-Waqā'i' al-gharība fī ikhtifā' Sa'īd Abī al-Naḥs al-mutashā'il* (Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista, 1974) di Emil Habibi (Imil Ḥabībī, 1922-1996), racchiude mirabilmente l'essenza di questo lavoro: essa condensa in poche righe le premesse e le conclusioni, o se vogliamo l'inizio e la fine di questo viaggio letterario nei meandri della memoria collettiva dei palestinesi. Una memoria saldamente ancorata ad un data controversa, il 1948, 'data storica della vita' non soltanto di Sa'īd, bensì di un'intera popolazione. Perché se il 1948 per il popolo ebraico è data eroica e trionfale, in cui si celebra 'l'Indipendenza' raggiunta con la creazione di una propria entità nazionale, per il popolo palestinese rappresenta la Nakba, ossia il ricordo dell'espulsione di massa dalla propria terra e l'inizio di un tormento senza fine.

Questo paradigmatico frammento narrativo introduce alcuni degli assi portanti di questo studio letterario concepito, da un punto di vista metodologico, in un'ottica transdisciplinare: il ripetersi ossessivo di quella data evocata, che costituisce una cesura nel rapporto del palestinese con la propria storia ed un trauma collettivo con cui ancora oggi fare i conti, la perennità della sua memoria; la necessità del *medium* artistico e letterario di rielaborarla e tenerla viva con il fine prioritario di legittimarla, oltre che per sé stessa, agli occhi dell'opinione pubblica mondiale, e di affermarla contro la minaccia dell'oblio.

1 Habibi E., *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, trad. di I. Camera d'Afflitto e L. Ladikoff, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 61.

Questo perché il ricordo di tale evento cardine della storia palestinese è ancora oggi al centro di una disputa non solo storiografica, ma anche politica, istituzionale, culturale e filosofica, che si traduce concretamente in una battaglia simbolica tra pratiche e atti di recupero e riviviscenza di esperienze e di vissuti da una parte e politiche di negazione e di oblio dall'altra.

La questione del riconoscimento della Nakba è un nodo centrale del conflitto israelo-palestinese. Da decenni i palestinesi sono costretti a battersi quotidianamente non solo per il proprio presente, per il diritto di vivere in pace nella propria terra, ma anche per preservare il proprio passato, il patrimonio storico, la tradizione e l'identità culturale. Devono battersi per custodire la memoria dell'evento traumatico fondante nella loro narrazione storiografica, una memoria insabbiata dalla narrazione dominante dell'«altro».

La messa in atto, sempre più consistente negli ultimi anni da parte delle autorità israeliane, di pratiche di soppressione sistematica dei segni del passato palestinese e di meccanismi di produzione dell'oblio, non lascia intravedere spiragli di ottimismo.

L'ultimo tassello di questa pervicace strategia di eliminazione del passato dell'altro è rappresentato dalla cosiddetta 'legge sulla Nakba', promulgata nel marzo del 2011 dal Parlamento israeliano, la Knesset, e scaturita da una proposta avanzata nel 2009 da una commissione del governo su richiesta del partito ultranazionalista Yisrael Beytenu², di cui è leader l'attuale ministro degli Esteri Avigdor Lieberman³. La controversa proposta di legge – che è stata al centro di accese discussioni in Israele e oltre confini – mirava a fare delle commemorazioni della Nakba in Israele nel 'Giorno dell'Indipendenza', un

2 Yisrael Beytenu (Israele è la nostra casa) è un partito della destra neo-sionista fondato da Avigdor Lieberman, rappresentativo degli immigrati in Israele provenienti dai paesi dell'ex Unione Sovietica, apertamente contrario ad una politica di tolleranza e di coesistenza civile con gli arabi israeliani. Cfr. <<http://www.yisraelbeytenu.com>>.

3 La legge è in realtà un emendamento della *Budget Foundation Law* e autorizza il Ministero della Finanza a ridurre i finanziamenti pubblici a qualsiasi istituzione che commemori "il giorno dell'indipendenza o il giorno della fondazione di Israele come un giorno di lutto" e metta in discussione l'esistenza di Israele come uno "Stato democratico ed ebraico". L'emendamento ha visto l'obiezione e la condanna di diverse realtà della società civile israeliana, tra cui l'ONG Adalah, centro legale in difesa dei diritti della minoranza araba di Israele. Cfr. <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/ngos/Adalah_Israel47.pdf>; Sulla proposta cfr. *Lieberman's party proposes ban on Arab Nakba*, in «Haaretz.com», 19.07.09, in <<http://www.haaretz.com/news/lieberman-s-party-proposes-ban-on-arabnakba->>, consultato il 05.01.2011.

crimine punibile fino a 3 anni di reclusione e a vietare ogni discussione pubblica sugli eventi del 1948.

Nei termini in cui era stata concepita, una simile legge avrebbe rappresentato, sul piano pratico, una delle tante misure punitive nei confronti della minoranza palestinese di Israele, privata del più basilare diritto alla libertà d'espressione, e più pericolosamente, sul piano simbolico, la volontà di generare un'amnesia collettiva con il tentativo di 'legiferare', ovvero, imporre giuridicamente un doloroso oblio della storia: quello del dramma collettivo patito dai palestinesi che nel 1948 vengono 'espulsi dalla storia', scomparendo da mappe e dizionari⁴.

Avrebbe rappresentato un passo ulteriore da parte di Israele verso la cancellazione di quell'evento criminoso dalla memoria collettiva dell'umanità. Dal diniego delle responsabilità storiche della Nakba, al suo 'memoricidio' attraverso concrete pratiche di occultamento fino a giungere al divieto per la comunità palestinese di commemorarla⁵.

L'attuale legge impedisce di fatto alla minoranza dei palestinesi di Israele di congiungersi pubblicamente nel ricordo di un evento luttuoso che possa 'guastare la festa' nazionale e offendere il sentimento collettivo della popolazione ebraica. Ma dietro a questa giustificazione ufficiale – alquanto *naïf* – si cela un preciso disegno, da cui emergono evidenti sintomi di una allarmante deriva etnocratica dello Stato d'Israele, volto alla cancellazione della storia e della cultura dell' 'altro'⁶.

Oggi il conflitto israelo-palestinese si disputa anche sul terreno politico e sociale della memoria e il suo destino è quanto mai legato al riconoscimento del passato di sofferenza dell' 'altro'. È questa considerazione che mi ha spinto ad indagare la produzione culturale palestinese legata al ricordo traumatico della Nakba, come forma di recupero e in termini di apporto di un sapere altro – filtrato dal racconto di esperienze individuali e collettive – ad una narrazione storica

4 Cfr. Sanbar E., *Out of Place, Out of Time*, in «Mediterranean Historical Review», vol. 16, n. 1, June 2001, pp. 87-94, qui 87.

5 Di 'memoricidio della Nakba' parla Ilan Pappé, uno dei più influenti storici revisionisti israeliani. Cfr. Pappé I., *La pulizia etnica della Palestina*, Roma, Fazi Editore, 2008, pp. 154-5.

6 Non meno rilevante a questo proposito è l'altro provvedimento adottato dal Ministero dell'Educazione nel 2009, che prevede la rimozione di ogni riferimento al termine arabo 'Nakba' dai libri di testo scolastici. Cfr. *Israel bans use of Palestinian term 'nakba' in textbooks*, in «Haaretz», 22.07.2009, in <<http://www.haaretz.com/news/israel-ban-use-of-palestinian-term-nakba-in-textbooks1.1.280515>>, consultato il 04.01.2011.

controversa e che ancora oggi presenta zone d'ombra.

La lotta dei palestinesi per il riconoscimento del loro dramma oltre che attraverso la complessa ricerca storica, si è espressa anche attraverso la costante articolazione della memoria culturale.

La memoria costituisce un *topos* in ogni manifestazione culturale, scritta ed orale, nella letteratura e nel teatro, ma anche nelle arti figurative e nel cinema palestinese contemporaneo, espressioni artistiche che testimoniano l'affannoso tentativo di rielaborazione e l'urgenza di rappresentazione del passato.

Essa viene sovente utilizzata in soccorso al patrimonio culturale seppellito da lunghi decenni di devastazioni, annientato dalle pratiche di guerra, e per l'affermazione della propria narrazione storica e dell'identità minacciata. L'arte diviene un poderoso strumento per il recupero di un passato delegittimato e annebbiato da una rappresentazione egemone, di una verità storica imbavagliata e per una rivendicazione di r/esistenza al memoricidio perpetrato da Israele sin dalla sua creazione.

Questa ricerca intende dunque prendere in esame, alla luce dell'attuale dibattito critico sulle memorie israeliane e palestinesi del '48, una selezione di opere di letteratura palestinese, sia di poesia che di prosa, in un modo o nell'altro connesse al ricordo della Nakba, esplorandone le diverse modalità di configurazione. Tali opere contribuiscono alla rivitalizzazione – se non alla stabilizzazione – della memoria collettiva palestinese del '48, costituendo un repertorio semiotico, di testi e immagini, a disposizione di una narrazione storica di quegli eventi antagonista alla versione israeliana dominante nel dibattito pubblico internazionale.

L'idea di occuparsi della memoria della Nakba attraverso la lente di ingrandimento del *medium* artistico nasce proprio dalla convinzione che il riconoscimento di quel controverso passato sia un passo cruciale per il destino di entrambi i popoli. L'ammissione dei mali e dei crimini perpetrati contro il popolo palestinese con la creazione dello Stato di Israele, come concordano tanto gli storici arabi che gran parte dei nuovi storici israeliani⁷, è un prerequisito essenziale per il raggiungimento di una equa soluzione del conflitto.

Tuttavia la posta in gioco è alta. Riconoscere la Nakba significherebbe riconoscere la deportazione e la pulizia etnica subita da

7 Si tratta di un gruppo di storici israeliani che a partire dagli anni ottanta hanno operato la revisione della narrazione storiografica sionista del '48 e il cui contributo sarà approfonditamente trattato nel corso di questa ricerca.

centinaia di migliaia di palestinesi. Significherebbe riconoscere inoltre le responsabilità del dramma di migliaia di rifugiati – molti dei quali ancora oggi versano in condizioni deprecabili – e il loro diritto al ritorno⁸.

La catastrofe della Palestina è stata emarginata dalla storia mondiale del Novecento; la sua verità è stata oscurata a livello politico e mediatico dall'atroce ricordo indelebile delle persecuzioni subite in Europa dagli ebrei.

Questa constatazione non intende sminuire la portata enorme della Shoah tanto meno accostare o porre sullo stesso piano le due differenti tragedie. Occorre, tuttavia, riflettere sul significato del conflitto in termini di contesa tra memorie, e sull'uso strumentale che la narrazione sionista ha fatto – e quella istituzionale israeliana ancora fa – della memoria della Shoah per fini politico-ideologici⁹.

Ancora oggi l'eliminazione dalla storia e dalle mappe geografiche si realizza attraverso la sovra-iscrizione della memoria dominante della Shoah su quella della Nakba. Un esempio lampante è la costruzione del museo ebraico dello Yad Vashem nel raggio territoriale di un sito della memoria palestinese, il villaggio di Deir Yassin, ove avvenne il 9 aprile del 1948 uno dei più cruenti eccidi subiti dai palestinesi¹⁰. Ma a seppellire la memoria palestinese sono anche 'pratiche laiche' permeate da un forte simbolismo religioso, ovvero le opere di rimboschimento e di piantagione di alberi realizzate dal Fondo Nazionale Ebraico connesse al mito del ritorno/avvento degli ebrei a Sion e finalizzate al ricongiungimento con la terra d'origine per gli ebrei sparsi nel mondo¹¹. Ne è prova la costruzione del Canada Park, grazie a un fondo allocato nel 1973 dal Jewish National Fund of Canada, con l'obiettivo di creare un'area ricreativa per gli israeliani sulle rovine dei

8 Cfr. Khalidi W., *Why Did the Palestinians Leave, Revisited*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 2, Winter 2005, pp. 42–54; Masalha N., *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*, London, Pluto Press, 2003.

9 Zuckermann M., *Processo alla Shoah. Aspetti dell'Olocausto nella cultura politica israeliana*, in Hilal J. – Pappe I. (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, ed. it. a cura di M. Nadotti, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 95.

10 Cfr. Lentin R., *The Contested Memory of Dispossession: Commemorating the Palestinian Nakba in Israel*, in Lentin R. (ed.), *Thinking Palestine*, London, Zed Books, 2008, pp. 206–20; per maggiori approfondimenti cfr. <<http://www.deiryassin.org/memorial.html>>.

11 Bardenstein C., *Threads of Memory and Discourses of Rootedness. Of Trees, Oranges and the Prickly-Pear Cactus in Israel/Palestine*, in «Edebiyat», vol. 8, n. 1, 1998, pp. 1–36, qui p. 5.

villaggi di Beit Nuba, Imwas e Yalo rasi al suolo nel 1967 durante la guerra dei sei giorni¹².

La letteratura riveste un ruolo vitale in questa prospettiva, ossia quella di preservare la memoria culturale dei palestinesi e di riabilitare la loro narrazione storiografica sulla scena internazionale. Frammenti di storie sommerse e non riconosciute sono disponibili e riportate in vita dalla letteratura, sia in forma di finzione che di testimonianza, divenendo parte della contro-memoria palestinese di quell'evento.

Se il trauma fondativo per gli ebrei israeliani è la Shoah, per i palestinesi è la Nakba. Essa sancisce l'inizio di una nuova fase storica, un doloroso spartiacque, una ferita insanabile inscritta nel corpo di una vasta umanità.

La Nakba ha acquisito un significato che trascende il danno materiale. Essa è diventata simbolo dell'inizio di un ineffabile tormento tanto per una vasta comunità sparpagliata nella diaspora, ancora oggi sospesa ad una flebile speranza di ritorno, quanto per altre comunità costrette a vivere da straniere in casa o sotto occupazione. Il ricordo di quella data riverbera costantemente nella produzione culturale palestinese contemporanea, e si trova articolato in una pluralità di modalità espressive ed estetiche le quali verranno esaminate in un'ottica comparata nel corso di questo lavoro.

Pur tenendo conto dell'asse critico transdisciplinare sui cui naturalmente si innestano gli studi sulla memoria, si è ritenuto prioritario esplorare gli orizzonti teoretici di applicazione offerti in particolare modo dagli studi culturali, postcoloniali e subalterni, perché ogni assunto proposto tenesse sempre in conto la cornice storico-politica e la dimensione delle relazioni di potere.

Trattare un simile tema attraverso il *medium* letterario evitando di scendere sul viscido terreno della disputa politica o aggirando la questione del conflitto significherebbe mostrare inadeguata consapevolezza storica e profondità di analisi di quella specifica realtà, oltre che tradire la natura politica insita nel *discourse* sulla memoria palestinese¹³.

All'interno della produzione culturale palestinese l'uso della memoria è stato perlopiù indagato in funzione dell'affermazione della

12 Una preziosa testimonianza privata su questa vicenda è rappresentata dal film documentario di Hanna Musleh, *Memory of the Cactus. A Story of Three Palestinian Villages*, Ramallah, al-Haq, 2008, 42 mm.

13 Sa'di A. H. – Abu-Lughod L., *Introduction. The Claims of Memory*, in Sa'di A. H. – Abu-Lughod L. (eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 8.

narrazione collettiva rimasta nell'ombra delle dominanti narrazioni sioniste sulla memoria della Shoah e sul mito del ritorno degli ebrei della diaspora.

Per affrontare questa problematica in un più ampio e generico contesto di riferimento, si è ritenuto indispensabile, da un punto di vista metodologico, riservare il primo capitolo al recente sviluppo dei *Memory Studies*, mettendone in rilievo il carattere trasversale e la centralità che riveste ormai questo fecondo campo di ricerca nel dibattito scientifico contemporaneo, giacché come afferma lo storico francese Jacques Le Goff,

la memoria collettiva è uno degli elementi più importanti delle società sviluppate e delle società in via di sviluppo, delle classi dominanti e delle classi dominate, tutte in lotta per il potere o per la vita, per sopravvivere e per avanzare¹⁴.

Negli studi culturali e post o de-coloniali detiene particolare significato il concetto di contro-memoria, con cui si intende l'atto e la volontà di recuperare una memoria emarginata o oscurata da un'altra dominante¹⁵. Gli approcci subalterni sono particolarmente rilevanti nel caso delle esperienze popolari, di resistenza e di produzione orale dei palestinesi, se interpretiamo il termine 'subalterno' in un'accezione più ampia di quella gramsciana, estendendolo alle classi marginali, espropriate ed oppresse come le comunità palestinesi nel corso della storia dalla Nakba ad oggi¹⁶.

Altro aspetto di cui tener conto, fondamentale anche negli studi sulla Shoah, è il riconoscimento in ambito storiografico di fonti alternative in precedenza trascurate, come la storia orale, le testimonianze dirette, la memoria popolare.

Nel caso palestinese la storia orale è fonte di primaria importanza giacché la storia contemporanea della Palestina ha testimoniato più volte la scomparsa di istituzioni deputate alla conservazione del passato, la distruzione e la confisca di archivi ad opera dell'esercito israeliano¹⁷. In questa prospettiva la letteratura può contribuire in

14 Le Goff J., *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1982, p. 397.

15 Cfr. Foucault M., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard, New York, Cornell University Press, 1980.

16 Anche lo storico palestinese Nur Masalha ha adottato questa cornice teorica di riferimento nel suo ultimo studio. Cfr. Masalha N., *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, London, Zed Books, 2012.

17 Cfr. Kabhā M. (ishrāf), *Nahwa siyāghat riwāya ta'rikhiyya li-l-Nakba. Ishkaliyyāt wa taḥaddiyāt*, Ḥayfā, Madā al-Karmil, al-Markaz al-'Arabi

modo determinante alla riabilitazione di un passato inaccessibile e alla trasmissione di un sapere esclusivo.

Nel secondo capitolo si affronta il dibattito critico tra intellettuali e storici palestinesi ed israeliani sull'affermazione della memoria della Shoah che ha oscurato a livello pubblico mondiale quella della Nakba. Come vedremo, la memoria ufficiale sionista, e poi israeliana, incentrata sulle atrocità delle persecuzioni naziste e sul dramma innarrabile della Shoah è diventata oggetto strumentale per la costruzione politica di un consenso in sede diplomatica internazionale, mirando a fare di Israele una potenza dominante con un perenne debito verso la storia.

Tuttavia, il discorso nazionalista israeliano fondato sulla gravosa eredità di un mesto passato, su di una memoria straziante che ha offuscato e reso marginale una memoria 'altra', si è appunto trovato negli ultimi decenni a misurarsi con l'emergere di una narrazione antagonista di quegli eventi, con il rafforzamento delle pratiche memorialistiche da parte della società palestinese che hanno trovato differenti forme e modalità di espressione e cristallizzazione, oltre che grazie all'apporto critico di alcuni storici israeliani revisionisti.

Importante è inoltre chiarire in relazione alla dicotomia memoria Shoah/memoria Nakba i due processi di costruzione identitaria con le rispettive percezioni che emergono in ambito storiografico e nel dibattito pubblico del dramma dell' 'altro'.

Nel terzo capitolo si prende in esame per cenni generali l'evoluzione della produzione letteraria palestinese contemporanea in relazione alla memoria del '48, già a partire dai primi lavori che testimoniano o mirano a rappresentare la portata di quell'evento.

Come vedremo, i grandi traumi successivi patiti dal popolo palestinese faranno sempre riferimento alla Nakba, la cui memoria viene fissata nelle diverse forme letterarie, tra cui il racconto breve e soprattutto l'autobiografia che consente attraverso il racconto dell'esperienza personale di forgiare la memoria collettiva.

Con il quarto capitolo si entra nel vivo della trattazione. La prima parte affronta il tema del ricordo della Nakba in poesia. Dopo un breve paragrafo introduttivo sullo sviluppo delle relazioni tra memoria, letteratura e immagine tanto nella cultura occidentale che in quella araba, vengono definite le molteplici traiettorie di articolazione del ricordo all'interno di un vasto repertorio poetico a partire dai primi anni '60.

La produzione letteraria più recente attesta l'esigenza di rin-

venire le tracce del passato, mediante la rievocazione o la rielaborazione di eventi traumatici appartenenti alla memoria collettiva del popolo palestinese. La poesia è ancora oggi per il popolo palestinese mediatore privilegiato della memoria culturale, ed il legame con il passato è evocato con il canto della terra fatalmente perduta nel '48 e il sogno di recuperarla. Essa diviene luogo di uno sforzo mnestico, un 'atto di memoria' in funzione del recupero nel presente¹⁸.

Numerosi studi critici si sono concentrati sul motivo della nostalgia, *hanīn*, ricorrente nello *shi'r al-nakba*, la produzione lirica sulla Nakba, in relazione al 'paradiso perduto' in seguito alla creazione dello Stato di Israele¹⁹. Mio interesse principale è invece cercare di capire se e quanto è possibile attraverso la scrittura risalire ad una storia oscurata, o negletta, individuando simboli, segni, tracce del passato con un valore documentale, testimonianze private che ri-articolano una storia collettiva in contrasto con le versioni dominanti diffuse dalla storiografia israeliana.

Ma nello stesso tempo non è possibile evitare di osservare come la dislocazione e il senso di instabilità dei luoghi espresso in poesia si traduca nell'inevitabile conflitto tra memoria e oblio, presenza e assenza.

La memoria è innegabilmente connessa ai luoghi, concreti e reali, come figurati o immaginari²⁰. Lo studio della poesia palestinese connessa al ricordo della Nakba può avvalersi delle chiavi di lettura critica proprie dei recenti studi sullo spazio e sulla geografia culturale, giacché essa si fa testimone del cambiamento irreversibile di un territorio e del suo paesaggio. Con la Nakba vengono a mancare i riferimenti stabili dello spazio precedentemente abitato, i confini di un territorio che è diventato 'luogo di memoria'.

Il senso di precarietà del luogo è riflesso nell'abbondante produzione letteraria che ricorre alle trame della memoria per riappropriarsi degli spazi abitati, e con essi della storia e dell'identità. "Riappropriarsi della terra significa riappropriarsi delle storie inscritte nella sua geografia", scrive la studiosa tedesca Aleida Assmann in una sua disamina del romanzo *Cerimonia* della scrittrice *pueblo* Leslie Silko, in cui

18 Cfr. Bal M. – Crewe J. V. – Spitzer L. (eds.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover, University Press of New England, 1999.

19 Una delle prime definizioni di 'paradiso perduto' nella produzione palestinese si trova in al-'Arif 'Ā., *al-Nakba: Nakbat bayt al-maqdis wa l-firdaws al-mafqūd*, 6 vols., Ṣaydā, al-Maktaba l-'Aṣriyya, 1956-1964.

20 Cfr. Nora P., *Les lieux de mémoire*, vols. 1-2, Paris, Gallimard, 1984-86.

mette in evidenza il legame tra terra, memoria e identità culturale²¹.

Un altro aspetto fondamentale è la centralità che assumono alcuni tropi identitari e simboli di memoria nei discorsi palestinesi e israeliani di radicamento o di autoctonia. È interessante esplorare i modi distintivi in cui si articolano e configurano le memorie collettive attraverso l'uso poetico di alcuni tropi retorici della narrazione nazionalista. Essi testimoniano il pervadente ricorso ai simboli della terra come marcatori di una presenza storica sul luogo e quindi in funzione di una rivendicazione identitaria.

Le diffuse pratiche di giudaizzazione del territorio arabo come il ripristino della toponomastica biblica dei luoghi ai fini di creare nuove connessioni e nuove memorie ebraiche nel presente costituiscono una minaccia alla sopravvivenza della memoria collettiva dei palestinesi.

Allo stesso modo l'erezione di monumenti nazionali ebraici come atto celebrativo contro l'oblio della storia degli ebrei rappresenta un tentativo di marginalizzare, seppellire o cancellare la storia araba della Palestina; la letteratura contribuisce a recuperare le tracce del precedente paesaggio con l'introduzione di elementi e simboli che riattivano il ricordo ed attestano la presenza palestinese sul territorio.

La poesia si colma di segni ed immagini che rievocano il passato luttuoso, illuminando nuovi percorsi d'indagine per riconnettere il popolo palestinese alla terra della memoria; i più accreditati poeti palestinesi affrontano il tema del ricordo della Nakba, sovente sovrappo-
nendo nella scrittura i due piani, individuale e collettivo. La poesia di Mahmud Darwish (Maḥmūd Darwīsh, 1942-2008), qui esaminata in modo particolare, è una autentica ricerca di senso nel presente, attraverso l'indagine del passato, a partire dalla sua esperienza di esule, testimone dello sradicamento. Oltre a interrogarsi in profondità sul rapporto storia – geografia, essa è luogo dell'amara riflessione esistenziale sulla condizione di presenza/assenza sul territorio e nel tempo, a partire dalla frattura causata dalla Nakba. E proprio a quel ricordo doloroso Darwish, come a chiusura di un cerchio, ha dedicato gli ultimi suoi versi prima di passar a miglior vita, in un poema commemorativo dei 60 anni dalla Nakba, *'Alà maḥaṭṭat qīṭār saqāṭa 'an al-kharīṭa* (Alla stazione di un treno non più sulla mappa)²².

21 Assmann A., *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 325-6.

22 Il poema è contenuto nell'ultima raccolta dell'autore pubblicata postuma. Cfr. Darwish M., *Saqāṭa l-qīṭār 'an al-kharīṭa*, in Id., *Lā urīdu li-hadhī al-qaṣīda an tantahī*, Riad El-Rayyes Books, Bayrūt 2009, pp. 25-34; un

Nella seconda parte si proverà ad analizzare il trattamento della memoria della catastrofe in alcune significative opere di prosa. Alcuni romanzi assumono in modo esplicito il '48 come oggetto centrale della narrazione, altri vi alludono soltanto, altri ancora richiamano il trauma come uno spettro del presente, con cui bisogna ancora inevitabilmente fare i conti.

Sarà interessante esplorare questi testi come potenziali serbatoi di contro-memorie del '48.

In *'A'id ilā Hayfā* (Ritorno a Haifa) di Ghassan Kanafani (Ghassān Kanafānī, 1936-1972) è la *Naksa*, la 'ricaduta' araba segnata dalla disfatta del 1967, a ravvivare il trauma del '48 e a spingere una famiglia di esuli palestinesi a ritornare sulle tracce del loro traumatico passato per cercare senso nel presente e un figlio perduto nei concitati attimi dell'esodo. L'incontro tra i palestinesi vittime della Nakba e la nuova inquilina della casa che essi hanno dovuto abbandonare, una donna ebrea polacca scampata allo sterminio di Auschwitz, rende il romanzo epico luogo di confronto tra le due grandi tragedie umane.

Salman Natur (Salmān Nāṭūr, 1949) in *Dhākira* (Memoria) mette al centro della propria ricerca letteraria i processi di rimemorazione e il tentativo di rielaborazione del passato, attraverso la vitalità del racconto orale e delle testimonianze dei reduci. La Nakba rivive in un'intersezione di frammenti mnestici e narrativi in parte fittizi in parte derivati da esperienze private realmente vissute. L'opera conferisce valore alla 'post-memoria', *al-dhākira l-muwallada*, il complesso e saldo rapporto che lega, nell'atto di trasmissione del ricordo, la generazione che ha vissuto l'esperienza di trauma e quella che la esperisce indirettamente attraverso mediatori della memoria, ma che è destinata a farsi carico del suo significato materiale e simbolico²³.

estratto della poesia è anche la citazione d'apertura nell'opera di Zaqtān G., *'Araba qadīma bi-satā'ir*, 'Amman, al-Dār al-Ahliyya li-l-nashr wa l-tawzī', 2011, p. 7. Si veda inoltre l'articolo in «al-Quds», 15.03.2008, in <<http://www.alquds.com/news/article/view/id/22305>>, consultato il 14.12.2012.

23 Per il concetto di post-memoria cfr. Hirsch M., *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, ed. 2, illustrated, Harvard, Harvard University Press, 1997. L'espressione è stata resa in arabo come *al-dhākira l-muwallada*, 'memoria generata', in Abū Lughod L., *'Awda ilā baqāyā l-atlāl: al-dhākira wa l-dhākira l-muwallada wa l-ta'rikh al-hayy fi Filastīn*, in «Alif: Journal of Comparative Poetics», n. 30, Trauma and Memory, 2010, pp. 217-49. Per la versione originale inglese cfr. Abu-Lughod L., *Return to Half-Ruins: Memory, Postmemory, and Living History in Palestine*, in Sa'di – Abu-Lughod (eds.), *Nakba: Palestine*, op. cit., pp. 77-104.

La Nakba viene invece investigata attraverso l'espedito narrativo dell'intertestualità nel celebre romanzo di Emil Habibi, *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*. In quest'opera è frequente l'uso della tecnica intertestuale per affermare la memoria culturale e topografica dei palestinesi minacciata dal processo storico-politico.

Infine *Dhākira li-l-nisyān* (Una memoria per l'oblio) di Mahmud Darwish tratta l'esperienza traumatica vissuta dal poeta durante l'assedio di Beirut nel 1982, evocando costantemente il trauma originario del '48. L'impossibile ricognizione dell'evento traumatico e di una sua piena verbalizzazione induce il poeta a smarrirsi tra territori di memoria ed oblio, tra i candidi ricordi d'infanzia e le crude visioni del presente, dando luogo ad un diario surreale, onirico, a tratti impenetrabile, ma che testimonia una delle pagine di più rara bellezza e intensità nel panorama della letteratura araba contemporanea.

1.

Nakba e *Memory Studies*

La memoria nella cultura mondiale contemporanea

Il concetto di ‘memoria’ ha invaso negli ultimi decenni la sfera scientifica nei suoi più svariati ambiti e sempre più ricorre all’interno di dibattiti pubblici e nel linguaggio dei *media*. Al punto da aver spinto un buon numero di studiosi a connotare la nostra epoca come irrimediabilmente segnata, se non ossessionata, da questo *topos*: si è parlato di ‘età della commemorazione’, di ‘era del testimone’, come anche di ‘abuso di memoria’ o perfino di ‘assassini della memoria’²⁴.

A partire dall’inizio degli anni ottanta, si è potuta registrare una tale fioritura di studi sulla memoria, ancora sulla scia dei pionieristici e imprescindibili contributi di Maurice Halbwachs, considerato il sociologo della memoria per eccellenza. I successivi apporti di storici e filosofi preminenti come Jacques Le Goff, Pierre Nora e Paul Ricoeur in Francia, e quelli di Jan Assmann e Aleida Assmann in Germania relativi allo studio della memoria culturale, hanno contribuito a polarizzare verso il tema della memoria l’attenzione di studiosi provenienti da diversi settori disciplinari. La trasversalità di tale ambito di studi è attestata oggi da una prolifica produzione in vari settori del mondo scientifico ed accademico, fino a comprendere le arti e la letteratura, di cui ci occuperemo in questo lavoro, ma non si può negare che è la quintessenza storico-politologica dell’oggetto in questione ad aver dato maggior impulso all’attuale dibattito internazionale, sotto la spinta di controversie ancora in corso, di confronti ancora aperti. Per utilizzare un’espressione cara a Le Goff sono ‘i rivolgimenti attuali della memoria’, in una chiave storico-politica, ad essere fulcro dell’in-

24 Di ‘età della commemorazione’ ha parlato lo storico francese Pierre Nora (Cfr. Nora P., *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-86); ‘L’era del testimone’ è il titolo di un saggio della sociologa francese Annette Wieviorka (cfr. Wieviorka A., *L’era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina, 1999); con ‘abuso di memoria’ si fa riferimento ad uno scritto di Tzvetan Todorov (cfr. Todorov T., *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996) e di ‘assassini della memoria’ ha parlato lo storico francese Pierre Vidal Niquet (Vidal Niquet P., *Gli assassini della memoria*, Roma, Editori Riuniti, 1993).

teresse mondiale con l'adozione di un nuovo approccio storiografico, la 'nuova storia' che si scrive sempre più sotto la pressione delle memorie collettive²⁵.

Il rinnovato interesse per il passato è andato di pari passo con i grandi eventi della nostra storia più recente. Con il declino delle grandi ideologie, il crollo dell'Unione Sovietica, la fine della guerra fredda, l'emergere di questioni postcoloniali con l'affermazione delle istanze di minoranze e di soggetti subalterni, solo per citare alcuni dei momenti cardine della nostra epoca, si è avuta una rinascita delle memorie particolari, un ripensamento di canoni e codici tradizionali con cui si narrava il passato, una revisione del rapporto tra storia e memoria, un tentativo, arduo ma sempre più sollecitato dalle contingenze attuali, di confronto tra / ricomposizione di memorie divise.

1.1. I rapporti tra storia e memoria. Gli orizzonti della memoria culturale. Gli studi sul trauma

In seguito all'emersione di una pluralità di memorie soppresse, e sulla spinta del dibattito etico e politico sull' 'uso pubblico della storia'²⁶ inaugurato da Jürgen Habermas in Germania in risposta al revisionismo storico tedesco sulla Shoah, si assiste dunque a una vorticiosa espansione di tale oggetto di studio nel mondo della ricerca che in area anglosassone porterà alla genesi di una nuova disciplina, i *Memory Studies*²⁷.

Questi hanno preso in esame i discorsi sulla memoria e le sue modalità di rappresentazione e articolazione presso società e popoli in relazione ai cambiamenti storici, sociali, culturali, tecnologici e anche nelle relazioni umane della nostra epoca. Interrogandosi su cause e modalità con cui le società ricordano e dimenticano, gli studi sulla memoria in una prospettiva interdisciplinare cercano di rintracciare diversi strumenti concettuali, teoretici e gnoseologici per una rinnovata in-

25 Cfr. Le Goff, *Storia e memoria*, op. cit., pp. 389-97.

26 Cfr. Gallerano N. (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli, 1995, p. 7.

27 Secondo lo storico e archeologo tedesco Jan Assmann, il primo a introdurre il concetto di 'memoria culturale', "tutto concorre nel far ritenere che attorno al concetto di ricordo si vada innalzando un nuovo paradigma delle scienze della cultura, il quale mostra in una nuova luce i diversi fenomeni culturali, dall'arte alla letteratura, dalla politica alla società, dalla religione al diritto", in Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997, p. VII.

dagine attorno al tema della memoria. Il loro primario oggetto d'analisi è il cambiamento dell'orizzonte d'interesse dalla conoscenza storica degli eventi a quello della memoria, quindi da 'ciò che si conosce' al 'come ricordare' focalizzando l'attenzione verso i mutamenti della memoria generazionale e della memoria culturale, l'impatto dei nuovi media e delle nuove tecnologie sulla concezione tradizionale dell'*ars memoriae*, ma anche l'impatto dell'attuale zelo commemorativo presso popoli e comunità, e quindi dell'uso pubblico della memoria, del rapporto tra pratiche mnestiche e media, discorso pubblico e potere istituzionale²⁸.

Gli studi sulla memoria hanno in effetti evidenziato come la tradizionale differenziazione tra storia e memoria fosse ormai instabile, invocando l'opportunità di una revisione critica di quel rapporto. Prima, soltanto alla storia veniva riconosciuto uno statuto scientifico, in quanto progetto consapevole e razionalistico di cognizione del passato; la memoria invece, basandosi sulla soggettività, sulla selettività arbitraria dei ricordi di ogni individuo e su fattori relativi alla sfera emotiva godeva di poco credito in quanto inaffidabile.

A partire dalla seconda metà del Novecento, la 'storia ufficiale' non ha potuto esimersi dall'accogliere le istanze delle memorie orali e la comparsa di nuove fonti e documenti d'archivio, che inducevano a letture e interpretazioni inedite, diverse o talvolta contrastanti di eventi storici generalmente acquisiti.

La nuova storia intende dar luogo ad un'analisi storica scientifica a partire dalla memoria collettiva, rinunciando ad una temporalità lineare per privilegiare i molteplici tempi del vissuto, ove l'individuale si radica nel sociale e nel collettivo. Si tratta di prendere in esame più storie a partire dallo studio dei luoghi della memoria collettiva senza però tralasciare i

veri luoghi della storia, quelli in cui cercare non l'elaborazione e la produzione, ma i creatori e dominatori della memoria collettiva: Stati, ambienti sociali e politici, comunità di esperienze storiche o di generazioni spinte a costruire i loro archivi in funzione dei diversi usi che essi fanno della memoria²⁹.

Nora intendeva i *lieux de mémoire*, come siti fisici, tangibili stretta-

28 Fondamentale contributo su 'come le società ricordano' è dato da Paul Connerton in Connerton P., *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Sull'arte della memoria e la mnemotecnica in epoca contemporanea è indispensabile lo studio di Yates F., *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (Tit. it., *L'Arte della memoria*, tr. it. di A. Biondi, Torino, Einaudi, 1972).

29 Citato in Le Goff, *Storia e memoria*, op. cit., p. 395.

mente connessi alla memoria, attestandoli come *mises en abîme*, entità simboleggianti una parte complessa della nostra storia³⁰.

Il primo studioso a intendere la memoria collettiva in termini sociologici è stato Maurice Halbwachs, che in diversi suoi saggi ha dimostrato come ogni atto individuale di ricordo comporti un aspetto sociale ineludibile legato tanto ai processi di sedimentazione degli eventi passati nella coscienza quanto al loro immagazzinamento e riconoscimento³¹. Le pratiche del ricordo sono sempre frutto di un'interazione sociale tra individui e gruppi.

L'impianto teoretico e metodologico dei suoi studi è ancora oggi saldo punto di riferimento per chi s'avvicina al tema della memoria collettiva. Senza tralasciare i contributi fondamentali di inizio secolo scorso allo studio della memoria di Friedrich Nietzsche, di taglio filosofico-psicoanalitico, e di Henri Bergson, in ambito psicologico-letterario, le cui posizioni espresse prevalentemente in *Materia e Memoria*³² offrono impulso alle successive elaborazioni critiche di Halbwachs.

L'attività euristica di Freud, Halbwachs e Nora sul tema del rapporto tra memoria e storia pone al centro la questione dell'identità. Le loro teorie, come scrive anche Aleida Assmann,

sottolineano il carattere costruttivo e di sostegno all'identità che il ricordo possiede e ne riaffermano i diritti contro una scienza storica oggettiva e neutrale. (...) La memoria appartiene a portatori viventi con prospettive di parte; la storia al contrario appartiene a «tutti e a nessuno», è oggettiva e perciò neutrale per l'identità³³.

La studiosa tedesca dedica il suo maggiore studio all'importanza della memoria culturale contraddicendo le tesi di Halbwachs secondo cui solo i quadri sociali possono garantire la sopravvivenza nel tempo di forme di memoria. Halbwachs si riferiva unicamente alla trasmissione orale delle informazioni, mentre secondo la Assmann bisogna considerare l'esistenza di archivi della memoria come depositi di documenti

30 Nora P., *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, in «Representations», 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, Spring 1989, pp. 7-25.

31 Halbwachs M., *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, Milano, Unicopli, 1987; *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996. Cfr. anche Jedlowski P., *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, Franco Angeli, 2002.

32 Cfr. Bergson H., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Roma-Bari, Laterza, 2009; *Opere 1889-1896*, Milano, Mondadori, 1986.

33 Assmann A., *Ricordare*, op. cit., p. 148.

scritti che con il tempo possono assumere nuova funzionalità³⁴.

Partendo dal dibattito scaturito sulla crisi della memoria vivente, la studiosa si rifà alle tesi di Jan Assmann che individuava nei popoli la possibilità di ricostruzione di un'identità culturale attraverso l'adozione di pratiche mnemoniche culturali³⁵.

Una delle ragioni principali della preminenza del tema della memoria è indubbiamente la presa d'atto della graduale scomparsa dei testimoni viventi dell'Olocausto e delle altre atrocità delle guerre del Novecento.

In quest'ottica, secondo la Assmann, è opportuno fare ricorso ad una memoria culturale, alla base dell'identità sociale e collettiva, che traduca la memoria vivente dei testimoni e ne trasmetta ai posteri l'esperienza attraverso i mediatori, i quali possono essere monumenti, luoghi di commemorazione, archivi, musei ecc. Alla memoria diretta di un evento traumatico, qualora dovessero scomparire i suoi testimoni, subentrerebbe una memoria mediata che ne garantirebbe la continuità nel tempo.

Quando l'esperienza di un evento traumatico è mediata da supporti esterni, come fotografie, film, libri, testimonianze si parla di 'post-memoria', concetto introdotto per la prima volta dalla studiosa Marianne Hirsch in un suo studio sulla ricezione delle immagini postume della Shoah da parte dei figli dei sopravvissuti. La 'post-memoria', secondo Hirsch, si distingue dalla memoria per la sua distanza generazionale, e dalla storia per il profondo coinvolgimento personale che genera: una forma poderosa e singolare di memoria perché il legame con il suo oggetto o la sua fonte è mediato attraverso un profondo investimento immaginativo o creativo. Essa connota l'esperienza di chi cresce dominato da narrazioni precedenti alla sua nascita, racconti forgiati da eventi traumatici in qualche modo non più esperibili o ricostruibili³⁶.

La memoria traumatica della Shoah e di altri efferati crimini

34 La Assmann inoltre indaga funzioni, mezzi e forme della memoria culturale, allargando il suo discorso all'incidenza dei nuovi media e delle nuove tecnologie come mediatori del ricordo.

35 Egli distingueva tra 'cultura del ricordo', ossia il modo tramite il quale una società assicura una continuità culturale preservando il suo sapere collettivo attraverso la trasmissione generazionale, e 'riferimento al passato' attraverso cui i membri di una società rafforzano la consapevolezza dell'unità e singolarità nel tempo e nello spazio della loro identità collettiva con la creazione di un passato condiviso. Per maggiori approfondimenti si rimanda ad Assmann A., *La memoria culturale*, op. cit., pp. 6-10.

36 Hirsch, *Family Frames*, op. cit., pp. 22-3.

del secolo scorso ha fornito nuovo impulso alla riflessione sul trauma – ancora oggi centrale nell’ambito degli studi sulla memoria – che ha stimolato negli ultimi decenni del secolo scorso un fervente dibattito caratterizzato dalla contrapposizione di visioni critiche tra studiosi americani ed europei.

Il trauma, secondo la psicoanalisi, è un evento nella vita di un individuo contraddistinto dalla sua intensità, dall’incapacità del soggetto colpito di rispondervi in modo adeguato, e che presenta effetti di lunga durata che vanno a destabilizzare anche l’organizzazione fisica.

Nel trauma, il sistema psichico è esposto ad una sovrastimolazione che può inibire il processo di immagazzinamento delle impressioni mnestiche. La conseguente lacuna o vuoto di memoria viene descritta come “il risultato di un fenomeno di dissociazione della memoria o di un processo di rimozione”³⁷.

Freud sostiene che le esperienze di angoscia estrema e di eccitazione violenta sopraffanno la capacità della psiche di assimilarle, una capacità intesa nella sua natura fisica. Il trauma per lui è una ferita improvvisa sia della mente che del corpo. I ricordi traumatici che vengono rimossi tendono a riemergere nell’inconscio³⁸. La Shoah, come evento traumatico paradigmatico della nostra contemporaneità, riemerge costantemente nell’inconscio di chi lo ha esperito: sui suoi segni, anche fisici, si è concentrata di recente l’attenzione di numerosi studiosi.

Dunque il concetto di ‘trauma’ è stato sottoposto ad una riconcettualizzazione spinta anche dall’esigenza di interrogare traiettorie epistemologiche e ‘discorsi’ di riferimento plurimi, da quello storico-culturale a quello decostruzionista, da quello critico-letterario a quello naturalmente psicoanalitico, sempre muovendo dal referente centrale della Shoah, interpretata come crisi radicale della testimonianza e caso storico senza precedenti di un “evento che elimina i suoi stessi testimoni”³⁹.

La Shoah è stata recentemente assunta dal sociologo americano Jeffrey C. Alexander a metafora-ponte, di congiunzione tra i grandi traumi del Novecento attraverso un processo di identificazione psicologica con il genocidio ebraico e di universalizzazione simbolica delle

37 Pethes N. – Rūchatz J., *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 599.

38 Cfr. Freud S., *Al di là del principio di piacere*, Varese, Bruno Mondadori, 1998.

39 Busch W., *Testimonianza, trauma e memoria*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 547-64.

sue implicazioni morali. Ma, come osserva Fortunati,

se la teoria di Alexander che legge il trauma culturale alla luce di questo processo di universalizzazione è molto utile per capire i meccanismi che condizionano la costruzione della memoria collettiva e individuale, essa è stata però anche oggetto di discussioni, perché molti hanno visto in questa operazione il pericolo di assimilare, omogeneizzare e decontestualizzare l'evento traumatico⁴⁰.

Tra questi ad esempio Tzvetan Todorov che, condannando l'uso politico che si fa nel presente di un trauma storico, ha contestato l'assioma della singolarità e dell'incomparabilità del dramma della Shoah, in quanto ogni evento e non solo il più traumatizzante di tutti è un'esperienza singolare e insormontabile⁴¹.

Anche Ana Douglass e Thomas Vogler hanno fornito un importante contributo interdisciplinare ai *Trauma Studies*, con la cura del volume *Witness and Memory: the Discourse of Trauma*, ponendosi in disaccordo con il punto di vista dell'unicità dell'Olocausto in questo ambito di ricerca e mettendo in guardia dal rischio di una sua manipolazione. Richiamandosi agli studi comparati sul genocidio o alla letteratura sugli effetti della bomba atomica, i quali offrono un corpus sempre maggiore di testi e produzioni che si collocano al di fuori dell'«industria dell'Olocausto» o del «business della Shoah», essi indagano il concetto di testimonianza come fenomeno culturale e intellettuale onnicomprensivo da esaminare in relazione a tutti i traumi della nostra epoca⁴².

Molti critici si sono divisi sulle possibilità di narrare o rappresentare un trauma, di riferirne la portata. Per il filosofo Giorgio Agamben ad esempio il trauma della Shoah è indicibile e non rappresentabile, perché il testimone integrale è irrevocabilmente scomparso sentenziando il trionfo del silenzio⁴³. Secondo Avishai Margalit un trauma come la Shoah, per la eccezionalità della sua dimensione richiede uno sforzo mnestico collettivo e una riflessione di carattere eti-

40 Fortunati V., *Introduzione*, in Ascari M. – Fortezza D. – Fortunati V. (a cura di), *Conflitti. Strategie di rappresentazione della guerra nella cultura contemporanea*, Roma, Meltemi, 2008, pp. 15-20, qui p. 16.

41 Lo studioso bulgaro, criticando il culto eccessivo della memoria, ha opposto l'«uso letterale» del passato che spinge a sottomettere il presente al passato all'«uso esemplare» che induce a utilizzare il passato, le sue ingiustizie e i suoi traumi ai fini di un miglioramento del presente. Cfr. Todorov, *Gli abusi della memoria*, op. cit., pp. 47-50.

42 Douglass A. – Vogler T. (eds.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, New York and London, Routledge, 2003, pp. 2-3.

43 Il filosofo affronta questa spinosa riflessione critica in *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1998.

co sul valore della testimonianza se non si vuole correre il rischio di ridurlo a un simbolo universale, ma vuoto⁴⁴.

Negli Stati Uniti all'interno del più recente dibattito sulla Shoah e a sostegno della natura inenarrabile del trauma emergono le posizioni innovative di Shoshana Felman, Dori Laub e Cathy Caruth, le quali riprendendo e rielaborando le intuizioni freudiane hanno coniugato la teoria psicoanalitica alle nuove istanze offerte dalla critica letteraria decostruzionista⁴⁵. Anche Geoffrey Hartman fa riferimento alle letture decostruzioniste dell'evento traumatico provando, tuttavia, a superarne i nodi concettuali. Difatti, ritiene che la memoria e la riflessione sulla Shoah debbano alimentare gli sforzi di ricostruire uno spazio di condivisione e di rielaborazione di quell'esperienza traumatica. Ed è possibile realizzare ciò soltanto ricostituendo una 'comunità affettiva' attraverso l'incontro testimoniale tra reduci e intervistatori⁴⁶.

Gli studi psicoanalitici sul trauma negli ultimi anni hanno trovato proficua applicazione nell'ambito degli studi di letteratura comparata. L'indagine delle relazioni tra esperienze di violenza e lutto e pratiche di rappresentazione dischiude nuovi orizzonti epistemologici che consentono una migliore comprensione di fenomeni storici e nel nostro caso di dinamiche relative al conflitto mediorientale.

All'interno della nostra analisi proveremo a scandagliare le connessioni tra memoria e scrittura letteraria in riferimento all'evento traumatico cardine della storia del popolo palestinese, la Nakba, che verrà assunto a trauma fondativo della narrazione palestinese così come la Shoah è il referente assoluto per la narrazione sionista ed

44 Margalit A., *The Ethics of Memory*, Harvard, Harvard University Press, 2002.

45 Felman S. – Laub D. (eds.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge, 1992.

46 I suoi contributi trovano applicazione nel progetto audiovisivo di elaborazione e registrazione delle testimonianze dei sopravvissuti, il Fortunoff Video Archive, realizzato presso l'Università di Yale, oggi ritenuta un'opera pionieristica sul valore della video-testimonianza come fonte storico-artistica per accedere alla memoria. Geoffrey Hartman, noto critico decostruzionista nonché Professore di Letteratura Comparata presso l'Università di Yale è il direttore di questo progetto. Per maggiori approfondimenti cfr. <www.library.yale.edu/testimonies/about/contact.html>. Tuttavia, è bene ricordare che i primi progetti di registrazione delle testimonianze risalgono agli anni '60, a partire dal Pittsburgh Jewish Oral History Project, basato sulla raccolta e disamina delle esperienze di cinquecento membri della comunità ebraica di Pittsburgh con lo scopo di documentare le vicende traumatiche vissute dagli ebrei emigrati negli Stati Uniti prevalentemente dall'Europa orientale. Cfr. Pethes – Rūchatz, *Dizionario*, op. cit., pp. 556-7.

israeliana.

L'attuale dibattito internazionale storico-culturale su temi quali trauma e memoria, in particolare quando riferito al tragico ricordo delle persecuzioni subite dal popolo ebraico, costituisce una preziosa cornice per l'oggetto di questo studio.

Il più recente e rinnovato interesse per la questione della memoria e il dibattito internazionale sull'uso politico che se ne fa ha indubbiamente portato in auge anche la questione delle memorie divise in aree di conflitto, e la visione del concetto di memoria come sito di uno scontro egemonico.

Il confronto tra israeliani e palestinesi, sebbene ciò talvolta sfugga agli osservatori occidentali, si disputa anche sul terreno delle memorie in opposizione, che fanno riferimento non solo a vicende storiche e storicamente documentate, bensì chiamano in causa anche aspetti legati alla dimensione del mito, del folclore, della tradizione culturale.

Una delle tesi assunte in questo lavoro – condivisa, come vedremo, da diversi studiosi anche israeliani – ovvero che il ricordo traumatico della Shoah abbia contribuito a oscurare la verità storica sulla Nakba presso l'opinione pubblica internazionale, non deve tuttavia mettere in secondo piano un altro aspetto cruciale legato al conflitto tra memorie: ossia quello dell'uso politico che il sionismo ha fatto dell'antica memoria collettiva ebraica nel processo di costruzione della nazione. E ciò in armonia con i processi di costruzione nazionale e di 'invenzione della tradizione' delle nazioni europee a partire dalla metà del XIX secolo, come ampiamente argomentato da studiosi quali Benedict Anderson e Eric Hobsbawm, solo per citare i maggiori⁴⁷. Questa invenzione della tradizione e della memoria collettiva, su cui si è fondata la narrazione sionista, attraverso la selezione di alcuni elementi del passato religioso e nazionale e la soppressione di altri non congeniali al proprio 'discorso' identitario, inoltre supportata dalle narrazioni eurocentriche e degli studi biblici moderni, ha inibito la narrazione storica dell'antica Palestina, sancendo l'appartenenza dello spazio palestinese all' 'antica Israele'⁴⁸. Questo assunto ha profonde ricac-

47 Cfr. Anderson B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, pref. di M. d'Eramo, Roma, Manifesto Libri, 1996; Hobsbawm E. J. – Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.

48 Cfr. Whitelam K., *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London and New York, Routledge, 1996, pp. 6-7; Masalha, *The Palestine Nakba*, op. cit., pp. 3-19; ed il precedente *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Postcolonialism in Palestine-Israel*, London, Zed Books, 2007; cfr. infine Said E. W.,

dute nel recente dibattito sulle memorie contrapposte che funge da sfondo critico al nostro studio letterario.

Nel successivo paragrafo proveremo a delineare le traiettorie di tale dibattito secondo le prospettive teoretiche proprie degli studi culturali e postcoloniali.

1.2. Memorie subalterne e contro-memorie

Abbiamo osservato come la centralità che oggi assume la nozione di memoria nella cultura contemporanea sia derivata in primis da un'esigenza di revisione epistemologica della disciplina della storia, di rielaborazione dei traumi e degli eventi luttuosi del secolo scorso, così come da una intensificazione degli usi pubblici e politici del passato.

Un'altra questione non meno rilevante che rende conto dell'onnipresenza del tema della memoria al nostro tempo, legata a ciò che Nora ha definito urgenza di 'democratizzazione della storia', risiede nella preoccupazione di dare la parola ai dimenticati, ai popoli o gruppi marginali e minoritari della storia⁴⁹.

Il dovere di memoria imposto dalla Shoah, si può dire, si è esteso ad altri episodi drammatici della storia umana: si tratta di un passato che continua a sopravvivere nel presente, ripercuotendosi su di esso.

Gli studi di genere, postcoloniali e subalterni ci offrono, a tal proposito, una interessante prospettiva epistemologica in relazione al significato e alla funzione sociale che può rivestire la memoria.

Con la decolonizzazione i gruppi subalterni o minoritari acquisiscono una nuova consapevolezza storica, che porta alla produzione e, quindi ad un atto di recupero, di una memoria collettiva e sociale. Attraverso la rivisitazione e la riabilitazione del proprio passato, questi hanno potuto reclamare il loro posto nella storia *mainstream*; la memoria è divenuta così l'asse portante delle loro rivendicazioni identitarie. Nelle teorie critiche postcoloniali, lo studio della memoria è strettamente legato al recupero del passato come atto fondamentale per la costruzione di un'identità collettiva. Paul Connerton, nel saggio *How Societies Remember*, muovendo dalle tesi di Halbwachs, asserisce che la memoria è un fenomeno socialmente costruito e che la sua

Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente, Milano, Feltrinelli, 1999.

49 Cfr. Nora P., *Reasons for the Current Upsurge in Memory*, Transit, 22, 2002, in «Eurozine», in <<http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-en.html>>, consultato il 4/ 4/ 2010.

funzione si fonda su un processo di *transfer*, ovvero di trasmissione, un accordo nel presente tra individui e gruppi attraverso cui si costituiscono le identità collettive e individuali sulla base di pratiche passate comuni⁵⁰.

Ma le trasmissioni, le narrazioni e le rappresentazioni tramandate nella cultura affiorano come risultato di una intricata dialettica tra individuo e collettività, privato e pubblico, ricordo e oblio, dimensioni egemone e subalterna, immaginazione e realtà. Lo studio del passato acquisito, ciò che viene denominato ‘storia’ è in rapporto dialettico con il presente, con le strutture profonde dell’ordine sociale, del contesto e del luogo in cui avviene la trasmissione. La memoria come atto di trasferimento e comunicazione sociale per gruppi, comunità e individui che non si identificano con la narrazione della cultura dominante è strettamente collegata non solo alla questione dell’identità, ma anche alla nozione di *agency* e dunque alla dimensione del potere.

Il concetto di *agency* è cruciale negli studi postcoloniali, essendo esso associato ‘al potere dei discorsi occidentali’, coloniali, di tutte le civiltà o istituzioni egemoni⁵¹. Impiegato nelle scienze sociali e filosofiche occidentali per indicare la capacità dell’individuo di agire in modo libero ed indipendente da ‘strutture’ quali la classe sociale, la religione, l’etnia, il genere, la tradizione e così via, viene mutuato dagli studi postcoloniali per connotare la rivitalizzazione e legittimazione della forza sociale e storica dei popoli colonizzati in contrapposizione al potere dominante.

L’approccio discorsivo degli studi culturali, ampliando la prospettiva d’analisi del tema della memoria, ne ha rimarcato proprio la sua valenza di costruito culturale. La memoria deve essere intesa come un’entità dinamica e polivalente, soggetta alle varianti del tempo e del contesto storico-sociale, un discorso entro cui interagiscono il racconto dei vinti e quello dei vincitori, quello di individui e gruppi, narrazione pubblica e privata. Operare per una democratizzazione della storia significa riconoscere il dovere di una ricomposizione e conciliazione tra questa pluralità di memorie.

In questa arena di scontro politico e ideologico, le memorie alternative resistono alla memoria ufficiale: alle memorie dominanti si contrappongono le ‘contro-memorie’. È stato Foucault a introdurre per primo il concetto di *contre-memoire*, intendendo con esso l’atto e la

50 Connerton, *How Societies*, op. cit., p. 39.

51 Castle G. (ed.), *Postcolonial Discourses: an Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, p. 502; inoltre Cfr. Barker C., *Cultural Studies: Theory and Practice*, London, Sage Publications, 2008.

volontà di recuperare e di rendere giustizia a memorie occultate o emarginate. Nel saggio *Language, Counter-Memory, Practice*, lo studioso postula una ‘storia effettiva’, composta da ‘contro-memorie’ che fanno da necessario contrappunto alla storia tradizionale⁵².

In effetti l’intellettuale francese già con *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane* aveva operato una diagnosi che implicasse il recupero particolare di una tradizione ‘altra’ e di ‘altre’ voci rimaste a lungo silenti⁵³.

In *Language, Counter-Memory, Practice*, Foucault arriva a sostenere che gli strumenti tradizionali per costruire una visione completa della storia e per rintracciare il passato come una paziente e continua evoluzione debbano essere abbandonati.

Contestando il tradizionale rapporto tra storia e memoria, Foucault esaltava gli aspetti eversivi della ‘contro-memoria’ come “elementi marginali e divergenti liberatori” che sradicassero le fondamenta tradizionali della memoria e ne stravolgersero la sua presunta continuità⁵⁴.

Leggere il rapporto tra storia e memoria secondo una prospettiva postcoloniale significa dunque intendere la memoria come ‘contro-storia’ che respinge le false generalizzazioni della storia esclusiva. Secondo Theo D’Haen, ciò che caratterizza l’uso postcoloniale della memoria è che esso si contrappone alla ‘storia’ e alla ‘letteratura’ di-

52 Per Foucault la funzione della contro-memoria è quella di sopraffare chi ha dettato le regole della storia, attraverso le sue stesse regole. Tuttavia le contro-memorie non sono estranee alle memorie dominanti, ma vanno collocate all’interno delle memorie culturali *mainstream*, cui ricorrono per re-direzionare il loro flusso. Esse vanno intese come momenti di rottura all’interno di un sistema di potere ineludibile ed “agiscono”, attraverso “sostituzioni, dislocamenti, conquiste camuffate, e sistematiche invasioni”. (Nel testo in inglese: “Humanity installs each of its violences in a system of rules and thus proceeds from domination to domination. (...) The successes of History belong to those who are capable of seizing these rules, to replace those who had used them, to disguise themselves so as to pervert them, invert their meaning, and redirect them against those who had initially imposed them; controlling this complex mechanism, they will make it function so as to overcome the rulers through their own rules”). Cfr. Foucault, *Language*, op. cit., 1980, p. 151.

53 Cfr. Foucault M., *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967. Questa visione peraltro si innesta nel solco di precedenti saggi come *Sorvegliare e punire*, dove in riferimento alla visibilità o all’esposizione dei fatti del passato è ben illustrato il rapporto tra operazioni di potere (disciplinare) e pratiche di soggezione o occultamento. Cfr. Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

54 Foucault, *Language*, op. cit., p. 154.

vulgata dagli ex colonizzatori⁵⁵. Gli studi postcoloniali, come noto, scardinano o quantomeno mettono in crisi l'impianto della storiografia moderna illuminista caratterizzata da forme eurocentriche di rappresentazione del passato e risultato della logica paradigmatica del progresso e della concezione lineare della modernità sviluppatasi in Europa in epoca illuministica. Durante il colonialismo le opere del canone letterario e le storie ufficiali acquisite furono adoperate come strumenti per divulgare nelle colonie la cultura imperialista dominante.

Sulle connessioni tra potere e cultura in funzione di una costruzione strumentale dell'immagine dell'altro sono stati ormai versati fiumi di inchiostro. Edward Said con *Orientalismo* intendeva dimostrare come tutto il sapere accademico sull'Oriente fosse inquinato o distorto da interessi politici. L'interesse occidentale per l'Oriente è materiale ed economico e la cultura ha rappresentato soltanto un ultimo fattore che ha permesso il cristallizzarsi dell'Oriente come oggetto di conoscenza in quel campo del sapere definito 'Orientalismo'⁵⁶.

Le narrazioni del colonialismo delle potenze occidentali hanno offerto dunque una visione degli 'altri dagli Europei' distorta o alterata che è dunque risultata in un'immagine stereotipata e reificata ormai universalmente accettata. Uno degli obiettivi della contro-memoria postcoloniale è quello di

correggere la visione veicolata dalla storia ufficiale e dalla letteratura canonizzata dell'ex madrepatria, in particolare nella sua relazione con le ex colonie. Nella sua forma più radicale, l'uso della memoria postcoloniale intende restituire un'autenticità perduta durante il colonialismo⁵⁷.

Gli studi subalterni hanno fatto frequentemente ricorso alla nozione di contro-memoria per scardinare la visione egemone generalizzante o colmare le lacune e le omissioni del discorso storico dominante. È stato rilevante l'apporto euristico fornito da Guha e dal collettivo riunito attorno agli studi sull'India per individuare la via di accesso più diretta alla voce dei subalterni.

La questione più problematica in cui ci si deve in prima istanza imbattere è quella del reperimento delle fonti alternative, in precedenza trascurate, quelle orali dei racconti e della memoria popolare, come pure di documenti sepolti in archivi inaccessibili oppure andati perduti, distrutti. La difficoltà successiva è quella di trovare gli stru-

55 D'Haen T., *Memoria culturale e studi postcoloniali*, in Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., p. 627.

56 Said, *Orientalismo*, op. cit., pp. 21-2.

57 D'Haen, *Memoria culturale e studi postcoloniali*, op. cit., p. 628.

menti atti a interpretare quelle fonti, che si presentano ora come frammentarie e discontinue, ora come ripetitive e poco indicative. Nondimeno, come ci ricorda Guha nel saggio *The Prose of Counter-Insurgency*⁵⁸, occorre intervenire all'interno del discorso storico dominante, rileggendo le fonti ufficiali che hanno costruito 'il soggetto subalterno', e riesaminandole attraverso una metodologia di critica testuale rigorosa al fine di rinvenire le tracce di una narrazione subalterna. Eppure quest'operazione non risulta sempre di facile attuazione, giacché in diversi casi della storia, come in quello palestinese, i soggetti dominanti hanno cancellato le tracce del passato di popoli e individui subalterni, impedendone la scrittura e di conseguenza pregiudicando la credibilità e la veridicità di una narrazione, risultato di fonti poco attendibili o di difficile interpretabilità⁵⁹.

La funzione della storia orale è questione cruciale nell'indagine delle contro-memorie in voga negli studi culturali e postcoloniali.

La sua assunzione a fonte 'legittima', di cui lo storico deve tener conto, se è vero che da un lato ha dato adito ad un diffuso dibattito sull'arbitrarietà e l'inaffidabilità di alcune narrazioni, dall'altro ha offerto a popoli o gruppi marginali, dimenticati o storicamente oppressi, la possibilità di riscatto con l'affermazione di una diversa versione dei fatti, di verità altre, scomode in quanto antagoniste.

Nel prossimo paragrafo proveremo a inquadrare la memoria collettiva palestinese come contro-memoria, quindi facendo ricorso alla letteratura critica e ai paradigmi propri degli studi postcoloniali e subalterni sulla scia di importanti contributi di taglio prevalentemente socio-antropologico e storico.

58 Guha R., *The Prose of Counter-Insurgency*, in Guha R. – Spivak G. C. (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 45-84.

59 Gran parte degli sforzi critici dei teorici dei *Subaltern Studies* è incentrata su questo annoso interrogativo se il soggetto subalterno possa effettivamente avere voce per raccontare la propria storia. Interrogativo espresso nel noto saggio di Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (1988), a cui fanno seguito *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?* (1992), di Dipesh Chakrabarty e *When Will the Subaltern Speak?* (1993), di Alam Shamsul. Cfr. bibliografia per nota completa.

1.3. La memoria palestinese come contro-memoria

Uno dei principali obiettivi di questo lavoro è dunque quello di esplorare nella produzione letteraria le possibilità di interpretare l'uso della memoria come pratica contro-egemonica rispetto alla narrazione dominante israeliana, chiamando in soccorso le teorie critiche degli studi culturali e postcoloniali.

Tuttavia, per non rischiare azzardate semplificazioni o derive interpretative, prima di addentrarci in profondità nel discorso della contro-memoria palestinese ed esaminare il ruolo forgiato dalla letteratura intesa come veicolo 'agente' in funzione di un recupero delle tracce di un passato cancellato o di una sua indagine, è bene interrogarsi sulla pertinenza e sull'efficacia di questo apparato metodologico di riferimento, ovvero sull'opportunità di questo tipo di lettura critica. Occorre dunque capire quali sono i possibili orizzonti di applicazione di questo tipo di studi teorici al nostro oggetto in esame. Per fare ciò è doveroso fare un piccolo passo indietro addentrandosi nella letteratura critica a disposizione e nelle trame del dibattito scientifico sviluppato attorno a tale campo di studio a partire dalla sua genesi individuabile negli anni successivi al dopoguerra, quando il mondo occidentale iniziò a manifestare un interesse crescente per le questioni sociali, politiche ed economiche dei paesi in via di decolonizzazione.

Innanzitutto l'utilizzo medesimo del termine 'postcoloniale' potrebbe rivelare qualche problematicità di natura teoretica in un contesto in cui sarebbe più opportuno parlare di una memoria 'anti-coloniale', data la natura del conflitto israelo-palestinese generato dalla costituzione di uno Stato da parte di un popolo su una terra abitata da un altro popolo che ne viene sradicato e scompare dalla storia e dalle mappe geografiche.

La valenza semantica del termine 'postcoloniale', non privo di equivocità, è ancora oggetto di controversia critica. Come accennato, attorno alla teoria postcoloniale, negli ultimi decenni si sono divisi numerosi intellettuali e studiosi, molti dei quali hanno rivelato il loro scetticismo rispetto alla scientificità di questo ramo di studi, dettata dalla problematicità di trovare definizioni soddisfacenti e persino di una precisa collocazione storica⁶⁰.

Quel controverso dibattito sviluppatosi a riguardo, persino di

60 Sarebbe arduo sviluppare in profondità i termini di questo dibattito. Si rimanda a questo proposito ad alcuni testi che affrontano questo aspetto in modo significativo: Mellino M., *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2005, p. 21; Loomba A., *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998, pp. 18-35.

carattere terminologico data la vaghezza e l'ambivalenza di cui è carica la parola 'postcolonialismo', ha tuttavia messo in luce l'estrema apertura e flessibilità ermeneutica che contraddistingue questo fecondo campo di studi, i cui argomenti trascendono i confini di rigide definizioni.

In effetti, come spiega Robert Young, la cosiddetta teoria postcoloniale non può essere considerata alla stregua di una teoria scientifica vera e propria, dato che

non rappresenta un insieme di principi coerentemente ordinati ed elaborati capaci di prevedere l'esito di un complesso di fenomeni dati. Comprende, invece, un insieme di prospettive interrelate, giustapposte le une alle altre, a volte anche in modo contraddittorio. Per prima cosa, il postcolonialismo si propone come un'altra forma di intervento politico sulla realtà, si prefigge l'inserimento dei suoi saperi alternativi nelle strutture di potere tanto occidentali quanto non occidentali⁶¹.

Questa visione – dal marcato volto politico – del postcolonialismo come una minaccia al potere costituito e alla presunta superiorità dell'Occidente accomuna diversi studiosi, tra cui Aijaz Ahmad ed Edward Said, e costituisce una solida base di partenza per la comprensione del nostro oggetto di studio. È inoltre utile fare riferimento all'accezione con cui intendono il termine 'postcoloniale' gli autori di uno dei testi preminenti nell'ambito degli studi di critica letteraria, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, a designare “tutta la cultura condizionata dal processo coloniale a partire dalla colonizzazione fino al presente”⁶².

Prendendo come riferimento teorico gli spunti critici relativi alla dimensione del potere e le categorie analitiche e di pensiero degli studi postcoloniali e subalterni, si proverà ad analizzare una variegata produzione culturale palestinese connessa al tema della memoria nell'ottica in cui Said intende la letteratura postcoloniale in *Cultura e Imperialismo*: ovvero come una letteratura della resistenza, configurandosi questa come un mezzo per opporsi al pericolo di essere dimenticati dalla storia ufficiale⁶³.

61 Young R. J. C., *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005, p. 14.

62 Ashcroft B. – Griffiths G. – Tiffin H., *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 2002, p. 2.

63 Said E. W., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma, Gamberetti Editrice, 1998.

1.3.1. L'apporto degli studi culturali alla memoria palestinese

Trattandosi di un conflitto tra due popoli che dura da più di mezzo secolo, la questione della memoria dell'uno necessita inevitabilmente di essere presa in esame in contrapposizione con la memoria dell'altro. Siamo su un terreno di contesa, nell'ambito di memorie divise fondate sulla dialettica 'Noi-Loro' e che tenderanno a riprodursi come barriere d'odio finché la guerra durerà ed anche nell'eventualità – tanto auspicabile quanto remota al giorno d'oggi – di una sua cessazione, essendo insormontabili il trauma provocato e le sue ineluttabili ripercussioni sulle successive generazioni. Memorie divise in cui tendono a essere predominanti forme di negazione, manipolazione, violazione di diritti, oblio e oblitterazione, perché la memoria dei vinti è comunque ed ovunque inconciliabile con quella dei vincitori, quella delle vittime è inconciliabile con quella dei persecutori, in particolar modo se questi ultimi rivendicano lo status di vittime, per un passato di sofferenze inestinguibili. Il discorso nazionalista israeliano fondato sull'eredità di un passato doloroso, su di una memoria straziante che ha offuscato e reso marginale una memoria 'altra', si è dovuto confrontare con le rivendicazioni pubbliche di una narrazione antagonista, che individuava nella data della creazione dello Stato di Israele l'inizio di un tormento perenne, contrapponendo alla ricorrenza del 'Giorno dell'Indipendenza' il giorno della 'catastrofe'.

Negli ultimi anni va registrata una vasta fioritura di testi, perlopiù di taglio antropologico, sociologico e geo-politico, che assumono la questione della memoria collettiva palestinese, in relazione alla dimensione del conflitto e dei rapporti di potere, sia come contro-memoria, ma anche in un'accezione più generica come 'memoria subalterna' oscurata e messa a tacere da due narrazioni dominanti, quella israeliana e quella nazionalista palestinese⁶⁴. Attraverso la ricerca sul campo o il ricorso alle fonti orali, sono stati esplorati i numerosi 'terri-

64 Doveroso ricordare, tra gli altri, i saggi di Tamari S., *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2009; Swedenburg T., *Memories of Revolt. The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Picaudou N. (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth, Karthala - IFPO, 2006; Slyomovics S., *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998; Sa'di – Abu-Lughod (eds.), *Nakba: Palestine*, op. cit.; Khalidi W. (ed.), *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, Institute for Palestine Studies, 2006; Abu-Lughod I. – Heacock R. – Nashef K. (eds.), *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*, Birzeit, Birzeit University Publications, 1999.

tori della memoria' palestinese⁶⁵ e le multiple dimensioni ad essa relative, apportando elementi inediti di comprensione di una storia sociale della memoria palestinese.

Le fonti orali costituiscono una porta d'accesso diretto alla memoria individuale e collettiva dei palestinesi.

La storia tradizionale o dominante ha mostrato una tendenza a favorire la testimonianza scritta senza dare peso ai racconti orali, in particolare se questi provenivano dalle voci di illetterati, analfabeti, considerate fonti dubbie.

Non va dimenticato che negli ultimi decenni molto materiale documentario utile per scrivere la storia della Palestina è andato perduto, è stato distrutto oppure inglobato negli archivi israeliani, in molti casi inaccessibili a palestinesi o storici arabi. La storia orale per il popolo palestinese è divenuta fonte imprescindibile giacché la documentazione scritta è stata dispersa o confiscata dall'esercito israeliano nel 1948, ma anche nel 1982 quando l'OLP risiedeva a Beirut.

Dunque la generale condizione di instabilità vissuta a partire dal 1948 dal popolo palestinese, in diaspora o sotto occupazione, ha avuto ovvie ripercussioni anche negli ambiti della ricerca e della cultura. Va da sé che la frammentarietà politica e territoriale, da cui consegue l'assenza o la precarietà di istituzioni nazionali unificate e centralizzate e la mancanza di sostegno alla promozione dell'educazione e della ricerca, al finanziamento di studi, biblioteche ed archivi di Stato, ha costituito un fattore determinante a impedire una scrittura storiografica lineare e coerente⁶⁶.

In merito alle conseguenze della Nakba, bisogna inoltre tenere conto di un altro rilevante aspetto di carattere sociologico e psico-emozionale. Il terremoto scatenato da quell'evento a livello sia individuale che comunitario ha impedito l'affermarsi di narrazioni e studi fondati su solide basi scientifiche, e questo tanto per la mancanza di risorse e possibilità, come detto, quanto per l'urgenza di esprimere il senso profondo del trauma al fine di smuovere le coscienze e tracciare percorsi di lotta per la liberazione della terra. Questo è il motivo per cui il primo genere a registrare l'impatto di quel trauma e a trasmettere il tormento collettivo sarà la poesia sia scritta che orale, quest'ultima anche in forma di canti popolari in dialetto⁶⁷.

Se l'espressione orale è stato dunque un veicolo fundamenta-

65 Cfr. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens*, op. cit.

66 Cfr. Khalidi R., *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 89-90.

le per preservare la memoria collettiva e la cultura palestinese, vi sono altri due aspetti che trovano ampia trattazione negli ambiti storico ed antro-po-sociologico e che talvolta sono trattati in modo interconnesso: il riaffiorare doloroso di eventi di natura traumatica, e la dimensione del ricordo a partire dal rapporto tra elemento nostalgico e condizione fisica dell'esilio.

Questi fattori sono imprescindibili a mio avviso se si vuole comprendere appieno il significato della memoria collettiva del popolo palestinese e la sua articolazione attraverso il *medium* letterario.

Il 1948 rappresenta il primo imponente luogo di memoria traumatica per il popolo palestinese, sito di un intraducibile terrore: in quanto momento di sradicamento violento e dispersione irrimediabile nello spazio e nel tempo, il 1948 è venuto a rappresentare nella coscienza del popolo palestinese una realtà non finalizzabile, inesplicabile e insormontabile. Una memoria traumatica che si articola attraverso il sentimento di nostalgia tanto dell'esule destinato a ricordare la terra perduta e a volgerla in territorio dell'immaginazione, tanto di chi è rimasto, estraneo in casa propria, o sotto uno stato di occupazione permanente. La memoria di entrambi può essere vista come *agency* volta alla riattivazione di un passato oscurato che, cristallizzato nella consueta immagine del 'paradiso perduto', *firdaws mafqūd*, rappresenta un patrimonio collettivo attraverso cui ricercare senso nel presente.

Questa tesi critica di estrema importanza che caratterizza l'articolazione della memoria collettiva nelle società postcoloniali sarà ribadita più volte lungo il corso di questo lavoro a partire dal prossimo paragrafo, in cui si cercherà di assumere la memoria collettiva palestinese come espressione sociale, relazionale e dinamica che ha senso nel presente⁶⁸, ed è continuamente attualizzata non solo in funzione del presente, bensì in vista di un disegno futuro⁶⁹.

Il trauma della perdita e della separazione è irrimediabilmente scolpito nella memoria dei rifugiati. Per i rifugiati dei campi, la rie-

67 Quanto alla produzione scritta sorta in seguito alla Nakba, essa verrà poi a costituire uno specifico filone letterario identificato come *shi'r al-nakba*. Cfr. *al-Mawsū'a l-filastīniyya*, v. 4, Dimashq, Hay'at al-Mawsū'a l-filastīniyya, 1984, pp. 504-5.

68 Halbwachs, *La memoria collettiva*, op. cit., p. 69.

69 Homi Bhabha, nel 'ricordare' Fanon ci suggerisce che 'il rimembrare' non è mai un sereno atto di introspezione o retrospezione, piuttosto è un doloroso 'ri-membrare', ossia un ri-assemblaggio di un passato smembrato per dare senso del trauma del presente. Cfr. Bhabha K. H., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, p. 63. Un importante lavoro che assume questa prospettiva è Bal – Crewe – Spitzer (eds.), *Acts of Memory*, op. cit.

laborazione del trauma attraverso l'articolazione di una memoria individuale e collettiva è funzionale alla costruzione di un orizzonte, a tenere viva la speranza di ritorno. È soprattutto nei campi profughi che si sono intensificate negli ultimi decenni le pratiche commemorative. È il luogo dal quale provengono e nel quale operano numerosi studiosi e ricercatori che si affidano alla memoria orale per ricomporre il mosaico delle vicende del '48. E questo perché lo studio della Nakba è complicato dall'assenza di una stabile narrazione storiografica palestinese dovuta oltre che alla mancanza di archivi nazionali e monumenti, anche alla dispersione di studiosi e di istituzioni culturali. In quest'ottica la sopravvivenza di una feconda tradizione orale ha permesso il recupero di informazioni e di saperi derivati sia da chi ha fatto esperienza diretta degli eventi traumatici sia dalle nuove generazioni, eredi di quel passato che loro malgrado continua a vivere a causa del loro status di rifugiati.

Una ferita traumatica non meno significativa dovuta al cambiamento irreversibile della propria vita, è ancora aperta nelle coscienze di quei palestinesi rimasti nella loro terra e diventati cittadini israeliani soggetti alle politiche etnocratiche di Israele.

Costretti nel loro enigma identitario, nella loro 'identità binaria'⁷⁰, sospesa tra nazionalità e (non)cittadinanza, devono affrontare una scissione interiore che spesso porta con sé inevitabili ripercussioni di natura psicologica, come lascia trapelare lo scrittore Salman Natur dal racconto di un episodio della sua infanzia in ricordo di suo padre:

Mio padre, poeta ed intellettuale, era il mio mentore. Ho imparato a scrivere poesia da bambino grazie ai suoi insegnamenti. A scuola (in Israele, ndr) agli alunni veniva imposto di celebrare la ricorrenza dell'Indipendenza israeliana. Il mio insegnante mi obbligava a scrivere poesie celebrative del giorno dell'Indipendenza. E io non potevo che eseguire. Sfruttavano allo stesso tempo le mie capacità intellettive e la mia innocenza. Per questo motivo da ragazzo smisi di scrivere poesia. L'ho odiata. Quando è morto mio padre nel 1991 è venuto a mancare l'ultimo motivo che mi legava alla poesia. È per questo che da quel giorno ho avvertito l'esigenza di un padre 'spirituale'⁷¹.

70 Per il concetto di identità binaria cfr. D'Aimmo I., *Palestinesi in Israele. Tra identità e cultura*, Roma, Carocci, 2009.

71 Da un colloquio con l'autore in occasione della presentazione del suo libro *Memoria* presso la Feltrinelli Libri e Musica, Milano, sabato 6 Ottobre 2012.

1.3.2. La memoria collettiva palestinese tra narrazione sionista e narrazione nazionalista. I registri plurimi della memoria

Come visto nella cultura contemporanea la nozione di ‘memoria collettiva’ viene sempre più frequentemente evocata per interpretare i fenomeni della realtà. Essa è in effetti assurta a paradigma attraverso cui è possibile non solo decodificare gli eventi storico-politici, ma le più svariate questioni relative alla coesistenza civile e all’evoluzione della società globale.

Basti pensare a come concetti generici quali guerra, giustizia, identità, cultura vengano oggi sempre più frequentemente letti o indagati attraverso il filtro della memoria.

La questione problematica è provare a capire l’uso che se ne fa, e riconoscere quando entrano in gioco strategie o processi manipolatori destinati a fare della memoria uno stendardo o un totem, un pretesto per poter disporre di un’immunità nel presente⁷².

La memoria collettiva consente di dare senso al passato attraverso un lavoro di costruzione a partire da elementi e segni selezionati dagli attori sociali che si identificano in un gruppo contraddistinto da principi e valori comuni, una collettività che si riconosce in un’identità comune in funzione delle istanze dell’immediato e delle aspirazioni future.

È dunque un tipo di memoria selettiva in cui gruppi sociali antagonisti elaborano attraverso la selezione di elementi da ricordare o trascurare, in base ai propri fini e obiettivi, narrazioni contrastanti. Secondo questa angolazione, memoria e identità abitano concatenate stabilendo una relazione di dinamica reciprocità.

Il binomio memoria/identità collettiva nel caso palestinese è centrale per comprendere i processi e i meccanismi sottesi allo sforzo di riappropriarsi di un passato minacciato che legittimi un’appartenenza o persino un’esistenza.

L’articolazione di una memoria collettiva, attraverso un *apparatus* di elementi mitici, rituali, simbolici e l’esercizio di pratiche tradizionali che concorrono alla costruzione di una nuova identità nazionale, ha per il popolo palestinese costituito un’*agency* non solo politica o sociale, ma esistenziale, una forma di sopravvivenza contro la minaccia della negazione, dell’‘assenza’, per richiamarsi ad un’espressione tematizzata dal filosofo esule palestinese Elias Sanbar nel celebre saggio *Il palestinese. Figure di un’identità: le origini e il divenire*⁷³.

72 Todorov, *Gli abusi della memoria*, op. cit., p. 62.

73 Sanbar E., *Il palestinese. Figure di un’identità: le origini e il divenire*, Milano, Jaca Book, 2005.

Diversi studiosi ritengono che lo spazio di configurazione della memoria collettiva palestinese debba essere situato tra la storiografia sionista e la narrazione storiografica nazionalista⁷⁴.

In effetti, la memoria collettiva del popolo palestinese si è trovata compressa tra il racconto storico esclusivista del sionismo, sorretto dalle tesi di molti studiosi occidentali, e la conseguente comparsa di una narrazione palestinese nazionalista tutta incentrata sulla presenza storica dei palestinesi negata dalla narrazione antagonista, e quindi sul consolidamento del binomio identità/radicamento, espresso nell'urgenza di affermare un'identità nazionale, mediante pratiche atte a rinvigorire il legame di appartenenza al territorio.

La storiografia sionista ha rappresentato la creazione dello Stato di Israele, in senso politico, come una guerra di indipendenza dalla potenza mandataria britannica e, in senso religioso, come la rinascita del popolo ebraico con il ritorno nella terra promessa da Dio ad Abramo, terra disabitata oppure abitata da arabi provenienti dai paesi confinanti che l'avrebbero abbandonata spontaneamente in seguito al 1948⁷⁵.

I palestinesi sono esclusi da queste narrazioni ed in seguito, con la conquista del loro territorio da parte di Israele, vedranno cancellate le tracce non solo simboliche ma anche geografiche della loro presenza. La linea politica del nuovo Stato ispirata al progetto e al racconto sionista, attraverso un processo esclusivista radica una nuova identità nazionale all'interno di un territorio contestato, seppellendo i vissuti del popolo autoctono.

La narrazione palestinese nazionalista *mainstream* consolidatasi in seguito alla Nakba si è allora distinta come una contro-narrazione per dare voce all'identità di un popolo presente da secoli su quel territorio e per riportare gli 'assenti' nella storia.

Per testimoniare il legame ancestrale con la terra, ha fatto ricorso ai più pregnanti simboli della tradizione rurale, mettendo in risalto la figura dei *fallāḥīn*, la classe contadina. Questa incarna i valori di continuità storica del popolo palestinese: stabilità, permanenza, territorialità, prosperità, solidarietà, preservazione del patrimonio tradizionale, ma anche il simbolo della lotta anticoloniale per l'eroica par-

74 Cfr. Pirinoli C., *Memoria di villaggio e identità nazionale: la costruzione dello stato palestinese*, in «Afriche e Orienti», vol. 2, n. 2, 2000, pp. 82-90, qui pp. 83-4.

75 Cfr. Massara M., *La terra troppo promessa. Sionismo, imperialismo e nazionalismo arabo in Palestina*, Milano, Teti Editore, 1979.

tecipazione alle rivolte del '36 – '39⁷⁶.

La retorica nazionalista cristallizzata attorno all'ideale della cultura contadina e popolare ed incentrata sul concetto di radicamento ha fissato la memoria collettiva istituzionalizzata in una specifica direzione. Come sostiene la studiosa Pirinoli,

questa articolazione fra il discorso nazionalista che punta alla liberazione e la cultura rurale ha considerevolmente legittimato la memoria collettiva contadina. Non è sorprendente che costituisca ancora oggi un fondamento importante dell'identità dei rifugiati e una fonte di valori privilegiata⁷⁷.

Questa memoria che coincide con quella dell'OLP, l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, formatasi nell'anno 1964, ha dunque teso a inglobare una serie di elementi discorsivi, di preoccupazioni e rivendicazioni specifiche con l'obiettivo di consolidare una visione della storia atta a mobilitare le masse e rafforzare gli apparati della resistenza per la liberazione del territorio. In seguito al 1948, con la dispersione della popolazione e l'emergenza della questione dei rifugiati, la più grande difficoltà consistette nell'adottare un linguaggio comprensibile ai vari gruppi per soddisfarne le diverse necessità e i diversi interessi. L'OLP divenne presto 'detentore' della memoria nazionale palestinese, che orientò in base alle contingenze storico-politiche del momento⁷⁸.

L'istituzionalizzazione della memoria portò a fissare determinati eventi e a consolidare pratiche e rituali specifici nel calendario ufficiale dell'organizzazione che finirono tuttavia con l'escludere o marginalizzare altre memorie collettive 'minori', e così le storie orali. L'OLP, ad esempio, durante la *thawra*, il periodo di residenza in Libano dalla fine degli anni '60 fino al 1982, anno in cui fu allontanato in seguito all'invasione israeliana, si fece promotore di una serie di rituali nazionalistici quali festival di poesia, manifestazioni di protesta, performance teatrali, discorsi politici per sensibilizzare i media arabi ed internazionali. Le commemorazioni più imponenti celebravano le date più importanti della storia contemporanea della Palestina evocandone i luoghi della memoria: la dichiarazione Balfour (2 novembre 1917), il piano di spartizione delle Nazioni Unite (1947), la Nakba (1948), la battaglia di Karāma (1950), il Settembre Nero (1970), fino alla Giornata della Terra (1977), ricorrenza dell'uccisione di alcuni

76 Swedenburg, *Memories of Revolt*, op. cit., pp. 18-23.

77 Pirinoli, *Memoria di villaggio*, op. cit., p. 84.

78 Cfr. Khalili L., *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

manifestanti palestinesi per la strade di Nazareth che protestavano contro la confisca coatta da parte di Israele di alcune terre di proprietà palestinese⁷⁹. Fu in quel periodo che s'intensificò l'attività memorialistica finalizzata prevalentemente all'apologia del movimento nazionale e dei gruppi militanti per la liberazione.

Le pratiche memoriali sono strettamente legate alle esperienze e alle esigenze politiche. Secondo la sociologa francese Nadine Picaudou, la *thawra* nell'ambito della narrazione nazionale venne a rappresentare un nuovo evento inaugurale capace di allontanare il trauma fondativo della Nakba⁸⁰.

Negli ultimi decenni la memoria collettiva palestinese ha ricevuto un rinnovato impulso, in seguito all'evolversi degli eventi. In particolare dopo gli Accordi di Oslo del 1993, per il timore di vedere sfumare il sogno del ritorno, si è registrata un'intensificazione di pratiche commemorative.

Dopo Oslo il progetto nazionale palestinese attraversa una profonda crisi che libera una pluralità di memorie esplosive. La rinuncia alla 'terra della memoria' e soprattutto al diritto al ritorno provoca sfiducia e inquietudine tra i palestinesi della diaspora, e in particolare dei campi profughi, i quali, attraverso l'articolazione di diverse forme commemorative incentrate sulla vita di villaggio precedente alla Nakba, la trasmissione di storie orali e l'utilizzo delle nuove tecnologie, aspirano a riaffermare il loro status di rifugiati all'interno della politica palestinese e di una storia che rischia l'oblio. Per i rifugiati nei campi situati nei paesi limitrofi, quel tipo di memoria incentrata sulla glorificazione della vita del villaggio rappresenta una vera e propria sfida alla loro marginalizzazione politica e all'accantonamento delle loro rivendicazioni in seguito agli accordi del 1993⁸¹.

La minoranza palestinese in Israele dal 1988 organizza azioni celebrative anche attraverso escursioni in villaggi abbandonati o in ex

79 Khalili L., *Grass-roots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 1, Autumn 2004, pp. 6-22, qui p. 8.

80 Secondo la studiosa l'avvento del movimento nazionale ha avuto un importante peso nell'operare un "reinvestimento delle condotte eroiche del passato". Alla luce di una nuova resistenza nazionale celebrata anche dalla poesia, dagli slogan politici, dagli inni militanti, si rievocano le mobilitazioni del 1936 e 1948, che acquisiscono un rinnovato significato in quanto memoria di gesta eroiche nella cornice della lotta di resistenza del popolo. Cfr. Picaudou N., *Préambule. Discours de mémoire : forms, sens, usages*, in Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens*, op. cit., pp. 17-26, qui pp. 21-2.

81 Khalili, *Grass-roots Commemorations*, op. cit., p. 7.

villaggi palestinesi ora israeliani, anche con il fine di riportare al centro del dibattito e dell'attenzione mediatica il tema della Nakba⁸².

Tra le più significative e poderose pratiche commemorative di preservazione del passato, le pubblicazioni dei libri memoriali occupano un posto preminente. Sull'esempio delle monografie su villaggi specifici realizzate da centri di studio o istituti di ricerca, come nel caso della Birzeit University⁸³ sul finire degli anni ottanta, grazie all'iniziativa di studiosi quali l'antropologo Sharif Kan'ana (Sharif Kan'āna) e lo storico Saleh Abdel-Jawad (Ṣāliḥ 'Abd al-Ġawād), o come della grande opera di ricostruzione topografica, *All That Remains*⁸⁴, curata dallo studioso Walid Khalidi (Walid Khālīdī), la generazione di rifugiati del dopo '48, come pratica perlopiù familiare, ha iniziato a scrivere etnografie storiche popolari dei propri villaggi perduti. Molti di questi libri di villaggio sono corredati da materiali significativi a livello familiare, come fotografie, riproduzioni di documenti dell'epoca, quali certificati e carte d'identità, alberi genealogici, ma anche trascrizioni di canzoni popolari e matrimoniali⁸⁵. La stesura dei libri del villaggio ha rappresentato una forma di resistenza nel tempo contro l'oblio delle più antiche generazioni, consentendo di trasmettere ai posteri un ricco bagaglio di informazioni ed eventi altrimenti perduti. L'enfasi posta sulla vita del villaggio precedente al 1948, documentata peraltro dalla stampa locale, esprime l'identificazione con il passato rurale sfidando la corrente *mainstream* e sottolineando inoltre la questione della dignità e dei diritti umani⁸⁶.

Ogni categoria o gruppo ha una sua memoria particolare. Ad esempio, negli scritti e nei rituali dei gruppi islamisti, più che la celebrazione della vita tradizionale contadina è centrale la memoria storica della Palestina come luogo sacro per l'Islam. Questa pluralità di memorie particolari e frammentarie di singoli segmenti della popolazione

82 Pappé I., *Stato di negazione. La Nakba nella storia israeliana e oggi*, in Chomsky N. – Pappé I., *Ultima fermata Gaza. Dove ci porta la guerra di Israele contro i palestinesi*, a cura di F. Barat, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, pp. 69-91, qui p. 91.

83 Il Centro per la Documentazione e la Ricerca all'Università di Birzeit a Ramallah ha pubblicato due serie di libri di villaggio su ventuno villaggi tra il 1987 e il 1997.

84 Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit.

85 Cfr. Davis R. A., *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

86 Darrāġ F., 'An 'alāqat al-arḍ wa l-waṭan wa l-dhākira, in «al-Hadaf», n. 1183, 03.04.1994, p. 9, citato in Khalili, *Grass-roots Commemorations*, op. cit., p. 9.

o specifici gruppi identitari, con le loro singolari esperienze, suscita oggi una riflessione sulla definizione dei confini della comunità politica nazionale⁸⁷.

Il rapporto tra memoria nazionale e memorie particolari escluse dalla narrazione *mainstream* è stato negli ultimi anni oggetto diffuso di interesse storico ed antropologico, a giudicare dalla mole di contributi scientifici da parte di studiosi sollecitati ad esplorare possibili narrazioni subalterne.

Il lavoro di Ted Swedenburg, adottando le categorie analitiche proprie dei *Subaltern Studies*, riveste particolare attenzione, trattando di memorie dissidenti in seno alla memoria istituzionale palestinese. Nello specifico lo studioso indaga le narrazioni delle eroiche rivolte contadine del 1936-1939, attraverso fonti inedite e interviste sul campo ai reduci della grande rivolta (*al-thawra l-kubrā*)⁸⁸. Narrazioni rimaste all'ombra della storia *mainstream* e che la storiografia nazionalista palestinese ha sempre presentato in una prospettiva 'modernista', collocando la classe contadina e la borghesia urbana all'interno di una struttura dualistica tradizione/modernità, e quindi non riconoscendo il ruolo di leadership politica dei *fallāhīn*. Swedenburg decostruisce quel discorso rimarcando la funzione di *agency* politica della classe rurale, sostenuto dalle tesi degli studi subalterni che mirano a ribaltare la tradizionale percezione dei contadini da parte dell'istruita élite borghese come categoria sociale non preparata, priva di coscienza politica e dotata di una visione limitata esclusivamente alla propria dimensione locale⁸⁹.

La lettura dell'antropologo americano, di cui bisogna tenere conto rispetto al tema della memoria collettiva palestinese, suggerisce di non limitare l'indagine di quelle rivolte al mero contesto locale, ma

87 Interessante la suddivisione suggerita a questo proposito da Nadine Picaudou sui differenti 'registri' di memoria che occorre tener presente nello stabilire i criteri fondanti dell'appartenenza nazionale legittima: il registro nostalgico di una memoria dell' 'origine' che coincide con la memoria della terra assimilata alla quintessenza dell'identità palestinese; il registro tragico della memoria delle sofferenze, di chi ha patito l'esilio e di chi ha vissuto sotto occupazione; il registro eroico della memoria dei lutti e delle grandi rivoluzioni (come ad esempio l'Intifada o la vittoriosa battaglia di Karāma del '68) e infine, aggiungerei, quello disorganico e incerto della memoria di chi, rimasto sulla propria terra ha vissuto inglobato nello Stato di Israele, da straniero in casa, rimanendo escluso da entrambe le narrazioni. Cfr. Picaudou N., *Préambule*, op. cit., pp. 21-2.

88 Swedenburg, *Memories of Revolt*, op. cit., pp. XXII-XXIII.

89 Cfr. Chatterjee P., *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, London, Zed Books, 1986.

piuttosto di comprenderle come fenomeno che si iscrive all'interno di un complesso e frammentato campo discorsivo globale. A suo avvio è necessario guardare alla nozione di memoria non soltanto secondo la più frequentemente adottata 'visione anti-essenzialista' che la concepisce come 'fluido terreno ideologico' dove si dispiegano le discordanze tra dominante e subordinato, bensì in quanto costruito multi-dimensionale, *glocale*, che implica il coinvolgimento di fattori e dinamiche di portata transnazionale⁹⁰.

Ritornando al concetto iniziale, va osservato che a tutti questi livelli la memoria gioca un ruolo determinante nel ricomporre le frontiere in seno alla comunità palestinese sparpagliata e dalle identità frammentarie. Ed è tuttavia innegabile che il *trait d'union* prioritario tra le varie parti rimane il 1948, per la portata storica, umana, ma anche simbolica, essendo la data chiave di lutto per il popolo palestinese e, specularmente, di rinascita per il popolo israeliano.

Con il 1998 ricorre il cinquantenario della Nakba che si esprime attraverso una grande varietà di attività sociali, culturali e folcloristiche istituzionalizzate dall'Autorità Palestinese attorno alla memoria della terra perduta.

La commemorazione della Nakba acquisisce grande importanza per riconfigurare la memoria del disastro se si tiene conto dell'aspetto contro-commemorativo rispetto alle cerimonie della creazione dello Stato di Israele. Questa ha dato luogo a una mole di testimonianze e di materiale di memoria traumatica stimolata dal timore della scomparsa degli ultimi testimoni diretti dell'avvenimento, ma anche imposta dalle prospettive d'ordine politico che non può ignorare la memoria delle origini del conflitto.

A partire dagli anni novanta, la società palestinese ha molti-

90 Argomentando questo concetto, Swedenburg reitera la distinzione già discussa in precedenza tra memorie nazionale e antagonista, introducendo alcuni elementi di estrema importanza come il focus sulla dimensione mnemonica non regionale della contrapposizione, bensì universale. Scrive: "a livello locale la memoria palestinese è sito di almeno due battaglie che si sovrappongono, la battaglia 'interna' tra le visioni nazionaliste popolare ed ufficiale, e la battaglia 'inter-nazionale' tra le visioni palestinesi ed israeliane della rivolta. A livello inter-nazionale la battaglia contrappone apparati israeliani – volti a obliterare i monumenti della memoria araba dalla terra e a censurare i testi storici palestinesi – ai tentativi palestinesi di creare e preservare una memoria nazionale attraverso istituzioni storiche, espressione artistica e racconti orali di ogni giorno. Ma in un certo senso, anche la dimensione israelo-palestinese della memoria non è, strettamente parlando, 'locale', giacché tanto i palestinesi quanto gli israeliani sono legati a importanti flussi diasporici e ad istituzioni". Cfr. Swedenburg, *Memories of Revolt*, op. cit., p. XXIX.

plicato le sue pratiche memorialistiche, come testimoniano i riti commemorativi dei 50 anni della Nakba, la raccolta e l'archivio delle testimonianze del 1948 e la fioritura di una nuova scrittura di memoria. Alla forza simbolica di quella ricorrenza fa seguito nel 2000 il fallimento dei negoziati di Camp David, sanciti dalla proposta dell'allora primo ministro israeliano Ehud Barak accolta dal mediatore Bill Clinton di spezzettare il territorio palestinese della Cisgiordania e della Striscia di Gaza in entità frammentate prive di reale autorità; due eventi che hanno ancor di più rafforzato nel popolo palestinese la consapevolezza dell'importanza di preservare con ogni mezzo la memoria collettiva del passato come forma di resistenza e di sopravvivenza alla minaccia di una privazione dei più elementari diritti umani e contro l'oblio della storia.

1.4. I mediatori della memoria: l'arte e la cultura per il recupero del passato

In questo quadro bisogna tenere conto dell'importanza dell'espressione culturale come veicolo primario per un'affermazione di sé attraverso il ricorso alla memoria storica.

Nel caso della Palestina, non solo le testimonianze e i racconti orali, ma anche le registrazioni di esperienze di vita, le opere letterarie ed artistiche, la musica, la fotografia e il cinema hanno concorso nel consolidare una visione del sé antagonista alla costruzione reificata dell'«altro» rappresentata dalla cultura dominante⁹¹.

Si può affermare senza esagerare che le maggiori opere letterarie e cinematografiche realizzate dai più accreditati autori palestinesi siano in qualche modo espressione di una incessante ricerca identitaria collettiva del popolo palestinese e del rapporto con il suo passato.

Lo sforzo epistemologico di questa ricerca è quello di indagare la memoria palestinese come contro-memoria rispetto a quella sionista dominante, facendo riferimento alla produzione di significativi «mediatori della memoria», quali sono i testi letterari.

La letteratura con il suo corpus di testi, immagini e luoghi è utile «approccio» per provare a dischiudere il senso più profondo della memoria collettiva dei palestinesi sia in relazione agli eventi traumatici della loro storia, a partire dal trauma fondante della Nakba, che in relazione all'esperienza individuale⁹².

91 Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. XIX.

92 In effetti Aleida Assmann prende in esame la memoria culturale facendo interagire «tradizioni – mnemotecnica e problema dell'identità, prospettive»

Diversi romanzi e poesie emergono come complessi e poderosi mezzi espressivi di rappresentazione e di esplorazione del fenomeno della memoria; interpretarli in questa ottica significa esaminarne le potenzialità in quanto vettori di affermazione identitaria, agenti per il ristabilimento di un passato oscurato.

Negli ultimi decenni, come visto, si sono moltiplicate le traiettorie d'analisi e le prospettive euristiche attorno al fenomeno della memoria; quel rinnovato interesse che ha investito ogni campo del sapere ha mobilitato anche il mondo degli studi letterari. Oggi l'arte e la letteratura ricorrono sempre più frequentemente alle trame della memoria per capire e identificare le nuove forme e modalità secondo cui nelle varie culture si modellano le dinamiche del ricordo e dell'oblio⁹³.

La storia delle connessioni tra memoria e letteratura risale alle più antiche civiltà.

In ogni civiltà del passato, la scrittura veniva considerata lo strumento deputato alla registrazione della memoria e il garante più affidabile della sua sopravvivenza nel tempo. In epoca moderna con il progresso tecnologico, per mezzo dei sistemi di archiviazione computerizzata è riemerso nella concezione della memoria il concetto di sovrascrivibilità permanente e di ricostruibilità del ricordo⁹⁴.

Ai giorni nostri, attraverso una pluralità di veicoli espressivi l'esperienza del passato si articola in una moltitudine di forme e modalità performative. La memoria del passato viene rimodellata e rielaborata continuamente attraverso una varietà sempre più ampia di produzioni sociali e culturali: dai rituali alle festività, dai discorsi accademici alle espressioni artistiche, letterarie, teatrali, dalla scrittura giornalistica alle produzioni tecnologiche e alle elaborazioni informatiche. I più recenti studi sulla memoria esplorano i complessi modi in cui tali

ve – della memoria individuale, collettiva e culturale, *mediatori* – testi, immagini e luoghi, *approcci* – letteratura, storia, arte, psicologia etc.”, in Assmann A., *Ricordare*, op. cit., p. 17.

93 Gli studi culturali e gli studi sulla memoria hanno offerto in quest'ottica nuovi stimoli alla critica letteraria dando risalto all'analisi dell'intersezione tra diversi campi di indagine quali la memoria letteraria e l'intertestualità, i generi come depositari della memoria culturale, l'interazione tra finzioni letterarie e memorie e identità collettive e individuali. Per maggiori approfondimenti cfr. Grabes H. (ed.), *Literature, Literary History, and Cultural Memory*, REAL, vol. 21, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2005; van Gorp H. – Musarra-Schroeder U. (eds.), *Genres as Repositories of Cultural Memory*, International Comparative Literature Association Congress, Studies in Comparative Literatures, 29, Amsterdam, Rodopi, 2000.

94 Assmann A., *Ricordare*, op. cit., p. 21.

modalità e rappresentazioni sono correlate le une alle altre e producono senso, forgiando idee e azioni umane⁹⁵.

Tra i mediatori della memoria più analizzati negli ultimi anni in relazione alle opere letterarie ed artistiche vi sono i luoghi, ma anche i ‘non-luoghi’⁹⁶.

Pierre Nora aveva identificato distinte categorie di luoghi: quelli ‘materiali’ concepiti come spazi reali delimitati in cui prevale la relazione della memoria con la storia, quelli ‘simbolici’, luoghi astratti, prodotto dell’attività immaginativa, entrambi fondamentali per la formazione dell’identità individuale o collettiva nazionale, ed infine i luoghi ‘funzionali’, come autobiografie, diari collettivi ma anche installazioni, film, ossia quei *media* che problematizzano il rapporto tra arte e memoria⁹⁷.

Ai luoghi vanno contrapposti sia i ‘non-luoghi’, definiti da Marc Augé come spazi che a differenza dei luoghi non detengono una connotazione identitaria, relazionale né storica⁹⁸, sia i luoghi dell’oblio, ossia quei luoghi cancellati od obliterati in quanto testimoni di memorie controverse.

Ma la scrittura si oppone alla sparizione e all’oblio. I testi letterari, allora, detengono un valore testimoniale di estrema importanza, perché attraverso la rappresentazione e la narrazione di esperienze di vita presentano punti di vista soggettivi su luoghi della memoria controversi, allargandone la conoscenza su memorie rimosse.

Nelle letterature postcoloniali assume indiscussa centralità la rivitalizzazione del patrimonio orale attraverso la testimonianza e il racconto che si configurano come contro-memorie. Da lì l’emersione di generi narrativi quali l’autobiografia, le storie familiari, i racconti di esperienze di vita che pongono al centro la funzione della memoria per la ricostruzione di tradizioni o di trascorsi individuali o collettivi oscurati o sommersi. In quest’ottica per gli studi postcoloniali è prioritaria ogni pratica di recupero del passato, o di *re-memorying*, ossia di ‘ri-memorizzazione’, attraverso “la riscrittura della storia nella pro-

95 La maggiore rivista accademica internazionale dedicata agli studi sulla memoria è la quadrimestrale *Memory Studies*. Fondata nel 2008 e diretta da un gruppo di studiosi di diversi ambiti scientifici, tra cui Andrew Hoskins and John Sutton, è pubblicata da Sage Publications.

96 Per maggiori approfondimenti sulla nozione di ‘non-luogo’ si rimanda a Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 2009.

97 Nora, *Les lieux*, op. cit., pp. 15-6.

98 Augé, *Nonluoghi*, op. cit., pp. 75-102.

spettiva ermeneutica del presente”⁹⁹.

Gran parte degli studi più recenti sulla memoria culturale hanno posto enfasi proprio su quest’aspetto, ri-orientando l’attenzione della ricerca sulla presenza mnestica del passato ai fini di forgiare il presente. Quella concezione cognitivista e costruttivista della memoria culturale come attività nel presente, radicata nella ‘consapevolezza presente’ ha profonde risonanze nell’ambito dello studio delle interconnessioni tra letteratura di finzione e memoria, ponendo, quest’ultima, in rilievo come sia la memoria culturale che le ‘finzioni’ letterarie della memoria di una società

siano sempre il riflesso degli interessi e dei bisogni presenti della società stessa, nonché dei suoi attuali livelli di esperienza; questi ultimi determinano sia il modo in cui una società si confronta con il passato, che le forme assunte dalle culture mnestiche e dalle finzioni della memoria, entrambe soggette ai mutamenti storici. In secondo luogo l’indagine ruota essenzialmente intorno a una struttura sociale e storicizzata del ricordo culturale, esplorando le finzioni letterarie della memoria come uno dei tanti, diversi generi, i media, le istituzioni e i luoghi della memoria (nell’accezione di Nora), tenendo anche conto delle funzioni politiche che gli atti e le finzioni della memoria servono ad assolvere¹⁰⁰.

Nel caso palestinese attraverso il *medium* artistico, la memoria si esprime nelle sue più svariate e complesse forme e modalità e diventa veicolo per la trascrizione ‘nel presente’ di una esperienza collettiva passata il cui annuncio al mondo è stato reso problematico da fattori contingenti esterni.

In Palestina, si è fatto sovente ricorso alla memoria per proteggere il patrimonio culturale seppellito da lunghi anni di conflitto. Tanto la poesia orale espressa in musica e nel canto, quanto la letteratura colta prodotta nell’ultimo secolo sono stati adoperati come strumento espressivo atto a salvaguardare il passato e l’identità di un popolo sotto minaccia. L’arte e la letteratura hanno contribuito alla costruzione di una memoria collettiva condivisa, con la rievocazione di eventi controversi o l’introduzione di veri e propri frammenti storici e testimonianze orali all’interno delle opere.

I racconti del 1948 ad esempio compaiono all’interno del flusso diegetico in numerosi romanzi di preminenti scrittori palestinesi con la manifesta intenzione di recupero di una narrazione locale rima-

99 Fortunati V., *Premessa*, in Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., p. 508.

100 Nünning V. – Nünning A., *Finzioni della memoria e metamemoria*, in Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., pp. 569-70.

sta nell'ombra. Attraverso differenti forme e tecniche stilistiche, dal flashback alla rappresentazione finzionale, dal frammento di *memoir* alla ricostruzione documentaria, i racconti si presentano per la maggior parte in forma di rievocazione di dettagli o momenti della vita quotidiana, interrotti precipitosamente dalla Nakba, o anche descrizioni dettagliate della vita del villaggio che rafforzano la peculiarità rurale della memoria collettiva dei rifugiati.

Una larga parte della produzione culturale palestinese contemporanea è volta alla ricerca delle origini, dell'epoca felice precedente il '48, di quel paradiso perduto sovente incarnato dal mito andaluso o dallo splendore abbaside che si contrappone a una realtà presente di inquietudine e di negazione.

In termini filosofici si può affermare che lo shock del '48 ingenera nella coscienza araba una necessità di auto-definizione, ovvero una ricerca d'identità da determinare rintracciando la propria continuità storica. Riprendendo il filosofo marocchino Abdallah Laroui ('Abd Allāh al-'Urawī), autore de *L'ideologia araba contemporanea*, occorre osservare che il mondo arabo guarda al passato per salvaguardare la propria identità, ma "l'autenticità si riduce a una ricerca nostalgica identificabile con un postulato di continuità"¹⁰¹. L'accadere di quel *turning-point* nella storia araba accelera il riesame critico di sé e del proprio passato in relazione al modello di sviluppo trionfante incarnato dell'altro. Adonis (Adūnīs) nell'imponente ricerca *al-Thābit wa l-mutaḥawwil* (Il fisso e il variabile) afferma che la dicotomia tradizione/modernità è confronto tra due paradigmi contrastanti, fissità e variabilità, ossia tra la parte stagnante della tradizione e del passato da respingere e quella mobile e mutevole di un passato da scavare nella memoria, al fine di recuperarlo e assumerlo a modello di riferimento nel presente per dirigersi verso il futuro¹⁰².

Naturalmente queste ultime riflessioni sono da leggere in relazione al più ampio e generico tema dell'impatto della modernità occidentale sulla società arabo-islamica contemporanea e del dilemma identitario che esso inaugura.

Ma non risultano certo incongrue se rivolte allo specifico contesto palestinese e allo sforzo epistemologico dell'intellettuale, in chiave euristica, per la sua perenne e faticosa ricerca di una definizione di identità collettiva e, in chiave ermeneutica, per l'indagine inter-

101 Citato in Campanini M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 119.

102 Cfr. Adūnīs, *al-Thābit wa l-mutaḥawwil. Baḥṯ fi l-ittibā' wa l-ibdā' 'inda l-'arab*, 4 vols., Bayrūt, Dār al-Saqī, 2001.

pretativa del rapporto sempre complesso con la storia e la tradizione.

Bisogna ad ogni modo ribadire che il passato precedente al trauma del '48 è disponibile all'interno dell'immaginario artistico arabo contemporaneo non solo, secondo una visione tradizionalistica, in forma di attaccamento melanconico ad un'età florida perduta o di un folclore che permea i discorsi nazionalisti.

L'elemento nostalgico che connota lo sguardo al passato, il *topos* del *hanin*, designante il desiderio ardente di ritorno ad un tempo felice, centrale nella poetica palestinese dopo la Nakba, può essere interpretato in forma di *agency*, atto di resistenza e di recupero per chi dall'esperienza di lutto e di sradicamento aspira a stabilire una relazione produttiva piuttosto che patologica con il proprio passato.

Il poeta, il romanziere, il cineasta, ogni intellettuale palestinese che si confronta con la dura realtà di ogni giorno non può eludere il tema doloroso della riviviscenza del patrimonio collettivo materiale o immateriale del suo popolo espresso attraverso la memoria, la cui trama è costituita da un puzzle di appartenenze ed identità. L'esilio, l'occupazione, la bantustanizzazione del territorio e il conseguente strangolamento dell'economia, accelerato dalla confisca permanente dei terreni fertili e dal controllo delle risorse idriche, ed infine, l'annoso problema dei rifugiati sono meste realtà a cui nessuno scrittore può sottrarsi quand'anche non vissute in prima persona. Come giustappunto sottolinea la poetessa e critica Salma Khadra Jayyusi (Salmā Khadrā' al-Ġayyūsī) nell'introduzione ad *Anthology of Modern Palestinian Literature*,

L'esperienza attuale dei palestinesi è dura, inesorabile e penetrante ad ogni livello, nessun palestinese è libero dalla sua morsa, nessuno scrittore può eluderla. Non è possibile dimenticarla, né trascendere la sua angoscia. (...) Non c'è scampo. Per gli scrittori contemplare un orientamento separato del tutto dalla vita politica significa contraddire la realtà, negare l'esperienza. (...) Non possono permettersi il lusso di scegliersi il proprio passato, di selezionare i ricordi, di ristabilire relazioni che trascendano gli eventi e le circostanze esterne; sono divenuti esuli permanenti, il prototipo degli stranieri di ogni tempo, in lotta contro gli ostacoli di ogni tipo ed entità¹⁰³.

La letteratura, l'arte, il cinema riflettono l'urgenza di affrontare il passato in relazione al presente, e sono forme di emancipazione che garantiscono la sopravvivenza di una comunità minacciata.

Il cinema palestinese sia di *fiction* che documentario esplora, attraverso la lente di ingrandimento, dinamiche e connessioni tra me-

103 Jayyusi S. K. (ed.), *Anthology of Modern Palestinian Literature*, New York, Columbia University Press, 1992, pp. 2-3.

moria e identità; si erge a strumento di resistenza alle politiche dell'oblio, consentendo di sperimentare a viva voce quel “tormento collettivo di cui ogni artista palestinese è figlio”, come rivela sommessamente il regista Mustafa Abu Ali (Muṣṭafā Abū ‘Alī)¹⁰⁴.

Nella peculiare esperienza palestinese il cinema è diventato sito privilegiato per una revisione critica del passato e per la mobilitazione della propria narrazione, contribuendo ad offrire visibilità internazionale al dramma storico dei palestinesi.

Particolare importanza ha il cinema documentario con il suo potere di veicolare le informazioni contenute in interviste, storie di vita, testimonianze di reduci di eventi non narrati, materiali e fonti inedite escluse dalla storiografia tradizionale, rendendole accessibili ad un più vasto pubblico, oltre a garantirne la trasmissione alle generazioni successive e quindi la sopravvivenza nel tempo.

Grazie ai mezzi audiovisivi, fonti, testimonianze ed espressioni orali vengono immesse nella registrazione delle narrazioni del passato diventando materiali eccezionali per una storia del sommerso.

Il tema della memoria della Nakba è ad esempio preponderantemente emerso in ambito cinematografico in modo particolare a partire dal cinquantenario del ricordo della catastrofe, coinvolgendo registi provenienti da diverse esperienze professionali.

Michel Khleifi (Khulayfi), autore del celebre film *al-Dhākira l-khaṣība* (La memoria fertile, 1980) è ritornato su quel tema con il suo più recente lavoro *Zindeeq* (Zindeeq, 2009) in cui il protagonista, l'attore e regista Muhammad Bakri (Muḥammad Bakrī), che interpreta un cineasta con passaporto europeo di ritorno a Nazareth per il funerale di uno zio, è impegnato nella registrazione di storie orali del '48¹⁰⁵. Il protagonista si muove in una Nazareth spettrale e violenta, tra ricordi d'infanzia e incubi del presente. La scrittura di Khleifi, come il cineasta stesso ammette, indaga in profondità la relazione tra memoria e lutto così come il concetto di spazio e di frontiera – anche in senso temporale – in relazione all'esperienza palestinese¹⁰⁶. La linea di de-

104 Frassini A., *Cinéma de guerre, Guerre du cinéma*, Palestina/Belgio, Centre Culturel Arabe Wallonie, 2008, (23:20).

105 Khleifi M., *Zindeeq*, Palestina/Gran Bretagna/Belgio/Emirati Arabi Uniti, Sindibad Films Limited, 2009, 85 mm.

106 In un recente colloquio in occasione del festival «Philastiniyyat. Arte e cultura dalla Palestina», (3-6 ottobre Milano 2012) a proposito della memoria della Nakba il cineasta si è soffermato sulla relazione linguistica e simbolica tra due nozioni paradigmatiche provenienti dalla stessa radice ḤDD, ovvero *ḥidād* (lutto) e *ḥudūd* (barriere, frontiere, ma anche le pene stabilite dal Corano).

marcazione tra passato, presente e futuro è spesso indistinguibile, perché è la dimensione spazio-temporale dell'esistenza palestinese ad essere instabile. Attraverso la fusione di due strutture – il traumatico e il quotidiano – i suoi film mettono in scena diversi piani della realtà: quella di un passato distante, quella presente e quella di un passato sommerso nel presente o in esso radicato o da esso permeato. Entrambe le strutture “riflettono il trauma e lo elaborano nello sforzo di so-praffarlo”¹⁰⁷.

Anche per Bakri, autore del documentario *1948* (1998) in cui affronta attraverso le testimonianze dei sopravvissuti la ricostruzione degli eventi della pulizia etnica e il tema dei rifugiati, la memoria è divenuto il fulcro attorno cui gravita l'attuale produzione documentaristica palestinese perché il dibattito storico politico sul '48 s'è reso incandescente e i crimini della Nakba non sono ancora stati riconosciuti. Come conferma il regista,

la storia è solitamente scritta dai vincitori. La storia ufficiale esclude i vinti, gli occupati. Gli israeliani hanno scritto una storia completamente differente da quella che io conoscevo trasmessa dalla memoria collettiva della mia comunità, della mia famiglia. Per questa ragione il regista palestinese è spinto a lavorare sulla memoria collettiva dei palestinesi come forma di resistenza, di risposta antagonista alla storia scritta dall'occupante¹⁰⁸.

Gran parte della critica concorda nell'identificare nella Nakba una profonda frattura nella produzione culturale araba. Nella periodizzazione storica della letteratura araba moderna il '48 è genericamente individuato come una svolta epocale. Dopo quell'evento nulla sarà più come prima; oltre al trauma della perdita di vite umane e beni, bisognerà fare i conti con il cambiamento geo-politico, l'inizio di un conflitto permanente e la dispersione di una comunità, fattori che destabilizzano l'intero mondo arabo; bisognerà fare i conti con un'occupazione straniera, tradotta nella creazione (su base etnica) di uno Stato percepito come l'estremo baluardo dell'ingerenza imperialista occidentale nel mondo arabo-islamico.

La Nakba rappresenta una svolta nel modo in cui viene riconcettualizzata e riesaminata l'arte e la letteratura, nella percezione da parte degli intellettuali arabi del mondo, della società, della natura;

107 Gertz N. – Khleifi G., *Palestinian Cinema: Landscape, Trauma and Memory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 5.

108 Da un'intervista rilasciatami da Muhammad Bakri in occasione del suo spettacolo teatrale *Il Pessottimista*, messo in scena nei giorni 9 e 10 marzo 2009 presso la Galleria Toledo di Napoli.

essa diviene un “catalizzatore del cambiamento poetico”¹⁰⁹. V’è una profusione di lavori critici che prendono in esame le ripercussioni della Nakba in campo letterario palestinese ed arabo. Più rara è stata l’attenzione posta al tema del ricordo della catastrofe e alle varie modalità di raffigurazione artistica della sua memoria nella più recente produzione.

Prima di addentrarci nell’analisi dei testi di riferimento selezionati, per affrontare criticamente questo discorso occorrerà tracciare per grandi linee le coordinate del dibattito storico sviluppatosi negli ultimi decenni tra intellettuali di entrambe le parti sull’affermazione sulla scena internazionale della memoria ebraica, che ha oscurato quella palestinese.

La nostra *key-word* di riferimento iniziale è una data controversa: il 1948. Da lì si sviluppano due storie antagoniste destinate a segnare ancora oggi il dibattito intellettuale sul conflitto nella Terra Santa delle memorie divise.

109 Jayyusi S. K. (ed.), *Modern Arabic Poetry. An Anthology*, New York, Columbia University Press, 1987, p. 14.

2.

Dal generale al particolare: la memoria palestinese nell'ombra della narrazione dominante israeliana

E scrissi: chi scrive la sua storia eredita la terra dei discorsi e fa suo tutto il senso!¹¹⁰

2.1. Il primo e più dolente luogo della memoria collettiva: il significato della Nakba

Il 15 maggio del 1948 si celebra la creazione dello Stato d'Israele, evento che viene presentato all'opinione pubblica mondiale come una doverosa ricompensa ad un popolo storicamente vittima di discriminazioni e persecuzioni culminate nella Shoah.

Quello stesso giorno per un altro popolo segna la cancellazione di un intero mondo, l'inizio di un dramma irrisolto, *ṣadma* o *fağī'a*, il 'trauma' di un cambiamento irreversibile: la Nakba, la 'catastrofe', nella memoria collettiva del popolo palestinese rimarca il ricordo di una guerra perduta e del conseguente sradicamento dalla propria terra, ma anche la frustrazione delle proprie aspirazioni nazionali nonché l'inizio dell'odissea di un'intera popolazione nei campi profughi.

È generalmente riconosciuto che il termine 'Nakba' sia stato ufficialmente introdotto nel linguaggio politico arabo a designare la catastrofe del '48 da uno dei maggiori teorici del nazionalismo arabo, il pensatore siriano Costantin (Qusṭanṭīn) Zurayq in un breve saggio del 1948 scritto ad eventi in corso, in cui provava a spiegare le ragioni del fallimento arabo nel conflitto del '47-'48¹¹¹. Nonostante ciò va ricordato che quel termine venne adoperato per la prima volta nella celebre opera dello storico George Antonius, *The Arab Awakening* (Il ri-

110 Darwīsh M., *Qāla l-musāfir li-l-musāfir: Lan na'ūd kamā*, in Id., *Li-mā dhā tarakta l-ḥiṣān waḥīdan*, Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1995, p. 112.

111 Zurayq Q., *Ma'nā l-Nakba*, Bayrūt, Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, 1948. Tra gli altri saggi pionieristici sul significato della Nakba pubblicati in quegli anni da studiosi arabi, ma rimasti sconosciuti presso l'opinione pubblica internazionale vanno annoverati Tuḡān Q., *Ba'da l-Nakba*, Bayrūt, Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, 1950; al-'Alamī M., *Ibrat Filastīn*, Bayrūt, Dār al-Kashshāf, 1949.

sveglia araba) e non in riferimento agli eventi del 1948. In quel lavoro che risale al 1938, Antonius fa coincidere l'anno della Nakba, *'ām al-Nakba*, con il 1920, che testimoniò le prime sollevazioni armate nei confronti degli insediamenti delle potenze mandatarie francesi e britanniche sui territori arabi e la massiccia immigrazione ebraica a seguito della Dichiarazione Balfour¹¹².

L'etimologia di quel termine ha suscitato l'interesse di svariati studiosi. Essa proviene dalla radice NKB, che letteralmente significa 'essere colpiti da una sventura', ma anche 'cambiamento di vento'. Nelle lingue occidentali il lemma 'Nakba' lo troviamo tradotto in svariati modi, da 'catastrofe' a 'disastro', da 'calamità' a 'cataclisma'. Ma come si può notare, né 'catastrofe', di derivazione greca, che designa un ribaltamento, né 'disastro', di provenienza latina, che indica una sventura dovuta a una congiunzione astrale negativa, rendono il senso profondo della sciagura ineffabile abbattutasi su quel popolo, di quell'atto pianificato di distruzione ed occupazione di un territorio abitato da altri.

La Nakba è stata genericamente individuata come luogo primo della memoria collettiva dei palestinesi, dotato di una pregnante forza simbolica e cognitiva¹¹³.

Per comprenderne appieno il significato come sito-chiave della memoria collettiva palestinese occorre indagare sia le implicazioni di natura storico-politica e materiale che la guerra del '48 ha avuto sul popolo palestinese, sia quelle sul piano simbolico e psicologico.

La catastrofe ha rappresentato non solo una sconfitta militare che ha prodotto l'allontanamento di un popolo dalla sua terra natia, ma anche la dispersione della sua popolazione nel resto del mondo, la disgregazione di una società e la cessazione violenta di una vita comunitaria che perdurava da diversi secoli sotto l'Impero Ottomano.

Al sentimento di scoramento e smarrimento, costantemente espresso nella terminologia araba con *ya's* (lett: disperazione) e *ḍayā'* (lett: perdita), si accompagnò il senso di sfiducia delle popolazioni arabe nei propri governanti, giacché il trauma del '48 aveva attestato la loro incapacità di costituirsi in una nazione sovrana unificata. A li-

112 Antonius G., *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, London, Kegan Paul International, 1938, p. 312.

113 Vale la pena menzionare alcuni contributi critici recenti che assumono in modo inequivocabile questa tesi: Picaudou (dir.), *Territoires*, op. cit.; Sa'di – Abu-Lughod (eds.), *Nakba: Palestine, 1948*, op. cit.; Said E. W., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard, Harvard University Press 3/e, 2002; Masalha, *The Palestine Nakba*, op. cit.

vello macroregionale, si può dire che fu all'origine di importanti cambiamenti politici, tanto nei sistemi di governo e nei centri di forza del mondo arabo quanto nella formazione di nuove correnti ideologiche e partitiche¹¹⁴. Esso fu insieme espressione della supremazia politica militare dell'Occidente e del fallimento del progetto nazionalista arabo in rapporto a quello sionista. Senza entrare nel merito delle ripercussioni sul piano materiale.

Con la disfatta militare del 1948, 750.000 palestinesi, circa l'80% dei residenti sulle terre su cui Israele fondava il suo Stato divennero rifugiati, espulsi dalle loro città e dai loro villaggi che furono rasi al suolo e re-inscritti nello spazio di appartenenza israeliano. Una minoranza di palestinesi rimasti fu inglobata nel nascente Stato di Israele, sottoposta ad un sistema separato di amministrazione militare da parte di un governo che ne aveva confiscato le terre. I palestinesi della sponda occidentale del fiume Giordano finirono sotto amministrazione del regno hashimita giordano, quelli residenti nella Striscia di Gaza invece sotto amministrazione egiziana. Successivamente nel 1967 con la guerra dei sei giorni Israele occupò entrambe le regioni oltre al Sinai, alle Alture del Golan e a Gerusalemme Est.

Il 1948 sancì così la scomparsa di un paese e del suo popolo dalle mappe geografiche e dalle enciclopedie. La Nakba venne così a simboleggiare nella storia e nella memoria individuale e collettiva dei palestinesi una linea di demarcazione tra due momenti storici qualitativamente antitetici: il 1948 mutò la vita dei palestinesi a livello individuale, comunitario e nazionale, in modo drammatico e irreversibile.

2.2. La contro-memoria della Nakba e le politiche dell'oblio. La manipolazione della memoria dell'Olocausto

Che c'è di piacevole nel fatto di essere vittima? Niente naturalmente. Ma se nessuno vuole essere una vittima, tutti al contrario vogliono esserlo stati senza esserlo più: essi aspirano allo status di vittima¹¹⁵.

Mio padre e mia madre mi chiesero spesso perché mi indignassi di fronte alla falsificazione e allo sfruttamento del genocidio perpetrato dai nazisti. La risposta

114 Cfr. *al-Mawsū'a l-filasṭīniyya*, "Nakba", v. 4, p. 504.

115 Todorov, *Gli abusi della memoria*, op. cit., p. 64.

più ovvia è che è stato usato per giustificare la politica criminale dello Stato di Israele e il sostegno americano a tale politica. Ma c'è anche un motivo personale. Ho infatti a cuore che si conservi la memoria della persecuzione della mia famiglia. L'attuale campagna dell'industria dell'Olocausto per estorcere denaro all'Europa in nome delle vittime bisognose dell'Olocausto ha ridotto la statura morale del loro martirio a quella di un casinò di Montecarlo¹¹⁶.

La demolizione della società e della vita dei palestinesi fu eclissata a livello internazionale dalla presenza incombente di ciò che veniva percepito e rappresentato come una rinascita. La fine della seconda guerra mondiale con tutto il suo carico di responsabilità in termini di distruzione umana e il ricordo vivo delle atrocità subite dal popolo ebraico offrì l'occasione alle potenze occidentali di 'porre riparo', attraverso una soluzione compensatoria.

Ecco dunque che i fatti del 1948 poterono essere presentati come il compimento sul piano religioso ed umano del processo di redenzione e risurrezione del popolo ebraico a cui veniva assegnato uno Stato dopo le persecuzioni e il genocidio nazista. La creazione di Israele venne rappresentata dall'ideologia sionista e accolta dall'opinione pubblica mondiale come un atto di restituzione e che risolveva la dialettica morte/risurrezione¹¹⁷. Una dialettica crudele, perché la risurrezione degli ebrei avveniva sulle macerie della società e sul campo di morte di un altro popolo, privo di ogni responsabilità nei crimini efferati commessi nei confronti degli ebrei in Europa.

Il dramma dei palestinesi fu escluso dalle pagine della storia ufficiale e dalla memoria pubblica mondiale. Da allora quel popolo si misura ogni giorno con il proprio drammatico destino, racchiuso in una calzante definizione di saidiana memoria, ossia quello di essere 'vittima delle vittime'¹¹⁸.

116 Finkelstein N., *L'industria dell'Olocausto*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 15.

117 Cfr. Sa'di – Abu-Lughod (eds.): *Nakba, Palestine, 1948*, op. cit., pp. 3-4. La parola ebraica che designa la risurrezione è *tekuma*, centrale nel dibattito israeliano animato dai nuovi storici. Cfr. Silberstein L. J., *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, Routledge, 2003, p. 2. Per un maggiore approfondimento sui concetti ebraici di risurrezione e redenzione cfr. Schreiber M. – Schiff A. I. – Klenicki L. (eds.), *The Shengold Jewish Encyclopedia*, 3° ed., Rockville, Schreiber Publishing, 2003, p. 217.

118 Said E. W., *La questione palestinese*, Milano, Il Saggiatore, 2011.

L'obliterazione di quel dramma può essere spiegata soltanto in contrapposizione al predominio della narrazione sionista e dei suoi intenti politici e in considerazione della sensibile ricettività dell'audience internazionale, in particolare occidentale, nei riguardi di un popolo martoriato e legittimato a rivendicare la fondazione di un proprio Stato¹¹⁹.

Pur senza negare la responsabilità dei governi arabi sconfitti incapaci di fondare una narrazione araba compatta e unitaria di quegli eventi che potesse contrapporsi a quella egemone israeliana, non è azzerato sostenere che dopo la seconda guerra mondiale, la retorica e le azioni di ideologi, autorità e militanti sionisti hanno goduto sullo scenario internazionale di un credito pregiudiziale a loro favorevole in seguito alle incresciose vicende culminate nella Shoah¹²⁰.

Eppure come spiega Ilan Pappé, uno dei più autorevoli storici israeliani revisionisti,

dopo l'Olocausto è diventato quasi impossibile occultare crimini contro l'umanità su larga scala. Il nostro mondo moderno, dominato dalla comunicazione, specialmente dopo l'avvento dei media elettronici, non permette più che le catastrofi prodotte dall'uomo rimangano nascoste al grande pubblico o vengano negate. Invece uno di questi è stato quasi completamente cancellato dalla memoria pubblica mondiale: l'espropriazione delle terre dei palestinesi da parte di Israele nel 1948. Questa vicenda, la più decisiva nella storia moderna della terra di Palestina, è stata da allora sistematicamente negata, e ancora oggi non è riconosciuta come un fatto storico e tantomeno ammessa come un crimine con il quale è necessario confrontarsi sia politicamente che moralmente¹²¹.

Ciò che accadde alla popolazione araba palestinese tra il 1947 e il

119 Non minore influenza nell'amnesia collettiva riguardo alla narrazione storica palestinese hanno avuto le rappresentazioni del passato palestinese offerte dagli studi europei, sia storico-religiosi che archeologici, orientati dall'interesse ideologico per la riappropriazione di un 'patrimonio comune'. Questo aspetto verrà ripreso in seguito. Cfr. inoltre Said, *Orientalismo*, op. cit., ed anche Thompson T. L., *Hidden Histories and the Problem of Ethnicity in Palestine*, in Prior M. (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998, pp. 23-40.

120 A tal riguardo cfr. AA.VV., *Nakba. L'espulsione dei palestinesi dalla loro terra*, Fondazione Internazionale Lelio Basso, Salerno-Roma, Edizioni Ripostes, 1988, pp. 34-5; mentre sulla divisione delle storiografie del '48 dei vari paesi arabi che obbedivano a precise politiche e narrazioni nazionali si veda il sintetico ma prezioso contributo di Picaudou N., *The Historiography of the 1948 Wars*, in «The Online Encyclopedia of Mass Violence», 01.11.2008, pp. 1-14, qui pp. 2-4, in <<http://www.massviolence.org/the-historiography-of-the-1948-wars>>, consultato il 07.09.2011.

121 Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., p. 5.

1949 in verità negli anni immediatamente successivi fu documentato da diversi autori anche ebrei. Le vicende del massiccio trasferimento della popolazione araba e dell'espropriazione delle loro terre furono ricostruite da alcuni studiosi in maniera completamente differente da come le presentò la propaganda sionista ufficiale¹²².

Sin dalla nascita di Israele i palestinesi hanno dunque dovuto scontrarsi con una campagna politico-ideologica tesa ad oscurare e negare la responsabilità della Nakba e persino la realtà dell'occupazione israeliana, appartenendo i territori palestinesi alla *Eretz Israel*, la 'Terra di Israele', promessa da Dio ad Abramo, come riferisce il Libro della Genesi¹²³.

Ancora oggi i movimenti religiosi israeliani, primo fra tutti Gush Emunim, sostengono che gli insediamenti degli ebrei nei territori palestinesi occupati fanno parte di una 'ingiunzione divina' basata sull'eterno diritto/dovere ebraico di colonizzare ogni angolo della terra promessa. Le rivendicazioni palestinesi del diritto legittimo di autodeterminazione di quei territori e del mero rispetto dei diritti civili continuano ad essere semplicemente ignorate in virtù di quell'imperativo divino¹²⁴. Attraverso l'interpretazione letterale della testimonianza biblica della terra, il sionismo reclamò il diritto esclusivo del popolo ebraico a risiedere su quel territorio, noncurante dell'esistenza e delle ragioni della popolazione indigena. Si è fatto appello al dettato di un testo sacro per conferire legittimità morale al discorso sionista e giustificare l'espulsione forzata della popolazione indigena come l'adempimento del mandato biblico¹²⁵.

122 A supporto del nostro discorso sulla posizione egemonica della narrazione sionista, è utile avvalersi di fonti e testimonianze ebraiche ed israeliane. Va tuttavia chiarito che esistono testimonianze o ricostruzioni di autori arabi, in seguito menzionate, efficaci per comporre un quadro esaustivo delle operazioni del 1948, che non hanno goduto della dovuta considerazione presso l'opinione pubblica internazionale, perché oscurate dalla narrazione sionista trionfante – lavori che tuttavia negli ultimi venti anni sono stati riutilizzati dagli storici israeliani revisionisti.

123 Non è possibile per ragioni di spazio estendere il nostro discorso al problema morale dell'interpretazione dei Testi e delle tradizioni della terra narrate nella Bibbia. A tal proposito una attenta analisi si trova in Prior M., *The Moral Problem of the Land Traditions of the Bible*, in Prior (ed.), *Western Scholarship*, op. cit., pp. 41-82.

124 Cfr. Yiftachel O., «Etnocrazia». *La politica della giudaizzazione di Israele-Palestina*, in Hilal – Pappe (a cura di), *Parlare con il nemico*, op. cit., p. 120.

125 Non bisogna dimenticare che le rivendicazioni sioniste si basavano su assunti ideologici derivati da attestazioni di fede e non su fatti storiograficamente accertati; nell'ultimo secolo si è a lungo dibattuto negli ambienti

Il disconoscimento dell'altro e della sua esistenza costituiva un presupposto essenziale del discorso sionista funzionale al proprio disegno da perpetuare anche in seguito alla creazione di Israele:

Tutte le energie di fondo del sionismo si basavano sulla negazione di una presenza, sull'assenza funzionale di un «popolo indigeno» in Palestina; le nuove istituzioni vennero create escludendone deliberatamente i nativi e, dopo la nascita dello Stato di Israele, le sue leggi furono progettate in modo che i palestinesi restassero sempre nel loro «non-luogo», gli ebrei al loro posto e così via¹²⁶.

L'espulsione dal territorio con il 1948 fu la concreta conseguenza della negazione di quella presenza. Da quel momento al problema della Palestina subentrò quello dei rifugiati, in quanto i palestinesi non esistevano più.

Privati del loro territorio e della possibilità di costituire lo Stato nazionale loro promesso dalla Gran Bretagna durante la prima guerra mondiale, i palestinesi dovettero prendere consapevolezza di essere stati espulsi dalla storia.

La negazione della presenza, dell'identità e della legittimità dell'altro a risiedere su quella terra era una premessa indispensabile per portare a compimento il progetto di fondazione di uno Stato esclusivo per gli ebrei su quella terra¹²⁷. Keith Whitelam si spinge oltre affermando che la storia dell'antica Israele è stata 'inventata', ossia riscritta ad-hoc, facendo leva sui paradigmi del moderno nazionalismo europeo e sulle motivazioni di natura politico-religiosa emerse in se-

accademici, convenendo sull'inadeguatezza di definire come 'storica' la narrazione biblica delle origini israelite. Cfr. Prior, *The Moral Problem*, op. cit., pp. 64-5.

126 Said, *La questione palestinese*, op. cit., pp. 130-1.

127 Rifiutando il concetto ebraico di diaspora come segno ontologico, precondizione per l'adempimento della missione ebraica nel mondo e manifestazione della sua entità di popolo eletto, il sionismo ha respinto l'esilio come *heimat* degli ebrei. La 'negazione della diaspora' come fattore costituente di un'identità, come contesto sociale, storico e culturale per la vita ebraica è stata una precondizione per i movimenti sionisti egemoni che hanno combattuto per il rifiuto storico-politico di quel fenomeno e per la costituzione e lo sviluppo di Israele come patria e Stato sovrano degli ebrei. Questo progetto non poteva attuarsi senza una parallela negazione, quella della legittimità della rivendicazione della Palestina come patria dei palestinesi e senza 'negare la loro negazione' del progetto sionista. Questo importante aspetto teorico è sviluppato in Gur-Ze'ev I., *Holocaust/Nakbah as an Israeli/Palestinian Homeland*, in Robin Ron T. – Stråth Bo (eds.), *Homelands. Poetic Power and the Politics of Space*, Brussels, Peter Lang, 2003, pp. 107-134; in: <<http://construct.haifa.ac.il/~ilanz/homeland5.html>>, consultato il 13.09.2009.

guito alla fondazione dello Stato ebraico¹²⁸.

Grazie alla creazione del mito politico del ‘popolo eletto’, il sionismo poté legittimare il potere e mobilitare le masse¹²⁹. In seguito la lezione della Shoah servì da forza trainante per rafforzare quegli specifici obiettivi politici. Quel passato traumatico venne così politizzato in conformità con gli interessi e i bisogni del nuovo Stato.

Il sionismo ha sistematicamente mistificato la Shoah e le modalità strutturali di controllo della rappresentazione della sua memoria. Come spiega lo studioso israeliano Gur-Ze’ev, la memoria della Shoah è divenuta un fattore primario del sistema educativo sionista. Essa divenne oggetto di una legge promulgata dal Parlamento israeliano che nel 1953 creò un’agenzia ad hoc, la *Mosad Yad Vashem*, per tutelare, rappresentare e vigilare sulla memoria ufficiale dei morti come parte della narrazione sionista in cui *galut* (vita nella diaspora) porta inesorabilmente a *geula* (redenzione) e Shoah a *tekuma* (risurrezione)¹³⁰. La narrazione israeliana fondata sulla memoria traumatica della Shoah venne così ‘istituzionalizzata’, guadagnando uno statuto incontrovertibile nonché un potere politico.

La tesi della strumentalizzazione e della manipolazione a livello mediatico e istituzionale in Israele della memoria della Shoah per fini politici, reiterata dagli storici e intellettuali palestinesi, è stata negli ultimi decenni qui sostenuta, lì apertamente denunciata e argomentata da un folto gruppo di storici e critici israeliani post-sionisti, cui verrà dedicato uno spazio maggiore in seguito. Pappé afferma che

la memoria dell’Olocausto, per il governo di Israele è importante per giustificare la sua politica nei confronti dei palestinesi. Nel nome della memoria dell’Olocausto si dice al mondo di tacere. È come uno scudo tattico contro qualsiasi critica. I palestinesi vengono dipinti come i nuovi nazisti, un pericolo per la sopravvivenza di Israele. Rispetto alla percezione e alla strumentalizzazione della Shoah va fatto poi un discorso a parte per gli Stati Uniti e l’Europa. In particolare nel vecchio continente è come se l’Olocausto avesse generato un’apertura di credito illimitata. Ogni personaggio politico deve ribadire di non essere antisemita, per lavare la coscienza sporca, rispetto a quello che è successo agli ebrei. Ecco verso UE e USA la

128 Cfr. Whitelam K., *The Invention of Ancient Israel*, op. cit.

129 La relazione memoria/mitologia politica avrebbe bisogno di ulteriore analisi, ma per motivi di spazio non è possibile farlo in questa sede. Pertanto, sulla costruzione del ‘mito politico’ si rimanda a Assmann J., *Memoria e mitologia politica*, in Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., pp. 695-707.

130 Cfr. Gur-Ze’ev I., *The Morality of Acknowledging/Not-acknowledging the Other’s Holocaust/Genocide*, in «Journal of Moral Education», vol. 27, n. 2, 1998, pp. 161-77.

manipolazione consiste nel far passare il messaggio che quello che è accaduto e quello che accade oggi siano fenomeni collegati¹³¹.

A fargli eco Moshe Zuckermann in una sua pungente analisi sulla manipolazione istituzionale della memoria della Shoah e sulla sua conseguente ricezione in Israele:

Anche se negli ultimi anni si stanno approfondendo approcci di tipo nuovo che rendono possibile un'analisi critica dei modi in cui l'Olocausto influisce sulla cultura politica israeliana, si può affermare che, in complesso, la sua ricezione è ancora molto ideologizzata. Se ciò possa essere cambiato dipende soprattutto dal fatto che a strutturare la realtà israeliana sopravvivono altre circostanze e altre forze repressive. Vale a dire che l'ideologizzazione della ricezione dell'Olocausto funge in Israele da collante per tenere insieme una società altrimenti gravida di conflitti, e la strumentalizzazione ideologica dell'antisemitismo e la memoria dell'Olocausto, come del resto il "problema della sicurezza" possono funzionare solo fino a che la realtà in cui questa ideologia è incorporata lo permetterà. In un certo senso, la memoria dell'Olocausto deve essere ancora liberata dalle catene ideologiche della sua strumentalizzazione¹³².

L'Olocausto si è dimostrato un'arma ideologica indispensabile perché una superpotenza militare mondiale come Israele acquisisse lo status di vittima che gli consentisse agli occhi del mondo di far prevalere i propri diritti e le proprie aspirazioni politiche. Secondo Norman Finkelstein, che in *L'industria dell'Olocausto* ha trattato i rapporti tra Israele e gli ebrei americani, mettendo in luce i benefici di cui ha goduto la lobby ebraica negli Stati Uniti grazie alla strumentalizzazione ideologica della Shoah, Israele è diventata una pedina fondamentale per quella élite soltanto a partire dal 1967, nel teatro della guerra fredda, e a seguito dei rivolgimenti politici di Siria ed Egitto verso l'Unione Sovietica. Giustifica così l'interesse crescente negli ultimi anni per il tema della memoria della Shoah, affermando che essa è stata forgiata da 'preoccupazioni attuali' a tutela degli interessi strategici di Israele e della lobby ebraica americana¹³³.

Come in momenti di crisi nazionale, 'l'invenzione della tradi-

131 Elia C., *La storia degli altri*, in «PeaceReporter», vol. 3, n. 6, giugno 2009, p. 14.

132 Zuckermann M., *Processo alla Shoah. Aspetti dell'Olocausto nella cultura politica israeliana*, in Hilal – Pappe (a cura di), *Parlare con il nemico*, op. cit., p. 95.

133 A supporto delle sue argomentazioni, cita il libro di Peter Rovick, *The Holocaust in the American Life*, in cui l'autore scrive che "la scoperta dell'Olocausto nazista da parte dell'ebraismo americano è stata peggiore del suo oblio", in Finkelstein, *L'industria dell'Olocausto*, op. cit., pp. 10-4.

zione' è la strategia funzionalmente adottata dalle autorità per rinsaldare l'unità e ristabilire il controllo dell'ordine sociale attraverso l'uso della memoria collettiva, allo stesso modo la memoria dell'Olocausto è celebrata dal governo israeliano ogni qualvolta vi sia la necessità di cementare l'identità nazionale e scongiurare eventuali oblii da parte del popolo del trauma fondante, che costituisce la *raison d'être* di Israele, come illustrato da Tom Segev in un suo celebre libro¹³⁴.

La strumentalizzazione di quella memoria traumatica e la cultura della 'vittimizzazione' da parte di Israele sono quindi legate all'affermazione di una politica identitaria che si contrappone all'identità dell'altro, giacché ogni identità si fonda su una specifica storia di oppressione e per gli ebrei quella storia è rappresentata dall'Olocausto.

Questo nodo critico è ancora oggi centrale nel controverso dibattito teoretico sviluppatosi in Palestina/Israele e in campo internazionale sul riconoscimento della memoria collettiva e del trauma dell'altro. La modalità in cui le due parti in un conflitto costruiscono la loro identità collettiva è un processo dialettico il cui asse portante è il rifiuto e la negazione dell'altro. Auto-proclamarsi vittima, negare il male e il tormento procurato all'altro e quindi rifiutare di riconoscere che quest'ultimo in quanto parte lesa ha il diritto legittimo di avocare a sé lo 'status di vittima' e di godere di un risarcimento dalla storia, sono azioni che convergono in una più ampia e articolata prassi politica di delegittimazione dell'esistenza dell'altro. In questo conflitto che si disputa fuori dall'arena militare la posta in gioco è rappresentata dai centri delle dinamiche e delle relazioni di potere pubblico ove poter collocare le proprie narrazioni, i propri luoghi, simboli, interessi ed obiettivi a scapito di quelli dell'altro. In quest'ottica, il controllo della memoria è una questione vitale per la propria affermazione identitaria, giacché tanto la memoria quanto l'identità sono nozioni politiche oltre che filosofiche ed antropo-sociologiche, a cui fanno costantemente appello le urgenze del quotidiano.

A questo punto per un'analisi critica più coerente ed esauriente è opportuno tracciare, seppur per linee generali, le coordinate di quel dibattito sulla dicotomia memoria Shoah/memoria Nakba e le conseguenti relazioni di potere.

134 Cfr. Segev T., *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, New York, Hill and Wang, 1993.

2.3. Memorie collettive a confronto: Shoah/Nakba e i processi di costruzione identitaria

2.3.1. La Shoah e il riconoscimento del dramma dell'altro

È stato ampiamente documentato e trattato nella ricerca israeliana il tema della percezione dell'Olocausto e la sua evoluzione presso il mondo arabo e in particolare nel discorso pubblico palestinese. Proviamo a delineare un sintetico e significativo quadro.

Si possono individuare diversi orientamenti e approcci critici e storici da parte araba alla Shoah che in estrema sintesi vanno dalla negazione dell'evento al suo riconoscimento, alla minimizzazione della sua portata umana e morale, fino alle più recenti ammissioni non solo del fatto in sé ma anche delle sue implicazioni come un evento atroce unico e incomparabile nella storia dell'umanità.

Tuttavia va osservato che sin dalla creazione dello Stato di Israele, la percezione della Shoah da parte degli storici palestinesi fu condizionata dal dramma subito dagli arabi dello sradicamento e della diaspora; dunque essa va racchiusa nel contesto della lotta al sionismo, per la riconquista della loro terra, e nel sentimento generale di vittimizzazione e rivalsa per i crimini perpetrati dal nuovo occupante¹³⁵.

Le tesi negazioniste andrebbero quindi interpretate più come una reazione politica che come una convinzione storica. Esse crebbero in seguito alla Nakba, in quanto frutto della frustrazione e dello scorporamento di un popolo vittima di un'ingiustizia non riconosciuta dalla comunità internazionale 'preoccupata' per il destino dei reduci della Shoah. Questa venne così genericamente recepita dall'opinione pubblica araba come una giustificazione morale per gli obiettivi del sionismo di fondare uno Stato ebraico sulla loro terra.

Tra i più controversi elementi di discussione ricorrenti nel discorso nazionalista palestinese emergono la denuncia della presunta collaborazione tra sionisti e nazisti per costringere gli ebrei orientali che si opponevano all'emigrazione in Palestina a ritornare nella terra promessa, così come l'equazione del sionismo al nazismo sia per le simili pratiche di attuazione di un progetto esclusivista sia per l'ideolo-

135 Su questo punto diversi studiosi concordano; cfr. Achcar G., *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*, London, Saqi Books, 2010; Nevo J., *The Attitude of Arab Palestinian Historiography toward the Germans and the Holocaust*, in Bauer Y. (ed.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, London, Maxwell, 1989, pp. 2241-50; Litvak M., – Webman E., *Perceptions of the Holocaust in Palestinian Public Discourse*, in «Israel Studies», vol. 8, n. 3, 2003, pp. 123-40.

gia della superiorità razziale e della negazione dell'esistenza di un altro popolo¹³⁶.

L'accostamento tra le persecuzioni naziste e i crimini perpetrati dai sionisti a danno dei palestinesi è ricorrente negli scritti nazionalisti del dopo '48 e nel discorso pubblico nei media arabi.

Allo stesso tempo gli israeliani hanno contro-equiparato il nazionalismo palestinese al nazismo, sfruttando l'ambiguità della contro-versa figura storica incarnata dal leader nazionalista palestinese, il *mufti* al-Haj Amin al-Husayni (al-Ḥāǧǧ Amīn al-Ḥusaynī), che, mandato in esilio dai britannici, trascorse alcuni anni della seconda guerra mondiale nella Germania nazista stabilendo contatti con Adolf Hitler. Questo fatto storico ha potuto dare adito al racconto sionista che additava i palestinesi come complici del nazismo¹³⁷.

Molti storici palestinesi in particolare negli anni '60 e '70, pur biasimando quella collaborazione, giustificavano l'atteggiamento del *mufti* che in quell'epoca si batteva per tutelare il suo popolo dalla massiccia affluenza di immigrati ebrei in Palestina e contro le potenze alleate che con la colonizzazione avevano occupato la *Dār al-Islām* e diviso il mondo arabo¹³⁸. Anche Rodinson è convinto che l'attrazione esercitata dal fascismo negli anni '30 presso alcune élites politiche arabe, fu dovuta in effetti alle particolari congiunture storico-politiche che si vennero a determinare¹³⁹.

Sia il rifiuto della Shoah che la 'normalizzazione' del suo significato sono stati atteggiamenti critici da parte degli storici del passato apertamente obiettati dagli studiosi revisionisti di oggi come Azmi Bishara ('Azmi Bishāra) che, tuttavia, lega quel tentativo di ridimensionamento o marginalizzazione ai torti subiti dai palestinesi, ai crimini israeliani non riconosciuti dall'opinione pubblica mondiale e soprattutto alla mancanza di responsabilità da parte palestinese nelle persecuzioni subite dagli ebrei in Europa¹⁴⁰.

136 Per maggiori approfondimenti cfr. *ibid.*,

137 Per maggiori approfondimenti cfr. Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, op. cit.

138 Cfr. 'Allūsh N., *al-Muqāwama l-'arabiyya fī Filastīn*, Bayrūt, Palestine Research Center, 1967, p. 151, e Mattar P., *The Mufti of Jerusalem: al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, rev. edit., New York, Columbia University Press, 1992.

139 Cfr. inoltre Rodinson M., *Israele e il rifiuto arabo*, Torino, Einaudi, 1969, p. 23.

140 Bishāra 'A., *Ilzām al-qaḥiyya bi-l-tawqī' 'alā wathīqat nakbatihā*, 18.10.2007, in <<http://www.voltairenet.org/article152203.html>.article152203>, consultato il 14.02.2011 e inoltre Bar-On D., – Sarsar S., *Bridging*

Il dibattito attorno alla Shoah nel discorso pubblico palestinese si incentrò sempre sulle sue implicazioni politiche, come spiega l'intellettuale palestinese. Fu la posizione anti-sionista di base degli arabi a determinare la loro attitudine verso l'Olocausto, il quale fu assunto dai sionisti a pretesto per la legittimazione all'occupazione della terra¹⁴¹.

Anche la produzione culturale palestinese sottolineò quell'atroce interrogativo che vedeva le vittime del più grande genocidio della storia contemporanea trasformarsi in carnefici.

Come era possibile che in Israele la memoria della Shoah si svuotasse di senso dinanzi ai massacri perpetrati contro un popolo innocente?

L'identificazione simbolica dei palestinesi con gli ebrei, nel ruolo di vittima, diventa espediente retorico frequentemente impiegato anche in poesia e nelle canzoni popolari. Il confronto tra le due tragedie viene riproposto anche nei grandi romanzi della letteratura palestinese contemporanea¹⁴².

Eppure i grandi scrittori palestinesi non hanno mai apertamente inteso paragonare le due diverse forme di atrocità storica, ma piuttosto si sono appellati, nella maggior parte dei casi con intento dia-logico, alla coscienza del 'nemico' denunciandone la soppressione della memoria dei mali subiti e di aver dimenticato l'insegnamento della Shoah.

Emil Habibi, che è stato uno dei maggiori scrittori palestinesi residente in Israele, nonché membro del Partito Comunista Israeliano, è stato uno dei primi intellettuali ad affermare l'incomparabilità delle persecuzioni naziste con la Nakba subita dai palestinesi. Tuttavia sosteneva che i palestinesi erano stati a loro volta vittime dell'Olocausto ebraico, giacché la generazione figlia dei reduci dalle persecuzioni naziste non aveva imparato la lezione della Shoah, perpetrando massacri simili a danno dei palestinesi¹⁴³.

La disamina della dialettica Nakba/Shoah assume tutt'altro rilievo nelle tesi di Azmi Bishara, Edward Said e Samir Kassir (Samīr

the Unbridgeable: The Holocaust and Al-Nakba, in «Palestine-Israel Journal», vol. 11, n. 1, 2004, pp. 63-70 (disponibile anche in <<http://www.pij.org>>, consultato il 08.11.2010).

141 Da un discorso di Azmi Bishara citato in Litvak – Webman, *Perceptions of the Holocaust*, op. cit., pp. 123-4.

142 Una di queste opere è *Ritorno a Haifa* di Ghassan Kanafani che tratteremo in seguito.

143 Habibi E., *Your Holocaust is Our Disaster*, in «Politica», 8, pp. 27-30, cit. in Gur-Ze'ev, *The Morality*, op. cit.

Qaṣīr), i quali operano una revisione critica delle teorie nazionaliste palestinesi che negano il genocidio o ne minimizzano le implicazioni morali. Prenderanno una posizione a favore dell'universalismo della Shoah, evento traumatico senza pari nella storia contemporanea, e ciò ancor di più in seguito all'*affaire* Garaudy¹⁴⁴. La loro visione, che risente dell'impatto del *discourse* postmoderno, e delle teorie decostruzioniste e postcoloniali, supera il semplicistico schema dell'opposizione binaria Noi/Loro, pur rimanendo aderente alla realtà quotidiana del conflitto e della contesa tra memorie. Entrambi salutano con favore una concezione dialettica che spingendosi oltre i limiti nazionalistici ed etnocentrici risolve la dicotomia memoria Nakba/memoria Shoah attraverso una dichiarazione di riconoscimento reciproco.

Il pensiero di Said, ad ogni modo, rafforza quello di Habibi, avendo egli denunciato in vari suoi scritti la strumentalizzazione dell'Olocausto ad opera dei sionisti per la conquista della terra abitata dai palestinesi. Il suo appello al dialogo è rivolto alla coscienza di chi è stato vittima di efferate persecuzioni a comprendere e a riconoscere la sofferenza e l'ingiustizia causata all'altro¹⁴⁵.

Said e Bishara temono – ed è un preoccupazione la loro condivisa da un folto gruppo di storici israeliani post-sionisti – che lo sfruttamento politico della memoria della Shoah da parte dei politici israeliani per giustificare i crimini che vengono commessi sia deleterio non solo per la ricerca della verità e della giustizia storica ma anche per il significato etico universale dell'Olocausto ebraico, oltre che per la ricostruzione di un processo reale di pace e di coesistenza civile tra i due popoli.

Già in *The Politics of Dispossession* Said aveva spiegato quanto la memoria della Shoah fosse per il giovane Stato di Israele

144 Il riferimento è al controverso saggio *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, pubblicato nel 1995 dello studioso revisionista francese Roger Garaudy il quale nega la Shoah bollandola come mera invenzione dei sionisti al fine di giustificare la politica espansionistica israeliana in Terra Santa. A tal proposito cfr. Kassir S., *La Nakba recommencée*, in «Revue d'études palestiniennes», vol. 69, n. 17, Automne 1998, pp. 59-65.

145 Così scrive in un articolo di alcuni anni fa su «Le Monde Diplomatique»: “I cannot accept the idea that the Holocaust excuses Zionism for what it has done to Palestinians: far from it. I say exactly the opposite, that by recognizing the Holocaust for the genocidal madness that it was, we can then demand from Israelis and Jews the right to link the Holocaust to Zionist injustices towards the Palestinian, link and criticise the link for its hypocrisy and flawed moral logic”; cfr. Said E. W., *Israel-Palestine: A Third Way*, in «Le Monde Diplomatique», September 1998, in <<http://mondediplo.com/1998/09/04/said>>, consultato il 13.09.2012.

funzionale al suo progetto politico, illustrando come il significato della redenzione fosse cambiato nel sionismo dopo la Shoah: la Palestina divenne il rifugio, un atto affermativo per gli ebrei scampati alle persecuzioni¹⁴⁶.

L'analisi di Said si concentra su come gli israeliani e gli ebrei nel mondo sbandierino lo spettro della Shoah agli occhi dell'opinione pubblica mondiale ogni qualvolta vi sia una crisi diplomatica, un episodio controverso, una recrudescenza del conflitto con i palestinesi, manipolandone di fatto la memoria. Si fa appello all'eredità di un'atrocità storica per la salvaguardia dei propri interessi attuali. Nel nome della memoria della Shoah, un'intera popolazione viene costantemente diffamata così come viene tacciata sbrigativamente di terrorismo ogni azione e circostanza di conflitto che al contrario andrebbe circoscritta all'ambito della lotta di resistenza di un popolo occupato, oppresso e segregato. Nonostante la vibrante denuncia della strumentalizzazione ebraica della Shoah per obiettivi politici, va rimarcato che Said afferma reiteratamente l'universalità di quella memoria manifestando la sua piena comprensione – anche in virtù della sua formazione intellettuale, come spiega, – e il sentimento di solidarietà umana per la dolorosa vicenda dell'altro:

I miei studi e certamente la mia formazione intellettuale di base sono prevalentemente occidentali: nelle mie letture, nei miei scritti, e persino nel mio agire politico, sono sempre stato profondamente influenzato dall'atteggiamento prevalente in Occidente nei confronti della storia ebraica, dell'antisemitismo e della distruzione dell'ebraismo europeo. Così, a differenza di molti altri intellettuali arabi, la maggior parte dei quali non ha ovviamente il mio stesso *background*, sono stato colpito da quegli aspetti della storia e dell'esperienza ebraica che hanno grande importanza per gli ebrei e per gli occidentali non ebrei che ne sono a conoscenza. Per questa ragione so bene, come dovrebbe ogni occidentale, che cosa abbia significato l'antisemitismo per gli ebrei, specialmente in questo secolo. Posso quindi capire quella miscela di terrore attanagliante e di esultanza di cui il sionismo si è nutrito, e il significato che Israele ha per gli ebrei e per l'Occidente illuminato e *liberal*¹⁴⁷.

Elias Sanbar invece allarga lo spettro della sua analisi trasportando il discorso filosofico all'ambito del solido legame tra memoria e identità. Nel saggio intitolato *Il palestinese. Figure di un'identità: le origini e il divenire*, sostiene che i palestinesi sono rimasti prigionieri di

146 Said E. W., *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, London, Chatto and Windus, 1994, pp. 34-5.

147 Said, *La questione palestinese*, op. cit., pp. 108-9.

un'incomprensione della storia, di un "postulato di un'identità ritenuta eterna ed immutabile"¹⁴⁸. Come fa anche Foucault, Sanbar intende scardinare la visione tradizionalista della storia che conferisce alla tradizione e al passato il valore di fonte di legittimità e di presenza esclusiva, offrendo una nuova prospettiva d'analisi focalizzata sulle 'figure di un'identità in costruzione'. Lo studioso s'interroga sul significato della nozione d'identità nazionale per i palestinesi, contestando l'interrogativo su cui s'è retta la disputa eterna tra i due popoli: chi abitava quella terra prima? Ribalta così la domanda 'da dove veniamo' con una più adeguata 'dove siamo?'. Secondo lui, l'identità dei palestinesi è in divenire e le origini sono da rintracciare nel futuro, non nel passato. Solo questa ricerca nel futuro può aiutare a riscattare i palestinesi dallo status di assenti a cui erano stati condannati. Per Nur Masalha la storia e l'identità di entrambi i popoli sono decisamente impiegate attorno al ricordo delle due grandi tragedie, ma una differenza sostanziale è che se la Shoah è un'atrocità plausibilmente relegabile al passato, la Nakba e la pulizia etnica dei palestinesi iniziano nel passato, ma perdurano nel presente e sono ancora in attesa di pieno riconoscimento¹⁴⁹.

In conclusione Shoah e Nakba incarnano due crimini altrettanto orrendi seppur incomparabili, laddove il primo fa da preludio al secondo. L'incomparabilità del peso storico e dell'entità delle due tragedie non deve, tuttavia, pregiudicare lo sforzo di un riconoscimento reciproco della legittimità dell'altro. In questa direzione, secondo Edward Said, la totale assenza dei palestinesi che per lungo tempo ha caratterizzato la visione e la filosofia ebraica non ha rappresentato una base di partenza promettente da parte israeliana per il raggiungimento di quell'obiettivo¹⁵⁰.

Una precisa richiesta che oggi proviene dalla maggior parte degli intellettuali, storici e politici palestinesi è il riconoscimento delle responsabilità della Nakba da parte di Israele e del mondo occidentale con un'adeguata politica di compensazione e di garanzia di diritti per i palestinesi disattesa dagli Accordi di Oslo del 1993.

2.3.2 La Nakba e il riconoscimento del dramma dell'altro

A questo punto è opportuno volgere lo sguardo agli sviluppi della narrazione storiografica sionista degli eventi del '48 in rapporto

148 Sanbar, *Il palestinese*, op. cit., p. 12.

149 Masalha, *The Palestine Nakba*, op. cit., pp. 14-5.

150 Said, *The Politics of Dispossession*, op. cit., p. 167.

al dramma del popolo palestinese.

La storiografia ufficiale israeliana narra che nel 1948 con il ritiro delle truppe britanniche allo scadere del loro mandato in Palestina, le Nazioni Unite avevano proposto di dividere la regione in due Stati. Il movimento sionista aveva dato il suo assenso, ma il mondo arabo si oppose, dichiarò guerra a Israele e esortò i palestinesi ad abbandonare le proprie terre – nonostante gli appelli dei leader ebrei a rimanere – per agevolare l'ingresso degli eserciti arabi in Palestina e le conseguenti manovre militari. La tragedia dei rifugiati palestinesi, secondo questa versione, non sarebbe imputabile direttamente a Israele. Ancora oggi attorno a questo controverso nodo storico si disputa una battaglia di memoria e responsabilità centrale per il destino di quella terra che né il 'processo di pace' né la politica internazionale sono riusciti ad indirizzare sul giusto binario.

Gli storici sionisti ritrassero la guerra del '48 come una lotta disperata ed eroica per la sopravvivenza del popolo ebraico, presentandone l'esito positivo per Israele come 'miracoloso'. Da quel momento in poi il mondo arabo e i palestinesi si sono posti come principale obiettivo quello di voler distruggere lo Stato ebraico. La narrazione storica israeliana dominante ha insistito sulla tesi del 'trasferimento volontario' di massa di centinaia di palestinesi che avevano deciso di abbandonare spontaneamente le loro abitazioni e le loro terre. Questa tesi è stata acriticamente accettata dalla comunità internazionale finché verso la fine degli anni ottanta l'affermazione sulla scena israeliana della corrente dei 'nuovi storici' non ha segnato un primo passo storiografico e politico importante per il riconoscimento della narrazione dell'altro. Una parte di questi studiosi di orientamento decostruzionista sottopone la storia moderna di Israele a revisione critica, delegittimando la narrazione sionista tradizionale degli eventi del 1948 e dando riscontro alle tesi di studiosi palestinesi fino a quel momento inascoltate o screditate.

Invece già molto tempo prima della svolta anti-nazionalista della storiografia israeliana, le conseguenze della Nakba erano state esaminate e denunciate da storici arabi¹⁵¹. Già a partire dalla fine degli

151 Non bisogna dimenticare il monumentale contributo in lingua araba di al-'Ārif, che fornisce un resoconto villaggio per villaggio delle atrocità della guerra e dell'esodo. Cfr. al-'Ārif, *al-Nakba: Nakbat bayt al-maqdis*, op. cit. Utile inoltre aggiungere che in verità, sin dai primordi del XX secolo diversi studiosi ed intellettuali palestinesi avevano espresso attraverso giornali e riviste il timore di un cambiamento irreversibile che avrebbe sconvolto il popolo palestinese. In quei primi decenni del Novecento si distinsero nel mondo arabo figure di intellettuali come Khalil al-Sakakini

anni '50 alcuni storici palestinesi, tra cui Sami Hadawi (Sāmī Hadāwī) e Walid Khalidi avevano raccolto documenti autentici e prove inoppugnabili su quanto aveva subito il loro popolo – ricostruendo parte di uno scenario che la narrazione storiografica israeliana aveva provato a offuscare o sopprimere – diffondendolo in lingua inglese¹⁵². A questi si aggiunsero a partire dai primi anni '70 lavori che rivedevano la Nakba alla luce della disfatta del '67, tra cui quelli fondamentali di Ibrahim Abu-Lughod (Ibrāhīm Abū Lughud) e Fawzi al-Qawuqji (Fawzī al-Qawuqjī). Anche l'imponente lavoro enciclopedico distribuito in più tomi e per diverse aree geografiche dello storico Mustafa Murad al-Dabbagh (Muṣṭafā Murād al-Dabbāgh), intitolato *Bilādunā Filastīn* (Palestina, nostro paese) che consente di rinvenire la mappatura topografica anteriore alla Nakba si può considerare 'figlio' della guerra del '67, considerando che il primo volume è datato 1972¹⁵³.

Al contrario apparirono sul versante israeliano numerose pubblicazioni che guadagnarono ampia circolazione e consenso interna-

(Khalīl al-Sakākīnī), Saliba Bandali al-Jawzi (Ṣalībā Bandalī al-Ġawzī), uno dei primi a contestare la visione eurocentrica della storia occidentale, o Ruhi al-Khalidi (Rūhī al-Khālīdī) che in un saggio del 1925, *Introduzione alla questione d'Oriente*, aveva apertamente denunciato le responsabilità turche dinanzi alla colonizzazione europea della Palestina, paventando i suoi timori sulla possibilità che il paese potesse sparire dalle carte geografiche. Lo stesso pensatore in *La storia del sionismo*, rimarcava gli obiettivi politici del movimento sionista, spiegando che la lotta al sionismo non aveva niente a che vedere con l'antisemitismo. Anche il medico Tawfiq Kanan (Tawfiq Kan'an) svolse un ruolo di primissimo piano all'interno dell'élite intellettuale palestinese, confutando in diversi suoi scritti la tesi di Weizmann, secondo cui non esisteva alcun popolo palestinese ma "soltanto qualche migliaio di arabi e di beduini". I suoi saggi politici *The Palestine Arab Cause* e *Conflict in the Land of Peace*, pubblicati nel '36, circolarono anche in inglese. Kanan malgrado fosse di religione cristiana ortodossa fece appello alle comuni radici arabe della tradizione islamica, sentita dai cristiani d'Oriente come proprio patrimonio culturale. Cfr. Camera d'Afflitto I., *Cento anni di cultura palestinese*, Roma, Carrocci, 2007, pp. 35-6.

152 Khalidi in uno scritto nel 1959 contesta il racconto 'mitico' che voleva l'esodo palestinese del 1948 incoraggiato attraverso un messaggio radiofonico da un ordine di evacuazione intimato dai leader arabi, provando come quest'ultimo non fosse mai menzionato in alcuna fonte israeliana dell'epoca. Cfr. Khalidi W., *Why Did the Palestinians*, op. cit. Si consulti inoltre Hadawi S., *Raccolto amaro. La Palestina dal 1914 al 1968*, Roma, EAST, 1969.

153 Cfr. Dabbāgh M. M., *Bilādunā Filastīn*, 11 vols., al-Khalīl, Maṭbū'āt Rābiṭat al-ġāmi'iyyin bi-muḥāfazat al-Khalīl, 1972-1986; su questo lavoro si trovano preziose informazioni in Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit., pp. XV-XXIV.

zionale, senza trascurare il peso avuto dai successivi scritti di autori statunitensi filo-sionisti, quali *Genesis 1948: The First Arab-Israeli War* di Dan Kurzman, pubblicato nel 1970 e ristampato nel 1992, e *From Time Immemorial. The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestine* di Joan Peters del 1984, che presentarono all'opinione pubblica mondiale il punto di vista israeliano come assoluto, e nel caso del lavoro di Peters, persino sostenendo con tesi vaghe e infondate la non esistenza dei palestinesi¹⁵⁴.

Anche una parte consistente della letteratura israeliana contribuì a forgiare il racconto sionista e a rafforzare gli stereotipi sull'assenza o sull'indolenza degli arabi, disponibili a migrare in seguito alla Nakba. Come ricorda Elias Khoury (Iliyās Khūrī), non solo nel più noto racconto di Abraham Yehoshua, *Facing the Forests* (1962), v'è una sorta di rappresentazione della negazione dell'altro laddove il protagonista palestinese è privo di nome e viene chiamato semplicemente 'l'arabo', ma anche in opere più coraggiose o controcorrente che provarono a testimoniare le meste conseguenze del '48 per i palestinesi, come *Khirbet Khizeh* (1949) di S. Yizhar, nome d'arte di Yizhar Smilansky. Qui, sebbene si descrivano le azioni coercitive e i rastrellamenti dei villaggi palestinesi da parte dell'esercito sionista, i contadini palestinesi espulsi da quei villaggi vengono rappresentati come privi di voce o comunque nella cornice del discorso sionista dominante¹⁵⁵.

Dai primi anni ottanta iniziano a comparire in Israele testi come *Dispossessed. The Ordeal of the Palestinians* (1982) di David Gilmour, *The First Israelis* (1986) di Tom Segev, *The Birth of Israel: Myths and Realities* di Simha Flapan e *The Birth of the Palestinian Refugee Problem* (1988) di Benny Morris: sono lavori che riconoscono le pratiche terroristiche e di espulsione forzata della popolazione palestinese nel 1948, e contestano la veridicità di alcuni pilastri della narrazione sionista, i miti della 'fuga volontaria' e della 'terra disabitata'. Questo nuovo gruppo di storici e studiosi si avvale di 'nuovi' documenti resi accessibili con l'apertura pubblica degli Archivi di Stato israeliani e di quelli conservati nel British Public Record Office. L'operazione 'ignominiosa' compiuta dalla nuova storiografia è quella di aver sovvertito l'assunto fondamentale biblico allegorico sui cui pog-

154 Per approfondimenti a riguardo cfr. Said, *La questione palestinese*, op. cit., p. 29; Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., p. 7.

155 Khoury E., *Rethinking the Nakba*, in «Critical Inquiry», vol. 38, n. 2, Winter 2012, pp. 1-18, qui pp. 1-2. Cfr. inoltre Shehadeh R., *Echoes of the Present: S. Yizhar's Khirbet Khizeh and Israel Today*, in «Journal of Palestinian Studies», XXXVIII, n. 1, Autumn 2008, pp. 78-83.

giava la storiografia sionista: quella dell'eroica resistenza di un piccolo Davide che guida all'indipendenza il suo popolo dopo aver rischiato di essere annientato dalla potenza di Golia, incarnazione degli eserciti arabi aggressori accorsi in soccorso ai palestinesi. La sfida dei nuovi storici è quella di smascherare le versioni sioniste degli eventi del '48, acquisite dall'opinione pubblica israeliana, come 'fabbrica di miti'¹⁵⁶.

I lavori dei nuovi storici si affiancano a quelli di sociologi e scienziati post-sionisti intenti a decostruire il tradizionale discorso ideologico. Eppure, le stesse posizioni assunte da alcuni dei nuovi storici mancano di un approccio relativista e sono ancora in qualche modo intrise dell'ideologia sionista. In particolare, Benny Morris, come spiega ancora Pappé, nel suo lavoro si basava su documenti reperiti negli archivi militari israeliani desecretati, presentandoli come verità assoluta, l'unica vera narrazione possibile degli eventi passati, senza tenere conto delle fonti palestinesi né accogliendo i loro racconti orali¹⁵⁷.

Questa prospettiva positivista fu giudicata da alcuni studiosi dell'altro fronte come 'neocolonialista' giacché dubitava ancora di alcuni nuclei portanti della narrazione palestinese, l'espulsione di massa del 1948, la distruzione di circa 400 villaggi e il massacro di migliaia di palestinesi. Per questo motivo 'la nuova storia' venne accolta con sospetto da diversi storici palestinesi – alla ricerca di una 'narrazione-ponte' e di una dialettica più costruttiva con il loro corrispettivo israeliano –¹⁵⁸ ma non solo palestinesi a giudicare dal severo giudizio espresso dall'accademico britannico Joel Beinin in un recente articolo in cui sottolinea i limiti metodologici e discorsivi delle loro ricerche¹⁵⁹.

Ciò nonostante, i revisionisti 'positivisti' credevano che il discorso dell'evidenza documentale potesse sinceramente costruire un ponte, mentre i relativisti ritenevano opportuno fare ricorso alla 'fiducia'. Questa controversia critica mette in luce l'attualità del rapporto di subordinazione delle narrazioni palestinesi rispetto a quella egemonica israeliana:

156 Shlaim A. – Rogan E. L. (eds.), *The War for Palestine. Rewriting the History of 1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 1-4.

157 Hilal – Pappé (a cura di), *Parlare con il nemico*, op. cit., p. 9.

158 Si veda Masalha N., *A Critique of Benny Morris*, in Pappé I. (ed.), *The Israel/Palestine Question*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 211-20.

159 Cfr. Beinin J., *Forgetfulness for Memory: The Limits of the New Israeli History*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 2, Winter 2005, pp. 6-23.

Quando, nel maggio 1998, *Le Monde Diplomatique* invitò nuovi storici e storici palestinesi ad aprire un dialogo, le pretese empiristiche portarono inevitabilmente allo scontro. Di fronte all'approccio positivista nei confronti della loro storia, i partecipanti palestinesi chiesero senza ottenerla una spiegazione. Come mai il loro olocausto culturale era stato oggetto di studio da parte di storici israeliani freddi e obiettivi? La risposta israeliana fu a dir poco inadeguata. Si dubitava della capacità dei palestinesi di raggiungere la competenza o di dotarsi dei materiali storici necessari a scrivere la propria storia. Dopo essersi visti portare via la terra e negare ogni passato storico ecco che ora veniva loro restituita una piccola parte di terra, mentre la loro storia continuava ad essere di proprietà di positivisti israeliani disposti a credere solo negli archivi¹⁶⁰.

Le fonti orali e le testimonianze dei superstiti che hanno costituito parte vitale, riconosciuta e privilegiata, al di là di alcune derive negazioniste, nel processo di ricostruzione storica del dramma della Shoah venivano ora dequalificate dagli storici israeliani o giudicate inattendibili nello studio e nel dibattito sugli eventi della Nakba.

Va tuttavia sottolineato che un gruppo di studiosi post-sionisti si è avvicinato alla narrazione palestinese adottando una prospettiva comparata, ovvero prendendo in esame le 'fonti dell'altro'. Molti hanno fatto ricorso a chiavi di lettura di matrice storico-culturale o post-coloniale, aprendosi alle riflessioni critiche di Edward Said sui rapporti tra potere e conoscenza, e riconoscendo la 'natura egemonica' della versione israeliana¹⁶¹.

Sicuramente uno degli studiosi più incisivi, le cui tesi sono indispensabili nell'analisi del discorso sulla strumentalizzazione della Shoah per fini politici e della conseguente obliterazione della Nakba, è Ilan Pappé, che ha pagato le conseguenze dei suoi scritti¹⁶². Con *La pulizia etnica della Palestina* pubblicato in inglese nel 2006, lo storico solleva una problematica che lo porta ad una conclusione inequivocabile.

160 Hilal – Pappé (a cura di), *Parlare con il nemico*, op. cit., p. 10.

161 Non è possibile per motivi di spazio in questa sede presentare nella sua completezza il dibattito critico che coinvolge da decenni la società intellettuale israeliana su questi temi, data l'esistenza di una pluralità di punti di vista e delle ramificazioni in svariati settori disciplinari. Tra gli studiosi israeliani di maggior rilievo è tuttavia importante segnalare Uri Ram e Oren Yiftachel che si sono interrogati sulla natura etnocentrica di Israele, Yehuda Shenhav, sull'uso politico in Israele di identità e memoria, Ella Shohat – israelo-irachena residente negli Stati Uniti –, Gerson Shafir e Yoav Peled sulle identità subalterne in Israele.

162 Per la sua attività di dissidente in Israele, dopo aver insegnato per anni all'Università di Haifa, si è trasferito all'Università di Exeter, in Gran Bretagna dove ha ritrovato Avi Shlaim, uno dei pionieri della 'nuova storia' e tra i più ferventi critici della politica israeliana.

le: negli anni '30 la leadership del futuro stato di Israele, diretta da David Ben Gurion, aveva ideato e programmato in modo sistematico il cosiddetto Piano D (Dalet), un piano di epurazione etnica della Palestina, basato sulla distruzione dei villaggi palestinesi e l'espulsione dei suoi abitanti¹⁶³. La 'pulizia etnica' per il linguaggio giuridico internazionale è un crimine contro l'umanità e per Pappé è un imperativo imprescindibile il riconoscimento di questo crimine da parte di Israele e dell'opinione pubblica mondiale per la ripresa effettiva del processo di pace.

2.4. Nakba: strategie e pratiche di un memoricidio

Non v'è testimonianza più emblematica di quella contenuta nel pluricitato discorso di Moshè Dayan per descrivere l'essenza dell'impresa coloniale sionista in Palestina:

Siamo giunti qui in un paese popolato da arabi e vi stiamo edificando uno stato ebraico, di ebrei; abbiamo rimpiazzato i villaggi arabi con villaggi ebraici. Voi neanche conoscete i nomi di quei villaggi e non vi incolpo per questo in quanto quei villaggi non esistono più. Non v'è un solo insediamento ebraico che non sia stato stabilito al posto di un precedente villaggio arabo. Voi neanche conoscete i nomi di quei villaggi, e non vi incolpo per questo in quanto i libri di geografia non esistono più. Non esistono più né i libri né i villaggi. Nahlal è sorta al posto di Mahlul, Kibbutz Gv'at al posto di Jibta, Kibbutz Sared al posto di Huneifis, e Yehushua al posto di Tel al-Shuman. Non c'è un solo luogo costruito in questo paese che non fosse in precedenza popolato da arabi¹⁶⁴.

Lo storico Pappé è uno dei più convinti sostenitori dell'assunto che il 'memoricidio' della Nakba sia stato fortemente determinato dalla costruzione 'mitologica', da parte di Israele, della rappresentazione della guerra del '48 come il rischio di un 'secondo Olocausto', ovvero come una potenziale minaccia di distruzione della comunità ebraica. Il dramma della Shoah fu assunto a giustificazione morale per quei crimini efferati negati dalla narrazione sionista dominante e negletti dalla

163 Il primo a sottolineare la centralità del Piano Dalet nelle strategie interne sioniste per l'eliminazione della presenza palestinese dai territori conquistati è stato proprio Walid Khalidi nei primi anni '60. Cfr. Khalidi W., *Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 18, n. 1, Autumn 1988, pp. 4-37.

164 Dal discorso del Generale Moshè Dayan alla Technion University di Haifa nel 19 marzo 1969, in «Haaretz», 4 aprile 1969 cit. in Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit., p. XXXI; ma anche riscontrabile in una poco diversa traduzione italiana in Said, *La questione palestinese*, op. cit., p. 65.

memoria pubblica mondiale. A suo avviso,

sfuttando questa mitologia, in seguito Israele poté assicurare al futuro Stato il potente sostegno delle comunità ebraiche in tutto il mondo, mentre demonizzava gli arabi in generale e i palestinesi in particolare agli occhi dell'opinione pubblica negli Stati Uniti. La realtà sul campo era, naturalmente, quasi completamente opposta: i palestinesi si trovavano di fronte ad un'espulsione di massa. Il mese che la storiografia israeliana descrive come il più violento, in realtà, fu quello in cui i palestinesi cercarono di salvarsi dal loro destino, piuttosto che di occuparsi della distruzione della comunità ebraica. Quando questo tentativo fallì, non ci fu più nulla a ostacolare le truppe israeliane nella pulizia etnica¹⁶⁵.

Al memoricidio della Nakba ha dedicato un'ampia trattazione in cui si descrivono, a partire dalle origini, le varie tappe del processo di giudaizzazione del territorio, la sua rimappatura sulla base delle indicazioni topografiche dell'Antico Israele, il ruolo del Fondo Nazionale Ebraico nella costruzione di insediamenti ebraici, la ridenominazione di siti, villaggi, strade secondo la nomenclatura ebraica e la cancellazione di ogni prova fisica della presenza palestinese su quel territorio.

In realtà il primo piano per la cancellazione della Palestina dalla mappa geografica risale al Primo Congresso sionista del fondatore del movimento Theodor Herzl¹⁶⁶. Fu lui stesso al quinto Congresso Mondiale del sionismo nel 1901 a supportare la proposta dello scienziato Zvi Hermann Schapira di creare un Fondo Nazionale Ebraico (FNE) destinato all'acquisto e all'espansione di terre per l'insediamento dei coloni ebrei. Il FNE rivendicava *Eretz Israel* come proprietà collettiva di tutto il popolo ebraico senza distinzioni preparando il terreno agli insediamenti ebraici in Palestina¹⁶⁷. Uno dei compiti prioritari era la campagna di riforestazione, forse la pratica che più di altre incarnava l'asserzione simbolica di radicamento e attaccamento degli ebrei alla terra all'interno della grande narrazione sionista di 'far fiorire il deserto', con il ritorno alla terra e alla coltivazione del suo suolo. Sin dalla sua creazione, il Fondo ha piantato più di 240 milioni di alberi in Israele, e ha creato foreste, giardini, parchi, alcuni in memoria

165 Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., pp. 154-5.

166 Theodor Herzl è il padre del sionismo e il fondatore del movimento sionista al Congresso di Basilea del 1897. Le principali tesi del sionismo sono contenute nel suo libro *Der Judenstaat* (tr. it., *Lo Stato ebraico*, trad. di T. Valenti, Genova, Il Melangolo, 1992), in cui caldeggiava l'urgenza di costituire un futuro Stato ebraico indipendente in Palestina dove gli ebrei avrebbero rappresentato l'avamposto della civiltà europea contro la barbarie musulmana.

167 Per maggiori approfondimenti cfr. Lehn W. – Davis U., *The Jewish National Fund*, London and New York, Kegan Paul International, 1988.

dei grandi padri del sionismo, come Herzl, Menachem e Aliza Begin o delle vittime della Shoah. Quei luoghi sono così diventati luoghi della memoria ebraica intessuta nella narrazione sionista con un repertorio di rituali generati attorno ad essi, dalle cerimonie dedicate ai pellegrinaggi sia privati che istituzionalizzati. Una memoria ebraica sovrascritta ad una palestinese irrimediabilmente cancellata¹⁶⁸.

Un prerequisito dominante del colonialismo da insediamento è l'eliminazione della popolazione nativa non solo dalla sua terra, ma anche dalla storia e dalla memoria con l'insediamento di una nuova entità nazionale che costruisce la propria di storia, memoria e cultura. La Nakba testimoniò l'insediamento delle colonie ebraiche al posto dei villaggi palestinesi rasi al suolo o trasformati nel loro assetto geografico. Quella di piantare alberi – la maggior parte dei quali di derivazione europea – sulle rovine dei villaggi originari è stata una delle 'pratiche di memoricidio', al pari dell'atto di convertire quei luoghi di memoria traumatica in spazi ricreativi destinati ai bambini o al relax delle famiglie.

Nonostante ciò, l'agenzia del FNE sulla home page del suo sito in una sezione dedicata invita a piantare un albero in Israele per "onorare o commemorare famigliari, amici ed amati". Autocelebra la sua 'missione civilizzatrice', sponsorizzando la novità costituita dalla creazione dei parchi e delle foreste prima inesistenti, come testimoniano i primi coloni ebrei del paese che alla fine del XIX secolo "trovarono una terra desolata senza la minima ombra". E si compiace della funzione di sensibilizzazione ecologica che hanno le foreste per i cittadini di Israele, mascherando la verità che giace sepolta sotto quegli alberi e i luoghi turistici¹⁶⁹.

La vera missione del Fondo è quella di nascondere ogni possibile traccia di vita dei palestinesi, negando la Nakba e la responsabilità della tragedia palestinese. È un espediente per contrastare la verità storica con la storia ufficiale sionista che ne neghi l'esistenza e che contestualizzi ogni luogo dentro

la meta-narrazione nazionale del popolo ebraico e di Eretz Israel(...)
In quanto 'polmoni verdi' di Israele, questi luoghi di svago non cercano di ricordare la storia, ma di cancellarla completamente. La documentazione del JNF (Jewish National Fund, *n.d.a.*) sugli elementi ancora visibili, antecedenti al 1948, è fatta apposta per negare le sto-

168 Cfr. Bardenstein C., *Trees, Forests and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory*, in Bal – Crewe – Spitzer (eds.), *Acts of Memory*, op. cit., pp. 148-71; e della stessa autrice *Threads of Memory*, op. cit.

169 Cfr. <www.jnf.org>.

rie locali. Non fa parte di un sacrosanto bisogno di raccontare una storia diversa, ma è costruita per cancellare ogni memoria dei villaggi palestinesi che sono stati sostituiti da questi ‘polmoni verdi’. Pertanto l’informazione data dai siti web del JNF è un modello autorevole per il meccanismo onnicomprensivo di rifiuto che gli israeliani mettono in atto sul piano della rappresentazione. Profondamente radicato nella psicologia delle persone, questo meccanismo funziona proprio sostituendo i luoghi palestinesi di tragedie e memoria con spazi di piacere e divertimento per gli israeliani¹⁷⁰.

Un esempio lampante di cancellazione della memoria palestinese è, a tal proposito, costituito dal villaggio di Ayn Houd (‘Ayn Ḥawḍ), a sud-ovest di Haifa, ribattezzato Ein Hod in ebraico e trasformato in una colonia abitata da una comunità di artisti ebrei. Troviamo traccia di questo avvenimento in più di un’opera letteraria¹⁷¹.

Quello di ribattezzare i nomi dei luoghi è un elemento di indubbia rilevanza nel progetto israeliano di sepoltura della memoria dell’altro e ritornerà centrale nel corso della nostra indagine sulla produzione letteraria palestinese legata alla memoria.

Il processo di cancellazione della storia, della memoria, della cultura e della geografia palestinese è stato implementato anche attraverso la giudaizzazione dei nomi dei luoghi, una pratica di lungo corso che ha origine già nei primi decenni dello scorso secolo, quando un comitato di archeologi, storici, geologi ed esperti biblici iniziò ad attribuire nomi ebraici a luoghi e terre acquistate di recente dagli ebrei. In seguito, questo gruppo di studiosi prese ad occuparsi delle terre conquistate in guerra nel 1948 e fu aggregato dal primo ministro David Ben Gurion nel 1949 al Fondo Nazionale Ebraico. Con la creazione di Israele l’incarico di questi studiosi fu quello di sostituire i nomi arabi o di provenienza canaanita con quelli ebraici¹⁷². La memoria topografica di un’intera popolazione fu cancellata e soppiantata dalla memo-

170 Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., pp. 272-3.

171 Alla storia del villaggio dedica attenzione lo scrittore palestinese di Israele Salman Natur nel romanzo *Memoria* che verrà preso in esame in seguito. Bisogna ricordare che il racconto dello sradicamento e dell’occupazione di Ayn Hod è anche al centro del romanzo *Mornings in Jenin* (2010) della scrittrice palestinese Susan Abulhawa (Sawsan Abū l-Hawā), residente negli Stati Uniti. Qui si narra l’esodo di una famiglia palestinese dal villaggio al campo profughi di Jenin e le ripercussioni delle varie tappe della storia del conflitto fino ai giorni nostri. Cfr. Abulhawa S., *Ogni mattina a Jenin*, Milano, Feltrinelli, 2011.

172 Tel Rabi’ divenne Tel Aviv, Um Rashrash divenne Eilat, Shufat divenne Nevi Yachob, Beit Jala divenne Gilo, Za’atra divenne Tabbuch, Beisan divenne Beit Shean ecc. Per maggiori approfondimenti cfr. Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit.

ria di un'altra subentrata.

La politica israeliana di cancellazione di segni e tracce della presenza araba è tuttora un fenomeno rilevante se non inquietante che testimonia l'incessante permanenza di una battaglia per l'affermazione di identità e memoria degli uni a scapito degli altri. Una battaglia che si estende ai luoghi religiosi o di rilevanza storico-culturale. Diversi luoghi di culto o di utilità per la società ebraica sono stati costruiti su precedenti luoghi di appartenenza dei palestinesi musulmani. A questi ultimi non è stato consentito di restaurare moschee antiche o di costruirne delle nuove. Le opere di rinnovamento o di rafforzamento delle basi della moschea di al-Aqsà sono state avversate dalla municipalità di Gerusalemme. Sono stati ritirati i permessi per la costruzione e vietato il trasporto di materiale edile all'interno delle mura della città vecchia. L'edificio antico dell'Alto Consiglio Islamico e il cimitero islamico adiacente Ma'man Allah di Gerusalemme Est costituiscono luoghi storico-culturali e religiosi di grande importanza non solo per il popolo palestinese. Il governo israeliano sta distruggendo gli interni di quel palazzo per costruirvi appartamenti in stile occidentale e sta edificando sul terreno del cimitero islamico – sottoposto a frequenti atti vandalici e dissacratori – un Museo Ebraico della Tolleranza sul modello di quello pre-esistente a Los Angeles finanziato dal Simon Wiesenthal Centre¹⁷³.

Le pratiche di soppressione dei segni della presenza palestinese si legano a un progetto più ampio radicato nei principi essentialisti/esclusivisti dell'identità dello Stato di Israele, ma profondamente sospinto da ambizioni di natura politico-economica.

Il costo dell'affermazione dell'identità ebraica è l'espulsione fisica dell'altro, con l'evacuazione e l'eliminazione dalla geografia del luogo. E contro qualsiasi forma di dissenso o condanna nei confronti dell'esclusivismo delle origini israeliane e delle sue azioni in campo in nome di quei principi si invoca lo spauracchio dell' 'antisemitismo'.

La questione dello spazio geografico dei palestinesi e della loro presenza sul territorio ha assunto un'importanza ancora più drammatica con la Naksa, la ricaduta del '67, che attestò la perdita di autonomia dei territori rimasti e l'inasprimento dell'occupazione decretan-

173 Stern Y., *Arabs Rally Against Construction of Jerusalem Museum on Muslim Cemetery*, in «Haaretz», 06.11.2008, in <<http://www.haaretz.com/news/arabs-rally-against-construction-of-jerusalem-museum-on-muslim-cemetery-1.256805>>, consultato il 10.11.2008; per maggiori approfondimenti si veda inoltre la petizione on line su <<http://www.mamillacampaign.org>>.

do l'affermazione del dominio israeliano nello spazio¹⁷⁴.

Oggi il conflitto si disputa sempre più sul terreno della geografia e della strategia del dominio spaziale. Basti considerare che da un punto di vista politico i palestinesi sono stati fino ad oggi rappresentati dall'Autorità Nazionale Palestinese, che agiva in uno spazio politico indefinito e ambiguo. E sarebbe ingenuo immaginare che avvengano presto cambiamenti reali in questa direzione dopo il formale riconoscimento internazionale di uno 'Stato di Palestina'.

Le connessioni tra strategia di conflitto e politica economica interna aprono la strada a nuove prospettive d'analisi stimolando riflessioni di varia natura che implicano anche la dimensione spaziale. Il governo israeliano da un lato si serve del suo potere diplomatico internazionale e della comunicazione politica e mediatica per difendere le sue ragioni e i suoi interessi economici, dall'altro implementa il suo progetto espansionista, attraverso operazioni sul terreno di oppressione dell'altro, quali l'intensificazione degli insediamenti, le demolizioni delle abitazioni e degli edifici palestinesi, la costruzione del muro di segregazione, dei check point, sbandierando il pretesto della sicurezza nazionale.

Diversi studiosi in Israele, tra cui Daniel Monk e Eyal Weizman, hanno oggi indirizzato le loro ricerche sull'architettura del conflitto e sulla trasformazione topografica del territorio, affermando la centralità all'interno del conflitto delle operazioni di costruzione e demolizione come 'fatti sul terreno'.

Weizman, che si è occupato delle pratiche israeliane di trasformazione dei Territori Occupati a partire dal 1967, pone in rilievo come

all'interno dei Territori, banali elementi di pratica architettonica e urbanistica si sono convertiti in strumenti strategici e in mezzi di espropriazione. Sotto il regime israeliano di 'occupazione intermittente', in Palestina, la vita, i diritti politici e quelli civili vengono costantemente violati non solo dalle frequenti azioni dell'esercito israeliano, ma anche da un processo attraverso il quale il territorio in cui i palestinesi vivono viene senza avviso e continuamente rimodellato, stringendosi attorno a loro come un cappio¹⁷⁵.

I monumenti storici, l'architettura, il design urbano rivestono un ruolo simbolico strategico efficace come segni di dominio e egemonia. Per Weizman il design può incarnare una forma di colonialismo non meno potente di quello dell'occupazione militare. La politica attuata da

174 Weizman E., *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Milano, Mondadori, 2009, p. 10.

175 Ivi., p. 9.

Israele è quella di dividere e di sostenere la divisione frammentata di un territorio indivisibile¹⁷⁶.

Le operazioni di segregazione, demolizione, rastrellamento, trasformazione dei luoghi avvalorano la tesi di chi ravvisa una continuità tra il 1948 ed oggi, rifiutandosi di circoscrivere la Nakba agli eventi di quella data. Joseph Massad (Mas'ad), tra gli altri, non interpreta la Nakba come un momento di frattura improvvisa tra due fasi storiche differenti, piuttosto ritiene che essa rappresenti un'epoca storica che ha avuto inizio molto tempo prima ed è tuttora in corso¹⁷⁷. Egli individua il 1881 come data chiave per la storia della Palestina, marcando questa l'inizio della prima Aliya, la prima grande ondata migratoria di ebrei in Palestina provenienti perlopiù dall'Europa orientale per scampare alle persecuzioni¹⁷⁸. Sottolinea così il rischio che identificare la Nakba come un evento del passato, da relegare esclusivamente agli eventi del 1948, significhi rinunciare a intendere il suo significato attuale, ossia di fenomeno saldamente ancorato al tempo presente, e che si ripercuote ancora oggi sulla vita di ogni palestinese.

Il memoricidio della Nakba e dei luoghi storicamente rilevanti per i palestinesi può essere contrastato con progetti o azioni che presuppongono un mutuo sforzo di ascolto e comprensione della narrazione dell'altro. Ad esempio l'implementazione di progetti basati sulla riedificazione della memoria collettiva e sul riconoscimento della sofferenza altrui. Di buon auspicio per il futuro è, a tal riguardo, il progetto memoriale sul sito di Deir Yassin (Deir Yassin Remembered), lanciato congiuntamente da ebrei e non ebrei nel 1995 e teso a costruire un memoriale permanente sul sito dell'antico villaggio di Deir Yassin – assunto simbolicamente a primo luogo della memoria dell'atrocità della Nakba – nell'area del centro memoriale dell'Olocausto Yad Vashem. Un simbolico atto di volontà di far convivere le due memorie antagoniste nella speranza di una più equa e stabile coesistenza futura¹⁷⁹.

176 Ivi., p. 28.

177 Massad J., *Resisting the Nakba*, in «al-Ahram Weekly On-line», n. 897, 15-21 May 2008, in <<http://weekly.ahram.org.eg/2008/897/op8.htm>>, consultato il 17.05.10.

178 Sulla prima Aliya e le persecuzioni nei pogrom russi si veda Morris B., *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, New York, Vintage Books, 2001.

179 Si veda il sito dell'associazione *Deir Yassin Remembered*, <<http://www.deiryassin.org>>, di cui è direttore esecutivo lo storico americano Daniel Mc Gowan. Cfr. Mc Gowan D. – Ellis M. H. (eds.), *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*, New York, Olive Branch Press, 1998.

La memoria collettiva della Nakba ha forgiato l'identità dei rifugiati palestinesi come popolo, così come di chi è rimasto nei Territori Occupati e di chi ha vissuto e ancora vive da arabo di Israele come 'straniero in casa'.

La fioritura di una vasta letteratura sulla memoria, sul trauma della perdita, sui controversi accadimenti storici costituisce un fenomeno di assoluto rilievo nell'analisi del processo storico-politico. Molte opere hanno indagato aspetti della memoria palestinese forgiati dall'esilio forzato e dal trauma della minaccia di sparizione legato alla catastrofe del 1948; molte altre interrogano il luogo, la trasformazione, l'instabilità del paesaggio fisico, la percezione di un continuo mutamento; altre ancora ritornano sulle tracce di siti, luoghi, oggetti materiali e simbolici oblitterati, riportandoli in vita o sviscerandone i molteplici significati.

La ricchezza tematica e stilistica della letteratura palestinese attesta la vivacità culturale di un popolo, la sua capacità di resistenza e l'urgenza di rielaborare il lutto e decodificare la realtà attraverso la parola e l'immagine. Ma soprattutto testimonia la volontà di ritornare con la memoria sui 'luoghi della pulizia etnica', per riaffermare il proprio diritto all'esistenza e a una vita di speranza e pace.

Dopo aver tracciato nel prossimo capitolo, in modo sintetico, gli sviluppi della letteratura palestinese connessa al tema della memoria della Nakba, entreremo nel cuore della trattazione, esplorando le principali modalità di configurazione e articolazione della memoria nella letteratura palestinese a partire dagli anni '60.

3.

Gli sviluppi della produzione letteraria palestinese contemporanea tra storia e memoria

3.1. Testimoniare la Nakba

È poco agevole sistematizzare e condensare in poche pagine gli sviluppi della produzione letteraria palestinese in relazione al tema della memoria della Nakba, tanto per l'imponente e stratificata mole di opere esistenti sull'argomento tanto perché gran parte della critica letteraria araba ed occidentale ravvisa nel trauma del '48 le origini della letteratura palestinese contemporanea¹⁸⁰.

La portata di quell'evento traumatico, come diffusamente sostenuto, è irriducibile all'aspetto meramente storico-politico; la Nakba ha avuto, e in una certa misura ha ancora, profonde ripercussioni in ogni campo della vita sociale, civile, artistica e culturale dei palestinesi. Si è già affermato che il tema del ricordo della catastrofe percorre trasversalmente una vasta produzione letteraria contemporanea che travalica i confini del mondo arabo.

Sarebbe addirittura opinabile di poter distinguere una data 'letteratura del '48', giacché ogni opera anche attuale incentrata sulla rappresentazione delle diverse realtà palestinesi o sul conflitto riconduce in qualche misura alla Nakba quando non vi si riferisce apertamente.

Oggi chi scrive di esilio, di segregazione, chi descrive la condizione dei campi profughi o un conflitto a fuoco, chi racconta la demolizione arbitraria di una casa o denuncia gli effetti che hanno i check point sulla vita economica e sociale della popolazione, chi raffigura scene di occupazione e di privazione richiama inevitabilmente

180 Secondo alcuni critici palestinesi tra cui Jabra Ibrahim Jabra, si può iniziare a parlare di una letteratura palestinese nazionale soltanto a partire da quell'evento, essendo stata la Palestina fino al 1948 dal punto di vista intellettuale 'un'appendice dell'Egitto'. Cfr. Jabra I. J., *The Palestinian Exile as Writer*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 8, n. 2, 1979, pp. 77-87. A tal riguardo, cfr. anche Ballas S., *La littérature arabe et le conflit au Proche-Orient (1948-1973)*, Paris, Anthropos, 1980; Elad-Bouskila A., *Modern Palestinian Literature and Culture*, London, Frank Cass Publishers, 1999.

alla Nakba.

La diaspora ha segnato la cultura palestinese; come afferma il poeta Muhammad Hamza Ghanayim (Muḥammad Ḥamza Ghanā'im, 1953-2004), lo stato permanente di temporaneità e la percezione instabile del luogo hanno inibito le possibilità di un racconto storico strutturato, segnando la produzione culturale¹⁸¹.

Osservava la sociologa Janet Abu-Lughod, l'esilio per i palestinesi "non è né di transizione né transitorio; è uno stato ereditato" giacché permane la dispersione in ogni luogo così come l'indefinibilità del loro status¹⁸².

La Nakba è ancora oggi; ricordarla significa ricordare l'inizio di un fatto traumatico tutt'altro che superato e superabile, non circoscrivibile esclusivamente al passato.

Ancora oggi a oltre sessant'anni da quella data, intellettuali e artisti palestinesi, sia quelli della diaspora sia quelli provenienti dai Territori o residenti in Israele, attraverso le loro opere esplorano il campo della memoria fornendo un prezioso contributo alla ricostruzione di una storia occultata – o non recepita in tutta la sua estensione dall'opinione pubblica mondiale – ed al recupero di una geografia perduta e di una mappatura territoriale precedente alla costruzione dello Stato di Israele.

Vale la pena ribadire che il crescente interesse negli ultimi tempi degli scrittori palestinesi per il tema della memoria va iscritto in un più ampio contesto teorico di riferimento, prodotto dall'impulso su scala mondiale di approcci revisionisti e decostruzionisti come chiavi di interpretazione di fenomeni storici e culturali, tra cui anche il dibattito intorno alla Shoah, e dalla maggiore attenzione per i fenomeni memorialistici e per la storia orale.

Sul piano letterario l'articolazione della memoria del '48 assume come vedremo più forme e modalità d'espressione; essa è un elemento persistente, radicato tanto nella scrittura lirica del poeta quanto in quella autobiografica o finzionale.

La Nakba rivive in un numero cospicuo di opere sotto forma di indagine socio-culturale, o ricordo involontario, trauma che resiste all'atto di scrittura o di registrazione, vera e propria ricerca storica con documentazione d'archivio e testimonianze orali che si addensano nelle trame narrative e si intersecano con i tratti immaginifici o surreali-

181 Cit. in Gertz – Khleifi, *Palestinian Cinema*, op. cit., p. 2.

182 Abu-Lughod J., *Palestinians: Exiles at Home and Abroad*, in «Current Sociology», 36, June 1988, pp. 61-9, cit. in Sa'di – Abu-Lughod (eds.), *Nakba, Palestine*, op. cit., pp. 18-9.

stici comuni a diversi romanzi contemporanei.

Pur non potendosi addentrare nello specifico del dibattito critico sulla letteratura palestinese dal '48, è doveroso, oltre che proficuo, contestualizzare storicamente le opere che saranno prese in esame, fornendo cenni generici sullo sviluppo della letteratura che ingloba tracce della storia o che ricorre ai sentieri del ricordo. Data la vastità dell'oggetto in esame si sceglie così di operare una ricostruzione tematica per linee generali di quella che può considerarsi la maggiore produzione letteraria connessa alla Nakba.

Come premessa indispensabile al nostro discorso va immediatamente fatto riferimento alla suddivisione e alla periodizzazione storica genericamente acquisita della letteratura palestinese contemporanea, fissando come tappe cardine oltre al '48, il '67, gli anni della prima e seconda Intifada intervallati dal processo di Oslo, e l'ultimo periodo che decorre dall'11 settembre ad oggi: i grandi eventi che scandiscono la storia della Palestina e richiamano costantemente alla memoria dell'intellettuale palestinese la data chiave.

Occorre in primis tener presente che la letteratura palestinese contemporanea non può essere trattata in modo isolato rispetto al processo di cambiamento socio-culturale che ha investito l'intero mondo arabo nell'ultimo secolo.

Senza poter approfondire gli sviluppi della letteratura araba in epoca moderna, tema ampiamente trattato in ambito scientifico e comunque meritevole di una diversa sede, è doveroso perlomeno precisare che la letteratura palestinese è erede della letteratura araba, la quale a partire dall'epoca della 'Rinascita', *al-Nahḍa*, muove i primi passi verso un rinnovamento sia nei temi che nelle forme, affrancandosi dal canone e dalle convenzioni della tradizione. La poesia e la prosa che si sviluppano a partire dal 1948 in Palestina o presso gli intellettuali palestinesi della diaspora vanno inevitabilmente a inscrivere nel panorama letterario dell'epoca, tracciando una linea parallela e contigua con i movimenti e le correnti letterarie che si sviluppano nel resto del mondo arabo.

È importante ricordare che l'esodo di massa del 1948 espone gli scrittori palestinesi della diaspora a nuove influenze e al contatto con concezioni e culture letterarie differenti; ciò da un punto di vista estetico forgia inevitabilmente l'esperienza letteraria palestinese che se da un lato si arricchisce di forme, temi e stili innovativi, dall'altro deve rendere conto dell'impasse socio-culturale patita dai palestinesi rimasti in Israele, veri e propri 'rifugiati in casa', sottoposti a un severo re-

gime militare fino al 1966¹⁸³.

In tanti sostengono che l'impatto della Nakba si avvertì con veemenza in ambito culturale, provocando un vuoto, ossia un'assenza di scrittura dettata dalle particolari contingenze storiche¹⁸⁴. Secondo lo storico Rashid Khalidi (Rashīd Khālīdī), che si è interrogato sui processi di costruzione identitaria, tra il 1948 e i primi anni '60 si ebbe un

vuoto di manifestazioni dell'identità palestinese (...) c'erano poche indicazioni per osservatori esterni dell'esistenza di un'identità palestinese indipendente o di un nazionalismo palestinese. Questo vuoto è in parte spiegato dal fatto che la società palestinese era stata devastata tra il novembre del 1947 e la metà del maggio 1948 in conseguenza di una serie di terribili sconfitte militari subite da palestinesi disorganizzati da parte delle forze armate dell'esercito sionista¹⁸⁵.

Come in precedenza argomentato, quelle disfatte determinarono la perdita del territorio, la cacciata e la dispersione della popolazione palestinese, la trasformazione demografica del paese culminanti nella creazione dello Stato di Israele. Alla luce di quella disgrazia e con il territorio frammentato tra la nascente Israele e i due paesi arabi usciti sconfitti dalla guerra, la Giordania e l'Egitto, che ne avevano conservato una porzione, era difficile "cogliere una narrazione unica e individuare il focus dell'identità palestinese"¹⁸⁶.

La produzione culturale risentì fortemente della frammentazione territoriale e dell'assenza di un centro di gravità per i palestinesi. Fu in esilio che si formarono le voci più influenti che andarono poi a caratterizzare la letteratura della diaspora.

Non va tuttavia trascurato che da subito gli scrittori palestinesi rimasti in patria provarono a rappresentare la portata di quell'evento traumatico. In particolare i poeti, a cui tradizionalmente veniva attribuita la funzione di portavoce della comunità, già dai primi decenni del ventesimo secolo avevano espresso in versi la preoccupazione latente per le conseguenze che celavano le manovre e le congetture politiche esterne alla volontà del popolo palestinese¹⁸⁷.

183 Laâbi A., *La poésie palestinienne contemporaine*, Paris, Éditions Messidor, 1990, p. 13.

184 Cfr. Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., pp. 18-9.

185 Khalidi R., *Palestinian Identity*, op. cit., pp. 178-9.

186 Ivi, p. 179.

187 Poemi che esprimevano perplessità e timore riguardo alla minaccia sionista in Palestina iniziarono a circolare già dal 1917, anno della dichiarazione del ministro britannico Balfour, che incoraggiava la fondazione di un "focolare ebraico in Palestina", nonostante la bassa percentuale di abitanti ebrei su quella terra (meno del 10%). Cfr. Abū Uṣba' Ṣ., *al-Haraka l-shi'riyya fi Filasṭin al-muḥtalla mundhu 'am 1948 ḥattā 1975*, Bayrūt, al-

Tra i più autorevoli poeti palestinesi dell'inizio del secolo, vanno menzionati 'Abd al-Baqi (Aḥmad Ḥilmī 'Abd al-Bāqī, 1878-1963), diplomatico e ministro delle Finanze nel governo dell'emiro 'Abdallah di Transgiordania nel 1937, la cui opera è stata riscoperta solo alcuni anni fa e soprattutto Ibrahim Tuḡan (Ibrāhīm Ṭūḡān, 1905-1941), poeta capace di "individuare i malanni della nazione ed enunciare in termini chiari e profetici la sua terrificante visione dell'imminente rovina ed esilio"¹⁸⁸.

Tuḡan s'inserisce all'interno di quella prima generazione di poeti che si preoccuparono di denunciare i torti della colonizzazione e il progetto sionista¹⁸⁹. Molti di essi erano poeti militanti provenienti dall'élite dei notabili ed attraverso i loro versi di protesta anticoloniale in stile neoclassico o romantico, solitamente diffusi oralmente in discorsi, assemblee o manifestazioni popolari, esprimevano il sentimento collettivo del popolo afflitto ed oppresso. Alcuni non mancarono di ironizzare sulle rivendicazioni bibliche degli ebrei e sui contenuti della stessa dichiarazione Balfour, come il poeta libanese nonché traduttore presso il consolato britannico in Palestina all'epoca del mandato Wadi al-Bustani (Wadī' al-Bustānī, 1886-1953), il quale nel poema *Ġinnat al-yahūd* (Il Paradiso degli ebrei) scriveva ammonendo cristiani e musulmani:

avete un paradiso accorretevi / e un cielo cui ascendere, affrettatevi
avete lasciato la Palestina agli ebrei / presso i quali è sede eterna¹⁹⁰.

Si trattava perlopiù di una produzione poetica nata all'ombra di una battaglia civile e militare, spinta dall'urgenza della lotta nazionale, intrisa di una forte carica ideologica e caratterizzata, come detto, dall'immediatezza espressiva.

Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1979, pp. 17-8. Cfr. inoltre Camera d'Afflitto I., *L'evoluzione della narrativa palestinese dalla nahḍah alla nakbah*, in «Lingua, Letteratura, Civiltà», Università degli Studi di Perugia, 1983, pp. 83-109.

188 Jayyusi S. K., *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vol. 1, Leiden, Brill, 1977, p. 287.

189 La loro attività letteraria fu finalizzata, principalmente, a richiamare l'attenzione generale sul complotto in atto da parte della Gran Bretagna, che appoggiando le aspirazioni sioniste, violava così gli impegni assunti con la Società delle Nazioni in qualità di potenza mandataria. L'accordo stabilito prevedeva che, sotto la 'guida' dell'autorità mandataria, alla fine del mandato, la Palestina avrebbe raggiunto la piena indipendenza.

190 Cfr. Maḥmūd H., *Shi'r al-muqāwama l-filasṭīniyya. Dawruhu wa wāqi'uhu fī 'ahd al-intidāb*, 1, 'Ammān, al-Wikāla l-'Arabiyya li-l-tawzī' wa l-nashr, 1984, pp. 36-7.

Accanto a Tuqan, altri due poeti che testimoniarono in poesia il cambiamento epocale in corso, facendosi portavoce del dramma della Nakba furono Abū Salmā ('Abd al-Karīm al-Karmī, 1911-1980) ed Abderrahim Mahmud ('Abd al-Raḥīm Maḥmūd, m. 1948).

Il primo fu figlio della generazione che aveva combattuto e resistito nel conflitto del 1936, ma fu la tragedia del 1948 a connotare irrimediabilmente la sua scrittura poetica, pervasa poi da un senso di sconforto e di malinconia. La perdita della patria e il conseguente esilio patito, così come la deportazione di tutti i suoi compatrioti, sono i motivi che percorrono la sua poesia, che si permea di toni cupi e nostalgici, ma anche vibranti e veementi, non differendo sotto alcuni aspetti dalla poesia degli esponenti del *mahğar*¹⁹¹. Mahmud fu invece un poeta combattente: con i suoi versi incitava il popolo alla resistenza; perse la vita negli scontri del 1948, ed è conosciuto come primo poeta martire palestinese dell'età moderna.

La produzione lirica di questo periodo, definita come *shi'r al-nakba*, intraprese un suo proprio percorso, sia dal punto di vista formale, con l'evoluzione della metrica tradizionale, che nei contenuti¹⁹². La poesia, che fino a quel momento era stata prevalentemente impersonale, declamatoria e in cui i motivi religiosi erano molto più evidenti, testimoniò la coscienza di quella catastrofe e dello sradicamento, rivelando l'irruzione del soggettivo e del romantico¹⁹³. Dopo il '48 furono fattori nazionalistici ed umanitari ad emergere e ad assumere un più ampio significato in virtù dell'entità del dramma. Attorno a questo gravitavano le preoccupazioni di gran parte dei poeti provenienti dal tutto il mondo arabo, che non si sottrassero dal denunciare con vigore le responsabilità e il tradimento delle élites governative arabe¹⁹⁴.

191 Il *mahğar* (letteratura d'emigrazione) è un movimento letterario arabo diffusosi agli inizi del XX secolo nelle Americhe. Grande apporto alla letteratura d'emigrazione è stato dato dagli scrittori siro-libanesi, tra cui il più celebre è Jibrān (Gubrān Khalīl Gubrān). Cfr. Camera d'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 1998, pp. 129-32.

192 Vi sono numerosi studi critici in lingua araba che prendono in esame gli aspetti tematici e formali della poesia della Nakba. Tra i maggiori segnaliamo al-Kayyālī 'A. R., *al-Shi'r al-filasṭīnī fi Nakbat Filasṭīn*, Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1975; Yāghī 'A., *Shi'r al-arḍ al-muḥtalla fi l-sittīnāt*, Madīnat al-Kuwayt, Sharikat Kāzīma li-l-nashr, wa l-tarğama wa l-tawzī', 1982; Shukrī Ġ., *Adab al-muqāwama*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1970.

193 Sulaiman K., *Palestine and Modern Arab Poetry*, London, Zed Books, 1984, pp. 213-4.

194 Ivi., p. 128.

Da un punto di vista estetico, i poeti più giovani come Jabra (Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, 1920-1994) e Fadwa Tuqan (Fadwā Tūqān, 1917-2003) sfidarono la metrica tradizionale, sperimentando nuove forme e linguaggi. In particolare Fadwa Tuqan abbandonò i toni pacati e melanconici della prima produzione per avvicinarsi alla poesia nazionalista con accenti accesi e polemici.

Tra le tematiche predominanti che emersero dalla poesia palestinese dopo il '48, la questione dei rifugiati palestinesi assunse una centralità assoluta, dal momento che un'intera popolazione versava in uno stato di emergenza umanitaria e in condizioni deplorevoli, con conseguenze nefaste su tutti i paesi arabi limitrofi. Un gran numero di poeti di questo periodo denunciarono in versi le situazioni disagiate dei palestinesi privati delle loro case e della loro terra, e lo stato degli sfollati in paesi riluttanti ad accoglierli¹⁹⁵. Come scrive Francesca Corrao,

la casa adesso vive nel sogno e protagonista delle poesie torna a essere la tenda; ma non è più la tenda dei beduini dell'epoca pre-islamica, ma è il simbolo della sofferenza della diaspora¹⁹⁶.

Kamal Nasser (Kamāl Nāṣir, m. 1973)¹⁹⁷ in *Šarkhat al-khiyām* (Il grido delle tende), descrive la tristezza dei rifugiati che, con la fine del Ramadan, tornavano a distinguersi dal resto della popolazione palestinese la quale, interrompendo il digiuno, invece, riprendeva la vita di ogni giorno¹⁹⁸. Anche Haron Hashem Rashid (Hārūn Ḥaṣhim Rashīd, 1927) fu autore di toccanti versi di denuncia della condizione miserabile dei profughi palestinesi¹⁹⁹.

Fenomeni quali l'esodo e la diaspora connotano l'orizzonte poetico di questo periodo. Il desiderio di ritorno (*'awda*) diviene *leit*

195 Moreh S., *Modern Arabic Poetry 1800-1970. The Development of Its Forms and Themes Under the Influence of Western Literature*, Leiden, Brill, 1976, pp. 307-9.

196 Corrao F. M. (a cura di), *In un mondo senza cielo. Antologia della poesia palestinese*, trad. di F. M. Corrao, F. De Luca, S. Sibilio, Firenze, Giunti, 2007, p. 22.

197 Kamal Nasser, membro dell'O.L.P. nonché editore del giornale di partito «Filastīn al-Thawra», morì martire a seguito di un raid israeliano a Beirut nell'aprile del 1973.

198 Nāṣir K., *Šarkhat al-khiyām*, in *al-A'māl al-shi'riyya l-kāmila*, cit. in Sulaiman, *Palestine and Modern*, op. cit., p. 117.

199 Nella poesia *Lā salām* (Nessuna pace) scrive: "Non ci sarà nessuna pace / perché chi dimora nelle tende / è saturo dell'umiliazione delle tende / ed è esausto della sofferenza / della miseria e dell'infermità / esausto della morte insinuatasi nelle ossa / esausto della vita stessa", in Rashīd H. Ḥ., *Diwān ḥattā ya 'ūd sha'bunā*, cit. in *ibid.*, pp. 114-5.

motiv che s'articola attraverso molteplici registri e timbri lirici, così come su diversi piani polisemici e semantici, e risuona attraverso le corde di un nuovo lessico: esso è canto nostalgico espresso dal lemma *hanīn*, dolore struggente per la terra perduta, *ḍiyā'*, sensazione di angoscia, *qalaq*, estraneità e disorientamento, *ightirāb*, ma anche ira e voglia di rivalsa, *ghaḍab*, spinta alla rivoluzione, *thawra* e alla resistenza per chi è rimasto in patria, *muqāwama*²⁰⁰.

Dopo il 1948, scrisse Yusuf al-Khatib (Yūsuf al-Khaṭīb, 1931-2011), la terra agli occhi dei palestinesi assunse due forme: 'prigione' ed 'esilio'. L'una includeva tutti i territori su cui sventolava la bandiera israeliana; l'altra includeva qualsiasi territorio altrove²⁰¹.

Dall'esilio i poeti continuarono a rivendicare il ruolo dell'intellettuale impegnato per i diritti civili della propria gente, incitando alla rivoluzione e all'unità del popolo palestinese, messa di continuo a repentaglio dalla frammentazione territoriale, dalla subordinazione esterna oltre che da settarismi e divergenze interne. Tra i maggiori poeti della diaspora ricordiamo Muin Bsiso (Mu'īn Bsīsū, 1927-1984), inoltre prolifico drammaturgo, Rashid Husayn (Rāshid Ḥusayn, 1936-1977) e Tawfiq Sayegh (Tawfiq Ṣāyigh, 1923-1971) i quali idealizzano la patria lasciata nel '48, lamentando lo stato di estraneità ed alienazione patito nel vivere in esilio (*ghurba*), sebbene in condizioni di benessere o comunque di maggiore agiatezza²⁰².

Di Jabra Ibrahim Jabra, uno dei maggiori intellettuali e critici palestinesi in esilio prima in Iraq e poi in Gran Bretagna, sono celebri i versi che alludono allo sradicamento e le opere di prosa ambientate nella Palestina antecedente alla Nakba, come ad esempio la raccolta di racconti brevi *'Araq wa qīṣaṣ ukhrā* (*'Araq e altre storie*, 1974)²⁰³.

Se dall'esilio pervengono perlopiù poesie che celebrano la terra e ricordano gli affetti perduti, i poeti rimasti s'adoperano per la salvaguardia di una memoria culturale e per la preservazione della propria identità nazionale.

Fa notare Canova che la maggioranza dei palestinesi rimasti in Israele nel 1948 era costituita da abitanti delle campagne, poiché i

200 Quest'ultimo motivo, come vedremo, diede più tardi vita ad un vero e proprio genere di poesia politica, la *shi'r al-muqāwama*, poesia della resistenza.

201 al-Khaṭīb Y., *Dīwān al-waṭan al-muḥtall*, Dimashq, Dār Filasṭīn, 1968, p. 13.

202 Per maggiori approfondimenti sul concetto di *ghurba* nella letteratura araba contemporanea si veda Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, op. cit., pp. 259-88.

203 Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 25.

cittadini avevano trovato rifugio altrove:

Forse da ciò derivò la singolarità dell'esperienza poetica palestinese, il suo relativo isolamento culturale, l'attaccamento angoscioso alla terra. Questo mentre i letterati palestinesi in esilio ricordavano con parole nostalgiche la patria perduta, o si lasciavano avvincere dalle nuove ricerche estetiche intraprese in questo periodo in centri culturali stimolanti quali Beirut, Damasco o Baghdad²⁰⁴.

La poesia dei palestinesi d'Israele, nelle sue più varie forme, dialettale o colta, orale o scritta, divenne subito veicolo per l'espressione dell'identità collettiva attraverso il richiamo alla terra perduta e al florido repertorio di simboli e riferimenti storici e culturali connessi tanto alla dispersione del popolo in seguito alla Nakba che all'identità nazionale e alla tradizione culturale. Declamare versi o partecipare alle manifestazioni artistiche costituiva una forma di resistenza civile oltre che politica alle pratiche d'oblio messe in atto dal neonato Stato di Israele²⁰⁵. Fu nell'assunzione di questa fondamentale funzione civile e politica che il poeta palestinese assurse a portavoce del sentire comune e delle rivendicazioni della minoranza araba in Israele²⁰⁶.

Alcuni dei più gravi massacri inflitti alla popolazione civile palestinese mobilitarono dal punto di vista letterario la maggioranza degli intellettuali impegnati a denunciare le ingiustizie e i crimini perpetrati dalle milizie sioniste.

Nell'aprile del 1948, le truppe dell'Haganah compirono un vero e proprio eccidio della popolazione del villaggio di Deir Yassin, che registrò la morte di circa 245 persone,

senza distinguere tra uomini e donne, bambini e anziani. Completarono l'opera caricando alcuni dei 'prigionieri' caduti nelle loro mani su vetture, per poi farli sfilare per le strade di Gerusalemme in una parata trionfale salutata con giubilo dalle masse ebraiche. In seguito, questi 'prigionieri' furono riportati al villaggio e uccisi²⁰⁷.

Il ricordo di queste truci esecuzioni – che riportano alla mente le ag-

204 Canova G., *La poesia della resistenza palestinese*, in «Oriente Moderno», 51, 1971, p. 584.

205 Shulhut A., *Time, Place, and Identity in the Literature of the "1948 Region"*, 2006, in <<http://wordswithoutborders.org/article/time-place-and-identity-in-the-literature-of-the-1948-region/>>, consultato il 15.10. 2010.

206 Kanafani lo definì 'assedio culturale', imposto da Israele al fine di obli-
rare il patrimonio della tradizione palestinese. Non di rado le ricorrenti
serate poetiche e musicali, o i festeggiamenti per i matrimoni importanti,
si trasformavano in accese manifestazioni politiche. Cfr. Canova, *La poe-
sia*, op. cit., p. 584.

207 La testimonianza, tratta dal volume *The History of the Haganah* è citata
in Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit., p. 291.

ghiaccianti operazioni naziste – e quello dell’espulsione della popolazione superstite è così perpetuato dai versi della poetessa Jayyusi²⁰⁸:

O figli della morte, siete defunti come loro
o siete orfani, o resti della ferita
di un popolo afflitto?
Noi siamo tutto ciò, siamo una parola aspra,
una parola ostile che ci ha uniti: profughi!²⁰⁹.

Anche la prosa ebbe a poco a poco un ruolo sempre più influente nel testimoniare l’esperienza del ‘48 nei suoi molteplici aspetti e nel riportare in vita luoghi cancellati con la fondazione dello Stato di Israele. È proprio con l’affermazione del racconto breve, *al-qīṣṣa l-qāṣīra*, che la memoria dello sradicamento, *dhākīrat al-iqtīlā’*, inizia a trovare una incessante elaborazione letteraria, essendo un genere che da un punto di vista stilistico consente una rappresentazione più immediata degli eventi, perché svincolato dalle convenzioni della tradizione ed inoltre di agevole diffusione attraverso giornali e riviste culturali²¹⁰.

Con il racconto breve gli scrittori possono rispondere in modo solerte all’urgenza di una realtà sempre più complessa e paradossale da comprendere e vivere, rappresentando in modo coerente con una scrittura frammentata i tratti salienti della catastrofe e dell’esilio²¹¹.

Esistono alcune opere in prosa – pressoché sconosciute al pubblico non arabo – premonitrici del dramma della Nakba. Tra le più note meritano una menzione *al-Wārith* (L’erede, 1920) di Khalīl

208 Neppure il successivo massacro del villaggio di Kufr Qasim, datato 29 ottobre 1956, cadde nell’oblio. Anzi il turpe eccidio ai danni di contadini che rientravano dai loro campi, ignari del coprifuoco arbitrariamente imposto dalle autorità israeliane, fu motivo di ispirazione di versi drammaticamente intensi. Una delle testimonianze più toccanti del tragico evento è rappresentata dalla poesia di Mahmud Darwish, *Azhār al-damm* (Fiori di Sangue), contenuta nella raccolta *Ākhir al-layl* (1967). Eccone alcuni versi:

Kufr Qasim / un villaggio che sogna il grano, i fiori della violetta e le nozze delle colombe. / Mieteteli in un solo colpo. / Mieteteli / mieteteli. Cfr. al-Naqqāsh R., *Maḥmūd Darwīsh shā’ir al-ard al-muḥtalla*, Bayrūt, al-Mua’ssasa l-‘Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 3T, 1972, p. 46.

209 Canova G., *Due poetesse: Fadwā Tūqān e Salmā ‘l-Ḥaḍra’ al-Ġayyūsī*, in «Oriente Moderno», 53, 1973, p. 890.

210 Camera d’Afflitto I. (a cura di), *Narratori arabi del Novecento*, 2 voll., Milano, Bompiani, 1994, pp. XX-XXI.

211 Cfr. Jihad H. K., *La Nakba dans la littérature arabe*, in «Revue d’études palestiniennes», n. 108, Été 2008, pp. 81-100, qui p. 84; e cfr. Šālīh F., *al-Qīṣṣa l-qāṣīra l-filastīniyya fī l-arāḍi l-muḥtalla*, Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1982.

Baydas e *Mudhakkirāt dağāğa* (Memorie di una gallina, 1943) di Ishaq Musa al-Husayni (Ishāq Mūsà al-Husaynī) su cui non è possibile dilungarsi, ma che in qualche modo ritraggono gli scenari – il secondo attraverso la favolistica e la parodia – che anticipano la fondazione di Israele²¹². Il tema della vendita della terra da parte dei contadini palestinesi alle agenzie ebraiche già trattato da Baydas si ritrova non senza vena polemica o ironica, anche nel romanzo *al-Mallāk wa l-simsār* (Il proprietario e l'intermediario) di Muhammad 'Izzat Darwaza (Muḥammad 'Izzat Darwaza, 1888-1984), pubblicato a Nablus nel 1934. Accanto a queste meritano di essere annoverati alcuni lavori di Mahmud Sayf al-Din al-Irani (Maḥmūd Sayf al-Dīn al-Īrānī, 1914-1974), esule in Giordania dopo il '48 e considerato uno dei pionieri del racconto breve palestinese. Alcuni suoi racconti, come *Awwal shawṭ* (Prima tappa, 1937) fanno riferimento agli eventi anteriori alla Nakba, in particolare la rivolta contadina del 1936; altri successivi attraverso il descrittivismo psicologico dei suoi personaggi provano a rappresentare la condizione dei rifugiati e il sentimento di scoramento collettivo patito²¹³.

Oltre a Ghassan Kanafani, utilizzano il racconto breve per immortalare i frammenti dell'espulsione di massa patita, il dramma dei rifugiati e il mutamento geografico anche Samira 'Azzam (Samīra 'Azzām, 1927-1967), Jabra e Habibi.

Prima di loro, Najati Sidqi (Nağātī Şidqī, 1905-1979) con *al-Akhawāt al-ḥazīnāt* (Le sorelle tristi) del 1947 aveva narrato in chiave onirica ed allegorica la trasformazione in atto della propria città, giudaizzata nonostante la resistenza del paesaggio naturale incarnato dalla figura degli alberi di sicomoro.

Habibi nel 1954 pubblica il racconto *Bawwābat Mandilbawm* (La porta di Mandelbaum) rievocando uno dei *lieux de mémoire* della storia palestinese, obliterati poi dalla guerra del 1967. Prima d'allora la 'porta' che prendeva il nome dalle rovine della casa di un commer-

212 Camera d'Afflitto I., *L'israeliano visto dallo scrittore palestinese: evoluzione di un'immagine letteraria*, in Dorigo Ceccato R. – Parfitt T. – Trevisan Semi E. (a cura di), *L'"altro" visto dall'"altro". Letteratura araba ed ebraica a confronto*, Milano, Cortina, 1992, pp. 85-6. Cfr. inoltre Id., *Cento anni*, op. cit., pp. 46-55. Non vanno inoltre dimenticate le opere *Fī l-sarīr* (Nel letto) di Muḥammad al-'Adnānī (1946) e *Marqaş al-'umyān* (La sala da ballo dei ciechi) di 'Ārif al-'Ārif (1947), trattate in Abū Maṭar A., *al-Riwāya fī l-adab al-filasṭīnī 1950-1970*, Baghdād, Dār al-Ḥurriyya, 1980, pp. 42-7.

213 Per maggiori approfondimenti cfr. Carrascosa Rabadán M., *Mahmud Sayf al-Din al-Irani. Dos cuentos palestinos*, in «Nación Árabe», vol. XVII, n. 49, Verano 2003, pp. 153-9.

ciante ebreo distrutta nel 1948, costituiva l'unico punto di transito tra Israele e la Giordania²¹⁴; esso diventa segno della trasformazione spaziale, un mesto non-luogo metafora della nuova condizione palestinese di presenza/assenza.

Kanafani con *Arđ al-burtuqāl al-ħazīn* (La terra degli aranci tristi, 1963) ritaglia fotogrammi dell'esodo da Jaffa attraverso Akka; qui l'intenzione dell'autore è posta sulle conseguenze del trauma patito da una famiglia palestinese costretta nel '48 ad emigrare in Libano fotografando il cambiamento irreversibile della sua vita quotidiana nei più minuziosi particolari²¹⁵; le ripercussioni psicologiche sulla vita dei rifugiati diseredati sono esplorate anche nella scrittura di 'Azzam, il cui racconto *Li-annahu yuħibbuhum* (Perché li ama) è incentrato sul gesto disperato di un profugo che incendia una struttura dell'Agenzia delle Nazioni Unite per il sostegno ai rifugiati palestinesi (UNRWA), in reazione a ciò che ritiene essere un umiliante sistema di assistenza alimentare e sanitaria da cui i palestinesi sono costretti a dipendere. La scrittrice non manca altresì di registrare il dramma dell'espulsione dei palestinesi da Haifa, come ad esempio nel racconto *al-Khubz* (Il pane), motivo quest'ultimo che troverà ampia trattazione in una varietà di opere successive²¹⁶.

Sull'iniziale assenza del romanzo nella letteratura palestinese come genere adatto a denunciare l'espropriazione e testimoniare la violenza subita è stato scritto diffusamente e in parte abbiamo già esposto una serie di cause convergenti di tale ritardo. Tuttavia ritengo sia un argomento critico alquanto controverso e meritevole di maggiore approfondimento in altra sede, da inquadrare insistendo sulla dimensione psicologica ed emotiva, ovvero facendo appello alle teorie psicoanalitiche e agli studi sui rapporti tra trauma e scrittura.

Se esso impiega qualche anno per affermarsi sulla scena è sia per ragioni socio-culturali endogene ed estetiche come asserito poc'anzi, sia perché, come spiega la psicoanalisi e come dimostra la stessa letteratura della Shoah, il processo del lutto e la sua rielaborazione richiedono tempi lunghi, ancor di più quando si tratta di una per-

214 Cfr. Kanafani G., *La terra degli aranci tristi e altri racconti*, trad. di C. Brancaccio, Città di Castello, Associazione Culturale Amicizia Sardegna-Palestina, 2012; e inoltre Camera d'Afflito (a cura di), *Narratori arabi del Novecento*, op. cit., pp. 170-7.

215 Cfr. Kilpatrick H., *Commitment and Literature: The Case of Ghassān Kanafānī*, Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies), vol. 3, n. 1, 1976, pp. 15-9, qui pp. 16-7.

216 Cfr. Azzam S., *Il pane*, in *Palestinese! E altri racconti*, a cura di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2003, pp. 11-23.

data che intacca non solo la dimensione emozionale-esistenziale, ma sconvolge i propri riferimenti spazio-temporali.

La ricomposizione attraverso la scrittura dei frammenti e delle immagini che formano la grande narrazione dello sradicamento e della diaspora non può essere un processo a breve termine ma una elaborazione nel tempo. La scrittura nella sua funzione riparatrice e terapeutica di saldatura tra passato e presente necessita di un distanziamento temporale dall'evento traumatico, per reinvestire di senso nel presente la tragedia 'fondante'.

È ad ogni modo utile ribadire che se è vero che i maggiori romanzieri palestinesi emergono a partire dai primi anni '60, già negli anni '50 accanto ad una fitta produzione storica e ad una pubblicistica testimoniale, rimasta alquanto ignota in Occidente, compaiono i primi romanzi arabi che aspirano a registrare aspetti legati al trauma del '48 o a rappresentarne le conseguenze.

Oltre ai summenzionati lavori di Sayf al-Din al-Irani e a quelli di Nasir al-Din al-Nashashibi (Nāṣir al-Dīn al-Nashāshībī, 1920-2013), vale la pena menzionare il contributo di Isà al-Nuri ('Isà l-Nā'ūrī), noto italianista, autore del romanzo *Bayt warā' al-ḥudūd* (Una casa oltre i confini, 1959)²¹⁷.

Ambientato a Jaffa, il romanzo che mescola i due piani, romantico e realistico, è imperniato su una storia d'amore tra due giovani durante il mandato britannico, interrotta bruscamente dall'attacco delle forze armate sioniste e dalla conquista del loro territorio.

Diversi scrittori provenienti da altre aree del mondo arabo si mobilitano a partire dagli anni '50 e primi anni '60 per raccontare la tragedia palestinese. Non è possibile qui fornire una panoramica esaustiva, tuttavia va ricordato l'importante apporto alla rielaborazione letteraria della Nakba offerto da alcuni scrittori siriani come Halim Barakat (Ḥalīm Barakāt, 1933) e Abd al-Salam al-'Ujaily ('Abd al-Salām al-'Uğaylī, 1918-2006)²¹⁸.

3.2. La Naksa ravviva il ricordo della Nakba. La memoria della catastrofe dagli anni '60 ad oggi

Con la guerra dei sei giorni del giugno del 1967, la geografia del luogo è soggetta a nuovi sconvolgimenti. Israele conquista anche

217 Per approfondimenti a riguardo cfr. Baldissera E., 'Isà an-Nā'ūrī, in «Quaderni di Studi Arabi», 3, 1985, pp. 107-14.

218 Una più approfondita trattazione si trova in Jihad, *La Nakba dans la littérature*, op. cit., pp. 88-93.

Gerusalemme Est, il Golan siriano, il Sinai egiziano; la Cisgiordania e la Striscia di Gaza palestinesi diventeranno i Territori Occupati.

Il termine stesso di quella disfatta, Naksa, ‘la ricaduta’, serba in grembo la ferita del trauma antecedente. Essa riporta a galla nella memoria collettiva dei palestinesi la Nakba, richiamando il profondo significato di un incubo che si ripete. La produzione del periodo ne registra i sintomi: una parte della stampa e degli intellettuali della prestigiosa rivista letteraria *al-Ādāb*, in riferimento alla sconfitta del ‘67 useranno l’espressione *al-Nakba l-ḥuzayrāniyya* (la Nakba di giugno)²¹⁹ e il saggista Zurayq rivisiterà il suo precedente lavoro alla luce del mutato contesto storico-politico pubblicando *Ma’anā l-Nakba muğaddadan* (Ancora sul significato della Nakba)²²⁰.

La dolente memoria dello sradicamento riaffiora vigorosamente nella scrittura letteraria, che renderà conto del nuovo processo di cambiamento, sottoponendo la Nakba ad una rinnovata analisi. Per il critico Laâbi, ora il trauma del ‘48 aveva avuto tempo di essere assimilato e rielaborato e poteva essere rivisitato nella complessità delle sue dimensioni e implicazioni, politiche, sociali, culturali, ma anche psicologiche ed umane²²¹.

Nella poesia araba accanto a movimenti legati al neo-romanticismo, al simbolismo e al realismo, ospitati nelle prestigiose riviste libanesi ed egiziane, si diffondono due nuovi filoni di pensiero cristallizzati attorno alle riviste libanesi, la succitata *al-Ādāb*, fondata da Suhayl Idris (Suhayl Idrīs) nel 1953 e *Shi’r*, fondata dal poeta Yusuf al-Khal (Yūsuf al-Khāl), con il successivo prestigioso apporto di poeti quali Unsī al-Hajj (Unsī al-Ḥāġġ), Khalil Hawi (Khalil Ḥawī) e Adonis²²². La prima si fa promotrice di una letteratura politicamente impegnata sulla scia del pensiero sartiano dell’*engagement* dell’intellettuale nella società²²³; i poeti che animano *Shi’r*, invece, ritengono prioritario l’impegno civile e culturale degli intellettuali per promuovere il cambiamento sociale, sostenendo l’innovazione e la sperimentazione artistica.

219 Ruocco M., *L’intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista libanese al-Ādāb (1953-1994)*, Roma, Jouvence, 1999, p. 117.

220 Zurayq Q., *Ma’anā al-Nakba muğaddadan*, Bayrūt, Dār al-‘Ilm li-l-malāyyin, 1967.

221 Laâbi, *La poésie*, op. cit., pp. 17-8.

222 Cfr. Adonis, *Nella pietra e nel vento*, trad. e cura di F. M. Corrao, Messina, Mesogea, 1999.

223 Il saggio di Jean-Paul Sartre che ebbe profondo impatto presso i poeti di quel nuovo movimento letterario è *Che cos’è la letteratura* del 1947 (ed. it., Milano, Il Saggiatore, 1960).

Legata alla prima corrente è la letteratura della resistenza, *adab al-muqāwama*, la quale si afferma in Palestina e nel resto del mondo arabo come letteratura militante che accompagna il popolo nella sua quotidiana resistenza all'occupazione israeliana²²⁴.

Attorno a questo movimento graviteranno i maggiori poeti considerati i veri interpreti del tormento del popolo palestinese, Muin Bsiso, Samih al-Qasim (Samih al-Qāsim, 1939-2014), Tawfiq Zayyad (Tawfiq Zayyād, 1929-1994) e naturalmente Mahmud Darwish, la cui opera per la ampiezza dei suoi orizzonti e la peculiarità della sua estetica non può tuttavia essere circoscritta a questo ristretto ambito.

Tra i poeti attivi in questo arco temporale un posto di rilievo spetta a Fadwa Tuqan, capace di trasfondere in versi la grazia e la sensibilità dell'universo femminile, ma nello stesso tempo farsi portavoce dei soprusi e delle pene patite dal suo popolo. La sua svolta lirica avvenne in una fase successiva della sua carriera quando entrò in contatto con il movimento dei poeti della resistenza in seguito alla guerra dei sei giorni e all'occupazione israeliana di Nablus, la sua città natale.

La 'poetessa della resistenza' divenne presto, come scrisse Jayyusi nell'introduzione all'edizione inglese della sua autobiografia *Rihla ḡabaliyya, rihla sa'ba* (Viaggio di montagna, duro viaggio), "una delle voci più potenti elevatesi in difesa dei diritti del suo popolo"²²⁵.

Nitidezza espressiva e immediatezza del messaggio, senza tuttavia rinunciare alla suggestione del simbolo e del mito, sono le principali caratteristiche di una poesia concepita come un vigoroso sostegno alla lotta partigiana²²⁶. Nonostante la dimensione nazionale di quella scrittura, Fadwa Tuqan maturò la consapevolezza che la sua azione poetica doveva varcare i confini d'Israele per immergersi nell'orbita della grande poesia rivoluzionaria del Novecento, di cui mo-

224 L'espressione 'letteratura di resistenza' definita anche 'letteratura della terra occupata' si udì, per la prima volta fuori da Israele, con il testo pubblicato nel 1967 da Ghassan Kanafani, *Adab al-muqāwama fi Filastīn al-muḥtalla*, che presentava una serie di poesie dei più autorevoli poeti dell'epoca con un'analisi critica dell'autore. Ma è bene menzionare anche altri due testi a cui viene attribuita l'origine del movimento letterario della poesia di resistenza: il primo s'intitola *Diwān al-waṭan al-muḥtall* del poeta Yusuf al-Khatib, pubblicato a Damasco nel 1968 ed il saggio *Dirāsāt fi shi'r al-ard al-muḥtalla* di 'Abd al-Rahmān Yāghī, pubblicato l'anno seguente al Cairo dal Ma'had al-Buḥūth wa l-dirāsāt al-'arabiyya.

225 Frangieh B., *Modern Arabic Poetry: Vision and Reality*, in Nassar H. K. – Rahman N. (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet. Critical Essays*, Northampton, Olive Branch Press, 2008, pp. 11-40, qui p. 22.

226 Cfr. Malḥas Th., *al-Adab al-filastīnī al-mu'āṣir fi l-ma'raka*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1970.

delli eminenti erano Vladimir Majakovskij, Federico García Lorca, Pablo Neruda, Nazim Hikmet.

I motivi dell'esilio, del senso di appartenenza alla terra perduta, del ricordo dell'espulsione sono ancora saldamente radicati, ciò che muta sono i toni più aspri e veementi, il registro, carico dell'enfasi rivoluzionaria dell'io lirico, la brevità del verso libero, *hurr*, e il destinatario che sempre più frequentemente diventa il nemico occupante o le potenze occidentali a cui è attribuita parte della responsabilità dei mali del popolo palestinese. La terra e la patria simboleggiano 'l'amata' anche nelle liriche d'amore e la propulsione all'affermazione di sé è ben rappresentata da poesie che rivendicano l'appartenenza ai luoghi storici connotati di millenaria sacralità, come il Monte Carmelo, il fiume Giordano, la stessa Gerusalemme, *Madīnat al-Quds*, in antitesi con le istanze bibliche espresse dall'ideologia sionista e da una rigogliosa letteratura ebraica.

La Naksa rafforza l'esigenza di rimappare il territorio, la poesia si presta a strumento per la rievocazione e la risurrezione di luoghi della memoria palestinesi obliterati dal progetto sionista o trasformati con la costituzione di nuovi insediamenti.

Dunque la Nakba viene in qualche modo riesplorata con la riflessione sui luoghi produttori di connessioni con le esperienze emotive, mitiche, immaginali della comunità che ne rivendica l'appartenenza. In quegli anni la poesia rimarca l'esigenza di preservare il patrimonio della tradizione e, qui in chiave esistenzialista, li attraverso l'utilizzo della metafora e del simbolismo della bellezza del luogo, dal dolce paesaggio, agli elementi naturali e ai frutti della terra, esprime l'urgenza di rilocalizzazione territoriale legata al bisogno di affermazione identitaria²²⁷.

In particolare la poesia di Darwish, universalmente riconosciuto come il più autorevole portavoce della tragedia del suo popolo, fino alle sue più recenti pubblicazioni è testimonianza di una incessante ricerca lirica che informa su precise e inscindibili dicotomie presenti nell'animo come nella coscienza individuale e collettiva: la sua poesia oscilla tra l'affermazione di un'esistenza e la dolorosa constatazione dell'assenza, tra la tangibilità di una permanenza e la volatilità di una nuova migrazione, tra l'eroico incitamento alla resistenza e la tragica consapevolezza del proprio status e destino e, non ultimo, tra i rivolgimenti dell'oblio individuale e il potere della memoria collettiva.

Naturalmente la notevole presenza di elementi mnestici nella sua poesia, a partire dal vasto apparato di riferimenti testuali alla Nak-

227 Questo aspetto verrà approfondito nel capitolo successivo.

ba, va ricondotta anche alla esperienza individuale del poeta e alla condizione dell'esilio vissuta da lui come dai poeti della diaspora suoi coevi.

La testimonianza esistenziale dell'esilio, l'uso dei simboli della terra, la denuncia delle condizioni subumane della popolazione dei rifugiati sono elementi distintivi anche del romanzo che mantiene aperta la ferita della Nakba. Il nuovo esilio provocato dalla disfatta del 1967 rievoca inevitabilmente il primo esodo traumatico.

Gran parte degli scrittori fa ricorso a tecniche o espedienti letterari di rappresentazione del passato, come il flashback, la dimensione onirica, la documentazione d'archivio, mescolando le molteplici inestricabili trame dell'oscuro presente all'immagine penetrante di un doloroso "passato che non passa"²²⁸.

La rappresentazione del tempo e dello spazio come presenze asfissianti, interrogativi insoliti, entità inintelligibili con cui fare i conti quotidianamente conferisce un maggior spessore estetico, una peculiarità architettonica e una problematicità interpretativa a molti romanzi che rivolgono alla catastrofe uno sguardo nuovo. Jabra è uno dei maggiori scrittori a conferire alla dimensione spazio-temporale un peso decisivo nell'architettura dei suoi romanzi.

La Nakba riaffiora in due delle sue più celebri opere, *al-Safīna* (La nave) del 1970 e *al-Baḥṭh 'an Walīd Mas'ūd* (Alla ricerca di Walīd Mas'ūd, 1978)²²⁹. Nel primo, il passato è rappresentato come forza pervasiva nella coscienza dei protagonisti, in particolare di 'As-saf la cui vita è segnata dal ricordo dirompende di Fayez, il caro amico perduto nella guerra del '48²³⁰. La seconda opera, di stampo autobiografico, ruota attorno alla scomparsa del protagonista, un celebre intellettuale partigiano palestinese in esilio a Baghdad dal 1948, la cui unica traccia lasciata è una audio-cassetta in cui è registrata la memoria della sua vita segnata da quell'evento²³¹. I ricordi d'infanzia a Gerusalemme, con la descrizione dei giorni lieti trascorsi tra fiumi e vallate,

228 L'espressione è stata utilizzata dallo storico Gian Enrico Rusconi richiamandosi al saggio di Ernst Nolte *Il passato che non vuole passare* in riferimento al passato nazionalsocialista dei tedeschi. Cfr. Rusconi G. E. (a cura di), *Germania. Un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987.

229 In effetti lo stesso autore ha più volte riconosciuto l'impatto che ha avuto sulla sua vita e sulla sua scrittura letteraria il dramma del '48, malgrado si sia sentito pienamente integrato in Iraq. A questo proposito si rimanda all'intervista con l'autore in *L'esperienza dello sradicamento. Incontro con Jabra Ibrahim Jabra*, a cura di L. Orelli, in «Linea d'ombra», n. 63, settembre 1991, p. 48.

230 Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 37.

attraverso la figura dell'esule 'Assaf sono costantemente evocati nel primo romanzo, ma anche *Alla ricerca di Walīd Mas'ūd* testimonia il rapporto simbiotico dell'autore con lo spazio d'origine, elemento onnipresente sullo sfondo.

La letteratura palestinese della diaspora sembra cristallizzarsi attorno alla figura dell'esule che sogna il ritorno, ma la figura del combattente della resistenza, che incarna la continuità della lotta e della speranza da tenere accesa, resta preponderante.

Il tema dello smembramento tra famiglie e dell'esperienza dei profughi in seguito al 1948 è ricorrente nella produzione sia di Samira 'Azzam che di Ghassan Kanafani. In *Riḡāl fī l-shams* (Uomini sotto il sole, 1964) di Kanafani, i protagonisti sono tre profughi che per sfuggire alla vita miserevole dei campi migrano in Kuwait clandestinamente, morendo asfissati in un'autocisterna nel deserto²³².

L'esperienza del campo profughi legata al ricordo dello sradicamento è preminente nelle opere di Yahya Yakhluf (Yaḥyā Yakhluf, 1944), in particolare *Tuffāḥ al-maḡānīn* (Le mele dei folli, 1981) e nel romanzo di Rashad Abu Shawar (Rashād Abū Shāwar, 1942) *al-'Ushshāq* (Gli amanti, 1977).

Nel romanzo autobiografico *Ṭuyyūr al-ḥadhar* (Uccelli della cautela, 1996) di Ibrahim Nasrallah (Ibrāhīm Naṣrallāh) figura centrale è un bambino senza nome che osserva la trasformazione del suo campo profughi di al-Wiḥdāt in Giordania da tendopoli ad un moltiplicarsi di blocchi di cemento edificati uno accanto all'altro, di vicoli sempre più gremiti di bambini e mura che si ergono in modo sempre più fitto. È la rappresentazione dell'annoso problema dei rifugiati destinati ad un permanente oblio²³³.

Altrettanto pregnante è il tema del ritorno, ancor più se legato al sogno di recuperare la condizione di vita nella propria patria antecedente alla creazione di Israele.

La memoria della vita nella Palestina antecedente al 1948 è un tentativo vano di stabilizzazione o di recupero di un ordine naturale. È una forma di resistenza a ciò che in termini psichiatrici Fanon definiva, per gli algerini sotto occupazione coloniale, il perenne stato di estraneità vissuto nel proprio paese e di assoluta depersonalizzazio-

231 Jabra I. J., *In Search of Walid Masoud*, transl. by R. Allen and A. Haydar, Syracuse, Syracuse University Press, 2000.

232 Kanafani G., *Uomini sotto il sole*, trad. di I. Camera d'Afflitto, Palermo, Sellerio, 1991.

233 Naṣrallāh I., *Ṭuyyūr al-ḥadhar*, Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1996.

ne²³⁴. L'odissea di Felice Sventura il Pessottimista prigioniero in patria, descritta magistralmente da Emil Habibi, di cui tratteremo in seguito, fornisce suggestivi elementi di comprensione della realtà paradossale vissuta dai palestinesi di Israele in seguito alla Nakba. Anche Jamal Bannura (Ġamāl Bannūra), scrittore residente in Cisgiordania, affronta questo motivo in un racconto del 1981, *Mawt insān* (Morte di un uomo), denunciando la condizione di chi si sente estraneo nella propria terra²³⁵.

Attorno al tema del ritorno gravitano diversi romanzi di Yahkluf, tra cui *Buḥayra warā' al-rīḥ* (Un lago oltre il vento, 1991) e *Nahr yastahimm fī l-buḥayra* (Un fiume si bagna nel lago, 1997): entrambi ripercorrono i luoghi dell'infanzia dello scrittore presso il lago di Tiberiade, città conquistata da Israele nel 1948.

La centralità della riflessione sul luogo nella produzione palestinese contemporanea deriva dalla accresciuta consapevolezza dei poeti della diaspora di vivere da (e parlare a nome delle) 'vittime di una mappa'²³⁶. Il continuo migrare di una popolazione è metaforicamente esemplificato dal perenne spostamento della sua istituzione politica, l'OLP, che si trasferisce dalla Giordania in Libano in seguito al Settembre Nero del 1970, poi dal Libano alla Tunisia in seguito al massacro nei campi profughi di Sabra e Shatila del 1982, durante la guerra civile libanese, per poi ritornare in Palestina con gli accordi di Oslo, in attesa della costituzione ufficiale di uno Stato realmente indipendente che ad oggi appare una mera illusione, nonostante i più recenti riconoscimenti formali.

Sono tutti avvenimenti che richiamano insistentemente il trauma del 1948 e riecheggiano nella letteratura anche delle generazioni più giovani, preoccupate di testimoniare il passaggio da un luogo a un altro della storia, da un trauma a un altro²³⁷, ma anche impegnate nel rinsaldare la memoria affinché non si perda la storia di quegli eventi, attraverso il racconto dei testimoni oculari. Esempi di post-memoria sono assai presenti nella poesia della cosiddetta *ḡīl al-*

234 Fanon F., *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspéro, 1964, citato in Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 62.

235 Bannūra Ġ., *Mawt insān*, in Maṣṣūr Kh., *al-Kaff wa l-mikhraz, adab al-muqāwama fī Filasṭīn al-muḥtalla: al-Diffa wa l-Qitā' ba'd 1967*, Baghdād, Dār al-Shu'ūn al-thaqāfiyya wa l-nashr, 1984, pp. 246-82.

236 Il riferimento è al titolo di una celebre antologia di poesia araba, ispirata ad un verso della *Qaṣīdat al-arḍ* di Mahmud Darwish. Cfr. Darwish M. – al-Qasim S. – Adonis, *Victims of a Map*, transl. by A. al-Udhari, London, Saqi Books, 1984.

237 Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 58.

khamsināt, la generazione dei nati negli anni '50 tra cui Murid al-Barghuthi (Murīd al-Barghūthī, 1944), Walid Khazindar (Walīd Khāzindār, 1950), Zakariya Muhammad (Zakariyyā Muḥammad, 1951) e Ghassan Zaqtan (Ghassān Zaqtān, 1954). Di quest'ultimo è lampante il sentimento di angoscia dettato dall'impossibilità di trasmettere alle future generazioni il ricordo di sé e del proprio tempo:

Non ho una figlia
cui poter dire: figlia mia,
chiamami se mi addormento
ricordami che sono qui se lo dimentico
mi accadde di dimenticare
qui continuamente
mi capita di dimenticare²³⁸.

La figura del testimone oculare degli eventi del '48 e il confronto tra le due generazioni, quella che ha vissuto direttamente il 1948 e quella che ne ha raccolto l'eredità, divengono spunti di analisi sempre più sollecitati sia dalla poesia che dalla prosa. Opere come *Bāb al-shams* (La porta del sole, 1998) del romanziere libanese Elias Khuri, *Dhākira* (Memoria, 2006) del palestinese di Israele Salman Natur e *Zaman al-khuyūl al-bayḍā'* (Il tempo dei cavalli bianchi, 2007) del palestinese giordano Ibrahim Nasrallah, sono vere e proprie epopee della storia palestinese contemporanea che vive con la Nakba una autentica frattura²³⁹. Esse esemplificano la compenetrazione di storia e letteratura per rendere omaggio alla narrazione non riconosciuta di un'esperienza collettiva. Servendosi di storie orali, materiale d'archivio, testimonianze inedite, prendono parte al dibattito storico-culturale sulla ricostruzione degli eventi del '48, e conferiscono valore alla contro-memoria palestinese della Nakba nella pluralità delle sue narrazioni, in particolare di quelle rimaste ai 'margini' della narrazione dominante nazionalista, per dirla con le parole di Ranajit Guha, mutuando le categorie del pensiero gramsciano²⁴⁰. Sono soltanto alcune delle opere più cono-

238 Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., p. 197.

239 Khuri E., *La porta del sole*, trad. di E. Bartuli, Torino, Einaudi, 2004; Naṣrallāh I., *Zaman al-khuyūl al-bayḍā'*, Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabīyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2007; Natur S., *Memoria*, trad. di V. Paleari – C. Sorrenti, Roma, Edizioni Q, 2008.

240 Come noto, gli studi più recenti sulle relazioni tra discorso di potere dominante e subordinato ricorrono inevitabilmente alle teorie gramsciane, rifacendosi al concetto di egemonia. La concettualizzazione dello studioso italiano relativa alla condizione dei gruppi subalterni in relazione al potere egemone, ha stimolato le riflessioni degli studiosi postcoloniali in particolare del gruppo dei *Subaltern Studies*. Cfr. Guha – Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, op. cit.; Guha R., *Dominance without Hege-*

sciute e che hanno goduto di circolazione internazionale nel mare magnum della produzione araba incentrata sul punto di vista e sull'esperienza diretta della popolazione dei villaggi durante la pulizia etnica del 1948²⁴¹.

Sono opere che riportandoci alla genesi di quella vicenda aspirano ad affermare l'attualità della Nakba, la sua incombente presenza nella vita quotidiana dei palestinesi, come rivela Elias Khuri a proposito del 'segreto' svelatogli dal suo romanzo. Con la scrittura de *La porta del sole*, l'autore comprende che "il 1948 non è un anno, ma un lungo lasso di tempo iniziato in quell'anno e camuffato nei nomi degli anni che seguirono"²⁴².

Il romanzo vuole rappresentare la continuità del trauma della Nakba, basandosi sull'esperienza dei rifugiati palestinesi in Libano espulsi nel '48 dai loro villaggi della Galilea. Raccontando l'epopea della comunità della diaspora, e in particolare di coloro che tentano di rientrare in Palestina dai paesi limitrofi come 'infiltrati', l'autore apre uno squarcio sulle vicende della resistenza dal confine libanese, attraverso una pluralità di racconti e di memorie. Il ricordo traumatico occupa i molteplici spazi della narrazione, congiungendo le storie dei vari personaggi. Khuri trae ispirazione dalla sua esperienza professionale presso il *Palestine Research Centre*²⁴³ di Beirut negli anni '60, che gli consentì di raccogliere i racconti e le testimonianze dei rifugiati re-

mony: History and Power in Colonial India, Cambridge, Harvard University Press, 1997. Un saggio fondamentale di riferimento è Gramsci A., *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*, in Id., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Quaderno 25, Torino, Einaudi, 1-8, 1975, pp. 2279-94.

241 Tra le diverse opere che non hanno goduto di visibilità oltre i confini nazionali, vale la pena menzionare *Bayt li-l-raġm bayt li-l-ṣalāt* di Ahmad 'Umar Shāhīn (al-Qāhira, Dār al-Thaqāfa l-ġadida, 1989) in cui si descrive l'attacco di Giaffa e il conseguente esodo della popolazione.

242 Khoury, *Rethinking the Nakba*, op. cit., p. 18.

243 Fondamentale nonché unico centro di ricerca palestinese riconosciuto dal governo libanese, attivo durante l'epoca della residenza del OLP a Beirut. Fondato nel 1965 per iniziativa dell'intellettuale palestinese Fayez al-Sayegh (Fāyiz al-Ṣāyigh, 1922-1984) e sotto gli auspici di Ahmad Shuqayri (Aḥmad Shuqayrī), riuniva i maggiori intellettuali, studiosi palestinesi della diaspora e specialisti della questione palestinese dai diversi settori, divenendo la maggiore istituzione di ricerca e documentazione sulla Palestina dal 1948. Dopo essere stato ripetutamente attaccato dall'esercito israeliano nel 1982 è stato distrutto completamente il 5 febbraio del 1983 con un bombardamento che ha causato la morte di venti persone inclusa la moglie del direttore dell'epoca Sabri Jiryis (Ṣabrī Giryis). Cfr. Jiryis S. – Qallab S. (eds.), *The Palestine Research Center*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 14, n. 4, Summer 1985, pp. 185-7.

lative allo sradicamento e alla diaspora in seguito al '48. L'osservazione dei segni del trauma e il loro riflesso sulla vita degli individui che lottano per il presente e per il recupero del passato sono componenti strutturali del romanzo, considerato come una delle più maestose opere artistiche di rielaborazione del dramma della Nakba.

La memoria traumatica è un tema cardine nell'opera artistica di Khuri, già autore di due romanzi *Abwāb al-madīna* (Le porte della città) e *al-Wuḡūh al-bayḍā'*, (Facce bianche) entrambi pubblicati nel 1981, che affrontano gli effetti sconvolgenti della guerra civile sulla comunità libanese. A questi ha accompagnato una variegata produzione critica sulle connessioni tra memoria, trauma e letteratura al fine di riesplorare l'impatto di quella guerra durata circa quindici anni e le possibilità offerte dalla scrittura di finzione di pervenire al superamento dell'amnesia collettiva prodotta da quel trauma²⁴⁴.

Un diverso esempio di trasmissione di memoria postuma è offerto dal romanzo sperimentale di Ibrahim Nasrallah *Muḡarrad 2 faqaṭ* (Soltanto 2 e basta, 1992) in cui si rievoca l'esodo della famiglia del poeta dalla Palestina alla Giordania nel 1948, all'interno del flusso di una narrazione frammentata e surrealistica che riproduce il ritmo delle ripetute ossessioni patite da due personaggi privi di nome²⁴⁵.

Il rapporto con il passato è *leit motiv* nella scrittura sia poetica che narrativa di Ghassan Zaqtan. Il suo più recente romanzo inequivocabilmente autobiografico, *'Araba qadīma bi-satā'ir* (Una vecchia carrozza con tende) che si apre con una significativa dedica di gratitudine al suo mentore Mahmud Darwish, ritorna sul tema dell'esilio e della nostalgia per i luoghi perduti²⁴⁶. In questo caso il villaggio a cui la protagonista, ossia la madre dell'autore, fa ritorno è stato raso al suolo nel '48. Con una prosa poetica fortemente allusiva e dalle venature melanconiche Zaqtan sovrappone i due binari del ritorno, quello fisico, reale del rientro nella terra amata e quello metaforico del viaggio nella memoria di tutto ciò che il tempo e la storia non hanno restituito.

244 Si fa riferimento al saggio che raccoglie diversi studi e articoli scritti durante la guerra civile in Libano; cfr. Khūrī I., *al-Dhākira l-mafqūda. Dirāsāt naqdiyya*, Bayrūt, Mu'assasat al-Abḥāth al-'arabiyya, 1982. Per i romanzi summenzionati si rimanda all'interessante saggio di Mostafa Said D., *Literary Representations of Trauma, Memory, and Identity in the Novels of Eliās Khoury and Rabī' Jābir*, in «Journal of Arabic Literature», vol. 40, n. 2, 2009, pp. 208-36.

245 Per la versione italiana cfr. Nasrallah I., *Dentro la notte. Diario Palestine-se*, trad. di W. Dahmash, Nuoro, Ilisso, 2004.

246 Zaqtān, *'Araba qadīma bi-satā'ir*, op. cit.

Nella più recente produzione poetica si può avvertire un cambiamento di rotta rispetto all'asse prioritario della memoria della terra e dell'espressione nostalgica del suo ricordo.

Permangono tuttavia motivi pregnanti, in particolare nei poeti della diaspora, come l'oblio e l'angoscia dell'esilio che con il crollo della speranza di ritorno in seguito ad Oslo diventa realtà non più solo provvisoria.

La poesia degli ultimi anni si permea di toni surrealistici e si carica di suggestioni oniriche; le chiavi di interpretazione della realtà si moltiplicano, gli orizzonti di riferimento si diradano. L'adesione all'esistenzialismo e un'estetica fortemente basata sulla ricerca di stili e linguaggi sperimentali sono i tratti distintivi della poesia degli ultimi due decenni che testimonia l'inintelligibilità della condizione attuale e aspira a dare conto del nuovo sentimento di una larga fetta della popolazione, sfiduciata dalle istituzioni politiche locali e internazionali e sempre più attratta dalle istanze del conservatorismo islamico.

Tra la miseria e l'amarezza i poeti si impegnano a sanare un tessuto culturale disfatto, a ricostituire la trama di quella tela sfilacciata che è la vita nelle gabbie dell'assedio. Si vive in uno stato d'animo che oscilla tra la rassegnazione e l'ironia, nell'ennesimo tentativo di trovare la voglia di sopravvivere. La realtà sempre più spesso è confusa con il sogno, mondi reali e immaginari si sovrappongono come le sequenze di un film surreale²⁴⁷.

Assenza e oblio diventano veri e propri *topoi* di un fase che suggella il cambiamento estetico dei più grandi poeti, in primis di Darwish, la cui ricerca poetica diviene luogo di un'incessante interrogazione spirituale e metafisica, laddove il grido rivoluzionario del bardo si smorza per dar vita ad un "messaggio assoluto di necessità di pace, intima, lieve, quasi silenziosa in contrapposizione al boato dei cannoni e agli stridori dei carri armati"²⁴⁸.

Ecco l'oblio, ti circonda: insegne
svegliano il passato, esortano il ricordo
rallentano i tempi rapidi ai semafori
e serrano le piazze
(...)
L'oblio è una stele. Le steli
per le vie a forma di albero di bronzo
intarsiato di falchi e canti di lode
un museo vuoto del domani, freddo

247 Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., p. 45.

248 Sibilio S., *Addio a Mahmūd Darwish. Quando la poesia educa alla vita*, in «Le rotte», 2009, in <<http://www.lerotte.net/download/article/articolo105.pdf>>, consultato il 10.09.2009.

che narra episodi scelti in precedenza
questo è l'oblio: ricordi il passato
ma dimentichi il domani nel narrare²⁴⁹.

Il tema dell'oblio, come vedremo, viene sovente a configurarsi in relazione all'indagine sul luogo come sintomatica reazione all'obliterazione della memoria e alla minaccia di scomparsa dal territorio.

Per Darwish, al dire poetico è affidata l'ardua missione di annunciare questa frattura spirituale ed emozionale per dar voce alle domande avvolte nella nebulosa storia e per dar espressione alle inquietudini derivate da un'esperienza di prevaricazione e deterritorializzazione:

Cosa rimarrà delle parole del poeta arabo?
- Un abisso . . . e un filo di fumo.
Cosa rimarrà delle parole tue?
- Un necessario oblio della memoria del luogo²⁵⁰.

I luoghi della presenza palestinese sono molteplici e allo stesso tempo instabili, ossia restii ad una certa localizzazione.

La frammentazione territoriale, la separazione dalla propria terra generata dall'erezione di un muro divisorio, la presenza dei check-point sono fattori che incidono profondamente sul modo di rapportarsi al proprio luogo. Questo stato traumatico di ricognizione geografica è al cuore della ricerca di numerosi scrittori che provano a trasmettere il senso di un tale dissidio²⁵¹.

3.3. Memoria e scrittura autobiografica

Il genere autobiografico fornisce un considerevole apporto nell'enucleare la percezione dello scrittore in rapporto al luogo e nel testimoniare la frattura derivata dagli eventi del '48.

Bisogna a tal proposito premettere che la proliferazione di opere autobiografiche da parte di autori palestinesi negli ultimi decenni, se da un lato è attribuibile ad una rinnovata sensibilità verso un genere che pone l'io al centro della narrazione, dall'altro può risultare sintomatica di una reazione ad un sentimento di subalternità e margi-

249 Darwish M., *Hadhā huwa l-nisyān*, in Id., *La ta'tadhir 'ammā fa'alta*, Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2005, pp. 69-70, tradotto in italiano in Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., pp. 142-3.

250 Darwish M., *Mādhā sayabqā?*, in Id., *La ta'tadhir 'ammā fa'alta*, op. cit., p. 102.

251 A questo proposito si veda il romanzo di Bishāra 'A., *al-Ḥāḡiz: Shazāya riwāya*, di cui la traduzione francese Bishara A., *Le checkpoint*, Arles, Actes Sud, 2004.

nalità che induce l'autore a 'raccontarsi' per raccontare la storia della sua terra, del suo villaggio, di una comunità privata del diritto di narrare il proprio passato²⁵².

Esplorando la produzione autobiografica sia degli scrittori della diaspora che di quelli rimasti nella propria terra è possibile individuare molteplici declinazioni nella rappresentazione del luogo – idealizzato, perduto, rimasto vivo nella memoria, instabile, immutabile, frammentato e così via – così come scritture che rivelano una negoziazione tra la memoria, con il suo peculiare processo selettivo, e la nostalgia, come tendenza e modalità espressiva sempre pervasiva²⁵³.

In particolare per gli scrittori della diaspora palestinese, la memoria autobiografica diviene uno degli strumenti privilegiati per rivendicare il senso di appartenenza al luogo, "per ricordare a se stessi e al mondo la propria esistenza, quotidianamente minacciata"²⁵⁴.

Anche la cineasta vietnamita Trinh T. Minh-ha rimarca il valore delle narrazioni autobiografiche per gli esuli, definendole un 'rifugio' e un atto catartico di rielaborazione di esperienze personali e collettive. Esse inoltre assurgono sempre più a

modello/metafora sufficientemente duttile e malleabile per rappresentare le dislocazioni di cui sempre di più gli studi antropologici si stanno facendo carico²⁵⁵.

Il termine 'luogo' è cruciale in una delle maggiori scritture autobiografiche di autori palestinesi esuli o 'dislocati', appunto *Out of Place* di Edward Said, titolo fortemente evocativo e plurisignificante. Si può dire che, in termini generici, informa sul senso di estraneità ad ogni luogo patito dall'esule, e in chiave personale, sulla sua opera critica di intellettuale controcorrente negli Stati Uniti, ma anche sulla ricchezza costituita dall'ibridismo etno-culturale nel nostro tempo²⁵⁶.

Said rammenta la sua infanzia, fornendoci un prezioso spaccato della società palestinese prima del '48 attraverso lo sguardo di un bambino cresciuto a Talibiyya, nei pressi di Gerusalemme, prima della migrazione della sua famiglia al Cairo e poi negli Stati Uniti.

252 Su questo argomento si segnala il volume Ostle R. – de Moor E. – Wild S., (eds.), *Writing the Self: Auto-biographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1998.

253 Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 69.

254 Ruocco M., *Guerra e memoria nella letteratura palestinese*, in «Afriche e Orienti», n. 4/2004 – 1/2005, pp. 74-9, qui p. 74.

255 Franceschi Zeldi A., *La memoria negli studi antropologici*, in Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., p. 597.

256 Said E. W., *Sempre nel posto sbagliato*, Milano, Feltrinelli, 2000.

Come ovvio, il motivo del senso di estraneità e alterità è preponderante in gran parte dei romanzi autobiografici pubblicati da scrittori in esilio o vittime dello sradicamento del '48²⁵⁷. Alla testimonianza della deterritorializzazione fa tuttavia da contrappunto lo sforzo mnemonico orientato verso il recupero della storia e dei luoghi della memoria nel presente.

Gli studi culturali enfatizzano l'importanza del genere autobiografico come atto di recupero valido nel presente. Parlare di memorialistica, di storie di vita e autobiografie in un'ottica letteraria significa tenere presente innanzitutto la concezione dinamica e polivalente del termine 'storia', così come la relazione tra memoria individuale e collettiva, e non ultimo il significato plurimo insito nell'atto di riportare eventi specifici al tempo presente.

Nel caso palestinese il ricordo del passato, come osserva Susanne Enderwitz,

non è mai solo uno sforzo del tutto individuale, bensì collettivo, esso non è mai fine a se stesso, ma risponde ad una richiesta altra e non guarda mai unicamente al passato, ma anche al futuro. Ovvero, nelle parole del poeta Mahmoud Darwish 'ciò di cui abbiamo bisogno è di ricordare per il futuro'²⁵⁸.

La registrazione scritta dell'esperienza individuale contribuisce a riportare in vita luoghi e scenari non più esistenti, rimappare un territorio, ristrutturare un paesaggio svanito, infine a dare forma a una narrazione che possa forgiare la memoria collettiva nel presente ed in prospettiva futura.

Naturalmente bisogna evidenziare alcune problematiche di fondo nell'interpretare la scrittura autobiografica come *medium* che ha la pretesa di apportare delle conoscenze sul passato. Due elementi d'analisi paiono opportuni a questo proposito: il tempo, ossia il lasso tem-

257 Tuttavia ravvisa Fayçal Darrāj (Fayṣal Darrāğ) che tale fenomeno debba essere esteso all'intera letteratura araba moderna, che ha probabilmente concepito il genere autobiografico come l'espressione più intensa del significato della storia e delle sue ripercussioni. E ciò probabilmente è dovuto alla circolarità della storia araba moderna, la cui origine è segnata da una delusione, una rinascita e una nuova delusione, che ha riattribuito centralità all'espressione biografica per descrivere il senso di alienazione nel vivere quotidiano. Cfr. Darray F., *El yo extrañado y el significado de la historia*, in de Larramendi M. H. – Parrilla G. F. – Piazza B. A. (eds.), *Autobiografía y literatura árabe*, Toledo, Escuela de traductores de Toledo, 2002, pp. 85-104, qui p. 85.

258 Enderwitz S., *Visions of the Future in Palestinian Autobiographies*, in de Larramendi – Parrilla – Piazza (eds.), *Autobiografía*, op. cit., pp. 257-68, qui p. 258.

porale che intercorre nel rapporto tra l'io narrante e l'io agente che incide sulla credibilità del ricordo evocato, e l'immagine di sé costruita dall'autore tesa a stabilire un patto di fiducia con il lettore sull'attendibilità delle vicende narrate. La consapevolezza della parzialità di ogni narrazione autobiografica, legata alla selettività dei ricordi, alla credibilità dell'esperienza vissuta e non ultimo agli obiettivi prefissi dall'autore, non deve tuttavia impedirci di guardare all'autobiografia come un genere letterario utile a fornire elementi per una maggiore comprensione di fenomeni, vicende o periodi storici controversi, oltre che come uno strumento attraverso cui scavare nel particolare e nel privato per giungere al generale e al collettivo.

Attraverso la narrazione della storia privata si accede alla rappresentazione della storia di tutta una collettività che ha vissuto una fase storica che ancora oggi presenta delle zone d'ombra ed un dramma non completamente rappresentato in tutta la sua estensione, e che dunque necessita ancora oggi di ulteriore documentazione per una narrazione più coerente ed equa, oltre che scientificamente credibile, organizzata e sistematica. Il genere autobiografico si fa urgente nell'ambito della letteratura palestinese contemporanea nel momento in cui può restituire alla storia un'immagine di quella civiltà diversa da quella distorta e stereotipata, disseminata dalla propaganda sionista, di una terra disabitata o abitata da uno sparuto gruppo di nomadi del deserto.

Il succitato racconto autobiografico di Fadwa Tuqan *Rihla ġabaliyya, rihla ša'ba* ad esempio diventa parte della contro-narrazione storica giacché, ponendo in rilievo le conquiste di una donna palestinese proveniente da una famiglia conservatrice nella seconda metà del Novecento, contribuisce a scardinare un'immagine preconcepita acquisita su quella società. Così come *Mudhakkirāt imra'a ghayr wāqi'iyya* (Memorie di una donna non realista), le memorie della 'svergognata' Sahar Khalifa (Saḥar Khalīfa, 1941), che esplora con la lente d'ingrandimento i rapporti di genere nella comunità palestinese tradizionalista in una Cisgiordania soffocata dall'occupazione israeliana²⁵⁹. Nel rappresentare un'esperienza ci restituisce una parziale realtà storica, sociale, culturale attraverso le trame della memoria individuale.

Un'altra opera autobiografica fondamentale è *al-Bi'r al-ūlā* (Il primo pozzo, 1986) di Jabra che attraverso la vivida descrizione della sua casa di Betlemme a cui fa ritorno in esilio da Gerusalemme, sconvolta dalla guerra del '48, e prima di emigrare definitivamente a Baghdad, fornisce dettagli concreti e suggestioni utili per ricomporre nel

259 Cfr. Khalifa S., *La svergognata. Diario di una donna palestinese*, trad. di P. Redaelli, Firenze, Giunti, 1989.

presente uno squarcio di vita contadina dell'epoca:

La nostra casa era formata da una piccola stanza costruita in pietra grezza, un orto con due melograni, uno o due mandorli, un grande fico con accanto una stalla anch'essa in pietra grezza e davanti uno spiazzo pavimentato in pietra con al centro la pietra circolare del pozzo. Di qui si andava a un altro orto circondato da melograni. Tra la nostra stanza e la stalla, che era il rifugio di agnelli e galline, un sentiero divideva i due orti partendo da un cancello di legno marcio e lastre arrugginite; sul sentiero si stendevano i tralci di una vecchia vigna²⁶⁰.

Gli scenari storico-culturali degli anni '30 e '40, fino alla Nakba e all'occupazione del neonato Stato di Israele erano stati già restituiti in forma di racconto autobiografico dagli intellettuali testimoni di quell'epoca, in primis Najati Sidqi e Khalil al-Sakakini (Khalil al-Sakākīnī, 1878-1953). Tuttavia è con le opere degli autori delle generazioni successive che emergono elementi più significativi per pervenire attraverso le trame della memoria individuale ad una più acuta percezione della frattura del '48, ripercorrendo questi la vita in Palestina in un'epoca in cui ancora la abitavano²⁶¹. Anche nel racconto autobiografico i temi più frequenti di immediato riscontro sono la nostalgia e il desiderio di recupero di un passato che non è più, l'impatto del ritorno e la riflessione sui mutamenti geografici, la descrizione dell'esperienza dei rifugiati.

Kitāb al-ibn (Il libro del figlio) della trilogia del *Libro di Hamda* di Muhammad al-Qaysi (Muḥammad al-Qaysī, 1944-2003) è il racconto in forma di memoria autobiografica della forza d'animo di una donna, Hamda, madre del protagonista, costretta a allevare i suoi bambini da sola, nella miseria del campo profughi, in seguito all'esodo del '48²⁶².

Un marcato accento sull'impatto del ritorno per l'esule in un luogo radicalmente trasformato è riscontrabile nell'autobiografia di Sanbar, *Le bien des absents*, dove è il padre dell'autore a fare da guida tra le trame della memoria, evidenziando il rapporto spirituale che ogni palestinese serba con la propria terra, e per assicurare il figlio che la 'sua terra' non è caduta nell'oblio, bensì testardamente ricorda:

Quando si va dal sud di Giaffa verso la nostra città al nord, ricordati bene... un giorno percorrerai questa strada e non dovrai perderti né

260 Giabra I. G., *I pozzi di Betlemme*, trad. di W. Dahmash, Roma, Jouvence, 1997, p. 34.

261 Camera d'Afflitto, *Cento anni*, op. cit., pp. 169-71.

262 al-Qaysī M., *Testimone oculare. Il libro del figlio*, trad. di P. Vardaro, pref. di W. Dahmash, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.

avere l'aria di uno straniero che sbarca al Paese . . . (...). Un giorno tu percorrerai questa strada. Ricordati bene i nomi e non ti preoccupare se non troverai tutti questi villaggi. La maggior parte sono stati rasi al suolo. Non ti preoccupare, essi ti vedranno perché sono ancora là. La terra è ostinata²⁶³.

La sua famiglia era emigrata in Libano nel '48 quando l'autore aveva appena un anno. Qui è la post-memoria a giocare un ruolo fondamentale nel consolidare il suo rapporto con la terra abbandonata. Anche nel recente romanzo *Bilād al-baḥr* (Il paese del mare, 2012) dello scrittore e giornalista Ahmad Rafiq Awad (Aḥmad Rafiq 'Awaḍ, 1960) si insiste sull'urgenza di rievocare i luoghi perduti che vanno recuperati non solo attraverso l'atto mnemonico ma con l'esercizio verbale. Occorre invocarli affinché si perpetui il nome. Ogni tratto legato alla sfera sensoriale prende parte attiva in questo processo perché è il sapore dell'esistenza stessa a rischiare di morire²⁶⁴.

Una pregnante riflessione sui luoghi della memoria è presente anche nel racconto *Ra'aytu Rāmallāh* (Ho visto Ramallah, 2000) di Murid al-Barghuthi che è doveroso citare qui – sebbene faccia più precisamente riferimento all'esperienza di sradicamento in seguito alla guerra dei sei giorni. Il poeta ritorna grazie a un permesso speciale a Deir Ghassana, il villaggio natale occupato da Israele nel 1967 e assiste con lo sguardo dell'esule ai cambiamenti che hanno stravolto la sua terra, ascoltando chi vi è rimasto. Nel flusso della sua narrazione, l'autore si sofferma sovente presso luoghi di gravidanza simbolica che riattivano la memoria, e ispirano una riflessione sulle trasformazioni della natura. Emblematico a tal riguardo il suo indugiare sul significato del ponte Husayn, che divide la terra di Israele dalla Giordania, così come sulla 'violenza' subita dal fiume Giordano:

Mi fermo a guardare il fiume. Non mi stupisce di vederlo asciutto, il Giordano è sempre stato un fiume povero d'acqua. Lo abbiamo conosciuto così durante la nostra infanzia. La cosa che mi meraviglia è che in questi lunghi anni sia diventato un fiume completamente prosciugato: la natura e Israele hanno partecipato al saccheggio delle sue acque. Una volta questo fiume aveva una voce, ora tace, come un'automobile parcheggiata in un'officina²⁶⁵.

La meditazione letteraria attraverso i *layers* della memoria sugli stra-

263 Sanbar E., *Le bien des absents*, Paris, Actes Sud, 2001, p. 132, cit. in Camera d'Afflitto, *Cento anni*, op. cit., p. 177.

264 Awad A. R., *Il paese del mare*, a cura di A. Isopi, Roma, Edizioni Q, 2012.

265 al-Barghuthi M., *Ho visto Ramallah*, pref. di E. W. Said, trad. di M. Ruocco, Nuoro, Ilisso, 2005, p. 14.

volgimenti geografici occorsi in Palestina a partire dalla Nakba accomuna numerosi scrittori palestinesi che con i loro scritti hanno gettato le basi per una nuova ermeneutica geopoetica, nell'accezione di Kenneth White, come pratica intesa a indagare e ristabilire il rapporto tra uomo e terra attraverso il linguaggio e la memoria²⁶⁶.

Il racconto autobiografico è insieme espressione di un'esperienza intima e privata, che getta luce su questo rapporto, e finestra su un passato che reclama di essere narrato nella coralità delle sue voci.

Per i palestinesi in una prospettiva postmoderna e postcoloniale esso diviene un genere vitale nel combattere la distorsione della storia dominante, la perenne soppressione della propria identità e nel portare testimonianza universale all'esperienza palestinese perché, citando ancora una volta le parole di Salma Khadra Jayyusi,

i palestinesi sanno piuttosto bene che se essi non annunciano la loro esperienza al mondo, il mondo li dimenticherà²⁶⁷.

266 Cfr. White K., *Le Plateau de l'Albatros. Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset, 1994.

267 Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 69.

4.

Sulle tracce della Nakba: i luoghi poetici della memoria

4.1. Memoria, letteratura, immagine. La funzione tradizionale della poesia

Negli ultimi trent'anni gli studi culturali hanno riorientato l'analisi dei rapporti tra memoria e letteratura, costante oggetto d'indagine nella tradizione e nel pensiero di entrambe le civiltà, occidentale ed orientale. Si è iniziato a indagare la memoria come costruito culturale, mettendone in rilievo il carattere plurimo in rapporto alle diverse realtà etniche, geografiche e nazionali²⁶⁸; la letteratura viene inquadrata nella sua funzione di deposito di cultura, come 'luogo'. Alimentando sé stessa, creando narrazioni e contribuendo alla formazione di canoni, la letteratura adempie anche alla funzione di depositaria della memoria culturale delle diverse società.

Svariati interrogativi in relazione al tema della memoria sono sorti dai più recenti dibattiti: è possibile fissare un confine tra patrimonio culturale e memoria culturale? E quali fenomeni culturali precisamente vengono preservati nella, attraverso o dalla letteratura?

Letteratura e memoria hanno entrambe una relazione complessa con il passato, selezionando e producendo, modificando e distorcendo ciò che riportano in modi che sono tanto accostabili quanto radicalmente diversi. Agendo entrambe in questo modo allora, ci si è chiesto: quale verità viene preservata dalla loro combinazione? Da una memoria che è anche letteratura?²⁶⁹.

Entrambe hanno uno sguardo 'parziale' sul passato e nell'esperire il passato; entrambe selezionano e trattengono alcuni particolari o elementi funzionali alla creazione di una narrazione, escludendone altri. Lo scrittore di fiction e il regista cinematografico, proprio come fa il testimone di un evento o colui che rimembra un'esperienza passata, selezionano e mettono a fuoco ciò che considerano più rilevante di una certa esperienza²⁷⁰.

La messa a punto delle tecniche di memorizzazione risale agli

268 Agazzi – Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi*, op. cit., pp. 504-5.

269 van Gorp – Musarra-Schroeder (eds.), *Genres as Repositories*, op. cit., pp. 5-10.

antichi oratori della classicità. Quelle tecniche avevano avuto grande diffusione prima ancora dello sviluppo dell'alfabetizzazione poiché la conoscenza e la tradizione culturale venivano tramandate oralmente²⁷¹.

Il lemma *mneme* deriva da Mnemosyne, la Dea greca della memoria, madre delle Muse, protettrici dell'arte e della storia. Nella Grecia antica la memoria è una Dea. Il mito esprime il significato che assume la memoria in società senza scrittura. La Dea Memoria conferisce a poeti e savi la capacità di tramandare il passato, e agli uomini valenti, le cui gesta vengono rimembrate, una forma di immortalità²⁷².

L'invenzione della mnemotecnica rimanda ad un'antica leggenda tramandata da Cicerone che ha per protagonista il poeta greco del V secolo a.C., Simonide Melicus. La nascita di quell'arte ispirò un mito ibrido che conteneva quei 'racconti di memoria' che in seguito

270 Calzante il parallelo proposto da Hayden White, quando parla di 'meta-history', paragonando il lavoro dello storico a quello dello scrittore di fiction. Il critico osservava che come la letteratura e l'arte anche la storiografia è una disciplina selettiva, basandosi sulla relatività di interpretazioni diverse di uno stesso evento da parte degli storici. Egli riteneva che le modalità di scrittura della storia fossero simili a quelle di un racconto di una storia, che attraverso un processo di *emplotment*, come lui stesso lo definisce, può aversi in una ampia varietà di modi. In tale processo il racconto storico è determinato dal linguaggio che l'autore utilizza per rappresentare l'evento e dalla modalità figurativa in cui il racconto è calato attraverso l'uso di simbologia, figure retoriche o espedienti narrativi. La storiografia è un'impresa legata all'immaginazione e alla tradizione culturale dello storico. Cfr. White H., *Historical Text as Literary Artifact*, in Richardson B., *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure, and Frames*, Columbus, Ohio State University Press, 2002, pp. 191-210. Cfr. inoltre White H., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Roma, Carocci, 2006, pp. 15-35.

271 Per i discorsi orali, la memoria aveva una importanza fondamentale. Uno dei metodi di memorizzazione di idee più efficaci per gli antichi oratori era quello di sviluppare un 'teatro della memoria', attraverso cui poter visualizzare le parti di un discorso in diversi luoghi di uno spazio familiare, ad esempio in casa. L'immagine fissata nella mente avrebbe agevolato il recupero dei componenti del discorso, mentre l'oratore si muoveva nello spazio immaginario di un preciso ordine, riappropriandosi degli argomenti depositati nei vari luoghi. Per approfondimenti cfr. Bolzoni L., *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1997.

272 Le informazioni di cui disponiamo sulla mnemotecnica greca sono pervenute grazie a testi latini quali la *Rhetorica ad Herennium* (tra l'86 e l'82 a.C.) di un anonimo maestro romano (in epoca medievale venne attribuito a Cicerone), il *De Oratore* di Cicerone (55 a.C.) e l'*Institutio Oratoria* di Quintiliano (intorno al 100 d.C.). Cfr. Le Goff, *Storia e memoria*, op. cit., p. 364.

furono inglobati nelle tradizioni retoriche²⁷³.

Secondo la leggenda Simonide fu il solo superstite del crollo di una sala nella quale si stava svolgendo un banchetto, e dovette ricordarsi il posto occupato dai diversi commensali per poterli identificare e restituirne la salma ai rispettivi parenti.

Egli constatò quanto fosse viva l'immagine di ogni commensale al proprio posto a tavola, e ne dedusse la celebre 'memoria dei luoghi', che consiste nel memorizzare degli oggetti sotto forma di immagine e collocare mentalmente tali immagini in luoghi diversi.

A lui si deve la distinzione fondamentale tra i *loci* della memoria, nei quali si possono disporre per associazione gli oggetti della memoria, e le *imagines*, forme, figure, tratti caratteristici, simboli che attivano il processo mnemonico²⁷⁴.

L'idea letteraria di memoria come atto di recupero è insita già in quel mito fondante: il poeta agisce come testimone dell'ordine precedente tralasciato e reso irricognoscibile da una rottura epocale.

Nella Grecia antica la poesia è identificata con la memoria. Il poeta ne è il detentore privilegiato, in quanto testimone dell'età primordiale, dell'origine. Egli ha il potere di sfidare con l'atto poetico la minaccia dell'oblio e conserva il suo posto tra i maestri di verità,

e alle origini della poetica greca la parola poetica è un'iscrizione vivente che s'imprime nella memoria come nel marmo. Per Omero – si è detto – verseggiare era ricordare²⁷⁵.

Altrettanto profonda è la relazione tra poesia e memoria nella tradizione culturale araba. Sin dall'epoca pre-islamica, la *ǧāhiliyya*, il poeta arabo incarnava la voce del suo gruppo di appartenenza, della sua tribù. Il poeta, *al-shā'ir*, era il principale interprete e depositario del patrimonio folclorico della tribù o del villaggio, eseguendo i canti appresi dal contatto con i suoi predecessori e adattati in base al contesto e

273 Non bisogna dimenticare il ruolo che riveste la memoria nella retorica classica, come una delle cinque principali operazioni dell'arte del discorso. Le altre quattro sono *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio*. Assmann a questo proposito distingue, in relazione a due diverse tradizioni di pensiero presso gli antichi, il concetto di memoria da intendersi come *Ars*, ossia come archiviazione che mira alla riproduzione del dato immagazzinato oppure come *Vis*, legata in ambito psicologico al ricordo soggettivo, collocata tra le tre facoltà principali dello spirito umano: fantasia, ragione e memoria. Quest'ultima teoria dei tre sensi si è preservata fino all'epoca moderna, attraverso il Medioevo, veicolando la rappresentazione della struttura del cervello umano diviso in tre zone. Per approfondimenti si veda Assmann A., *Ricordare*, op. cit., pp. 30-1.

274 Yates, *The Art of Memory*, op. cit., pp. 2-3.

275 Le Goff, *Storia e memoria*, op. cit., p. 361.

alle esigenze della comunità²⁷⁶.

Attraverso la memoria dei cantori si è conservato e tramandato il repertorio culturale di un'intera civiltà.

La poesia orale era l'unico veicolo di registrazione dell'esperienza umana attraverso i secoli, strumento privilegiato di preservazione della propria storia. Essa rievocava alla memoria eventi, ambienti, esperienze di vita, gesta, battaglie vinte, il ricordo di persone amate o nemici. Nelle steppe desertiche dell'Arabia pre-islamica, dopo le lunghe migrazioni e durante la veglia notturna, *samar*, il canto dei versi rappresentava una vera e propria pratica di memoria: si rivivevano le imprese belliche, le fortune, le tormentate esperienze di valorosi uomini; si eternavano i valori, gli attributi e le virtù etiche del proprio clan o della propria gente²⁷⁷.

Ancor di più ad attestare il valore della pratica poetica come arte del ricordo è la struttura archetipica e l'andamento interno della *qaṣīda*, la forma poetica classica, basata su un motivo iniziale incentrato sui ricordi del poeta, cui fa generalmente seguito la descrizione (*wasf*) della sua partenza e del suo viaggio (*raḥīl*), prima di pervenire al messaggio centrale, 'l'obiettivo' (*gharaḍ*)²⁷⁸.

Nella poesia pre-islamica i tropi archetipici del *nasīb* e del *raḥīl* rivestono una profonda importanza lirica²⁷⁹. Il preludio, generalmente amoroso, e carico di una vibrante tensione emotiva, descriveva il ritorno del poeta in un luogo in cui, in un tempo lontano, aveva incontrato la donna amata. I malinconici ricordi venivano destati dalla visione dei resti dell'accampamento nomade ormai abbandonato dalla

276 Jargy S., *La poésie populaire traditionnelle chantée au Proche-Orient arabe*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 25.

277 Cfr. Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, pref. di Y. Bonnefoy, Genova, Marietti, 1996, pp. 3-20.

278 Designa il genere della poesia classica. Il termine significa 'intenzione', 'meta' alla quale tende il poeta (dall'arabo la radice QṢD = tendere a, mirare). È caratterizzata da una struttura monorimica e monometrica suddivisa in due emistichi con un verso d'apertura che rima in due metà ed un'introduzione in cui il poeta indugia su vari motivi prima di pervenire al tema centrale. Cfr. *The Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden, Brill, 1991, pp. 742-3.

279 Interessante sottolineare le similitudini tra il *nasīb* della antica *qaṣīda* e l'esordio nell'oratoria classica, laddove l'oratore si rivolge al suo uditorio tramite la dimensione emozionale piuttosto che con un'argomentazione, preparandolo al messaggio che intende trasmettere. Cfr. Stetkevych J., *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 1-16; e Meisami J. S., *Places in the Past: the Poetics/Politics of Nostalgia*, in «Edebiyat», vol. 8, n. 1, 1998, pp. 63-106, qui p. 64.

tribù dell'amata.

Nei versi di Imru' al-Qays e degli altri poeti pre-islamici in continuo spostamento tra le steppe desertiche, la partenza dal luogo e il lamento della separazione dalla propria amata sui resti dell'accampamento sono riferimenti tematici irrinunciabili oltre che stabili artifici retorici²⁸⁰. Questi saldi motivi e queste strutture tradizionali decodificabili nel sistema di valori della cultura araba antica fino all'epoca moderna sono state l'orizzonte di riferimento dei poeti.

Voler redimere qui la fitta rete dei rapporti tra poesia e memoria nella storia della poesia araba significherebbe imbattersi in una notevole impresa che porterebbe inevitabilmente fuori dai binari della ricerca. Ci basti per il momento asserire che il sentimento nostalgico, *ḥanīn*, quando declinato nell'ardente desiderio di ritrovare affetti o luoghi familiari, è *topos* nella poesia araba sin dall'età pre-islamica e si ritrova costantemente articolato nei versi dei poeti in esilio.

Nella storia della cultura islamica, la nozione di esilio presenta una ambivalente connotazione semantica cui è possibile ricondurre una duplice lettura ermeneutica: esso viene espresso sia dalla radice araba NFY, nella sua forma grammaticale di nome di luogo (*ism al-makān*) *al-manfā*, che indica bando, allontanamento, ovvero un'imposizione esterna, sia dalla radice HĠR, nella sua forma di nome verbale (*maṣḍar*) *al-ḥiġra*, tradotta come emigrazione, che lascia intendere uno spostamento volontario. Quest'ultima accezione nel Corano indica l'emigrazione del Profeta da La Mecca a Medina per poter osservare le prescrizioni divine e mettere in salvo la neonata comunità di fedeli musulmani dalle vessazioni del clan dominante dei Quraysh. La storia della comunità islamica nasce dall'«emigrazione» del Profeta Muḥammad e il calendario che segna l'inizio dell'era islamica prende il nome da quell'evento.

Il motivo nostalgico legato alla migrazione e all'esilio attraversa la produzione dei grandi poeti dell'epoca abbaside. Il dolore della separazione dalla terra e dagli affetti è sperimentato dal fiero al-Mutanabbī (915-965)²⁸¹ in seguito alla sua partenza per l'Egitto, a causa dei contrasti con il principe Sayf al-Dawla, e poi durante la sua residenza a Shiraz presso la corte buwayhida. Anche il precedente *diwān*

280 Per approfondimenti a tal riguardo si consiglia Amaldi D., *Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba*, Venezia, Marsilio, 1991.

281 In al-Mutanabbī inoltre il termine *dhikr* presenta una doppia valenza semantica, stando sia per 'discorso', 'menzione' che per 'memoria', 'reminenza', dunque sottolineando ancora una volta l'uso efficace nella poesia araba classica del discorso poetico in funzione della memoria. Cfr. Meisami, *Places in the Past*, op. cit., p. 64.

di al-Buḥturī (820-897) offre l'esempio di una lirica memorialistica in cui si ricordano gli ambienti idilliaci e i fasti della vita cortigiana a Baghdad.

L'esilio è un motivo che ritroviamo nei versi dei poeti arabi di Sicilia, tra cui Ibn Hamdis (Ibn Ḥamdīs, 1056-1133), dopo il suo allontanamento a seguito della conquista Normanna dell'isola felice²⁸².

La perdita dell'Andalusia rappresenta un trauma storico di grande portata per il mondo arabo, costantemente rievocato dalla memoria dei poeti e con profonde ricadute nella più recente letteratura.

Come il ricordo dello splendore omayyade ed abbaside riaffiora nella produzione culturale araba contemporanea che volge lo sguardo alla gloriosa tradizione e celebra l'epopea del passato per affrontare i processi di trasformazione e rielaborare i lutti del presente, così il motivo andaluso diviene oggetto di una costante rivisitazione artistica e culturale a partire dall'epoca moderna.

L'Andalusia è figura preminente e polivalente nella letteratura araba moderna, da interpretare tenendo conto della sua peculiare dimensione di unità simbolica spazio-temporale, e dei diversi piani epistemologici che racchiude, dalla storia alla tradizione, dalla cultura al mito. William Granara rifacendosi a Bachtin, la definisce *cronotopo*, essendo espedito formale ricorrente che condensa e ingenera nel testo più significazioni spaziali e temporali in relazione tra loro²⁸³.

Particolare rilievo per il nostro discorso assume l'impatto delle idee nazionaliste veicolate nel mondo arabo a partire dalla fine del XIX secolo, che accompagnano il cammino verso la liberazione, sui romanzi arabi della contemporaneità imperniati sul motivo andaluso. Il ricordo del regno arabo-islamico in Spagna, esempio di convivenza e tolleranza etnica e religiosa e modello di sviluppo civile e sociale, diviene, da un lato, funzionale a riaffermare l'identità e la gloriosa tradizione araba al cospetto del progetto colonialista ed imperialista del nemico; dall'altro, pretesto per una giudiziosa autocritica e messa in discussione del sistema di valori politici e sociali del mondo arabo rispetto all'Occidente e necessaria spinta ad un ripensamento del sé.

Con la Nakba, il *topos* della nostalgia per il glorioso passato prenderà forma e carica simbolica nell'ideale ricordo dell'Andalusia, sovrapponendo due immagini chiave di perdita e di nostalgia. La con-

282 Per maggiori approfondimenti cfr. Corrao F. M. (a cura di), *Poeti arabi di Sicilia*, Messina, Mesogea, 2002.

283 Granara W., *Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel*, in «Journal of Arabic Literature», vol. 36, n. 1, 2005, pp. 57-73, qui pp. 58-9.

templazione dell'epoca florida vissuta nell' *Andalus*, e durata circa sette secoli, lascia il campo al patimento per la violenta espulsione degli arabi, momento che sancisce il declino della civiltà arabo-musulmana.

Il mito andaluso è ripreso in una delle opere più significative di Mahmud Darwish, *Aḥada 'ashara kawkaban 'alā al-mashhad al-andalusī* (Undici astri sull'epilogo andaluso)²⁸⁴, costruita sull'intreccio dei due piani, mnestico e leggendario. Il poeta utilizza quella memoria allegorica per richiamare le vicende della Nakba al fine di inquisire l'attuale realtà palestinese. Come spazio geografico e momento storico ben delimitato l' *Andalus* assume nella lirica darwishiana tratti apocalittici, per avere significativamente segnato una frattura spazio-temporale, divenendo fonte di una sempre più insistente interrogazione sul senso della poesia come traccia della perdita e dell'esilio permanente²⁸⁵. Tuttavia, precisa l'autore, essa non vuole essere concepita in chiave etno-nazionale come spazio di un'appartenenza esclusiva, bensì come luogo dell'alterità umana, ossia de "l'incontro di tutti gli stranieri nel progetto di costruzione di una cultura umana"²⁸⁶.

Dunque il tema letterario del lamento per il 'paradiso perduto' con il 1948 diventa tipico nella poesia palestinese contemporanea, sviluppato nelle formule estetiche moderne e rimodellato in base alle esigenze espressive dei poeti esuli o di chi si sente estraneo nella propria terra²⁸⁷.

Altro elemento che trova costante articolazione nella poesia araba antica e moderna è la commemorazione dei defunti, pratica centrale di memoria culturale.

Aleida Assmann si sofferma a lungo sulla secolare funzione commemorativa rivestita dalla poesia. Sin dalle più antiche civiltà la pratica commemorativa era radicata nell'arte della poesia: i poeti nella cornice tradizionale erano i più importanti mediatori della memoria culturale, in quanto erano con il loro canto artefici della fama immor-

284 Cfr. Darwish M., *Aḥada 'ashara kawkaban 'alā al-mashhad al-andalusī*, Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1992.

285 Cfr. inoltre Avril-Hilal M. H., *Les Andalousies de Mahmoud Darwich*, in Boustani S. – Avril-Hilal M. H. (eds.), *Poétique et politique: la poésie de Mahmoud Darwich*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 29-50.

286 Cfr. Darwish M., *La Palestine comme métaphore*, Paris, Sindbad, Actes Sud, 1997 (vers. it., *Oltre l'ultimo cielo. La Palestina come metafora*, Milano, Epoché, 2007), p. 118.

287 Una vasta mole di studi critici prende in esame il topos del *ḥanin* all'interno di questa, concentrandosi sul concetto del ritorno ('*awda*) e sul significato dell'appartenenza al luogo.

tale del loro mecenate²⁸⁸. La commemorazione dei defunti è legata al dovere dei congiunti di eternare le virtù dei propri cari estinti ai posteri (*pietas*) o di iscrivere il nome dell'eroe nel registro della celebrità postuma (*fama*).

Tra i generi preminenti della poesia araba classica v'è il canto funebre, l'elegia (*rithā*). Le odi commemorative in epoca pre-islamica della poetessa Tumādir bint 'Amr, nota come al-Khansā', 'la camusa', costituiscono ancora oggi un patrimonio poetico saldamente impresso nella memoria collettiva di tutto il mondo arabo e rappresentano un modello di riferimento²⁸⁹.

Proprio nella poesia palestinese contemporanea abbondano poesie di elogio o di glorificazione dei martiri (*shuhadā*), coloro che hanno dato la vita per la causa della liberazione del proprio popolo e della propria terra. È un genere poetico molto diffuso non solo presso i poeti di fama, e di notevole interesse anche per un'indagine di carattere antropo-sociologico, ma che ci si preclude qui di sviluppare. La nostra attenzione sarà piuttosto dedicata prevalentemente alla presenza in poesia di riferimenti, luoghi, simboli del ricordo del 1948 e alla modalità di configurazione e di articolazione di queste controverse memorie.

4.2. La poesia palestinese: traiettorie plurime di articolazione mnemonica

4.2.1. Premessa

Ritengo innanzitutto opportuno per una esigenza di schematizzazione e contestualizzazione, stabilire che la produzione poetica connessa al ricordo traumatico della Nakba può essere articolata su diverse dimensioni o piani tematici e formali di cui è possibile figurare suggestive intersezioni:

– una dimensione storico-documentale, basata sul riferimento a eventi passati significativi nella storia della Palestina, sia vicende inglobate nella narrazione storiografica nazionalista palestinese, che episodi del '48 rimasti ai margini o esclusi dalle pagine della storia uffici-

288 In effetti, la studiosa tedesca compie un'approfondita e accurata analisi sulla funzione memorialistica nella storia della poesia mondiale da Omero e Virgilio ai versi encomiastici dei poeti mecenati, ai drammi Shakespeareani, passando attraverso Spenser e Goethe fino all'epoca moderna. Fa a tal riguardo riferimento alla 'necessità di canto' avvertita fino all'epoca rinascimentale con il fine di eternare le grandi imprese o gli atti eroici. Cfr. Assmann A., *Ricordare*, op. cit., pp. 35-45.

289 Corrao F. M. (a cura di), *Poesia Straniera - Araba*, Roma, La Biblioteca di Repubblica, 2004, pp. 14-5.

ciali;

- una dimensione mitologica, basata sul ricorso al mito in un’ottica decostruzionista delle narrazioni mitologiche egemoni che hanno sorretto i discorsi sionisti esclusivisti;

- una dimensione folcloristico-culturale basata sulla celebrazione del glorioso patrimonio arabo-islamico tradizionale e sull’elogio a eroi, martiri, protagonisti della lotta per la causa nazionale;

- una dimensione socio-politica legata al racconto dell’esperienza collettiva del trauma della diaspora, della perdita e dello sradicamento dalla propria terra, nonché al significato dell’esilio;

- una dimensione geo-semiotica, legata alla ricerca di tracce, segni, luoghi del passato cancellati dall’occupazione israeliana, giudicizzati o convertiti in luoghi dalla pregnante valenza simbolico-culturale per il popolo ebraico, al fine di ricostituire una mappatura topografica sulla base dell’esperienza testimoniale di un popolo estromesso dalla storia e dalla geografia;

- una dimensione tradizionale incarnata dalla persistenza del *ḥanīn*, il lamento nostalgico per la patria perduta e dei motivi che esprimono continuità con la poesia araba classica.

Bisogna osservare come buona parte di questi diversi piani tematici di configurazione del ricordo, in poesia sono attraversati da uno stesso comune denominatore concettuale, che è la chiave di volta per centrare meglio il nostro obiettivo: l’affermazione identitaria.

Per quanto siano tutti centrali nell’elaborazione di un quadro teorico di riferimento che abbia come perno l’indagine dei luoghi del ricordo in poesia, non è possibile esaminare questi livelli in profondità.

Nella produzione poetica che prenderemo in esame l’interesse è concentrato su due prevalenti tendenze di elaborazione mnestica. Nell’articolazione di alcune memorie legate al trauma del ‘48 è possibile riscontrare come le due dimensioni, storico-documentale e geo-semiotica, in taluni autori si compenetrino, in altri casi invece coabitino in una stridente tensione.

Documentare la catastrofe è impresa ardua oltre che una pretesa fallace. Il poeta è indubbiamente una voce testimone della storia negata del suo popolo, esprime romanticamente nostalgia per la perdita della terra e ne rintraccia i segni, ma è anche consapevole tanto dell’evoluzione del processo storico-politico e del mutamento geografico che dell’arbitrarietà di ogni processo rimemorativo e dei limiti della scrittura nelle sue possibilità di rappresentazione e di recupero. La poesia è sito di uno spazio conteso, giacché approda sul terreno di uno

scontro per la legittimazione della propria narrazione storica, della memoria e dell'identità collettiva. Per questa ragione è opportuno leggere la poesia che rievoca la Nakba e il paesaggio mutato nell'ottica della riconfigurazione di uno scenario acquisito, aprendo la riflessione critica alle teorie degli studi sullo spazio e alla geo-politica.

La sfida posta da questa ricerca, tesa a vedere la produzione culturale sulla memoria della Nakba nell'ottica delle relazioni di potere, non soddisferà quella parte della critica contemporanea che contesta la periodizzazione storica acquisita della letteratura palestinese e l'assunzione del '48 come momento decisivo di una nuova scrittura, in quanto 'legittimante' la subalternità e la dipendenza della narrazione palestinese da quella sionista.

Ma inquadrare l'evento della creazione di Israele come data fondante per la cultura palestinese contemporanea non significa ridurre il significato dell'espressione artistica dei palestinesi ad un fenomeno subordinato, risultato dalle circostanze storiche dettate da 'altri', che annulla o congela tutto ciò che è stato prodotto prima. Tutt'altro, in un'ottica postcoloniale, significa prestare ascolto alle rivendicazioni di una collettività, succube di una singolare ed esclusiva esperienza storica, che si è vista negato il 'permesso di narrare', perché messa a tacere dall'imponente narrazione dell' 'altro'²⁹⁰. E ciò attraverso il racconto di storie private, di esperienze individuali che alla fine compongono e fanno parte della narrazione onnicomprensiva dell'esperienza della collettività medesima.

4.2.2. Spazi controversi di memoria poetica

Questo è ciò che posso fare per i miei fratelli-nemici: erigere segnali di memoria. Non perché ne abbiano bisogno, anzi alcuni potrebbero reclamare che io abbia derubato non solo la loro terra ma persino le loro memorie. Tuttavia rivendico di condividere il loro paesaggio perduto, dato che esso è parte di me²⁹¹.

Dal fornello freddo, prendi un pezzo di carbone / e con mano calda, scrivi sul muro liscio: / Devo avere un giorno / che

290 Cfr. Said E. W., *Permission to Narrate*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 13, n. 3, 1984, pp. 27-48.

291 Benvenisti M., *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 4.

mi chiami per nome! / Devo avere una
terra / che non sia questa pagina!²⁹²

Se si considera la produzione culturale dei palestinesi, sia di quelli residenti in Israele che di quelli in esilio e nei Territori Occupati, ci si rende conto di quanto il tema della memoria sia sempre inequivocabilmente connesso all'urgenza di legittimazione identitaria, di identificazione territoriale e di ricerca di senso futuro.

Nel precedente capitolo è stato ampiamente sottolineato come, a partire dal 1948, la poesia assurda a veicolo di espressione della propria identità con l'articolazione di una memoria culturale che rimarcasse l'appartenenza al luogo di una comunità minacciata nella sua esistenza.

Il ruolo rivestito dalla letteratura è stato vitale per la costruzione di una contro-narrazione su cui poter basare le proprie aspirazioni e per la fondazione di una memoria che tenesse in vita il popolo a dispetto di morte e distruzione quotidiana. Lo scrittore Ibrahim Nasrallah a tal proposito, si spinge addirittura oltre affermando:

Non v'è dubbio che la letteratura più di ogni altro campo abbia giocato il ruolo maggiore per la fondazione di un'identità spirituale del popolo palestinese. Essa ha saputo racchiudere le più profonde dimensioni dello spirito palestinese, rianimandolo e continuando a preservarlo di anno in anno. Con la letteratura, nelle sue tendenze più moderniste, il palestinese dei Territori Occupati o dei campi profughi ha potuto volgere il testo in un autentico territorio, il territorio dello spirito, un territorio del pensiero di permanenza e continuità²⁹³.

Questa interpretazione metaforica di Nasrallah sulla funzione della letteratura rivela quanto sia solida la relazione tra scrittura, luogo e identità culturale per l'intellettuale palestinese.

La letteratura, secondo il poeta, è espressione prima della memoria culturale dei palestinesi. La poesia sfida l'oblio della storia; operando per la ricognizione di una storia delegittimata e il recupero di tracce sepolte, può contribuire ad una vera e propria ricostruzione topografica di un territorio mutato.

Esiste, come visto, una vasta mole di studi sulla poesia palestinese contemporanea che pone enfasi sulla funzione celebrativa della poesia patriottica, nazionale, politica, e sul rapporto del poeta, portavoce del popolo, con l'amata terra perduta, oltretutto sulla rappresenta-

292 al-Bargūthī M., *da Mezzanotte*, in Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., p. 165.

293 Naṣrallāh I., *Filastīn, dhākira lā tamūt wa lā yuṣībuhā l-nisyān*, in «Mawāqif ukhrā li-l-ġazīra», 25.05.2008, in <www.aljazeera.net>, consultato il 14.05.2010.

zione del dramma di cui sono stati vittime i palestinesi nella storia.

Oggetto costante di ricerca scientifica è anche il tema dell'identità declinato nel motivo dell'appartenenza, del legame con la terra, un motivo che percorre l'intera produzione poetica contemporanea.

Più rara è stata tuttavia l'attenzione rivolta in poesia a luoghi e simboli della memoria collettiva, fulcro di disputa identitaria, rivelatori di una contesa tra due popoli che trascende l'ambito storico-culturale, estendendosi al campo dell'immaginario, della rappresentazione, del mito e delle tradizioni culturali.

Spazi simbolici, immaginari, astratti o reali che riferiscono di esperienze di radicamento/sradicamento, possesso/perdita e si inscrivono sul terreno delle memorie controverse. Profonda eco letteraria hanno gli spazi del mito che delimitano nuove frontiere, e tracciano nuovi percorsi ermeneutici, colmando la scrittura di tracce e visioni. Poeti dello spessore di Darwish e al-Qasim sovente si rifugiano in una memoria mitica che, per quanto arduo sia decifrarla o trasmetterne il senso nel presente, consente di rielaborare la realtà e di preservare un bagaglio simbolico da opporre al vasto repertorio mitologico di cui si è servito il sionismo per fondare la sua narrazione.

Il fattore spazio non è ancora stato diffusamente esplorato negli studi letterari palestinesi in relazione allo spazio ebraico 'dominante' e nella cornice di memorie contrapposte, forse anche per la problematicità ontologica che tale nozione reca con sé, giacché lo spazio geografico per il palestinese è un'entità instabile, di complessa determinazione. Nelle parole di Mahmud Darwish è la realtà stessa dei palestinesi ad essere in perenne movimento, "mai fissa in un luogo"²⁹⁴.

In prospettiva di analisi testuale bisogna tenere conto della pluralità di spazi che connotano l'esperienza palestinese, nondimeno del 'luogo' inteso come entità astratta: più che il luogo abitato, esso è uno spazio interiore, che vive all'interno del sé, o come propone Faysal Darraj in una suggestiva analisi sull'estetica romantica e il senso del luogo nella poesia di Darwish, è esso stesso il sé che a sua volta s'identifica con l'origine di ogni cosa²⁹⁵.

Le categorie analitiche proprie dei nuovi studi critici in voga nelle scienze sociali in Occidente, come ad esempio *Spatial Turn* e *Topographical Turn*, miranti a ridefinire le convenzionali concezioni di spazio, luogo e tempo possono rivelarsi proficui strumenti ermeneutici

294 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., p. 49.

295 Cfr. Darraj F., *Transfigurations in the Image of Palestine in the Poetry of Mahmoud Darwish*, in Nassar – Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet*, op. cit., pp. 57-78, qui pp. 60-1.

per un'indagine inedita sui luoghi e i simboli del ricordo evocati in poesia²⁹⁶.

Tanto è stato scritto in Occidente negli ultimi decenni a proposito del senso della scrittura in relazione allo spazio, fino a presumere attraverso la metafora della 'pagina bianca' che qualsiasi testo determini lo spazio e possa contenere tutto lo scibile, il mondo scritto e quello non scritto. In particolare in rapporto agli spazi in estinzione, la scrittura è l'unico strumento che può provare a mantenere in vita qualcosa di essi, a 'trattenere', possiamo dire nel suo doppio significato di ospitare e di catturare²⁹⁷.

Questa ultima constatazione è di indubbia rilevanza, giacché ciò che a noi interessa qui è leggere sul piano testuale i rapporti di forza tra spazio, tempo e memoria, categorie epistemologiche centrali tanto nella produzione culturale palestinese quanto in quella israeliana, alla luce di questa disputa politico-ideologica sul passato.

Una adeguata analisi dei luoghi della memoria palestinesi deve tener conto del significato e della differenza di percezione di luogo e tempo in entrambe le culture ed in relazione alla memoria dei due

296 La riconcettualizzazione della nozione di 'spazio' avvenuta a partire dagli anni ottanta in area germanica negli ambiti delle scienze sociali e della geografia umana ha investito anche altre discipline. V'è oggi nel campo degli studi umanistici una tendenza sempre più frequente a interpretare fenomeni e tematiche culturali in un'ottica 'topografica', impiegando chiavi di lettura tipiche della geografia umana quali localizzazione e delocalizzazione, mappe reali e immaginarie, frontiere e margini, centri e periferie. Questi nuovi orientamenti interdisciplinari hanno messo in luce come "la dimensione geografica sia un aspetto essenziale della produzione culturale". Cfr. Warf B. – Arias S., *Introduction: the Reinsertion of the Space into the Social Sciences and Humanities*, in Warf B. – Arias S. (eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London, Routledge, 2008, pp. 1-2. Tra i testi di riferimento fondamentali in questo campo di studi vanno quantomeno citati in ambito francofono Lefebvre H., *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, (ed. it., *La produzione sociale dello spazio*, Milano, Moizzi, 1976), Perce G., *Espèces d'espace*, Paris, Galilée, 1974 (ed. it., *Specie di spazi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989) e il pionieristico Bachelard G., *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957 (ed. it., *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 2006). Non bisogna dimenticare in ambito di critica letteraria gli apporti di Michael Bachtin in *Estetica e romanzo* (Torino, Einaudi 1979), in cui indaga le relazioni tra letteratura, tempo e spazio e della scuola di Taru in ottica semiotica. Fondamentale a questo proposito il saggio di Lotman J., *Semiotica dello spazio culturale*, in Lotman J – Uspenskij B. A., *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975, pp. 145-81.

297 Per Georges Perce, lo spazio e l'atto dello scrivere coincidono, giacché inizia lì con "parole, segni tracciati sulla pagina bianca". Cfr. Perce, *Espèces d'espace*, op. cit., p. 21.

traumi fondativi a confronto. È innanzitutto opportuno in ottica comparata tener ben presente il significato di luoghi ebraici fondanti ed esistenti nel presente in relazione a quelli palestinesi scomparsi dalle cartine geografiche, ma vivi nella memoria e risuscitati attraverso il *medium* letterario.

È allo stesso modo importante interrogarsi sulla natura epistemologica del binomio luogo/memoria in relazione allo specifico *turning point* nelle due diverse narrazioni storiche²⁹⁸.

La riflessione sullo spazio ebraico sta assumendo importanza sempre maggiore dilatandosi in molteplici prospettive all'interno della ricerca accademica israeliana e non. Gli eventi del 1989 hanno conferito una maggiore attenzione al tema dello spazio ebraico nel discorso pubblico in Israele e in Europa. Da un lato, è emersa una nuova consapevolezza riguardo ai siti storici ebraici, quelli distrutti dal nazismo, e più tardi quelli occultati o sottaciuti dai regimi dell'Europa post-guerra sia ad Ovest (Germania, Austria) che ad Est (paesi dell'ex Unione Sovietica)²⁹⁹.

Da un altro, le istanze revisioniste dei nuovi storici israeliani, accogliendo le rivendicazioni della narrazione palestinese sugli eventi della Nakba, hanno dato nuovo impulso alla contro-riflessione sugli 'spazi' palestinesi, tanto quelli soppressi con la fondazione di Israele che quelli della frammentata geografia attuale, vincolati alle politiche coloniali dell'occupazione e dell'espansione illegale degli insediamenti.

Nonostante l'evidente complessità epistemologica di un approccio comparativo a tale questione, riferendoci a due culture con un forte radicamento identitario ad uno stesso *mnemotopo*, la Terra Santa, ma che provengono da esperienze storico-culturali differenti, provia-

298 L'idea di ritorno al passato nella letteratura israeliana, secondo il critico palestinese Anṭwān Shulhūt, risiede nei meccanismi di significazione e decodificazione di una memoria di estrema e saturata sofferenza il cui punto di riferimento temporale più vicino è l'Olocausto nazista. Ma a ciò è controbilanciata una visione del futuro ben incarnata nella formula familiare 'l'anno prossimo a Gerusalemme', che conclude le preghiere dello Yom Kippur. Pertanto la prossimità al passato è qui manifestata in diversi percorsi che tengono il passo del presente in modo positivo. Al contrario, per lo scrittore palestinese, il passato, riferito al 1948, è insieme motivo di repulsione dello stato presente e di ricerca di una nuova visione e di senso per il futuro. Per lui il presente non è un presente prossimo disgiunto dal passato, ma è un presente che muove verso il futuro laddove "il passato è una componente organica nel forgiare un'identità peculiare". Cfr. Shulhūt, *Time, Place, and Identity*, op. cit.

299 Cfr. Brauch J. – Lipphardt A. – Nocke A. (eds.), *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 14-6.

mo a raffrontare i due casi nell'ottica delle relazioni di potere, leggendo lo spazio palestinese nell'ombra di quello israeliano³⁰⁰.

Innanzitutto, l'esperienza profonda di dispersione degli ebrei nella storia prima della fondazione dello Stato di Israele, è in qualche modo raffrontabile con quella dei palestinesi in seguito al '48, laddove la perdita della terra – spazio storicamente abitato – e l'esodo provocano uno stravolgimento dei riferimenti spaziali. Inoltre, la concezione convenzionale dello spazio come entità stato-nazionale radicata in un preciso territorio se nel caso palestinese viene definitivamente a mancare, in quello ebraico viene rafforzata attraverso il progetto sionista di Eretz Israel – in cui sono interrelate le varie componenti identitaria, etnica, religiosa e politica – che dà sviluppo anche a un pensiero spaziale.

Le colonie costruite sulla terra abitata dall'altro rispondono al progetto sionista di occupazione dello spazio biblico per la giudaizzazione del territorio.

Il conflitto di memorie si disputa sul campo di battaglia topografico e cartografico giacché – come spiega Benvenisti – la mappa sionista aveva come obiettivo quello di trasformare un possedimento simbolico della terra in fatti concreti sul terreno inculcando nelle generazioni più giovani l'ethos sionista di *moledet*, 'patria', attraverso la conoscenza del glorioso passato, l'intima comunione con la natura del luogo e l'impegno personale pionieristico nella costruzione di colonie agricole collettive. Se si pensa agli insediamenti, lo spazio ebraico è interposto in quello arabo, eppur concepito come se occupasse un pianeta diverso, totalmente separato dal paesaggio arabo³⁰¹.

Alla ridefinizione dello spazio ebraico, acquisita con la conquista della terra promessa e la creazione di uno Stato nazionale seppur con confini incerti, è legata la messa in crisi dello spazio storico dei palestinesi, i quali oltre a vedere svanire le speranze per la creazione di uno Stato autonomo sul proprio territorio, ne subiscono la perdita e l'occupazione.

Questo aspetto di indubbia rilevanza sul piano identitario emerge in modo evidente nella produzione poetica palestinese che indaga gli spazi. Alla 'territorializzazione' dell'identità collettiva ebraica connessa al proposito sionista di ritorno nella terra di Israele, acclama-

300 Il concetto di 'mnemotopo', come luogo che si caratterizza per il carattere mitico o religioso e che può avere funzione pedagogica per il presente, si trova sviluppato in Assmann J., *La memoria culturale*, op. cit., p. 34. Cfr. inoltre Fabietti U. – Matera V., *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999, pp. 37-8.

301 Benvenisti, *Sacred Landscape*, op. cit., pp. 1-2.

ta da un'ampia produzione letteraria che vede in Haim Bialik una delle figure maggiori, si contrappone il dilemma identitario dei palestinesi, che in poesia prova a tradurre la trasformazione del luogo vissuto nell'«assenza di spazio» o nella «terra della memoria», quest'ultima rappresentata a livello testuale con la spiritualizzazione o l'idealizzazione del territorio perduto³⁰².

È giunto il momento di vederne il riflesso in alcuni esempi poetici.

4.2.3. Per una topografia letteraria: i *loci* della poesia tra memoria e oblio, presenza e assenza

Il mio indirizzo: / un villaggio sperduto,
dimenticato / con strade senza nome³⁰³.

“Esplorare un paesaggio perduto è difficile e frustrante”, ammette lo studioso israeliano Meron Benvenisti nell'introduzione alla succitata opera³⁰⁴.

Effettivamente oggi proveremmo disagio e disorientamento se avessimo la pretesa di riconoscere, localizzare e figurare visivamente e geograficamente alcuni spazi e luoghi frequentati in una vasta produzione letteraria palestinese. Dovremmo ricorrere a mappe, carte geografiche ingiallite antecedenti il '48, oppure basarci sui racconti orali dei testimoni di quella perdita.

Il territorio palestinese è stato nel corso degli anni e – con il costante aggiornamento dell'assetto geopolitico – continua ad essere soggetto a trasformazione. Il paesaggio naturale ed urbano è stato – e continua ad essere – 'alterato' e modellato dagli interventi dell'occupazione militare e di quella 'architettonica' ed urbanistica che obbediscono a precise strategie politico-economiche ed ambientali³⁰⁵.

Per un'analisi coerente ed adeguata delle relazioni tra memo-

302 Sostiene Jonathan Boyarin che la «territorializzazione dell'identità» è una strategia cruciale per trasformare gli ebrei in Israeliani. Cfr. Ben-Ari E. – Bilu Y. (eds.), *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 217-8.

303 Darwish M., *Biṭāqat hawiyya*, in Id., *Dīwān Maḥmūd Darwish*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1984, p. 75.

304 Benvenisti, *Sacred Landscape*, op. cit., p. 8.

305 Cfr. Weizman, *L'architettura dell'occupazione*, op. cit., come pure Abu-Lughod – Heacock – Nashef (eds.), *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*, op. cit.

ria letteraria e topografia bisogna tenere conto di due fattori cruciali, quali la frammentazione territoriale della Palestina e gli irreversibili cambiamenti topografici occorsi a partire dal '48.

La letteratura palestinese che ricorre alle trame della memoria per raccontare il luogo, se si assume questa prospettiva, indaga questa equivocità di fondo nella possibilità concreta di localizzare alcuni siti pregnanti della memoria collettiva del popolo palestinese. Di fronte a questa criticità è possibile rintracciare a livello di produzione testuale una molteplicità di articolazioni e modalità del ricordo. Una possibile chiave ermeneutica ce la fornisce la geografia culturale nella sua declinazione semiologica.

Il 'luogo-come-oggetto' che lo studioso Adalberto Vallega pone alla base del vertice basso del suo triangolo geo-semiotico, come grado zero della significazione topografica, ossia come luogo fisico visibile e oggettivamente identificabile, oggi in Palestina è dislocato, è altro rispetto al luogo evocato³⁰⁶. Uno spinoso quesito – ancora poco indagato – che traspare diffusamente nella poesia palestinese è il possibile apporto della rappresentazione artistica e letteraria come vettore di memoria culturale. Il tentativo di recupero mnemonico attraverso la scrittura è sempre possibile? E soprattutto può avere senso nel presente? Può davvero l'arte sfidare il cambiamento spazio-temporale e l'oblio della storia così contribuendo a ricostruire una mappatura topografica del territorio palestinese?

I luoghi perduti con la Nakba sopravvivono in letteratura, la loro esistenza è eternata attraverso la testimonianza scritta o orale dei poeti o di chi ha subito la perdita, ma in senso geografico sono altro dal tempo che continuano a vivere nella memoria fissata sulla pagina.

Ai motivi e agli obiettivi ricorrenti – in particolare negli scrittori della resistenza – della testimonianza della presenza e dell'appar-

306 Adalberto Vallega in *La geografia del tempo* si propone di "coltivare la geografia culturale cercando di integrare geografia e semiotica, costruendo così una visione geosemiotica, dalla quale percepire e rappresentare i luoghi". Suo sforzo è quello di "individuare valori, teorie, ideologie e altri tipi di significati connessi ai singoli luoghi, fino ad entrare nel merito delle 'grandi narrazioni' del mondo". Cfr. Vallega A., *La geografia del tempo*, Torino, Utet, 2006, pp. VII-VIII. Un' incisiva analisi poetica che applica la metodologia proposta dallo studioso per inquadrare una "geografia del tempo intesa come rappresentazione del tempo che connota i luoghi" è proposta da Camilla Miglio in un recente studio sulla poesia di Paul Celan. Cfr. a tal proposito Miglio C., *L'est di Paul Celan. Uno spazio-altro pieno di tempi*, in Miglio C. – Fantappiè I. (a cura di), *L'opera e la vita. Paul Celan e gli studi comparatistici*, Napoli, L'Orientale, 2008, pp. 255-93.

tenenza geografica volti all'affermazione dell'identità collettiva fanno da contrappunto i temi più dolenti e complessi dell'assenza e dell'oblio, frequenti nella poesia che interroga gli spazi interrogando sé stessa e l'identità cangiante nel tempo, che abita in uno spazio interstiziale, per dirla con Homi Bhabha *in between* tra passato e presente. Il compito del critico è reso arduo da questa equivocità concettuale che impedisce di delimitare in termini precisi il campo d'azione dell'analisi testuale.

Si tratterebbe in effetti non solo di rintracciare i segni visibili nel testo che illuminano il rapporto con il passato, ma anche quelli 'bianchi', 'chiari', come vorrebbe Muhammad Bennis, in altre parole i silenzi eloquenti della scrittura creatori di una sovrascrittura resa viva dall'interazione di due forze contrastanti, fissazione e cancellazione³⁰⁷.

Questo scarto tra memoria geografica, costruita in prima persona o ricevuta, e realtà topografica, è segno riscontrabile in una vasta produzione poetica, espresso dal senso di alterità del poeta sia rispetto al luogo che rispetto a sé, elemento che induce a ri-esplorare i confini tra memoria individuale e collettiva.

La complessità di questo discorso basato sulla dimensione spazio-temporale relativo ad un territorio conteso e che coinvolge diverse traiettorie euristiche e categorie in opposizione – memoria/oblio, identità/alterità, presenza/assenza, immaginazione/realtà, trascendenza/immanenza e così via – può essere meglio affrontata se si indaga l'opera poetica di alcuni tra i maggiori nomi della letteratura palestinese contemporanea.

Ad esempio, la poesia di Darwish è decisamente permeata da questa contraddizione interiore: la traduzione in versi dell'esperienza della perdita e dell'esilio fa emergere elementi significativi in questa prospettiva. Se si considera il dato topografico, partendo dal luogo di nascita dello scrittore prima ancora di orientarci verso i luoghi che compaiono nella sua scrittura, ci si rende conto di quanto l'esperienza di Darwish incarni metaforicamente questa scissione derivata dal senso di dislocazione geografica³⁰⁸.

Nasce nel 1942 in un villaggio dell'alta Galilea, al-Birwa. Nel 1948, questo verrà raso al suolo dalle forze militari del nascente

307 Cfr. Bannīs M., *al-Shi'r al-'arabī al-ḥadīth*, 3, al-Dār al-Bayḍā', Dār Tūbqāl, 1996.

308 Secondo Darraj la sua poesia certifica la liberazione del luogo dalla dimensione spazio-temporale. Nella sua opera la relazione con la dimensione spazio-temporale attraversa tre fasi: nella seconda fase affrancandosi da essa, la poesia in sé "può divenire luogo del qui ed ora che si estende ad ogni tempo". Cfr. Darraj, *Transfigurations*, op. cit., p. 67.

Stato di Israele che nei due anni successivi fonderà sul suo territorio gli insediamenti di Kibbutz Yas'ur e Moshav Ahihud. Il bambino Darwish e suoi famigliari saranno costretti a emigrare in Libano³⁰⁹. Quando vi faranno ritorno l'anno seguente per vie clandestine scopriranno di aver perduto ogni diritto di proprietà e di aver 'acquisito' lo status di 'presenti-assenti'.

Il villaggio natale del poeta viene restituito alla vita dai suoi versi, trasfigurato in immagini e metafore del ricordo primo, quello d'infanzia rappresentato dal suggestivo dialogo con il padre, uno degli 'assenti' a cui l'opera è dedicata. L'incontro, calato in uno scenario altamente evocativo, raggiunge toni epici³¹⁰:

- Stanco del cammino,
figlio mio, sei stanco?
- Sì, padre
lunga è la tua notte sul sentiero,
e il cuore si discioglie sulla terra della tua notte
- Hai ancora l'agilità del gatto
allora salta sulle mie spalle,
tra poco attraverseremo
l'ultima foresta di terebinti e querce
ecco il nord della Galilea
e il Libano è dietro di noi,
tutto nostro è il cielo da Damasco
alle mura della bella 'Akka.
- E poi?
- Torniamo a casa.
Conosci il sentiero, figlio mio?
- Sì, padre:
a est del carrubo sulla strada principale
v'è un viottolo all'inizio stretto dai fichi d'india,
poi in direzione del pozzo
si allarga a poco a poco, fino ad aprirsi
sulla vigna di 'zio Gamil'
il venditore di tabacco e dolci;

309 L'esperienza dello sradicamento della famiglia del poeta dal villaggio di provenienza e l'esilio in Libano è raccontata in Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit. Cfr. inoltre Şaddūq R. (ishrāf), *Shu'arā' Filastīn fi l-qarn al-'ishirīn. Tawthīq āntuluġī*, Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2000, pp. 580-1.

310 Lo stesso poeta definì l'intera raccolta un poema epico-mitologico che racchiude i dettagli della vita di ogni giorno. E questo perché "siamo di fronte a un problema, giacché viviamo in una condizione storica che ci presenta come se non possedessimo un passato. Allora, uno dei motivi strategici della scrittura del mito è quello di provare ad afferrare un passato che rischia altrimenti di essere lacerato da ogni processo storico". Cfr. l'intervista al poeta riportata in Jubran S., *The Image of the Father in the Poetry of Mahmoud Darwish*, in Nassar – Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet*, op. cit., pp. 79-93, qui p. 91.

poi si perde in un'aia
 prima di rimettersi dritto e sedere in casa
 a forma di pappagallo.
 - E conosci la casa, figlio mio?
 - La conosco, come conosco il sentiero:
 un gelsomino cinge un cancello
 impronte di luce sulla scala di pietra
 un girasole scruta ciò che v'è dietro
 api domestiche preparano la colazione del nonno
 su un piatto di bambù,
 nel cortile di casa un pozzo, un salice e un cavallo
 e dietro al recinto un domani che sfoglia le nostre carte.
 - Padre, sei stanco?
 È sudore che vedo nei tuoi occhi?
 - Figlio mio, sono stanco. Mi porti?
 Come tu mi portavi porterò questa nostalgia
 al mio inizio e al suo
 percorrerò questa via
 fino alla mia fine e fino alla sua³¹¹.

La suggestiva e minuziosa descrizione lirica del luogo rivela la relazione tra il poeta, custode della memoria e il tempo che detiene il potere della storia di cui è vittima il suo popolo. Il verso di chiusura sancito dall'immagine figurata del recinto che separa il privato dal pubblico richiama ancora una volta il profondo legame tra esperienza individuale e collettiva.

Il tentativo poetico di rimappare il paesaggio va interpretato tenendo conto del significato che assume lo spazio della Palestina come oggetto di una controversia storico-politica che chiama in causa aspetti mitologici ed ideologici.

La simbolica reinscrizione del paesaggio nello spazio di appartenenza palestinese tende al naturale ricongiungimento spirituale del poeta – e in una cornice più ampia dell'intero popolo – alla terra perduta. Il paesaggio qui è contro-rappresentazione, ovvero è assunto a poderosa metafora politica in reazione al cambiamento territoriale imposto con l'occupazione e la conseguente sovra-scrittura urbanistica ed architettonica compiuta da Israele³¹².

Ispirandosi ad una acuta definizione di Wen-Chin Ouyang, la

311 Darwish M., *Īlā akhīrī wa īlā akhīrīhī*, in Id., *Li-mādhā tarakta*, op. cit., pp. 40-2. Laddove non esplicitato le traduzioni dei versi dall'arabo sono mie. Di quest'opera esiste una traduzione italiana, *Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine?*, trad. di L. Ladikoff Guasto, Genova, San Marco dei Giustiniani, 2001. Una più approfondita analisi di questa poesia si trova in Sibilio S., *Mahmūd Darwīš. Mappe di una memoria oblitterata*, in Miglio C. – Canali L. (a cura di), *Dossier Geopoetica. Mappe di un'assenza /1*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica. L'Egitto e i suoi Fratelli», Febbraio, 2013, pp. 177-204, qui pp. 195-9.

terra in Darwish, come un testo letterario, è ‘palinsesto’, soggetta a scrittura e riscrittura. La nuova scrittura dell’occupante non potrà cancellare le tracce della precedente scrittura³¹³.

Bisogna sottolineare come la cruda consapevolezza della verità storica che traspare dai versi del poeta nel rievocare il luogo della memoria sia mitigata dalla tensione emozionale trasmessa dal corpus delle immagini poetiche impiegate. Se ci lasciamo soccorrere ancora una volta dalle tesi di Vallega che si rifà alla nozione bachelardiana di *topophilia* riesplorata dal geografo cinese Yi-Fu Tuan, possiamo a ragion veduta asserire che ci ritroviamo dal luogo inteso come custode della memoria a luogo vissuto dal soggetto e che è dunque parte della sua sfera spirituale ed esistenziale³¹⁴. L’oggetto è così partecipato dal soggetto, “vive nella sfera intellettuale e spirituale del soggetto, e produce e continuerà a produrre emozioni e immaginazioni”³¹⁵. Ancora una volta ritorniamo a leggere il testo che informa sul passato come un “territorio dello spirito”, secondo la definizione di Nasrallah evocata in precedenza, laddove lo spirito preserva ciò che la storia ha perduto.

La poesia *Īlā akhīrī wa īlā akhīrīhī* (Fino alla mia fine e fino alla sua) è contenuta nella celebre raccolta *Li-mādhā tarakta l-ḥiṣān waḥīdan*³¹⁶ (Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine), “autobiografia poetica”, come ebbe a definirla lo scrittore, suddivisa in sei parti³¹⁷.

Tra le opere poetiche di Darwish, *Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine*, è quella che più di tutte racchiude i *topoi* lirici della Nakba, esplorando il trauma dell’assenza dalla storia nella sua dimensione polisemica: la scomparsa dalla mappa e l’abbandono della dimora, l’alterità dell’esilio e l’equivocità della narrazione dei luoghi, la memoria e l’oblio nel presente.

In quel frammento interagiscono due forze in opposizione. La

312 Sui rapporti tra paesaggio e potere va segnalato l’importante saggio di Mitchell W. J. T., *Landscape and Power*, II ed., Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

313 Ouyang W., *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel. Nation-State, Modernity and Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 84.

314 Per Gaston Bachelard l’immagine della casa natale diviene la topografia della nostra intima essenza, giacché essa è lo spazio simbolico dell’“intima immensità che abita dentro di noi”. Cfr. Bachelard, *La poetica dello spazio*, op. cit., p. 28.

315 Vallega, *La geografia*, op. cit., pp. XI-XII.

316 Darwish, *Li-mādhā tarakta*, op. cit.

317 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., p. 59.

prima, testimoniale, è espressa dall'esigenza di restituire il luogo cancellato alla sua origine eternandolo nella memoria. Tuttavia, l'immagine idilliaca del sentiero che porta al luogo d'infanzia si scontra drasticamente con la prepotente realtà storica e geografica con cui dover fare i conti, una realtà di oblio e negazione, testimone dei mutamenti irreversibili del paesaggio. Allora, quel ritorno ai luoghi, come precisa il poeta medesimo, corrisponde non ad un ritorno, bensì ad un arrivo, perché "nessuno può ritornare al luogo immaginato o ad essere l'uomo che è stato. Birwa non esiste più"³¹⁸. La scrittura diviene il luogo deputato a registrare ed interrogare questa profonda frattura nell'animo del poeta che simbolizza l'esperienza collettiva di un popolo sradicato.

Più volte nel testo riecheggia l'amara constatazione della dislocazione territoriale e della trasformazione operata dal conflitto dei suoi tratti naturali:

Mi protendo verso i gabbiani, verso i carri armati dell'esercito
che trasformano gli alberi di questo luogo³¹⁹.

È il timore di vedere 'confiscata' non solo la propria terra, ma la propria storia a spingere il poeta a interrogarsi sul passato, lasciando erompere la propria memoria familiare attraverso un lirismo che assume toni epici. Da lì la sua preoccupazione di "aprire il registro dell'assenza", come afferma il poeta³²⁰, di battersi contro il silenzio e in difesa di un passato a rischio di oblio, affrontando senza indugi il doloroso tema dell'esodo:

Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine?
Per conservare la compagnia della casa, figlio mio.
Le case periscono se chi le abita le abbandona³²¹.

L'interrogativo che consegna il titolo alla raccolta suggella il climax del confronto con il padre, reo di aver lasciato come tanti altri palestinesi nel 1948 la propria abitazione all'occupante, senza opporre resistenza. Il peso di questo contraddittorio assunto storico, divenuto uno dei perni della narrazione sionista degli eventi del '48 – ossia la tesi dell'abbandono volontario da parte dei palestinesi delle proprie terre – riverbera nel testo e forgia la rappresentazione lirica di una frattura generazionale che ancora oggi i palestinesi tendono a elaborare criticamente, non senza contraccolpi psicologici, nella revisione del loro

318 Ivi, p. 109.

319 Darwish M., *Arā shabaḥī qādīman min ba'īd*, in Id., *Li-mādhā tarakta*, op. cit., p. 11.

320 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., p. 45.

321 Darwish M., *Abad al-ṣubbār*, in Id., *Li-mādhā tarakta*, op. cit., p. 34.

passato.

Darwish ritorna su questo nodo critico, spiegando di appartenere ad un generazione che ha attribuito ai propri genitori la responsabilità dell'esilio, in quanto si sono dimostrati incapaci di difendere la propria terra: "Noi li interroghiamo ancora a tal proposito, e il nostro legame resta ambiguo a causa di queste domande cariche di biasimo"³²².

In *Laylat al-būm* (La notte del gufo), la tensione lirica gravida di ambiguità nei riguardi della figura paterna è confermata dalla scelta del linguaggio. Gli scenari dell'oblio, rappresentato da metafore che mettono in crisi ogni riferimento spazio-temporale, da un lato svelano l'interruzione di continuità della storia e spingono agli estremi l'interrogazione sullo spazio occupato dagli assenti, dall'altro celano la visione incerta, quasi percepita in lontananza, di un padre definito con l'attributo *shaqiyy*, dotato di polivalenza semantica in arabo: miserabile, ma anche infelice o sciagurato:

Ecco un presente
senza tempo
dove nessuno si ritrova
nessuno ricorda come uscimmo dalla porta, come vento,
e in che momento precipitammo dal passato
uno ieri frantumato su piastrelle in mille schegge
che altri hanno ricomposto in specchi
per riflettere la loro immagine sulla nostra.

Ecco un presente senza luogo
forse posso gestire la mia vita, gridare
nella notte del gufo: era mio padre quello sciagurato
che ha caricato su di me il peso della sua storia?
Forse posso trasformarmi nel mio nome
scegliere le parole di mia madre, le sue maniere
così come dovrebbero essere:
così potrebbe accarezzarmi
ogni volta che il sale tocca il mio sangue
e curarmi ogni volta che un usignolo mi morde la bocca.

Ecco un presente
effimero,
qui, stranieri hanno appeso i fucili
su rami d'olivo, preparando la cena in tutta fretta con cibi in scatola
per poi precipitarsi verso i loro carri³²³.

Inevitabile leggere questi versi alla luce della nuova situazione politica prodotta da Oslo³²⁴. Gli accordi del 1993 hanno sancito una grave frattura sia a livello politico, e quindi all'interno del movimento nazio-

322 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., pp. 9-10.

323 Darwish M., *Laylat al-būm*, in Id., *Li-mādhā tarakta*, op. cit., pp. 30-1.

nale palestinese, che nell'opinione pubblica, ripercuotendosi nella produzione culturale. Non apportando alcun esito positivo in ambito negoziale sul tema del diritto al ritorno dei rifugiati, essi hanno inciso sulla percezione collettiva dell'unità nazionale, aumentando le divisioni interne. Le speranze di ritorno per i rifugiati divengono da quel momento sempre più flebili. La memoria della Nakba è stata ricacciata via dai quadri del dibattito politico, frantumata in cocci che gli occupanti hanno ricomposto in specchi per riflettere e magnificare agli occhi del mondo la propria immagine. Il presente effimero, senza tempo e senza luogo, è segno di un'assenza contro cui battersi per riportare in vita con la memoria la propria storia e la propria identità. Da qui la necessità di ricartografare con l'immaginazione i luoghi d'origine, le strade, i sentieri dei villaggi, registrando le tracce vive del paesaggio perduto.

Della presa di al-Birwa come di altri villaggi abbiamo anche esempi di 'narrazione' che rispondono all'esigenza di recuperare attraverso il ricordo poetico luoghi cancellati dalle mappe geografiche e dalle pagine della storiografia dominante. Così Samih al-Qasim attraverso il ricordo dell'esperienza traumatica della propria famiglia raffigura l'occupazione della Galilea, riproducendo l'atmosfera cupa e luttuosa del conflitto del 1948:

Era mezzogiorno
il sole era triste
le galline correvano per la paura
mio padre preparava le pallottole
mentre i suoi compagni gridavano:
Abbiamo perso Birwa
e Alliot è circondata. (...)
Avevo nove anni
bevevo la catastrofe con il latte
un giorno mia madre mi disse, sconvolta:
'Questa sera non svestirti
quando vai a dormire
e non toglierti le scarpe'.
Non capii, ma piansi³²⁵.

Il poeta al-Qasim in quell'anno assistette al bombardamento e alla presa da parte sionista del suo villaggio, Rama, in alta Galilea. Egli è stato uno dei primi 'poeti della resistenza' a dedicare alla Nakba, all'eso-

324 Bisogna ricordare che il poeta si oppose con veemenza agli accordi di Oslo, dimettendosi in seguito a questi dal Comitato Esecutivo dell'OLP, di cui fu uno dei quadri a partire dal 1987.

325 al-Qassem S., *Le preghiere antiaeree*, in AA.VV., *Poesie e canti della resistenza palestinese*, Milano, Movimento studentesco, 1972, pp. 91-3.

do e alla successiva condizione di prigionia fisica e mentale, numerose poesie all'interno delle sue prime raccolte. In particolare in *Aghānī al-durūb* (I canti dei sentieri, 1964) e in *Dukkhān al-barākīn* (Fumo dei vulcani, 1973) si allude sovente al trauma del '48 attraverso la descrizione di dettagli minuziosi rimasti sulla soglia della coscienza.

In *Alladhī qutīla fī l-manfā kataba lī* (Mi ha scritto chi in esilio è stato ucciso) si legge:

Quel giorno mi colsero di sorpresa
spinsero mia madre da un lato
e mi arrestarono (. . .).
Erano come statue di terreno
i loro volti avevano smarrito la luce degli occhi
vennero un giorno d'improvviso
e mi arrestarono (. . .)³²⁶.

Il poeta adopera la poesia come veicolo di registrazione di episodi del funesto '48 rievocati in forma di memoria privata. Il '48, come evidente, non è esplicitamente menzionato ma solo sottinteso mediante la formula d'esordio *Dhāta yawm*, 'quel giorno', che immediatamente introduce al lettore lo scenario narrativo. La tensione drammatica è accresciuta dall'uso di espressioni quali 'colsero di sorpresa', 'improvviso', capaci di tradurre l'impatto del trauma che si ripercuote sulla vita dell'autore così come il cambiamento repentino e inatteso di uno stato precedente.

Sulla scia di questa tendenza realistica e testimoniale, anche i poeti delle ultime generazioni tematizzano il ricordo della devastazione e della perdita, facendo riferimento alla scomparsa dei villaggi palestinesi dalle mappe geografiche.

Ghassan Zaqtan, ad esempio, riporta in vita i villaggi di Artuf e Zakariyya, attraverso un denso simbolismo e immagini nitide e sofuse, raffigurando il dolore di quattro sorelle abbandonate al lutto e alla solitudine:

Quattro sorelle scalano il colle
sono sole
vestite di lutto.
Quattro sorelle sospirano davanti al bosco.
Quattro sorelle
madide lettere leggono al buio.
Un treno da 'Artuf
passava oltre la foto.
Un cavallo portava una ragazza da Zakariyya
oltre la curva nitiva in pianura.
Sulla gola le nubi andavano lente.

326 al-Qāsim S., *Dirwān Samīh al-Qāsim*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1973, p. 154.

Quattro sorelle da Zakariyā,
sole
sul colle
sono vestite solo di lutto³²⁷.

Artuf fu un villaggio palestinese nel distretto di Gerusalemme a circa 21 chilometri ad ovest della città santa, evacuato nel 1948. Sulle sue rovine venne fondato l'insediamento ebraico di Nacham nel 1950; Zakariyya, facente parte del distretto di Hebron, fu uno degli ultimi villaggi ad arrendersi. Dopo essere stato attaccato nel gennaio del 1948, venne poi conquistato il 23 ottobre dello stesso anno e ripopolato dai nuovi immigrati, fino a essere 'giudaicizzato' completamente nel 1950 – in seguito ad un ordine di Ben Gurion di trasferire gli abitanti arabi rimasti nelle città di Lidda e Ramla e in Cisgiordania – con il nome di Zekharya³²⁸.

Sia nella poesia di Darwish, che in quella di Ibrahim Nasrallah e di Ghassan Zaqtan, i cavalli emergono come figure stabili di memoria poetica. Centrali nei romanzi e nei racconti brevi di Ghassan Kanafani, come ci ricorda la moglie Annie in una delle sue memorie, rappresentano inoltre, per la forza evocativa e simbolica che esprimono, l'oggetto preferito dei ritratti del noto scrittore³²⁹. Proviamo a interpretarli come simboli dotati di una particolare valenza geo-culturale.

Se riprendiamo la metodologia offerta dal triangolo geo-semiotico, il luogo-come-oggetto per poter 'creare discorsi' diviene luogo

327 Zaqtān G., *Arba' akhawāt min "Zakariyyā"*, in Id., *Sira bi-l-fahm*, 'Ammān, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2003, p. 61. La traduzione italiana a cura dell'autore si trova in Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., pp. 200-1.

328 Il racconto storico delle operazioni di demolizione e rioccupazione di questi villaggi si trova in Khalidi W. (ed.), *All That Remains*, op. cit., pp. 268-9 e 224-6; Cfr. inoltre Morris B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 521-2.

329 Cfr. Kanafānī Ā., *Qissat Ghassān kamā tarwihā zawġatuhu l-danimārkiyya Annī*, in «al-Ādāb», vol. 40, nn. 7-8, Bayrūt 1992, pp. 4-23; occorre tuttavia sottolineare la valenza polisemica che assume il cavallo nell'opera di Kanafānī; ad esempio nel racconto breve *Law kunta ḥiṣānan* (Se tu fossi un cavallo), contenuto nella raccolta *'Ālam laysa lanā* (Un mondo che non è nostro), la figura del cavallo assume una connotazione diversa, associata ad una credenza superstiziosa, espressa da una assillante e onirica visione incarnata nella ricorrente frase, che è anche incipit: "Se tu fossi un cavallo ti sparerei nel cervello". Nel racconto essa è segno premonitore di morte ed allegoria del trauma, di cui l'autore si serve per rappresentare la rottura di una precedente condizione armonica. Cfr. Kanafani G., *Se tu fossi un cavallo*, trad. di A. Lano, Roma, Jouvence, 1993.

go-come-segno, attraverso l'uso della metafora. È frequente nel lavoro di riconfigurazione mnemonica l'uso del simbolismo degli animali che creano una connessione con il patrimonio della tradizione folcloristica e culturale palestinese.

Il cavallo rappresenta il villaggio e la cultura contadina, così come la cultura beduina. Esso rimanda al contatto diretto tra il popolo e la sua terra, tra la cultura araba e il passato di migrazioni attraverso i deserti³³⁰. Tuttavia questa metafora diventa davvero efficace, sottolineando il poeta Ibrahim Nasrallah, se trascende il ristretto ambito della cultura regionale, estendendo il suo significato e la sua dimensione al più ampio orizzonte umano, ossia se aspira ad essere memoria dotata di senso per l'intera umanità.

Nasrallah conferisce rilevanza letteraria alla figura dei cavalli e degli uccelli già nella sua prima raccolta *al-Khuyyūl 'alā mashārīf al-madīna* (I cavalli sulle alture della città) e nel romanzo *Gli uccelli della cautela*; ritorna a tematizzare la centralità del simbolo dei cavalli nel suo più recente romanzo *Il tempo dei cavalli bianchi*, che narra le vicende di una famiglia palestinese dal periodo ottomano all'epoca post-Nakba. Qui ne riafferma il ruolo fondamentale di depositari della memoria di un'epoca candida e innocente, capaci di trasmettere "lo spirito e i sovvertimenti di quel tempo, nella bellezza e nelle asperità, nella morte e nella vita"³³¹.

I cavalli come gli uccelli sono poderosi simboli della memoria, evocati dai poeti per rafforzare il sentimento identitario. Bisogna leggere questa dimensione critica ancora una volta in relazione alla dialettica presenza – certificata dalla trasmissione del passato attraverso il testo/assenza – prodotta dall'atto di estromissione dalla storia scritta da chi ha potere.

Il poeta Yusuf al-Khatib investe gli uccelli della tradizionale funzione di messaggeri, affinché portino testimonianza alla casa del suo villaggio preso in possesso dalle autorità israeliane, del dolore di chi vi abitava:

330 Sin dall'epoca pre-islamica i cavalli arabi, fidati compagni della vita nomade, sono stati oggetto di diffusissimi poemi di vanto (*fakhr*) come ci ricorda Ibn al-Kalbi, così come esiste una prolifica produzione ippologica a partire dal II secolo dell'egira. Cfr. Zakī A. (ed.), *Ibn al-Kalbī, ansāb al-khayl fī l-ġāhiliyya wa l-islām wa akhbārūhā*, al-Qāhira, Dār al-Kutub, 1995, p. 6, in Canova G., *Cavalli e cavalieri nella poesia araba antica*, in «Quaderni di Studi Arabi», n. 5-6 (2010-2011), pp. 235-52, qui p. 236.

331 al-Qaysī Y., *Law annanī kuntu māistrū, la-kānat hayātī afḍal. Ḥiwār ma'a l-riwā'ī wa l-shā'ir Ibrahim Naṣrallah*, in «al-Ittihād», 21.03.2009, in <<http://www.alittihad.ae/details.php?id=10549&y=2009>>, consultato il 03.05.2010.

Oh, nostro villaggio,
ti ho inviato stormi di uccelli
cui ho detto: quando arriverete al nostro villaggio al di là del fiume
posatevi un attimo lì presso e trasmettete alle case il nostro tormento
non sopravvivremo oggi senza l'attesa del domani³³².

Samih al-Qasim invece in una sua raccolta attribuisce alla loro figura un impeto rivoluzionario, in virtù della lotta di resistenza. L'uccello, simbolo della libertà, annuncia l'avvento di una nuova epoca e come la Fenice che risorge dalle ceneri, verrà dopo la morte a trarre in salvo la comunità attraverso il canto:

Verrà
dopo il suicidio della riarsa mia voce,
una cosa... sorgente inesauribile di meraviglie,
una cosa che è nei canti
l'uccello del tuono³³³.

In Darwish l'impiego frequente della metafora degli uccelli e delle colombe si presta ad una lettura polisemica.

Nella celebre poesia *al-'Aṣāfir tamūtu fī l-Ġalīl*, (Gli uccelli muoiono in Galilea) del 1970 il poeta esule ritorna sui luoghi familiari perduti, conferendo agli uccelli, simbolo universale di libertà e di vita, l'immagine centrale di un lieto passato accessibile soltanto attraverso i dispositivi e i sentieri della memoria:

Ci incontreremo tra un po'
tra un anno
tra due anni e una generazione. . .
lei ha gettato nella macchina fotografica
venti giardini e gli uccelli della Galilea.
E cercava, oltre il mare,
un nuovo senso alla realtà. (...)
Caddero come foglie in eccesso
stormi di uccelli nei pozzi del tempo . . .
mentre io sollevo le ali azzurre, o Rita!
Sono la lapide della tomba che è cresciuta, o Rita!
Sono colui al quale le manette hanno scavato nella pelle
la forma della patria³³⁴.

Il ricordo dei paesaggi della sua infanzia, delle atmosfere della Galilea, dell'amore per Rita, la compagna ebrea destinataria di numerose poesie, è elemento persistente nelle sue liriche e coabita in rapporto

332 al-Khaṭīb Y., *Buḥayrat al-zaytūn*, citato in Suleiman, *Palestine and Modern*, op. cit., p. 123.

333 al-Qasim S., *Versi in Galilea*, trad. e cura di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2005, p. 34.

334 Darwish M., *al-'Aṣāfir tamūtu fī l-Ġalīl*, Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1970, pp. 18-22.

contrastivo con il motivo dell'estraniamento, *al-ghurba*, dovuto sia allo status di esule che all'inintelligibilità della nuova situazione storico-politica il cui senso può essere ricercato soltanto al di là dell'orizzonte visibile ("E cercava, oltre il mare, un nuovo senso alla realtà").

Il distico finale passa in rassegna una concatenazione di concetti chiave nell'opera di Darwish, 'esilio' – 'luogo' – 'patria' – 'memoria', la cui combinazione meriterebbe una trattazione a parte.

Alla prigionia – che sia reale esperienza privata o metafora della condizione dell'esilio – oppone l'interiorizzazione del luogo perduto, trauma iscritto nel corpo. La forma, ossia la figura fisica tuttavia invisibile, della patria, il luogo amato assente all'esule, è 'scavata' dentro sé da ciò che lo tiene imprigionato, l'oggetto simbolico della sua segregazione.

L'immagine poetica richiama alla mente l'interpretazione di Aleida Assmann del corpo come mediatore del ricordo nella sua disamina del trauma di guerra in letteratura. Per la studiosa tedesca il trauma è da intendersi come un'iscrizione corporea restia a essere traspunta nel linguaggio e nella riflessione e quindi incapace di assurgere allo status di ricordo. La presa di distanza da sé che è costitutiva del ricordo "non è possibile per il trauma che crea un legame a doppio filo, inscindibile e incancellabile tra l'esperienza e la persona"³³⁵.

Come in precedenza dibattuto sulle possibilità di rappresentazione della Shoah, il corpo conserva tracce del trauma non verbalizzabile. Così si può asserire che sul piano della rappresentazione lirica la catastrofe dei palestinesi resta sulla superficie dell'inconscio, non può essere riferita se non attraverso il segno iscritto sul corpo. In Darwish l'iscrizione corporea assurge a luogo di memoria traumatica, come un deposito di tracce mnestiche che richiamano al trauma inenarrabile della perdita dell'amata terra.

La sua visione della Palestina-come-spazio si diversifica in correlazione all'evoluzione della sua poetica, e induce così a smarrirsi tra territori multipli di memoria e oblio, presenza e assenza.

Al luogo tangibile e concreto, da recuperare e da liberare attraverso la lotta di resistenza, si giustappone in una fase successiva la visione del luogo dello spirito e di memoria nostalgica, spazio universale del mito e del sacro. È la Palestina di un sempre più ampio immaginario che racchiude ormai dentro sé negli ultimi anni anche la nozione di *eterotopia*³³⁶, la metafora del non-luogo o del luogo liminale, e

335 Assmann A., *Ricordare*, op. cit., p. 310.

336 Sul concetto di eterotopia, cfr. Foucault M., *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, a cura di T. Villani, Milano, Mimesis, 1994.

sul piano lirico qui ingloba visioni d'assenza, lì appare sotto forma di incubo ricorrente. In *Ġidāriyya* (Murale), capolavoro scritto all'epoca del suo secondo ricovero ospedaliero, luoghi della memoria e ricordi d'infanzia appaiono interposti a rappresentazioni di non-luoghi, visioni oniriche e sogni indotti dai sedativi³³⁷.

In *Taḍīqu binā al-arḍ* (La terra ci comprime) il senso di estraneità fisica è ben rappresentato dall'immagine figurata della compressione dello spazio. La terra qui è ostile e impietosa, e la riduzione del proprio spazio vitale accresce l'impotenza e il quesito esistenziale di un'intera comunità. Tra visioni e sussulti premonitori il poeta si interroga sulle sorti di un'intera umanità e ciò che la attende oltre l'ultimo confine e – per estensione – sul posto assegnato ad ogni essere vivente oltre l'ultimo spazio:

La terra preme su di noi,
all'ultimo varco ci comprime
e noi, al transito, ci spogliamo delle nostre membra
e la terra ci calca.
Oh se fossimo il suo grano per morire e rivivere
oh se fosse nostra madre pietosa di noi
se fossimo immagini delle rocce portate dal sogno
come specchi.
Vedemmo i volti di chi sarà ucciso dall'ultimo di noi
all'estremo sussulto dell'anima.
Piangeremo la festa dei loro figli.
Scorgemmo i volti di chi scaglierà i nostri figli
dalle finestre di quest'ultimo spazio.
Specchi lucidati dalla nostra stella.
Dove mai andremo oltre il confine estremo?
Dove voleranno gli uccelli oltre l'ultimo cielo?
Dove riposeranno le piante oltre l'ultimo soffio di vita?
Scriveremo i nostri nomi con vapore tinto di porpora
recideremo le mani al canto perché la nostra carne lo
completi.
Moriremo qui, qui all'ultimo passaggio.
Qui e qui, il nostro sangue planterà il suo ulivo³³⁸.

La chiusura vibrante con la testimonianza di fede per la terra e di perseveranza nella lotta rivela come la battaglia per la sopravvivenza sia ancora una volta efficacemente espressa attraverso un imponente tropo dell'identità palestinese: l'ulivo.

La poesia introduce un motivo caro alla poesia militante, utile

337 Cfr. Darwish M., *Ġidāriyya*, Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2000 (trad. it., *Murale*, a cura di F. al-Delmi, Milano, Epochè, 2005).

338 Darwish M., *Taḍīqu binā al-arḍ* in Id., *Ward aqall*, Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1987. La versione italiana è reperibile in Darwish M., *Meno rose*, trad. di G. Scarcia e F. Rambaldi, Venezia, Cafoscarina, 1997, pp. 24-5.

alla nostra disamina sul ruolo della memoria culturale: la volontà di permanenza che permea la lotta contro l'oblio. Il martirio (collettivo) dei palestinesi – distinto dall'utilizzo lungo tutto il poema della prima persona plurale – sull'ultima porzione di un territorio sempre più angusto e incerto sarà seme e testimonianza di una nuova vita. La nuova generazione ripartirà dallo spazio vitale contrassegnato dalla piantatura dell'ulivo, traccia di memoria contro l'assenza.

Darwish ritorna più volte sul tema dello spazio angusto o dei confini assenti che tuttavia non impediscono la consacrazione totale dell'individuo palestinese alla sua terra e la trasmissione di una 'continuità emotiva' incondizionata verso di essa. In *Wa lanā bilād* (E abbiamo un paese) il senso di limitatezza e di chiusura fisica non sospende lo sconfinato amore, descritto come malato, atavico:

E abbiamo un paese privo di confini come
la nostra idea di ignoto, stretta e larga. Un paese
in cui camminare su una mappa che ci comprime
e ci trasporta in un cupo tunnel, e nel nostro labirinto
urliamo: ti amiamo ancora. Il nostro amore è una malattia ereditaria³³⁹.

Anche in *Kayfa sa-ta'tī al-qaṣīda* (Come verrà la poesia) del poeta palestinese di Israele Anton Shammas (Anṭūn Shammās) si tematizza la necessità della trasmissione ai posteri, sottolineando l'urgenza di continuità con la generazione precedente, quella dei testimoni della Nakba, rappresentati nella vigorosa funzione di custodi della memoria culturale e del mito.

La ricerca vana e incessante di identificazione geografica del luogo natio è mediata dalla figura dell'avo, il detentore di una narrazione rimasta ai margini. Tuttavia, si chiede, come può la poesia arrivare a testimoniare la perdita e fungere da *medium* per la ricomposizione di un racconto trasmesso in modo frammentario, per il recupero di una storia sepolta?

Apro la mappa del mondo
in cerca di un villaggio perduto
cerco nelle tasche di un avo mai conosciuto
frammenti di storie e rare fragranze
come farfalla lo cingo
tentenno e respiro la sua passione nei polmoni.
Se avesse avuto gli occhi azzurri
li avrebbe messi come amuleti attorno al mio collo.
Tentenno, e sento templi affondati nei suoi palmi.
Gli chiedo di tingere i miei occhi di partenza
e di riportarmi alle leggende, con un manto

339 Darwish M., *Wa lanā bilād*, in Id., *Lā ta'tadhir 'ammā fa'alta*, op. cit., p. 41.

filato da ali di gabbiani del nord.
Tentunno, e gli chiedo di appendermi al collo di un cigno
di errare per tutte le isole prima di nascere
dove vorrei.
Conosco i sogni uno ad uno.
Allora, come arriverà la poesia? ³⁴⁰

Non è vano ribadire che la poesia in particolare degli scrittori dell'ultima generazione non fa esplicito riferimento alla pulizia etnica del '48, bensì allude ad essa, articolando una memoria dello sradicamento attraverso elementi estetici e tematici ad essa riconducibili.

La 'presenza dell'assenza' e la scomparsa dal luogo e dalla storia sono motivi ricorrenti all'interno della produzione palestinese più recente. Uno degli ultimi lavori di Darwish, *Fī ḥaḍrat al-ghiyāb* (In presenza dell'assenza, 2006), poema lungo in prosa suddiviso in venti capitoli/strofe, solo dal titolo può essere considerato come summa di tutta un'opera che ha interrogato nel profondo questa dicotomia teoretica³⁴¹.

Qui il poeta ricorda la sua esperienza d'infanzia quando attraversò il confine libanese con i suoi famigliari nel tentativo di rientrare nel suo villaggio di al-Birwa, per scoprire che era stato raso al suolo.

Ma il tema degli assenti consolida la sua importanza nel più recente dibattito teoretico internazionale con i saggi di Edward Said ed Elias Sanbar. L'assente è l'oggetto del fondamentale studio di Sanbar il quale, attraverso un approccio d'antropologia storica, prende in esame la complessa relazione tra 'identità' e 'luogo'. In *Il palestinese. Figure di un'identità: le origini e il divenire*, Sanbar individua i punti chiave dell'identità di un popolo in lotta per il suo riconoscimento, articolandola attorno a diverse figure, e rintracciando la storia dei luoghi dove essa si è costituita.

La prima figura è quella del popolo della Terra Santa, nell'epoca ottomana, a cui fa seguito quella degli arabi palestinesi, riferita al periodo delimitato dall'epoca del mandato britannico alla creazione di Israele nel 1948, per giungere infine alla figura del palestinese invisibile o assente, protagonista della storia dalla Nakba ad oggi.

Ciò che è interessante qui per la nostra analisi è il collegamento con la riflessione che pone Said sull'elaborazione asimmetrica della memoria tra Oriente e Occidente: egli osserva che in effetti in un primo tempo, la terra abitata dai palestinesi viene interpretata in modo

340 Cfr. Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., pp. 300-1. L'opera originale è reperibile in Shammās A., *Asīr yaqzātī wa nawmī*, al-Quds, «Mağallat al-Sharq», 1974.

341 Darwish M., *Fī ḥaḍrat al-ghiyāb*, Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2006.

riduttivo come luogo di culto e associata alla Terra Santa, dimenticando che essa era già coacervo di confessioni, etnie e culture co-abitanti. In *Orientalismo*, il critico sottolinea come essa venga descritta già da esploratori e religiosi del XIX secolo come una terra vuota e disabitata, mito che avrebbe alimentato i discorsi costitutivi della propaganda sionista³⁴².

La seconda figura introdotta è quella degli arabi di Palestina. In relazione ad essa Sanbar si sofferma sull'ambiguità del linguaggio delle informazioni, degli accordi e dei documenti ufficiali, il cui registro semantico utilizzato nega in effetti il nome dei palestinesi per definire la popolazione autoctona: si parla di arabi di Palestina, od 'arabofoni' ad ovest del Giordano³⁴³.

Lo stesso Balfour aveva definito i palestinesi "comunità non-ebraiche residenti in Palestina", territorio su cui costituire un focolaio nazionale che non è una creazione, ma una ricostituzione giacché gli ebrei non sarebbero 'andati' in Palestina, ma vi sarebbero 'tornati'³⁴⁴.

L'ambiguità del linguaggio nei documenti e discorsi politici ed istituzionali fu un espediente utile a preparare il terreno per la ricostruzione di una storia ebraica ai fini di legittimare il piano sionista in Palestina³⁴⁵. La terra disabitata 'in attesa' di essere ripopolata dal popolo ebraico, 'in attesa' di ritorno, quest'ultimo rappresentato come esodo mitico, venne assunta ad argomento pretestuoso a supporto di quel piano, capace di costruire una immagine potente di cui il movimento sionista si servì.

Ancora oggi, si può aggiungere, l'ambiguità del linguaggio diplomatico e dei media è uno strumento per il controllo del territorio, così come in passato aveva contribuito a favorire la conquista delle

342 Cfr. Said, *Orientalismo*, op. cit., pp. 105-13 e 174-80.

343 Come argomenta l'autore, citando una fonte britannica, non solo i leader sionisti per le loro aspirazioni escludevano o minimizzavano la presenza di una popolazione definita, ma gli stessi diplomatici britannici, a leggere la dichiarazione dell'ufficiale colono britannico William George Arthur Ormsby-Gore in occasione di un comitato politico sionista l'anno successivo alla dichiarazione Balfour: "Il vero movimento arabo esisteva, ma fuori della Palestina... (...) comprendeva dei veri arabi, degli uomini veri. Gli arabi a est del Giordano erano gente per bene. A ovest, la popolazione non era costituita da arabi, ma solo da arabofoni", cit. in Sanbar, *Il palestinese*, op. cit., pp. 96-7.

344 Il testo originale della dichiarazione è reperibile anche on-line. Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/File:Balfour_declaration_unmarke.jpg> consultato il 15.05.2010.

345 Said E. W., *Palestine: Memory, Invention and Space*, in Abu-Lughod – Heacock – Nashef (eds.), *The Landscape of Palestine*, op. cit., pp. 3-20; qui 14-5.

terre e l'espropriazione dei beni degli autoctoni attraverso il Fondo Nazionale Ebraico.

Con il 1948, al problema della Palestina subentra quello dei rifugiati, in quanto i palestinesi, espulsi dalla storia, non esistono più. L'ultima figura cui è riservato il nodo centrale della trattazione è quindi quella dell'assente, il 'palestinese invisibile'. Assente è il rifugiato palestinese, allontanato dalla sua terra e considerato un incomodo dai paesi arabi limitrofi, che coltiva un'idea nostalgica del territorio e della patria, premessa di un desiderio di ritornare nella storia. Assente è il nuovo statuto attribuito ai palestinesi i cui beni vengono confiscati arbitrariamente e nominati 'beni di assenti'.

Come visto, a queste prime pratiche di cancellazione seguono le operazioni di trasformazione pianificata e sistematica del territorio e del paesaggio con la giudaizzazione di nomi e luoghi. Si assiste ad una sorta di espropriazione della memoria dei luoghi, che esuli e profughi rivivificano attraverso rituali e manifestazioni spinte dal desiderio di ritorno.

L'appropriazione indebita e la confisca delle case trovano ampia tematizzazione nelle liriche di diversi poeti della nuova generazione che interrogano in modo incessante lo status di 'assenti'.

Zakariya Muhammad in *Darbat shams* (Colpo di sole) va alla ricerca di un'origine di cui si sono perse le tracce. La frattura provocata dalla Nakba è radicale ed intacca la quintessenza dell'identità: il linguaggio.

Non v'è traccia dei nostri nomi
solo lettere assenti dal dizionario
non v'è traccia dei nostri padri
solo il silenzio dei cani alla porta³⁴⁶.

Walid Khazindar in *Intimā'* (Appartenenza) ricostruisce in forma allegorica lo scenario dell'occupazione. Il poeta focalizza sui dettagli del ricordo che assurgono a luoghi della memoria della vita precedente destabilizzata irreversibilmente dall'irruzione inattesa. Lo spostamento materiale degli oggetti in casa è cifra della dislocazione di un intero popolo e della manomissione di una pagina dolorosa dalla storia contemporanea dei palestinesi. La rappresentazione dell'assenza si configura su due piani: quello metaforico, con la scomparsa dei palestinesi dalle cartine geografiche, dal territorio e dalle case; quello socio-politico tramite la rivendicazione dei propri diritti civili e giuridici:

Chi è entrato in camera in mia assenza?

346 Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., pp. 182-3.

E ha spostato leggermente il vaso dal camino?
E chi ha manomesso il ritratto del cavaliere dal muro?
I miei fogli sparsi in disordine
mostrano i segni di una lettura sbrigativa
non lascio mai il cuscino in quel modo
né la maglia consunta per terra.
Chi può aver fatto visita alla mia stanza
in mia assenza? Chi è stato?
Chi riporterà il vaso esattamente al suo posto?
Chi restituirà al cavaliere la giusta postura sul muro bianco?
Chi restituirà alla mia maglia e al cuscino il loro pieno diritto di cittadini della mia stanza?³⁴⁷

Nei successivi versi di Ibrahim Nasrallah viene raffigurata un'operazione di rastrellamento o di demolizione di una casa. Il poeta ricrea lo scenario dello sradicamento della popolazione nel '48 attingendo a una scena di vita quotidiana in Palestina. L'immagine elaborata è condensata sulla tensione tra archeologia e memoria, come mezzi per accedere al passato. Nasrallah, di cui vale la pena sottolineare la versatilità artistica, essendo anche fotografo ed esperto di cinema, insiste sulla contrapposizione tra elementi della casa che denotano fissità, stabilità, ossia la finestra, il tetto, la corda del bucato e l'atto di resistenza della donna che attraverso l'azione di 'scavo' prova a trattenere la sua storia, per sopravvivere all'oblio:

Non trovò la porta della casa, la donna
non trovò la finestra
né la terrazza
né la corda del bucato.
Con mani sanguinanti scavava.
O Dio
la soglia
almeno la soglia!
Per sedermi e raccontare alla notte
la storia della casa³⁴⁸.

La destabilizzazione avviene con la perdita di quei riferimenti, e ancor di più con la messa in crisi dei 'confini spaziali' contrassegnati dalla soglia. L'uscio di casa simboleggia la sopravvivenza ai confini del territorio da salvaguardare per poter tramandare ai posteri la propria storia.

La memoria è un'ancora di salvezza. L'ultimo bagliore di speranza è affidato alle possibilità della narrazione orale, narrazione che incontra come uditorio la notte, destinataria – come nella più antica tradizione poetica – e poi messaggera del doloroso racconto collettivo.

347 Cfr. la versione inglese in Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., pp. 200-3.

348 Nasrallah I., *Versi*, trad. di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2009, p. 192.

4.2.4. Tropi identitari e simboli di memoria culturale: tra (dis)locazione e (s)radicamento

Sono venuti sulla bara della mia storia
(...)
la mia mano conosce l'uso dell'aratro:
da più di mille anni³⁴⁹.

Voi che passate tra parole passeggiere
riprendetevi i vostri nomi, e andatevene
(...).
Qui abbiamo il nostro passato
la voce inaugurale della vita
qui abbiamo il nostro presente,
il presente e il futuro
qui abbiamo questo mondo e l'aldilà.
Allora, uscite dalla nostra patria,
dalla nostra terra, dal nostro mare
dal nostro grano, dal nostro sale,
dalla nostra ferita
da ogni cosa, uscite
dai termini della Memoria,
voi che passate tra parole passeggiere!³⁵⁰

Come la riflessione sugli spazi, altrettanto dirompente nella letteratura palestinese contemporanea è la denuncia della giudaizzazione del territorio arabo in relazione alla rivendicazione identitaria dei nomi arabi originari del luogo.

I versi della poesia di Darwish riportata in calce alludono inequivocabilmente alla prassi israeliana di ribattezzare strade, piazze, luoghi, un esercizio concreto di cancellazione e negazione del significato storico dei toponimi del popolo palestinese.

Il riferimento alla confisca del luogo e dei beni della terra è reso ancora una volta attraverso la metafora del furto delle risorse naturali ed ambientali, ma anche delle immagini e dei ricordi del luogo, rimandando in modo chiaro al potere della memoria dei dominatori. Come conferma lo studioso israeliano Mati Peled, la metafora fa allusione alla storia delle nazioni conquistatrici che si impadronivano di sculture, oggetti, opere d'arte, persino monumenti dei popoli sottomessi cui viene sottratta oltre alla terra anche la memoria, presente e

349 Al Kassem S., *Parola d'ordine* in AA.VV., *Palestina: versi della resistenza*, Milano, Unione Generale degli Studenti Palestinesi in Italia, 1971, p. 9.

350 Cfr. Darwish M., *Palestine mon pays. L'affaire du poème*, Paris, Les éditions de minuit, 1988, pp. 47-9, di cui il testo originale Darwish M., *'Abrīna fi kalām 'ābir*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1994.

passato: “Tutti i ricordi legati a quei luoghi sono parimenti usurpati”, ammonisce il critico³⁵¹.

Il titolo che è anche il *refrain* della poesia esplicita la visione del poeta sulla transitorietà del discorso sionista dominante che ha cristallizzato la memoria ebraica in una cornice di potere incontrastabile supportato dai governi occidentali. L’obiettivo del poeta è nutrire la speranza del ‘popolo dell’intifada’ che la propria terra è presente e futuro, mentre la permanenza degli occupanti è transitoria come il predominio della loro narrazione agli occhi dell’opinione pubblica mondiale.

Ciò che risulta interessante ai fini di questo studio è l’utilizzo in poesia di alcuni tropi retorici della narrazione nazionalista che, se da un lato sono rivelatori della funzione politica della poesia, dall’altro mettono in luce il prorompente ricorso ai simboli della terra con il fine di preservare la propria memoria e identità.

Il mare, la terra, il grano, il sale, l’olio sono elementi paradigmatici della natura di un luogo che è stato usurpato e di cui si rivendica una riappropriazione. Nella poesia del bardo palestinese essi sono investiti di una particolare sacralità, trattati come ‘esseri viventi’ testimoni nonché difensori della precedente armonia dell’universo e della natura³⁵².

V’è una profusione di scritti critici sulla valenza identitaria di cui si caricano i simboli della terra costantemente articolati nella moderna letteratura palestinese come marcatori di presenza: *ṣubbār* (fichi d’India), *za‘atar* (timo), *burtuqāl* (arancio), *rummān* (melograno), *zayt* (olio), *zaytūn* (olivo) ed altri.

A tal riguardo un numero eccezionale di opere sia di poesia che di prosa presenta titoli fortemente evocativi. Basti pensare, solo per menzionare alcuni tra i più celebri, al già citato racconto di Kanaḥani *La terra degli aranci tristi*, alla prima raccolta di Darwish, *Foglie d’ulivo* (*Awraq al-zaytūn*), o al romanzo di Sahar Khalifa, *Terra di fichi d’India* (*al-Ṣubbār*)³⁵³.

In precedenza abbiamo osservato come in Darwish la memoria del paesaggio mutato si articoli attorno ad elementi di stabilizzazione e radicamento.

Nella poesia *L’eternità di un cactus* contenuta in *Perché hai*

351 Peled M., *Un poème de la colère*, in Darwish, *Palestine mon pays*, op. cit., p. 74.

352 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., p. 80.

353 Khalifah S., *Terra di fichi d’India*, trad. di C. Costantini, Roma, Jouvence, 1996.

lasciato il cavallo alla sua solitudine il padre rammenta al figlio:

Ricorda, figlio mio! Qui gli inglesi hanno crocifisso
tuo padre sulle spine di un cactus per due notti,
senza mai confessare³⁵⁴.

Una memoria doppiamente traumatica fissata su un simbolo dell'habitat naturale che attesta la perennità di una presenza politicamente delegittimata.

Il tropo del cactus che cresce sui siti di ogni villaggio palestinese in rovina o seppellito, da un lato, è segno di continuità con il passato, da un altro può essere interpretato come immagine figurata di una memoria 'spinosa', accogliendo la definizione di Joudah³⁵⁵.

Carol Bardenstein ha investigato la presenza di memorie multiple nelle narrazioni letterarie israeliane e palestinesi abitanti gli stessi luoghi o convergenti sugli stessi oggetti del ricordo. Memorie in conflitto, sovrapposte o subissate da una narrazione dominante, riferite a luoghi o simboli che godono di uno 'statuto identitario' in entrambe le culture nel presente.

Non bisogna dimenticare che l'accresciuta importanza simbolica che riveste la memoria dei prodotti della terra per il palestinese va interpretata sia in termini socio-culturali che economici, in ragione della centralità che rivestono la cultura agricola e quella contadina nella tradizione palestinese. Essi riattivano nella coscienza collettiva il senso di radicamento e attaccamento alla propria terra richiamando alla mente il dramma dell'abbattimento o dell'eliminazione dei villaggi e la perdita dei loro terreni agricoli, principale fonte di sostentamento³⁵⁶.

Diversi aspetti della memoria hanno luogo nell'attivazione di questi simboli, uno di questi è il sentimento di riappropriazione di ciò che è percepito come parte di un repertorio della memoria collettiva del passato o della tradizione soppresso o negato nel presente.

In questa prospettiva gli alberi rivestono una funzione centrale nelle reciproche letterature nazionali e culture visuali. In chiave

354 Darwish, *Abad al-ṣubbār*, op. cit., p. 34.

355 Joudah F., *Mahmoud Darwish's Lyric Epic*, in «Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge», VII, Special Issue, 2009, pp. 7-18, qui p. 9.

356 Bardenstein sottolinea come gli alberi figurino ricorrentemente nella letteratura palestinese come siti di memoria controversa, rivelando un legame con il passato autentico e genuino dei contadini e di una tradizione incorporata nel discorso nazionalista, ma anche come simboli di radicamento e appartenenza naturale alla terra e al luogo che sfidano la deterritorializzazione patita. Cfr. Bardenstein, *Trees, Forests and the Shaping*, op. cit., pp. 148-51.

simbologica, essi mettono in primo piano aspetti dei rispettivi passati che hanno rilevanza nel presente politico: fungono da segni distintivi nella mappatura politica del territorio. Sono ‘atti di memoria’ il cui investimento è in quest’ottica significativa di più forze interconnesse o contrastanti: sentimento nostalgico, *agency* politica e negazione dell’altro.

Zerubavel spiega che la raffigurazione della nazione ebraica come un albero ha offerto “una poderosa rappresentazione visiva dei processi storici che erano nel cuore della coscienza sionista”, traslando la perfetta simbiosi ideologica tra radicamento e rinascita nazionale³⁵⁷.

L’atto della piantagione degli alberi con il relativo abbattimento dei precedenti è una delle pratiche implementate dal Fondo Nazionale Ebraico radicato nel discorso sionista come tentativo di respingere ‘l’inquietudine di non-radicalamento sul territorio’ impadronendosi di simboli contestati di autoctonia e natività³⁵⁸. La campagna di riforestazione sionista si ricollega al mito ebraico del ritorno/venuta degli ebrei a Sion, aspirando alla creazione di una connessione con la terra per gli ebrei provenienti da ogni dove nel mondo.

Alberi, giardini, foreste, parchi, sovente costruiti con una funzione memorialistica, sono siti di memoria ebraica dotati di senso nel presente, intessuti nella narrazione sionista ma fondati sulla memoria degli abitanti originari del luogo, i palestinesi. Le foreste piantate affermano la presenza ebraica, sia presente che passata, cancellando simultaneamente quella palestinese dal luogo. E il potere incontrastato di controllo del Fondo Nazionale Ebraico sulle foreste di Israele è ancora oggi uno strumento di affermazione della propria narrazione e deterrente per il riconoscimento della Nakba³⁵⁹.

La letteratura palestinese prova a ribellarsi a questa forma di potere, riabilitando le tracce sepolte dalla narrazione dominante, e re-suscitando il precedente paesaggio.

I cactus e gli alberi evocati nelle poesie che ricompongono il paesaggio di villaggi palestinesi abbattuti con la Nakba o trasformati in luoghi ‘altri’, figurano nelle memorie costruite nel presente come una prova di esistenza sul territorio e volontà di ristabilire l’ordine originario.

Il cactus in letteratura quindi porta con sé una doppia simbo-

357 Zerubavel Y., *The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archaeology of Memory*, in «Israel Studies», vol. 1, n. 1, Spring 1996, pp. 60-99, qui p. 60.

358 Bardenstein, *Threads of Memory*, op. cit., p. 5.

359 Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., pp. 271-3.

logia: quella della presenza palestinese indigena espressa dal termine arabo *ṣabr* contrapposta a quella della connessione ebraica con la ‘terra del ritorno’ e della neo-autoctonia espressa dal termine ebraico *tsabar*³⁶⁰. Leggendo attraverso il prisma nazionalista, si può asserire che poesia araba e poesia ebraica diventano sito di un conflitto simbolico, per la scrittura del paesaggio. Una medesima terra, un medesimo luogo, una medesima pianta, fonti di ispirazione di due scritture antagoniste in difesa di due popoli che abitano ‘la stessa metafora’, ricorrendo ad una pregnante affermazione di Darwish³⁶¹.

La battaglia dei simboli identitari ha luogo sulla pagina letteraria, che diventa *medium* di memoria. Per alcuni poeti il richiamo di quei tropi è indizio dell’esperata ricerca dell’origine – talvolta in chiave ‘mistica’ – per sopperire al senso di perdita totalizzante e ancora pervadente. Esempio di ricordo ossessivo incarnato dall’immagine delle piante è offerto dai versi della celebre *Qaṣīdat al-arḍ* (La poesia della terra) di Mahmud Darwish, un omaggio alla prosperità del suolo palestinese scritta in occasione della celebrazione del Giorno della Terra, caratterizzato dall’andamento in prosa³⁶²:

Nel mese di Marzo c’è profumo di piante. (...)
Nel mese di Marzo veniamo ai ricordi ossessivi, le piante su di noi crescono
e ascendono verso ogni inizio. Questo è il crescere della reminiscenza.
Io chiamo reminiscenza la mia ascesa all’albero dei rosari³⁶³.

Il poema lungo è caratterizzato da un duplice andamento lirico: la visione idealistica che permea la fiera narrazione dell’origine antica della sua patria capace di superare gli ostacoli temporanei è contrastata dalla rabbia dettata dall’occupazione del nemico che ha interrotto la duratura armonia palestinese³⁶⁴.

‘L’albero dei rosari’, in arabo *zanzalakht*, è un albero sempreverde della famiglia delle Meliaceae, (*Melia azedarach*), uno dei più estesi alberi palestinesi che il poeta – attraverso l’atto di memoria – elegge a simbolo di origine e natività anche altrove:

360 Bardenstein, *Threads of Memory*, op. cit., p. 11.

361 Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., pp. 147-8.

362 La giornata della Terra si celebra a partire dal 1976 annualmente in Palestina il 30 marzo in commemorazione della confisca da parte di Israele delle terre di due villaggi palestinesi, Ikret and Kufr Bur‘um, e dell’uccisione di sei manifestanti palestinesi che protestarono contro quell’azione.

363 Darwish, *Dīwān*, op. cit., p. 626. Cfr. inoltre, Jayyusi (ed.), *Anthology*, op. cit., p. 149.

364 Darraj, *Transfigurations*, op. cit., p. 62.

E ogni volta che ho visto l'albero dei rosari
sulla via delle nubi
ho sentito il cuore di una madre
in me palpitare³⁶⁵.

La visione di quell'albero suscita sentimento d'amore primordiale e ricerca di conforto materno sulla 'via delle nubi', in evidente contrasto con il più ricorrente utilizzo di alcuni tropi identitari al servizio della poesia militante.

Nella vibrante poesia *Hunā bāqūn* (Resteremo qui) del bardo Tawfiq Zayyad il cactus è impiegato nella sua più comune funzione di simbolo della lotta di resistenza, come arma pungente da 'conficcare nella gola' dell'occupante per mettere a tacere il racconto dominante e recuperare i luoghi perduti. I toni sono accesi come nella tipica poesia della resistenza e le similitudini e le immagini sono vigorose:

A Lidda, a Ramla, in Galilea,
rimarremo come muro sul vostro petto
e nella vostra gola come un pezzo di vetro, o un cactus spinoso
e nei vostri occhi come tempesta di sabbia³⁶⁶.

Zayyad mette a fuoco il contrasto tra concreto e figurato, per affermare il legame con il luogo e la tenacia del suo popolo. Lidda, Ramla e la Galilea fanno ora parte dello spazio geo-nazionale ebraico ma offrono al poeta palestinese elementi della natura e del paesaggio autoctoni che vengono investiti di una *agency* politica legittimante.

Nella poesia della resistenza v'è un precipitare di segni e simboli della terra con una funzione rivendicativa, talvolta usati in luogo delle armi.

Qui Samih al-Qasim sembra predisporre alla battaglia contro l'occupante e contro le forze distruttrici del tempo mobilitando tutto il repertorio semico in suo possesso, alberi, frutti, tracce vive della terra e del luogo, ricordi, storie e una sequela di media e simboli culturali che cementano le fondamenta dell'identità minacciata:

Finché avrò qualche palmo di terra!
Finché avrò un albero di ulivo
di limoni!
Un pozzo e un piccolo cactus
finché avrò un ricordo,
una piccola biblioteca,
la foto di un nonno defunto e un muro.
Finché ci saranno nel mio paese parole arabe

365 Darwīsh M., *Yakhtārūnī al-īqā'*, in Darwīsh, *Lā ta'tadhīr*, op. cit., p. 15.

366 *Ashuddu 'alā ayādīkum* (1966) si trova in Zayyād T., *Dīwān Tawfiq Zayyād*, Bayrūt, Dār al-'Awdā, 1970, pp. 197-8.

e canti popolari!
 Finché ci saranno un manoscritto di poesie,
 i racconti di 'Antara al-'Absī
 e le guerre di propaganda in terra romana e persiana!
 Finché avrò occhi,
 labbra e mani!
 Finché avrò la mia anima!
 L'annuncerò in faccia ai nemici!
 La dichiarerò come una terribile guerra
 nel nome degli uomini liberi, nobili
 operai, studenti, poeti (. . .)³⁶⁷.

Bisogna tuttavia affermare che essi presentano una natura ambivalente e in alcune opere vengono inglobati nel corpus di domande sul passato, sulla perdita, sull'assenza che scuotono il testo.

Lo storico francese Pierre Nora chiarisce che gli atti di memoria proliferano attorno a punti di rottura esperiti o percepiti, attorno a vuoti e perdite, inducendo ad un attivo lavoro di memoria. Diventano luoghi di memoria solo se fissati su punti di svolta che indicano la consapevolezza di una rottura con il passato, ponendo il problema dell'inglobamento della memoria in alcuni luoghi in cui esiste un senso di continuità storica³⁶⁸.

Alcune memorie palestinesi, esaminate nella produzione letteraria più recente, articolate attorno a questi simboli di radicamento o di autoctonia rivelano motivi di instabilità o estraneità, talvolta pervasi della componente malinconica a ricordare un passato idilliaco non più disponibile.

Già in *al-Qatīl raqam 18* (La vittima numero 18) Darwish rievoca il paesaggio precedente trasformato in modo ineluttabile, impiegando frasi brevi, spezzate, a rivelare segno di discontinuità ma ripiegando su un'armonia interna al verso fortemente caratterizzante:

Un tempo l'uliveto era verde,
 era, e il cielo
 una selva azzurra, un tempo, amore mio.
 Cosa li ha mutati questa sera?³⁶⁹.

La consapevolezza della perdita e del cambiamento è articolata attorno alla figura dell'uliveto, qui metafora dell'antica purezza della patria tragicamente violata³⁷⁰.

367 al-Qāsim S., *Dammī 'alā kaffī*, in *Dīwān Samīḥ al-Qāsim*, op. cit., pp. 478-9.

368 Nora, *Les lieux*, op. cit., p. 19.

369 Darwish, *La mia ferita*, op. cit., p. 35.

370 Darraj, *Transfigurations*, op. cit., p. 65.

I poeti della seconda generazione che non hanno vissuto la Nakba se non attraverso il racconto dei loro padri, attingono alle immagini di distruzione e trasformazione quotidiana del paesaggio naturale per attualizzare la catastrofe e restituirne il senso di continuità nel presente.

Alcuni ripiegano in una poesia più riflessiva ed introspettiva, senza rinunciare all'attitudine simbolista per meditare sul mutamento spaziale, traslando sovente il significato attribuito nella tradizionale cornice etnico-identitaria ai prodotti della terra palestinese.

Taher Riyad (Tāhir Riyād, 1956) si ribella al diffuso senso di impotenza davanti alla trasformazione quotidiana del paesaggio, e nei seguenti versi sembra quasi rivolgersi a chi ha 'tardato' a reagire all'espropriazione dei propri beni, immobile dinanzi al precipitare della sua storia:

Non sono un'ombra
per sorreggere l'albero spoglio quando crolla sfinito
non sono la fame
per avvolgermi di pietre
e come lattante nutrirmi dai tuoi scarni seni
magro come la sagoma del timore
sono la sete della brace di tornare ramo. . . (. . .)
Quanto hai tardato!
Io oggi conduco l'eternità
sul trono della morte
se ti fossi immerso un poco
prima di chiedere aiuto a chi partiva,
se fossi stato un poco presso la tua casa demolita
se avessi allungato una mano.
Quanto hai tardato! E chiedi il mio assenso?³⁷¹

Attraverso la metafora dell'albero denudato e abbattuto, la ricorrenza di lessico e immagini poetiche evocativi dell'attuale stato di miseria e deperimento, e soprattutto caricando il poema della tensione tra passato e presente, lo scrittore si sforza di riportare l'attenzione sull'urgenza di rimpadronirsi della propria storia, pronunciando il monito contro la minaccia dell'oblio.

La metafora della morte indotta all'albicocco nel giardino abbandonato descritta da Zakariya Muhammad, nei versi sotto riportati, ancora una volta suggella il tentativo di rappresentare la deterritorializzazione subita dai palestinesi sotto occupazione:

Abbiamo lasciato l'albicocco privo di vita
lì nel giardino
ai piedi abbiamo piantato

371 Corrao (a cura di), *In un mondo senza cielo*, op. cit., pp. 226-7.

l'edera
per vestirlo di verde
dal tronco fino ai rami.

Ed ora
l'albicocco è verde
anche d'inverno.

E questa è la sostanza del contratto:
alla morte i frutti e le radici
a noi basta l'inganno delle foglie³⁷².

L'ermetica e simbolista poesia di Muhammad racchiude una molteplicità di elementi d'analisi. Secondo Corrao è metafora della Palestina l'albero privo di vita, "afflitto da una pianta parassita"³⁷³. Anche qui bisogna osservare che l'«io lirico» agente coincide con la collettività, indice dell'assunzione di responsabilità da parte della comunità del poeta nella trasformazione del luogo. La chiusura finale inoltre riconferma lo status di un popolo rassegnato all'illusione di preservare nella memoria l'immagine di un passato in questo caso di impegno agricolo e di prosperità della terra, di fronte alla mesta consapevolezza di una realtà eloquente con cui confrontarsi.

Il tropo dell'albero è metafora di perdita, finanche di morte. Esso rifiuta di essere simbolo di radicamento o testimone di presenza, piuttosto informa sulla radicalità di un cambiamento irreversibile, interrogando le possibilità figurative di uno spazio instabile.

Per concludere questa breve rassegna sulla ambivalenza poetica dei simboli della terra, una simile aderenza realistica è rintracciabile nella poesia di Nida Khuri (*Nidā' Khūrī*, 1959) che ripristina i miti e i simboli della tradizione per una rinnovata lettura della condizione attuale.

In *Mawsim al-zayt wa l-rummān* (La stagione dell'olio e del melograno) un corpus di motivi lirici tipici della poesia patriottica – le nozze dei villaggi, l'idillio e la grazia della natura e della terra, il richiamo al mito andaluso, conflagra in un finale in cui il nostalgico ricordo di bellezza lascia il posto ad una cruenta realtà che ingloba la visione del ritorno di una Troia fuoriuscita dal suo mito e si cristallizza come metafora permanente dello status quo di un popolo irrevocabilmente separato 'dalle stagioni dell'olio':

La stagione del melograno chiede la mia mano.
Un'upupa s'accoppia in questo tempo.
Coronata di fiori colti nel recinto della terra

372 Ivi, pp. 178-9.

373 Ivi, p. 46.

si insinua gradita,
la stagione del melograno
raccolta nel seno delle ragazze.
Zingari in cerchio lasciano
le piazze del tempo.
Vibrano le caviglie in una danza andalusa
nostalgico ricordo intrecciato alla nostra storia
ci seduce e ripetiamo Troia,
palpitiamo per i cavalli che salgono.
Sulla nostra nuca
acqua che bolle e sangue in fuga dalle stagioni dell'olio³⁷⁴.

Un precedente ordine armonico, marcato dall'iperbole temporale della stagione che indica una lunga fase della propria vita, viene reso instabile dalla percezione del cambiamento, dalla sovrapposizione delle immagini tratteggiate come brandelli di una storia interrotta, dalla necessità di fuga da una tradizione che sopravvive solo nel ricordo.

Anche Khuri riprende la metafora darwishiana di Troia, come emblema di un racconto mancato, di un'assenza storica. Darwish amava definirsi 'poeta troiano', dalla parte dei perdenti, delle vittime, private del diritto di lasciare tracce scritte della loro disfatta. Il 'ripetere Troia', cui si riferisce la poetessa, iscritto nel destino palestinese reca così senso di continuità all'epopea lirica ed esistenziale di ogni palestinese.

374 Ivi, pp. 244-5.

5.

La narrativa palestinese: testi-contenitori di memorie per il futuro

5.1. Visioni del disastro nel presente. *Ritorno a Haifa* di Ghassan Kanafani

Siamo nati negli aeroporti,
conosciamo la storia.
Ma... non moriremo
nei porti!³⁷⁵

Per esaminare in modo appropriato le modalità di articolazione del ricordo della Nakba nell'opera di Ghassan Kanafani è bene tener conto della visione ideologica che permea l'attività letteraria dell'autore, apertamente legata alla cultura politica della resistenza di cui è stato tra i più influenti fautori.

In Kanafani attività politica e letteraria sono interrelate; i suoi romanzi riflettono chiaramente la sua visione ideologica. La sua letteratura è territorio ove s'incontrano immaginazione e verità storica, ove il sapere diventa narrazione antagonista³⁷⁶.

Nei suoi scritti Kanafani ha ripetutamente incitato il popolo della Nakba ad abbandonare la visione romantica della Palestina precedente al 1948 e l'attaccamento ossessivo alla memoria della terra perduta che non avrebbe innescato un reale processo di cambiamento per il futuro³⁷⁷. Il ricordo di quell'evento cardine nella storiografia contemporanea della Palestina, dunque, nell'opera di Kanafani è investito di una funzione attiva, 'mobilitatrice', deve indurre il popolo oppresso ad una nuova consapevolezza rivoluzionaria. Al sentimento nostalgico espresso attraverso un mesto ripiegamento in un passato immaginato di bellezza e splendore, l'autore oppone il valore del ricordo come produzione, come *agency* politica e sociale.

375 al-Qasim S., *Conosciamo la storia*, in *Versi in Galilea*, op. cit., p. 37.

376 Sul concetto di cultura della resistenza, cfr. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit.

377 Sulla poetica dello scrittore cfr. Kanafani G., *Palestine's Children: Returning to Haifa and Other Stories*, edited by B. Harlow and K. E. Riley, Boulder, Lynne Rienner, 2000, pp. 13-28.

Questo approccio ermeneutico nei confronti della relazione con il proprio passato in letteratura trova terreno fertile all'interno degli studi culturali.

Nell'assumere una posizione critica riguardo alle costruzioni essenzialiste e romanticizzate di un passato che non torna, diversi studiosi in tempi recenti hanno indagato la 'malinconia', distinguendola dalla nostalgia, come forza propulsiva per chi ha vissuto l'esperienza di una perdita o un lutto, nella funzione di stabilire una relazione viva con il proprio passato.

Ad esempio, i critici Eng e Kazanjian ribaltano la visione freudiana della malinconia, ampiamente illustrata in *Mourning and Melancholia*, come presa di coscienza del fallimento dovuto a una perdita che minaccia il proprio equilibrio e la propria stabilità mentale³⁷⁸.

In *Loss: the Politics of Mourning* i due studiosi, rifacendosi alle tesi sul materialismo storico di Walter Benjamin, sostengono giustappunto che la perdita e il lutto non debbano necessariamente essere interpretati in una prospettiva negativa, ma piuttosto come sentimenti che scatenano manifestazioni produttive, una forza sociale e politica con un effetto dirompente e rivoluzionario teso a riaffermare l'importanza dell'attaccamento al proprio passato³⁷⁹.

In Kanafani questo tipo di visione è strettamente legata all'esigenza di riconquistare la propria patria e i diritti civili violati dall'occupazione israeliana.

La cultura politica della resistenza dava linfa vitale alla battaglia per il diritto legittimo dei palestinesi ad abitare la loro terra e il raggiungimento di una soluzione adeguata al problema del ritorno dei rifugiati; attraverso la scrittura, Kanafani si fa portavoce di quelle istanze politiche deplorando il sopruso subito, senza tuttavia risparmiarsi di denunciare l'immobilismo e l'incuria dei regimi arabi dinan-

378 Cfr. Freud S., *Mourning and Melancholia*, in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, transl. by J. Strachey, London, Hogarth Press: Institute of Psycho-analysis, 1953-1974, vol. 14, pp. 243-58.

379 Il filosofo francese nel trattato *Theses on the Philosophy of History* pubblicato poco prima di morire nel 1940 ravvisava nel lutto una possibilità di "stabilire una relazione aperta e attiva con la storia". Compungere i resti del passato è un processo creativo che anima la storia per significati futuri. Benjamin contesta la propensione storicista a rivivere il passato come un'entità inesorabilmente fissa, opponendo un lutto attivo a questa tendenza indolente, che "non solo insiste su un'identificazione egemonica con la prospettiva del vincitore, ma si appropria di altri possibili racconti del passato". Cfr. Eng D. L. – Kazanjian D. *Introduction. Mourning Remains* in Eng – Kazanjian (eds.), *Loss: the Politics of Mourning*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003, p. 1.

zi a quella incesciosa questione.

Questa visione è già apertamente espressa nel suo capolavoro *Uomini sotto il sole* che narra le tragiche vicissitudini di tre esuli palestinesi, i quali nel tentativo di attraversare la frontiera irachena per giungere nel ricco Kuwait in cerca di fortuna muoiono soffocati in una cisterna nel deserto³⁸⁰.

Ma anche altri lavori testimoniano la vocazione dello scrittore a guardare al futuro, alla ricerca di risposte e soluzioni concrete alla situazione palestinese ed anche l'uso del passato, della memoria in letteratura concorre nell'adempimento di quella missione 'politica', ossia quella di offrire una prospettiva, delineare un orizzonte futuro.

Questa concezione trova inoltre echi nella poesia di Darwish *VIII Manfā. Ṭibāq* (VIII Esilio. Assonanza) dedicata all'incontro con l'amico Edward Said a New York in cui si sofferma sul valore del ricordo del passato in funzione del futuro:

Lì alle porte di un abisso elettrico
nell'altezza del cielo, ho incontrato Edward,
trent'anni fa,
il tempo era meno ribelle di adesso.
Insieme abbiamo detto:
se il tuo passato è stato esperienza
rendi il domani senso e visione!³⁸¹.

Ghassan Kanafani è stato scrittore sensibile nel registrare le vibrazioni della realtà del suo popolo e la straordinaria complessità delle diverse esperienze vissute; nei suoi romanzi ha trasposto le ansie, le sofferenze e le speranze dei palestinesi, così come le contraddizioni umane, l'anomalia delle loro condizioni di vita e di una realtà storica inintelligibile. Le sue opere riflettono la necessità di trattare il dramma palestinese sul piano del confronto umano con l'esperienza di un altro popolo storicamente perseguitato. L'incontro con l' 'altro', con il suo dramma di vasta estensione che è all'origine delle sofferenze del popolo palestinese, è il tema centrale dell'altro importante romanzo dello scrittore, *'Ā'id ilā Hayfā* (Ritorno ad Haifa, 1969)³⁸².

Bisogna ricordare che la letteratura araba dell'epoca testimonia una feconda presenza di questa tematica, diretta conseguenza della situazione storico-politica dei palestinesi e della necessità di porre sotto esame il confronto con il 'nemico'.

380 Kanafani, *Uomini sotto il sole*, op. cit.

381 Darwish, *VIII Manfā. Ṭibāq*, in *Ka-zahr al-lawz*, op. cit., p. 179.

382 Kanafāni Gh., *'Ā'id ilā Hayfā*, Bayrūt, Dār al-Ṭibā'a, 1969 (ed. it., *Ritorno a Haifa*, presentaz. di F. Gabrieli, trad. di I. Camera d'Afflitto, Roma, Edizioni Lavoro, 1991).

Eppure in diverse opere di autorevoli scrittori palestinesi l'immagine stereotipica dell'ebreo-israeliano viene decostruita o scardinata ai fini di comprendere le ragioni dell'altro e di indagare a fondo, in una prospettiva più ampia e scevra da preconcetti, le cause e le dinamiche del conflitto. Basti menzionare, tra i numerosi esempi, la celebre poesia di Mahmud Darwish, *Rītā wa l-bunduqiyya* (Rita e il fucile), in cui l'«altro» assume il volto dell'ebrea sua amata da cui sarà costretto a separarsi in seguito alla guerra del 1967, o il racconto *al-Ḥubb fī qalbī* (L'amore è nel mio cuore) di Emil Habibi in cui l'«altro» è una guardia carceraria israeliana che presta soccorso alle detenute palestinesi³⁸³. In *Ritorno a Haifa* l'«altro» è l'ebreo europeo scampato alla Shoah descritto nell'incresciosa posizione di perseguitato che per sfuggire alla propria sventura, diventa artefice della sventura altrui.

La forza straordinaria di quest'opera risiede nell'intreccio lirico delle due tragiche esperienze: quella dell'esodo dei palestinesi legato al dramma dell'Olocausto che aveva spinto gli ebrei sopravvissuti ad immigrare in Palestina.

La modalità di trattamento di un argomento assai sensibile e suscettibile dell'accusa di manipolazione ideologica è una delle peculiarità rilevanti sul piano letterario. *Ritorno a Haifa* è esempio di un romanzo breve, scarno, equilibrato, distante dalla moltitudine di scritti dell'epoca contraddistinti dalla retorica nazionalista o di poemi militanti della resistenza, perché costruito su di un confronto tra le due esperienze aperte, anche acceso, ma che pone al centro un tormento umano, che è patrimonio universale.

L'obiettivo dell'autore è senz'altro ridiscutere i fatti del '48, dando voce alla narrazione palestinese adombrata da quella sionista, senza tuttavia mettere in discussione la Shoah né ridimensionarne la portata, come molta critica nazionalista araba di quel periodo aveva fatto. Per realizzare ciò ricorre al raffronto di due vicende umane ricche di pathos ed in grado di fornire nuovi spunti ed elementi di comprensione di quella realtà storico-politica.

La storia del romanzo si dispiega lungo due movimenti temporali differenti: il presente, caratterizzato dal ritorno dei protagonisti a Haifa dopo vent'anni (1967) e il passato, gli eventi della Nakba del

383 La traduzione italiana della poesia di Darwish, *Rita e il fucile*, è contenuta in Dahmash W. – Di Francesco T. – Blasone P. (a cura di), *La terra più amata. Voci della letteratura palestinese*, Roma, Manifesto libri, 2002, p. 69. Il racconto summenzionato di Habibi è *Amore nel cuore*, in Kanafani G. – Habibi E. – Fayyad T., *Palestina. Tre racconti*, trad. di I. Camera d'Afflitto, Salerno-Roma, Edizioni Ripostes, 1984.

1948, la data chiave della memoria da cui prende avvio e forma la narrazione.

La contro-memoria palestinese degli eventi del '48 emerge in superficie attraverso il paradigma finzionale della vicenda dei due ritornanti facendo, tuttavia, leva sulla rievocazione di fatti, episodi e dettagli storici magistralmente integrati alla narrazione, per mezzo talvolta di una voce narrante esterna, altre volte scaturiti dal lavoro di commemorazione dei suoi protagonisti.

Naturalmente come suggerisce anche il titolo, centrale è il tema del ritorno³⁸⁴, provvisorio nella trama del racconto e finalizzato al riappropriarsi della propria storia e del proprio figlio.

Said e Safiya sono una coppia di sposi palestinesi che, espulsi da Haifa nel 1948, decidono di farvi ritorno per la prima volta dopo l'occupazione israeliana della Cisgiordania del 1967, con la riapertura delle frontiere, per rivedere i luoghi amati, la vecchia casa, ma soprattutto per ritrovare il figlio abbandonato durante il tragico esodo e mai più rivisto.

Con un continuo ed articolato gioco narrativo di rimandi e attraverso l'uso sapiente del flashback Kanafani sovrappone la storia dell'espulsione alla vicenda del loro ritorno nella casa che nel 1948 era stata assegnata dall'Agenzia Ebraica ad una famiglia di ebrei polacchi scampati ad Auschwitz. Questi, che avevano perduto il figlio nell'Olocausto, al momento dell'insediamento in casa trovano il bambino palestinese e lo adottano. Il figlio Khaldun ora ha un nome ebraico, Dov, ed è arruolato nell'esercito israeliano. A distanza di vent'anni le due famiglie e le due storie si incontrano e sono costrette a confrontarsi. Benché sia consapevole delle sue origini, Dov si rifiuta di accettare i suoi veri genitori che, in preda allo scoramento, sono costretti a lasciarsi alle spalle per la seconda volta la casa, il figlio e la memoria.

L'esordio immette di tutto punto il lettore all'interno della storia, attraverso la descrizione della scena concreta del ritorno, il graduale ingresso della coppia nella città di Haifa, cui si contrappone l'immagine astratta costituita dal tourbillon di pensieri, ricordi, sensazioni che invadono i due protagonisti alla visione traumatica della periferia della città. In questa prima sequenza, la memoria rappresentata da Kanafani in relazione all'esperienza del ritorno dei suoi personaggi, è già forza attiva ed interiore, racchiusa nel corpo come il trauma inciso sulla pelle:

384 Il diritto al ritorno dei rifugiati è da sempre al centro delle rivendicazioni palestinesi, e rappresenta una questione spinosa nell'agenda politica diplomatica, disattesa anche dagli accordi di Oslo del '93.

Quando la macchina che veniva da Gerusalemme arrivò alla periferia di Haifa, Said ebbe l'impressione che qualcosa gli legasse la lingua, e tacque in preda alla malinconia che sentiva crescerci dentro. Per un istante pensò di tornare indietro e capi, senza guardarla, che lei aveva cominciato a piangere, in silenzio. A un tratto si udì la voce del mare, proprio come una volta; ma la memoria non gli tornava a poco a poco, dall'esterno: gli sembrava di portarsela dentro come le pietre di un muro crollato, ammassate una sull'altra. Ma anche le cose e gli avvenimenti cominciavano a sgretolarsi, e l'opprimevano; si disse che Safiya, sua moglie, doveva provare la medesima sensazione: per questo piangeva³⁸⁵.

Tuttavia quella stessa memoria è instabile, minacciata dal trauma irreversibile, e viene descritta tramite la calzante metafora delle "pietre di un muro crollato ammassate una sull'altra". L'allusione è allo sgretolamento della vita e della società palestinese in seguito alla Nakba, con la demolizione delle case, dei villaggi, e la cancellazione delle tracce fisiche dalla geografia del luogo. Osserva Hilary Kilpatrick che il romanzo è ricco di evidenti riferimenti alla poesia pre-islamica, come il lamento sui resti (*aṭlāl*), tropo della tradizione poetica pre-islamica³⁸⁶. Oltre al probabile richiamo al patrimonio culturale arabo, è tuttavia riscontrabile un palese ricorso alla simbologia nazionalista. Le pietre, assunte a similitudine per descrivere lo stato psicologico del profugo nell'atto di rimemorazione, sono simbolo sì di rovina e distruzione, ma nell'immaginario popolare palestinese incarnano l'arma principale della lotta di resistenza, tanto da dar nome in seguito, ad una delle più significative rivolte popolari, l'intifada³⁸⁷.

Ancora una volta la malinconia è sentimento attivo, è *agency* che riattiva il ricordo, dando origine all'atto performativo, alla sequenza scenica che la metafora stessa del ritorno cattura.

385 Kanafani, *Ritorno a Haifa*, op. cit., p. 3. (Segue alle successive citazioni solo il numero di pagina).

386 Cfr. Kilpatrick H., *Literary Creativity and Cultural Heritage: the Aṭlāl in Modern Arabic Fiction*, in Abdel-Malek K. – Hallaq W. B. (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa Boullata*, Leiden, Brill, 2000, pp. 28-44, qui pp. 34-5.

387 Dalla radice araba NFD ovvero 'scuotersi, insorgere'. Detta anche 'rivoluzione delle pietre', perché sorta spontaneamente con il lancio delle pietre contro i carri armati dell'esercito israeliano l'intifada risale al 1987 e dura fino alla firma degli Accordi di Oslo nel 1993 che sanciscono la creazione dell'Autorità Nazionale Palestinese. La seconda intifada scaturita nel 2000 in seguito alla provocatoria passeggiata dell'allora ministro della Difesa Ariel Sharon sulla spianata delle moschee di Gerusalemme, (*al-ḥaram al-sharif*) luogo sacro della religione islamica, è conosciuta anche come intifadat al-Aqsa (*Intifādat al-Aqṣā*), dal nome della moschea di al-Aqṣā.

In questa prima parte l'autore indugia sul contrasto che scaturisce dalle memorie individuali dei due protagonisti, i quali sperando congiuntamente quel trauma, dovrebbero spontaneamente stringere un 'patto di solidarietà' provando sensazioni comuni ("si disse che Safiya, sua moglie, doveva provare la medesima sensazione: per questo piangeva", p. 3). Tuttavia, quelle sensazioni di estraniamento, nostalgia, dolore per il riaffiorare di un passato traumatico, sono presumibilmente a entrambi comuni, ma non 'comunicanti'. La rimemorazione di episodi ed avvenimenti della loro precedente esperienza di cittadini di Haifa in seguito sradicati si articola in modalità differenti e assume significati differenti, nonostante la complicità del rapporto e l'equivalenza del loro status. In Said, ad esempio, è la visione della mutata Haifa del presente a provocare la riemersione del fatto traumatico, a riportare a galla l'esperienza di dolore; ma le sue suggestioni e descrizioni sono solo apparentemente condivise dalla moglie ("Si era girato verso lei, ma Safiya non lo ascoltava, intenta com'era ad osservare il paesaggio", p. 5).

In Safiya il fatto traumatico è radicato dentro sé, come un macigno insormontabile serbato dentro per venti interminabili anni e che solo ora riaffiora quasi con un impatto apocalittico, come fatto totale, assoluto, capace di trascendere finanche una delimitazione spazio-temporale, come si vince dal seguente passaggio:

Lei continuò a tacere, ma la udiva piangere sommessa. Percepiva la sofferenza sua, ma sapeva anche di non poter provare esattamente ciò che sentiva lei; sapeva inoltre che quella sofferenza era immensa, durava da vent'anni e ora incombeva gigantesca, impensabile, opprimeva le viscere, la mente, il cuore, i ricordi e l'immaginazione di Safiya, e ne dominava il futuro... (...) ...Chissà quante volte l'aveva accompagnata, quel dolore, in ogni boccone che mangiava, in ogni baracca in cui aveva abitato, in ogni sguardo rivolto ai figli, al marito, o a se stessa. Ora tutto ciò sgorgava dai frammenti dell'oblio e della malinconia per andare a finire sulle macerie dell'amara disfatta di cui aveva sentito il sapore almeno due volte nella vita (pp. 6-7).

Ciò che dunque vale la pena rilevare da un punto di vista critico è lo stretto rapporto – di cui questo breve brano informa – tra memoria individuale e collettiva dell'evento traumatico, e in particolar modo le loro diverse articolazioni sul piano della tessitura testuale.

È possibile osservare come la memoria agisca come un'entità aperta e relazionale. Benché l'oggetto del ricordo sia lo stesso per entrambi i protagonisti, ossia l'espulsione dalla propria terra (trauma collettivo) suggellata dalla separazione dal figlio (trauma individuale), e benché ci sia come evidente un patto di complicità emotiva tra i due,

ciò che ricorda Said non può coincidere con ciò che ricorda Safiya, ma soprattutto non coincidono gli effetti e i significati attribuibili ai due differenti atti del ricordo.

È stato ampiamente dibattuto che la natura della memoria è sia parziale e incompleta, che arbitraria. Un individuo ricorda ciò che conferisce più senso a sé e alla propria realtà per scrivere la propria versione della storia. Tanto l'oggetto quanto l'effetto del ricordo differiscono nei processi mnestici propri dei due coniugi, eppure entrambi i lavori individuali di memoria concorrono nel forgiare e nell'articolare la narrazione collettiva dell'esodo dei palestinesi del '48.

La contro-memoria palestinese della Nakba è costituita dalle molteplici memorie individuali che scardinano la visione tradizionale dominante della storia come unità di fatti registrati in controllo e possesso dei vincitori, la storia scritta da chi detiene il potere. Le storie di Said e Safiya sono due tasselli del variegato mosaico della storia collettiva palestinese contemporanea inaugurata con la rottura epocale del '48.

Per ricostruire lo scenario che dà accesso alla contro-narrazione palestinese della Nakba lo scrittore si serve dell'evento chiave attorno cui è imperniato il romanzo: la ricerca del figlio perduto durante l'offensiva militare delle truppe sioniste con l'intento di rimuovere (e nel migliore dei casi evacuare) la popolazione palestinese da Haifa. La rievocazione di quella violenta storia di dispersione e sradicamento nel testo avviene per mezzo di un ricordo improvviso scatenante da cui prende avvio la narrazione:

Ed ecco, d'un tratto, affiorare il passato, tagliente come un coltello. L'automobile aveva sterzato in cima a Re Faysal – per lui le strade non avevano ancora cambiato nome – e si dirigeva verso l'incrocio che conduce sulla sinistra al porto e sulla destra alla valle del Nansnas, quando notò un gruppo di soldati armati, fermi all'incrocio davanti a una barriera di ferro. Mentre li sbirciava con la coda dell'occhio, sentì lontano il rumore di un'esplosione, seguito da quello di una sparatoria. Subito il volante cominciò a tremargli tra le mani; stava per finire contro il marciapiede, ma all'ultimo momento riuscì a riprendere il controllo. Vide un ragazzo attraversare la strada di corsa. Fu in quell'attimo che lo spaventoso passato gli riaffiorò alla memoria con tutto il suo frastuono e, per la prima volta dopo vent'anni, Said si ricordò tutti i particolari di quanto era successo, come lo stesse vivendo un'altra volta. Il mattino del mercoledì 21 aprile 1948 (p. 7).

Quest'episodio scatenante, questa scintilla che riaccende una memoria assopita e sedata per vent'anni trova forma a livello testuale con l'analisi e la ricomposizione/rielaborazione dei fatti storici.

La frapposizione tra narrazione del trauma del passato e la descrizione dello stato emotivo e della circostanzialità presente, rappresentata dalla descrizione del viaggio in automobile con Said che ripercorre qui accidentalmente, lì intenzionalmente, i *loci* del trauma, producono nel protagonista un effetto di disorientamento che si estrinseca nell'incapacità di ricognizione temporale e nella conseguente frammentarietà del suo racconto.

Il ricordo del figlio tragicamente smarrito durante l'espulsione da Haifa riaffiora all'interno della fitta trama della memoria traumatica in cui "il passato si intreccia col presente, ed entrambi si sovrappongono a pensieri, fantasticherie, immagini e sensazioni di quei vent'anni" (p. 9).

Il riaffiorare mnestico dell'evento traumatico pone in stretto rapporto il presente e il passato. Un trauma subito nel passato non superabile rimane atto perdurante che agisce nel presente e lo reinveste di senso.

Ancor di più vale la pena osservare, ed è elemento pregnante rispetto alle modalità di articolazione testuale della memoria, la funzione del ricordo traumatico della perdita del figlio che dà luogo a un riavvicinamento della coppia nello status emotivo del presente. Quel ricordo colma la distanza che aveva separato la coppia alle porte di Haifa. L'ingresso nella città, che in senso metaforico attesta il compimento della missione del ritorno e la predisposizione all'affrontare il passato *vis à vis*, il rifacimento inconscio del percorso che conduceva al mare, al porto dove vennero imbarcati i palestinesi sradicati dalla città, e che in questa cornice narrativa assurge a luogo di memoria della separazione dal figlio, sono elementi che danno forma alla riviviscenza del trauma: riviverlo una seconda volta per riappropriarsi del passato. E questa volta i due sposi sono sintonizzati sulle stesse 'frequenze del ricordo':

Al volante della macchina che si arrampicava per la salita, Said si sentiva scendere lungo la fronte rivoli di sudore freddo. Aveva creduto di essersi liberato di quel ricordo, di quel vociare pazzesco che era l'essenza stessa di quei momenti lontani. Sbirciò la moglie con la coda dell'occhio: aveva il volto teso e pallido, gli occhi pieni di lacrime. Nessun dubbio – si disse – che lei, anche lei sta rievocando i momenti di quello stesso giorno, quando io ero giù verso il mare e lei qui, più vicino alla montagna, e tra noi si tendeva una ragnatela invisibile di terrore e smarrimento sopra quella palude fatta di grida, di paura e di ignoto (p. 11).

Dunque in questo passaggio la memoria serve a corroborare l'unità della coppia, contribuisce alla loro coesione sul piano emotivo; essa

funge da forza aggregante per porre i protagonisti dinanzi alla sfida del ritorno con una nuova e maggiore consapevolezza, preparandoli e guidandoli all'incontro con l'altro, e soprattutto con il figlio Khaldun, il cui ricordo è legato all'immagine struggente della culla dove rimase il neonato durante le convulse fasi dell'esodo e che assurge ora a simbolo mnestico dell'abbandono, simbolo che ricorre in modo ossessivo sotto forma di incubo nell'immaginazione di Safiya (p. 12).

Khaldun, s'è detto, è il fulcro attorno a cui gravita la storia. Così gran parte dell'elaborazione mnestica dei protagonisti del romanzo è organizzata attorno alla figura del figlio, a partire dalla semplice articolazione del nome Khaldun, un nome irriferibile, impronunciabile il cui assillante suono ha governato la mente di Safiya per oltre vent'anni.

Kanafani ritorna a più riprese su questo aspetto, sottolineando l'indicibilità del fatto traumatico, nodo epistemologico che ha polarizzato l'attenzione di tanta critica letteraria interessata allo studio del trauma.

Si rese conto tutto a un tratto che quel nome, in quella stanza, lui non lo pronunciava da chissà quanto tempo, e che le poche volte che ne avevano parlato, avevano detto semplicemente «lui» (p. 16).

Tuttavia l'irriferibilità del nome, fa intendere l'autore, è un contro-effetto dell'esperienza traumatica patita dalla madre durante l'evacuazione forzata, legata alla disperata e reiterata invocazione del nome del figlio, "sopra il brusio della folla traboccante, davanti alle acque piangenti del porto" (p. 18).

Ripeté mille volte la parola «Khaldun», migliaia di volte. Anche più tardi, a distanza di mesi, quel nome continuava a salirle alle labbra portato da una voce afona e rotta, che quasi non si sentiva. La parola «Khaldun» si era trasformata in un punto isolato che nuotava smarrito in quel flusso infinito di voci e di nomi (p. 12).

In questo studio ci si propone di interpretare la nozione di memoria nella letteratura palestinese come atto di recupero individuale/collettivo, come forma di *agency* sociale e di resistenza attiva.

È possibile, a tal proposito, posizionare il motivo del ricordo di Khaldun a capo di una sequenza logica (casualmente allitterativa), così schematizzabile:

Ricordo > Recupero > Rivalsa

Il ricordo del figlio è in funzione del suo recupero ai fini di una rivalsa personale, ma simbolicamente collettiva.

Non è possibile isolare, da un punto di vista della metodologia critica, la sciagurata vicenda umana dei protagonisti del romanzo dal più ampio contesto del conflitto israelo-palestinese. È parimenti inevitabile dotare l'elemento mnestico di una forza attiva che provi a sfidare l'atrocità della storia e di una realtà incontrovertibile. Per spiegare meglio, ciò che muove la coppia a ritornare ad Haifa, non appena si presenti loro l'occasione, è la forza egemonica del ricordo del figlio. Quel pensiero ossessivo scatena la volontà, a lungo repressa a causa del conflitto³⁸⁸, di ritornare per ricondurre a sé il figlio: veniamo trasportati sul piano della battaglia identitaria, parte fondamentale del conflitto. Perché il loro Khaldun è cresciuto come Dov, ha non solo identità ebraica, ma combatte per difenderla, essendosi arruolato nell'esercito israeliano. Kanafani qui introduce un elemento già ampiamente dibattuto, quello della pratica coercitiva di giudaizzazione del territorio come forma di legittimazione ed egemonizzazione identitaria da parte di Israele, che nel romanzo viene traslata nel paradigma estremo della 'giudaizzazione del figlio'.

Il dialogo successivo che si instaura tra i due genitori e il figlio è la trasposizione simbolica del dialogo tra le due parti in conflitto le quali, ognuna sospinta dalle proprie ragioni, non parlano un linguaggio comune e mai raggiungeranno alcun accordo di pace.

Il tentativo di recupero del figlio, che si rivelerà fallimentare, è metaforicamente interpretabile come forma di rivendicazione di un diritto ad una appropriazione indebita, un'urgenza di rivalsa per l'umiliazione subita che rasenta il paradosso, quella di essersi visto sottrarre la casa, la terra e persino il figlio, umiliazione scandita ripetutamente dalle parole di Said che discute con la moglie della scelta di tornare ad Haifa sulle tracce del figlio:

Fantasie, Safiya, fantasie. Non ti fare illusioni. Lo sai quante domande e quante ricerche abbiamo fatto. Lo sai com'è andata con la Croce Rossa e con quelli della Commissione d'Armistizio, e con gli amici stranieri che abbiamo mandato laggiù. No, non voglio andare

388 Prima della guerra dei sei giorni, del 1967, l'unico valico esistente a Gerusalemme, divisa tra Israele e la Giordania, era rappresentato dalla Porta di Mandelbaum, che cadrà definitivamente con l'occupazione israeliana del 1967 (vedi pag. 108). Con la vittoria nella guerra dei sei giorni, Israele occuperà l'intera Gerusalemme, conquisterà Cisgiordania, Striscia di Gaza, Sinai e alture del Golan, aprendo le frontiere e consentendo così il transito dei due protagonisti da Gerusalemme ad Haifa. Cfr. a proposito della 'riapertura delle frontiere' la suggestiva analisi critica di Barbara Harlow in Harlow B., *Return to Haifa: "Opening the Borders" in Palestinian Literature*, in «Social Text», n. 13/14, Winter – Spring 1986, pp. 3-23.

a Haifa, sarebbe un'umiliazione, per tutti quelli di Haifa l'umiliazione è stata una sola, per te e per me perché dovrebbero essere due? Perché tormentarci? (pp. 16-7).

Al climax dell'opera, ovvero l'incontro tra le due famiglie, si giunge dopo una descrizione piuttosto lunga delle emozioni e delle suggestioni dei coniugi arabi una volta raggiunta la loro casa, e subito dopo il loro ingresso. Lungo il viaggio nei luoghi e negli oggetti della memoria privata della famiglia palestinese, l'autore accentua il contrasto stridente tra ciò che è rimasto inalterato e ciò che è invece ineluttabilmente mutato. La nostalgia dei tenui ricordi della precedente vita collide con l'impatto concreto di una nuova realtà cui è arduo rassegnarsi, ma che è indispensabile esperire direttamente:

Premette col dito il pulsante, mentre a bassa voce diceva a Safiya:
«Hanno cambiato il campanello».
Tacque un istante, poi continuò:
«E anche il nome, naturalmente» (p. 20).

A questo punto l'autore accresce la tensione emotiva, ribaltando sia il registro della narrazione che l'obiettivo, passando così dalla retrospettiva della casa e dei ricordi suscitati all'impatto dell'incontro, da cui prenderà sviluppo la contro-narrazione palestinese degli eventi del '48.

Occorre ribadire che sebbene Kanafani reclaims apertamente nell'opera il diritto dei palestinesi alla loro terra e alla memoria della Nakba riesce a trasfondere nella trattazione del dramma ebraico un sentimento di umana pietas e profonda comprensione. Rimane tuttavia vibrante, se non straziante, l'interrogativo che l'autore attraverso la voce dei due esuli sottopone agli occupanti: hanno mai riflettuto al momento dell'insediamento in casa altrui sulla portata umana di quell'evento? Come è possibile consentire che un dramma come l'Olocausto sia all'origine di una nuova sciagura ai danni di un popolo innocente?

Il momento del ritorno a casa della coppia palestinese e dell'incontro con l'anziana ebrea Miriam che gli apre la porta è senza dubbio il climax dell'opera. L'autore si serve di quella conversazione per introdurre il punto di vista dell'altro e soffermarsi sulla sua esperienza di sopravvissuto allo sterminio, operazione che risulta efficace raccordo narrativo per ritornare sulla ricostruzione storica degli eventi dell'aprile del '48:

«È molto che vi aspetto».
Il suo inglese era stentato, l'accento quasi tedesco.
Sembrava che tirasse fuori le parole da un pozzo molto profondo e quasi in rovina.

Said si piegò in avanti e le chiese:

«Sa chi siamo?».

Lei annuì ripetutamente, come per sottolineare l'affermazione. Rifletté un po', scegliendo le parole, poi disse con calma:

«Voi due siete i proprietari di questa casa, lo so».

«Come lo sa?».

La domanda era venuta contemporaneamente da Said e da Safiya.

Il suo sorriso si allargò ancor di più; poi la vecchia rispose:

«Da ogni cosa, dalle fotografie, dal modo in cui vi siete fermati davanti alla porta. Per la verità, da quando è finita la guerra molti sono venuti qui, e hanno cominciato a guardare le case, a chiedere di entrare. Ogni giorno mi dicevo che sareste sicuramente venuti anche voi».

Improvvisamente sembrò perplessa e cominciò a guardare anche lei gli oggetti sparsi per la stanza, come se li vedesse per la prima volta. Senza rendersene conto, Said si mise a seguire lo sguardo di lei, ad accompagnarlo nei suoi spostamenti. Safiya faceva altrettanto, e Said si disse: «Che strano! Tre paia d'occhi che guardano la stessa cosa. . . Ma come la vedono diversa!».

Sentì la voce della vecchia, ora rauca e più lenta:

«Mi dispiace, ma le cose sono andate così. Non avevo mai pensato alla questione, a come stanno le cose adesso».

Said fece un sorriso amaro. Non sapeva come spiegarle che non era venuto per questo, che non voleva mettersi a fare una discussione politica, e che sapeva che non era colpa sua. «Non è colpa sua?». No, non proprio. Come spiegarlielo?

Fu Safiya a toglierlo dall'imbarazzo, chiedendo con voce innocente e ambigua, mentre lui comincia a tradurre:

«Da dove siete venuti?».

«Dalla Polonia».

«Quando?».

«Nel 1948».

«Quando esattamente?».

«Il primo aprile del 1948».

Calò un silenzio pesante, e tutti si misero a guardare dove non c'era niente di importante che attirasse lo sguardo. Fu Said a rompere il silenzio, dicendo con calma:

«Naturalmente noi non siamo venuti a dire 'Vattene via di qua'. Ci sarebbe bisogno di una guerra, per questo».

Safiya lo tirò per una mano, che lasciasse stare quell'argomento, e lui capì. Cercò parole diverse per affrontare la questione:

«Voglio dire che la nostra presenza qui, in questa casa, la nostra casa, mia e di Safiya, è un altro discorso. Noi siamo venuti soltanto per vedere le cose, queste cose nostre... Forse lei lo può capire» (pp. 22-3).

Il confronto tra le due esperienze umane acquista toni più roventi nel finale quando l'autore entra nel merito del dibattito storico sul prezzo pagato dal popolo palestinese per le persecuzioni naziste e il non riconoscimento delle responsabilità della Nakba da parte di Israele.

Kanafani rappresenta la disputa dialettica tra i coniugi palestinesi e il figlio Khaldun/Dov succube della versione storica sionista

del '48 per denunciare la strumentalizzazione della memoria della Shoah nel discorso nazionalista israeliano.

Lo scontro ideologico diventa sferzante e improvvisamente l'autore fa ribaltare a Said sia il registro del discorso che l'oggetto della discussione: il protagonista prende le distanze dalla logica della contrapposizione Noi/Loro, sostituendola con quella Padre/Figlio, così ottemperando al ruolo educativo e morale di padre, e trascinando la disputa sul piano della questione umanitaria. Così confessa al figlio con toni pacati:

«Io so che un giorno capirai queste cose, e ti renderai conto che il delitto più grave che possa commettere un uomo, chiunque sia, è quello di credere anche per un solo istante che la debolezza e gli errori degli altri diano il diritto di esistere a spese loro e di giustificare i propri errori e i propri delitti. . . » (p. 53).

Il terzo capitolo si apre con la ricostruzione dei fatti “di quel mercoledì 21 aprile 1948”. Dal racconto del particolare si accede al generale. La contro-narrazione palestinese assume ora centralità in seno all'opera. Il trattamento romanzato la rende suggestiva, a tratti simile ad una sceneggiatura cinematografica. Rappresentazione finzionale e testimonianza storica si confondono.

La vicenda dei protagonisti è solo una parte privata di verità all'interno di una storia collettiva che la narrazione dominante sionista ha tenuto imbavagliata ai fini della legittimazione politica dell'occupazione israeliana.

La figura attorno a cui ruota la narrazione è quella di Efrat Koshen, l'immigrato ebreo polacco scampato alle persecuzioni che ottiene dall'Agenzia Ebraica l'assegnazione di un appartamento 'abbandonato' dai palestinesi. Kanafani denuncia il falso mito sionista della 'terra senza popolo per un popolo senza terra', introducendo un argomento in seguito sviluppato da Edward Said nelle tesi esposte in *Orientalismo*:

A dire il vero, non ne sapeva molto della Palestina, a quell'epoca: per quanto lo riguardava, era semplicemente il teatro di antiche leggende, in cui sopravvivevano ancora le medesime scene che aveva visto raffigurate, in Europa, nei libri a colori destinati alle letture dei bambini cristiani. D'altra parte non era del tutto convinto che quella terra fosse soltanto un deserto, riscoperto dall'Agenzia Ebraica dopo duemila anni (pp. 26-7).

O ancora:

In ogni caso, non aveva mai incontrato un arabo in vita sua; anzi il primo lo incontrò per caso proprio a Haifa, quando la città era occupata da circa un anno e mezzo. Tutto ciò gli aveva fatto conservare,

per tutta la durata di quel periodo difficile, un'immagine singolarmente vaga di quanto stava realmente accadendo (p. 27).

Kanafani introduce l'assunto storiografico che la maggior parte degli ebrei immigrati in Palestina vi furono spinti per ribellarsi al triste destino che li avrebbe attesi in Europa, ma non erano affatto convinti di quella scelta, nondimeno erano a conoscenza del territorio, contrariamente a quanto sostenuto dalle tesi politiche sioniste mascherate dietro il pretesto del piano divino³⁸⁹.

Il tema, ampiamente affrontato nel dibattito critico, della 'ignoranza geografica' del territorio palestinese occupato dagli ebrei nel 1948 assume rilievo ancor maggiore con la dolente ammissione di Said del mancato riconoscimento di Haifa nei loro confronti, a conclusione della 'trattativa' per riprendersi il figlio che a sua volta non li riconosce in quanto genitori. Ancora una volta il rapporto con il luogo mutato, inevitabilmente legato al dilemma identitario, è topico nella letteratura palestinese contemporanea:

«(...) Non hai provato anche tu quella sensazione terribile che mi ha colpito mentre passavamo in macchina per le strade di Haifa? Le riconoscevo, ma sentivo che loro mi ignoravano. Ho provato la medesima sensazione entrando in casa qui. Questa è casa nostra! Ma ci pensi? Ci ignora! Non hai anche tu questa sensazione? Io credo che con Khaldun sarà la stessa cosa . . . vedrai!» (p. 34).

Così si rivolge Said a Safiya rassegnandosi alla certezza di non poter recuperare né Khaldun né il luogo.

Interessante notare come la recriminazione per il mancato riconoscimento da parte del luogo dei suoi abitanti nativi, esplicitato in questo frammento di *Ritorno a Haifa*, è in aperto contrasto con il motivo della legittimazione della presenza palestinese perché testimoniata dalla terra precedentemente abitata e dalla natura. Motivo, quest'ultimo, molto presente nella lirica contemporanea palestinese, in particolare modo nell'opera poetica dell'esule Darwish, e di cui *Ġawāz safar* (Passaporto) è un calzante esempio:

Non mi hanno riconosciuto nelle ombre che
risucchiano via il colore dal mio passaporto
e la mia ferita era per loro una mostra
per un turista che ama collezionare foto.
Non mi hanno riconosciuto. . .
Non lasciare le mie mani senza sole,

389 Il movimento sionista predispose alcuni organismi come appunto l'Agenzia Ebraica, fondata nel 1922 o il Fondo Nazionale Ebraico per agevolare l'immigrazione ebraica e gettare le basi per la costruzione del futuro Stato di Israele.

perché gli alberi mi conoscono
 tutte le canzoni della pioggia mi riconoscono,
 non lasciarmi livido e pallido come la luna!
 Tutti gli uccelli che hanno seguito la mia mano
 sulla porta del lontano aeroporto,
 tutti i campi di grano,
 tutte le prigioni,
 tutte le tombe bianche,
 tutte le frontiere,
 tutti i fazzoletti sventolati,
 tutti gli occhi scuri
 tutti gli occhi
 erano con me ma li hanno fatti cadere dal passaporto!
 Privato del nome, dell'identità
 sulla terra impastata dalle mie mani?
 Oggi Giobbe ha gridato colmando il cielo:
 non fare che io sia da esempio per una seconda volta! (. . .)³⁹⁰.

In questa suggestiva poesia di Mahmud Darwish, il mancato riconoscimento dell'esistenza dei palestinesi sulla propria terra, accentuato dai versi "Privato del nome, dell'identità, sulla terra impastata dalle mie mani!", incita al consolidamento del senso di secolare appartenenza alla terra. La legittimazione di quel riconoscimento, grida Darwish, proviene dalla natura, dagli alberi, dalle canzoni, dagli uccelli, dalle prigioni, dalle tombe, dai campi di grano, luoghi e segni testimoni di una presenza, ma benché fossero con lui, sono stati eliminati dal suo documento d'identità.

Il tema del ritorno nella casa abbandonata con la Nakba e dell'incontro con i nuovi inquilini, Kanafani lo ripropone nel capitolo successivo, introducendo alcuni elementi significativi per la nostra analisi. Un primo aspetto riguarda la descrizione di una circostanza storica singolare, e non poco paradossale, con cui hanno dovuto fare i conti quei palestinesi che ritornavano a visitare la propria casa: vedersi aprire la porta non da ebrei occupanti, ma da palestinesi subentrati.

È ciò che accade a Faris Labda, il figlio del vicino di Said e Safiya che di ritorno nella sua vecchia casa di Giaffa, scopre che il nuovo inquilino è un palestinese, vecchia conoscenza di famiglia.

La tensione iniziale dell'incontro viene subito smorzata dal predominio delle immagini su cui l'autore dirige lo sguardo, per introdurre nuovi elementi di riflessione. Qui entra in gioco una seconda componente sui cui vale la pena soffermarsi brevemente per la funzione di cui viene investita nel romanzo: l'imponenza dei mediatori e dei

390 Contenuta nella raccolta *Ḥabibatī tanḥaḍu min nawmihā*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1969 e in Darwish, *Dirwān*, op. cit., pp. 588-90.

simboli del ricordo³⁹¹. La casa abitata dal nuovo inquilino non ha subito trasformazioni, il soggiorno è rimasto immutato dopo vent'anni e in un quadro appeso alla parete ancora campeggia il ritratto di Badr, il fratello di Faris Labda, morto nei combattimenti del 1947:

Improvvisamente irruppe nella stanza l'atmosfera di lutto che c'era stata vent'anni prima. Sulle guance di Faris, che era rimasto immobile, cominciarono a scorrere le lacrime. Soltanto ora gli si ripresentavano alla mente quei giorni passati, come se l'improvvisa apertura delle saracinesche avesse dato loro via libera, insieme alle lacrime (p. 38).

La staticità, ossia la fissità in cui si condensano le immagini di un mesto passato, ha impatto ancora più traumatico, secondo lo sguardo dell'autore che reitera la sua visione 'progressista' della lotta palestinese. Qui Kanafani mette abilmente in scena l'immobilismo degli arabi incapaci di superare il trauma e di operare per un cambiamento, cui è opposto il movimento, l'azione degli israeliani caratterizzata dalla trasformazione del luogo dettata dall'urgenza di bollare il territorio con i segni culturali della propria presenza, di connotarlo in senso identitario.

La foto di Badr riporta Faris al ricordo dell'evacuazione del '48, all'ultima scena che testimonia un contatto tra i fratelli.

Kanafani fa uso del flashback per re-immettere all'interno del flusso diegetico il racconto del conflitto del '48, registrato attraverso la voce dell'esperienza dei suoi protagonisti senza interferire con delucidazioni e descrizioni storiche articolate o particolareggiate, quindi conferendo stilisticamente equilibrio alle interpolazioni del passato nel presente della scena.

Con il ricordo luttuoso di Badr, immortalato dalla fotografia, Kanafani prova a dare senso di continuità all'esperienza palestinese, costruendo un filo connettivo di solidarietà tra combattenti, e soprattutto rimarcando il valore rivoluzionario dei simboli culturali nella trasmissione della memoria alle future generazioni di palestinesi.

Il nuovo occupante è un ex combattente della resistenza del '48. Come atto simbolico teso a garantire una continuità generazionale, ha voluto dare a suo figlio il nome Badr in ricordo del combattente che aveva abitato la loro casa, lasciando la sua fotografia come oggetto testimoniale di presenza *in loco*, di sopravvivenza alla minaccia di cancellazione di tutto un popolo. Così si rivolge a Labda per giustifi-

391 Cfr. a tal proposito Erll A. – Rigney A. (eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, Berlin, De Gruyter, 2009, oltre al già citato studio di Hirsch, *Family Frames*, op. cit.

care la permanenza della fotografia in casa:

«(. . .) ho trovato un compagno che mi rivolgeva la parola, mi parlava mi faceva ricordare le cose di cui ero fiero, quelle che mi sembravano le più importanti della nostra vita. . . » (p. 40).

Ma sulla carica simbolica di quel mediatore di memoria Kanafani ritorna alla fine del romanzo, allorché esterna le sue perplessità sul significato della 'patria' o della stessa 'Palestina' durante l'animata discussione tra la coppia palestinese e la signora Miriam affiancata da Khaldun/Dov ("per Faris Labda, che cos'è la patria? È la fotografia di suo fratello appesa al muro? Me lo domando", p. 51).

Quegli interrogativi risuonano in modo ancor più perturbante nella scena conclusiva. Lì, dinanzi alle reticenze del figlio in divisa militare e alle sue convinzioni ideologiche forgiate dalla narrazione sionista e frutto dell'indottrinamento subito nell'esercito, Said cerca invano il senso di nozioni chiave nel linguaggio del conflitto, quali 'nazione' o 'patria', che l'incontro con Khaldun aveva contribuito a rendere più instabili.

In questa sequenza finale, l'autore ancora una volta reitera la necessità da parte dei palestinesi di sbarazzarsi della visione nostalgica del lieto passato, dell'illusione del suo mito³⁹², e di utilizzare la memoria come forza dinamica per la costruzione di una nuova realtà che trascenda gli assiomi ideologici e le categorie di pensiero ancorate alla contrapposizione tra i due *discours* nazionalistici, come emerge dalle ultime battute:

«Lo sai cos'è la patria, Safiya? La patria è che tutto questo non succeda».

«(...) Cerco la vera Palestina. La Palestina che vale più dei ricordi, più di una penna di pavone, di un bambino e dei segni di una matita sul muro delle scale» (p. 53).

E di nuovo proietta le sue preoccupazioni sulla generazione successiva, incarnata dal figlio Khaled cui sono affidate le chiavi del futuro:

Mi stavo dicendo, tra me e me: «Che cos'è la Palestina per Khaled? Per lui che non conosce il vaso, né la fotografia, né le scale, né Hali-sa e nemmeno Khaldun? E malgrado ciò gli sembra che valga la pena di prendere le armi e morire per lei. E per noi, invece, è soltanto la ricerca di roba coperta dalla polvere dei ricordi. Guarda che cosa abbiamo trovato, sotto questa polvere . . . Ancora polvere! Ma noi abbiamo sbagliato a credere che la patria fosse soltanto il passa-

392 Sul tema dell'illusione in rapporto all'alienazione dell'esperienza palestinese cfr. Frangieh B., *The Theme of Alienation in the Novel of Palestine*, thesis dissertation (in Arabic and English), Washington DC, Georgetown University, 1986, pp. 100-1.

to. Per Khaled invece, per lui, la patria è il futuro e la differenza è talmente grande che Khaled ha deciso di prendere le armi. (...) Loro guardano verso il futuro, ed è per questo che correggono i nostri errori e gli errori di tutto il mondo» (pp. 53-4).

Kanafani enuclea la sua visione per bocca di Said, propugnatore di una concezione progressista della questione palestinese e costruttivista del passato traumatico, della memoria della terra perduta come forma di resistenza e forza emancipatoria. Il messaggio del romanzo, che ha visto la luce nel 1969, è diretta risposta alle ripercussioni della Naksa, evento percepito in tutto il mondo arabo come un'ulteriore attestazione della supremazia militare, politica ed economica dello Stato di Israele. Probabilmente è stato quello stesso evento storico a indurre l'autore a ri-vedere e ri-discutere la storia del 1948 attraverso il racconto dell'esperienza di chi venne espulso dalle proprie terre diventando profugo.

Kanafani fa ricorso alla memoria del 1948, per rendere intelligibile la disfatta del 1967 e tenere viva una luce attraverso la tormentata figura del figlio Khalid, colui che riceve il testimone, il rappresentante della nuova generazione su cui sono riposte le aspettative future nella lotta per la liberazione della terra³⁹³.

393 Cfr. Khūrī I., *al-Dhākira l-mafqūda*, op. cit., p. 97.

5.2. Nakba e storia orale. *Memoria di Salman Natur*

Ho imparato dalle voci i fatti e i fattarelli, la materia prima della storia. Perché la storia passa così, non per via di libri e di puntate alla televisione, ma da voce a orecchio nelle sere, nelle feste comandate quando c'è riunione e gli adulti si mettono a ricordare. Passa, nostra signora storia, per voce di una zia, di nonna, perché furono le donne a scontare in città tutta la guerra³⁹⁴.

La citazione che apre questo nuovo capitolo è tratta dal noto romanzo di Erri De Luca, *Napòlide*, denso di significato, a mio avviso, per lo sguardo simultaneamente esterno ed interno su di un luogo patrimonio storico-culturale dell'umanità, tratteggiato nella sua eccezionale vita, passata e presente, attraverso la propria esperienza di 'esule'.

Nel brano *Racconti a voce*, De Luca si sofferma sull'importanza della storia orale per la popolazione napoletana appena uscita dalla grande guerra e della trasmissione alle nuove generazioni di un passato recente traumatico che né i discorsi istituzionali, né i libri, né i media potranno riferire in tutta la sua portata.

C'è profonda differenza naturalmente tra la funzione del 'racconto a voce' nella Napoli del dopo-guerra e il peso che ha la storia orale nel caso palestinese. Tuttavia esiste un elemento di congiunzione con l'oggetto di questo studio: ossia la riflessione letteraria sul valore delle testimonianze orali che fanno la storia, il racconto dell'esperienza di chi ha vissuto e partecipato direttamente agli eventi. Come quei racconti del popolo sprigionano contro-memorie, non inglobate o escluse dalle versioni ufficiali, così le memorie orali palestinesi degli eventi del '48 vengono a costituire un corpus (contro)narrativo che diviene parte della storia collettiva della Palestina.

La storia orale è per ricercatori e storici palestinesi una fonte vitale di documentazione sulla catastrofe, a causa della perdita di gran parte del patrimonio culturale, della difficile accessibilità degli archivi dei paesi arabi 'fratelli', della distruzione e della confisca delle loro fonti scritte come conseguenza della guerra e dell'occupazione israeliana³⁹⁵. Già sul finire degli anni '70 alcuni studiosi palestinesi inizia-

394 De Luca E., *Napòlide*, Napoli, Libreria Dante e Descartes, 2006, p. 53.

395 In merito alla confisca delle fonti arabe Cfr. Kabhā, *Naḥwa ṣiyāghat*, op. cit., pp. 7-8; Zurayq Q., – al-'Alamī M., *Nakbat 1948: Asbābuhā wa su-bul 'ilāghihā*, Bayrūt, Mu'assasat al-dirāsāt al-filastīniyya, 2009.

no a dotarsi di questo strumento decisivo di conoscenza e di registrazione della storia. Per la prima volta vengono pubblicati in ambito accademico e scientifico dei lavori che si affidano alle testimonianze dei reduci³⁹⁶. Attraverso l'analisi comparata e la verifica delle interviste e delle testimonianze orali, i nuovi storici consentono ai gruppi marginali, subalterni di accedere alla storia, restituendo una voce a chi ne è rimasto fuori.

La storia orale sfida i limiti imposti della scrittura storiografica, i rischi di manipolazione della documentazione, il potere di scrittura dei vincitori. Per la specialista palestinese di storia orale Sonia (Sūnyā) Nimr, docente presso il dipartimento di Cultural Studies all'Università di Bir Zeit in Palestina, è uno strumento metodologico più credibile e valido, poiché restituisce un ambiente, ritraccia un momento storico, con le sue vicende, i suoi dettagli, i suoi colori ed odori, è memoria viva a differenza delle parole dello storico che possono essere orientate da fini politici o ideologici³⁹⁷.

Salman Natur è tra i maggiori scrittori palestinesi ad aver trattato il tema della memoria in letteratura utilizzando la storia orale come veicolo di documentazione del passato.

Partendo da basi filosofiche e di critica storiografica, l'autore trasporta il *discours* palestinese attorno ai rapporti tra storia e memoria collettiva sul piano letterario dove ha la libertà di districarsi tra le trame dell'immaginario e del reale, coniugando all'interno dell'opera rielaborazione mnemonica, dato storico e proiezione fittizia.

Merita di essere annoverato tra gli studiosi palestinesi che hanno fornito il maggior apporto agli studi sulla memoria in ambito mediorientale. Oltre alla sua opera più nota *Dhākira* (Memoria)³⁹⁸, figurano nella sua produzione le due opere della trilogia sulla memo-

396 Come ad esempio il lavoro di Nafez Nazzal, *The Flight of the Palestinian Arabs from the Galilee 1948: An Historical Analysis*, dalla tesi di dottorato conseguita presso la Georgetown University, o il più noto della studiosa anglo-araba Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries; A People's History*, London, Zed Books, 1979.

397 Cfr. Nimr S., *Fast Forward to the Past: A Look into Palestinian Collective Memory*, in «Cahiers de littérature orale» (En ligne), 63-64, 2008, in <<http://clo.revues.org/287>>, consultato il 05.03.2013; inoltre *Dawr al-tā'rikh al-shafāwī fī kitābat al-tā'rikh al-iġtimā'ī*, al-Bīra, al-Turāth wa l-muġtama', Ġam'iyyat in'āsh al-usra, in Ṣalāh H., *al-Tā'rikh al-shafāwī, riwāyat dhākira ḥayya*, in «al-Ayyām», 13.12.2006, reperibile anche su <<http://www.al-ayyam.com/article.aspx?did=46400&date=12/13/2006>>, consultato il 19.06.2012.

398 In arabo Nāṭūr S., *Dhākira*, Bayt Laḥm, Badīl, 2006. Per la versione italiana Cfr. Natur, *Memoria*, op. cit.

ria della Nakba, *Safar ‘alā safar* (Da un viaggio a un altro, 2007) e *Intizār* (Attesa, 2008) ed il racconto *Wa mā nasīnā* (Non abbiamo dimenticato)³⁹⁹.

Dhākira rappresenta indubbiamente nel recente panorama arabo uno dei più poderosi lavori di ricostruzione degli eventi della Nakba in forma di memoria letteraria. L’autore prende parte al dibattito sulle memorie in contrapposizione, dando voce alla narrazione collettiva palestinese del ‘48 oscurata a livello internazionale da quella dominante, come egli stesso spiega in un’intervista:

Il mondo conosceva la narrazione sionista sia prima che dopo il 1948, credendovi. Ma quando il popolo palestinese ha iniziato a documentare la sua narrazione s’è diffusa un’altra verità fatta di massacri, distruzione e diaspora⁴⁰⁰.

L’opera conferisce centralità alla ‘post-memoria’, il complesso e saldo rapporto che lega, nell’atto di trasmissione del ricordo, la generazione che ha vissuto l’esperienza del trauma e quella che lo esperisce indirettamente attraverso mediatori della memoria, ma che è destinata a farsi carico del suo significato materiale e simbolico⁴⁰¹.

La narrazione dell’esperienza diretta, il racconto di ciò che è stato visto e provato, diventa il racconto di ciò che è stato raccontato; tramandare quella memoria alle generazioni successive è di vi-

399 Cfr. Nāṭūr S., *Sittūn ‘āman riḥlat al-ṣaḥrā’*, ‘Ammān, Dār al-Shurūq, 2009.

400 Cfr. Salḥūt Ğ., *Dhākirat Salmān Nāṭūr fi riḥlat al-ṣaḥrā’*, *ta’rikh li-l-ma’sāt wa sukhriya min al-wāqi’*, in «al-Ḥiwār al-mutamaddin», n. 2662, 2009 reperibile in rete in <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=173524>>, consultato il 10.10.2010.

401 L’autore concede ampio spazio all’interno dell’opera alle suggestioni personali del giovane protagonista rispetto ai ricordi ricevuti dalla generazione della Nakba. Oggi la riflessione sulla post-memoria, inaugurata dallo studio fondamentale di Marianne Hirsch sulle immagini dell’Olocausto, ha ampiamente occupato il dibattito scientifico. Calzante a questo riguardo la definizione – testimonianza che ne dà lo studioso Enzo Traverso: “una memoria collettiva di cui ho ricevuto in eredità dei frammenti fin dall’infanzia: una memoria non priva di stereotipi, talvolta costellata di contraddizioni o tramandata come una leggenda, che ha preso forma nel corso degli anni. Una memoria trasmessa in seno a una famiglia antifascista e che coincideva, grosso modo, con il discorso pubblico dominante, ma non sempre con quella dei miei coetanei. Una memoria che si è confrontata in questi ultimi anni con la narrazione storica – nel senso di una ricostruzione rigorosa di alcune vicende ad opera degli studiosi –, subendo un trattamento che ne ha precisato i contorni e messo in luce le contraddizioni senza tuttavia renderla oggetto di un consenso più ampio”, in Traverso E., *Postmemoria a uso degli smemorati*, in «Il Mulino», vol. 56, n. 430, marzo-aprile 2007, pp. 201-15, qui p. 205.

tale importanza affinché queste si facciano garanti della sopravvivenza del proprio passato messo a repentaglio, pur consapevoli dei rischi in cui incorre la seconda generazione, la “generazione cerniera”, quella in cui la ricezione, la trasmissione degli eventi può tramutarsi in storia o mito⁴⁰².

Il valore letterario di questo testo risiede, a mio avviso, nella sua concezione strutturale oltre che nell’impianto narrativo: non ha la pretesa di operare una ricostruzione cronologica, organica e completa di quella storia al fine di presentare la versione palestinese come una verità salda e inconfutabile. Tutt’altro, abbandona dal principio il rischio di una narrazione che poggi su basi meramente storiografiche o documentali, per lasciare il campo all’immaginario e alla ricomposizione di una cornice di vita vissuta prima durante e dopo il ‘48 lasciandosi guidare dalla selettività e arbitrarietà dei ricordi evocati.

È un’opera costruita “dentro la memoria stessa”, come tiene a precisare l’autore, imperniata su un flusso diegetico di ricordi concatenati che tende ad annullare la distanza temporale tra gli eventi, giacché vicende più recenti richiamano vicende passate, talvolta fino a sovrapporsi⁴⁰³.

Nonostante ciò, ricorre tanto ad una documentazione scientificamente affidabile, quanto alle testimonianze e alla voce dei reduci; esplora così le fonti orali e il campo della memoria tramandata dalla generazione che ha vissuto quegli eventi, familiari, amici, persone conosciute e non. Alle narrazioni e al flusso mnestico dei suoi personaggi alterna la rappresentazione di spazi vuoti, di scene mute, fatte di latenze, interrogando gli oblii e i silenzi⁴⁰⁴.

L’opera è suddivisa in brevi frammenti a cui l’autore assegna un titolo che funge da traccia nei meandri della memoria. Titolo che a seconda dei casi può avere diverse valenze: qui solo un nome, di un luogo o di un personaggio; altrove un riferimento simbolico, storico o semplicemente la chiave d’interpretazione personale di una precisa si-

402 Hoffman E., *After Such Knowledge: Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York, Public Affairs, 2004, p. XV.

403 Da un colloquio con l’autore in occasione della presentazione del suo libro presso la Feltrinelli Libri e Musica, Milano, sabato 6 ottobre 2012.

404 Il concetto freudiano di latenza è ripreso da Cathy Caruth che lo applica incisivamente agli studi letterari. Secondo la studiosa americana ciò che la scrittura non può rappresentare nel testo letterario affiora e diventa leggibile attraverso il vuoto e l’interruzione. È la rivendicazione di un “nuovo modo di vedere e di ascoltare dalla parte del trauma”. Cfr. Caruth C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore–London, The John Hopkins University Press, 1996, p. 56.

tuazione o vicenda narrata.

I frammenti narrativi che costellano il campo d'azione immaginato dall'autore rendono omaggio alla pluralità delle storie e dei ricordi, che compongono la memoria collettiva degli oppressi, e vengono "ricondotti a unità dal coro di voci che li scandisce"⁴⁰⁵. Da un punto di vista estetico l'accentuata frammentazione della narrazione, con la giustapposizione e la sovrapposizione dei ricordi, restituisce l'idea della labilità e inorganicità della funzione mnemonica.

Sono due le voci preminenti che guidano il viaggio nella memoria: l'anziano testimone oculare della drammatica evoluzione storica della Palestina, dallo sfaldamento dell'Impero Ottomano culminato nella prima guerra mondiale all'occupazione della potenza mandataria britannica fino alla costituzione dello Stato di Israele; il giovane, ossia colui che ne raccoglie l'eredità, nato nel 1949, la controfigura incarnata dall'autore medesimo, che vive un suo presente sottoposto costantemente al passato trasmessogli, una memoria ossessiva da cui non è in grado di affrancarsi.

Questo primo elemento delinea il confine tra l'io narrante, soggetto attivo che rimembra, e la memoria collettiva rappresentata. L'autore non si pone al di fuori della narrazione con pretesa di persuadere il lettore dell'obiettività degli avvenimenti riportati; egli è invece parte della messa in scena, e prova a stabilire una sottile linea di demarcazione tra 'arte' e 'storia' ossia tra il testo che rappresenta i fatti e i fatti racchiusi nel testo.

In primo piano v'è il tentativo di recuperare la dimensione emotiva ed empatica dell'esperienza dolorosa vissuta. Natur, pertanto, ambisce a 'scrivere il trauma', come sostiene Dominick La Capra, mettendolo in atto nella pratica artistica, liberandosi dai vincoli dell'inevitabile referenzialità cui è soggetta la storiografia⁴⁰⁶.

L'incipit è fortemente evocativo. Il primo paragrafo si apre in modo apparentemente lineare, si presenta infatti con il titolo *Nascita*. Niente di sorprendente, dunque, o meritevole di attenzione se non fosse per il fatto di fornire un indispensabile elemento di comprensione del rapporto del palestinese con la storia:

Sono nato dopo la guerra del 1948.
Ho iniziato la scuola il giorno della guerra di Suez.
Ho finito la scuola superiore durante la guerra di Ottobre.
Il mio primogenito è nato durante la guerra in Libano.

405 Piras F. G., *Prefazione*, in Natur, *Memoria*, op. cit., p. 5.

406 Cfr. Busch, *Testimonianza, trauma e memoria*, op. cit., p. 556.

Mio padre è morto mentre infuriava la guerra del Golfo⁴⁰⁷.

Sono gli eventi drammatici della storia contemporanea della Palestina e di tutta la regione araba a scandire le tappe salienti della sua esistenza. Il calendario della propria storia di vita è dettato dai maggiori conflitti. Vale la pena ricordare come una simile scansione la si ritrovi nel romanzo di Susan Abulhawa, *Ogni mattina a Jenin*, che ha per prelude l'assedio di Jenin del 2002 ma che con un salto temporale ci riporta a condividere gli eventi vissuti dalla famiglia protagonista a partire dal 1948, passando per il 1967, il 1982 e il 2001⁴⁰⁸.

È doveroso allargare lo spettro della nostra analisi, alludendo ad un aspetto culturologico determinante per capire più in profondità la percezione del tempo e del rapporto tra tempo e storia per il popolo palestinese.

Nell'antica tradizione culturale araba, e fino ai tempi più recenti, lo strumento di 'registrazione' di date importanti erano elementi atmosferici, fenomeni naturali, o circostanze particolarmente rilevanti legate alla propria terra e al proprio ambiente. Memorabile, a prova di ciò, il frammento dell'autobiografia *Rihla ġabaliyya, rihla ša'ba* di Fadwa Tuqan, in cui la poetessa colloca approssimativamente la sua data di nascita nella stagione della piantagione del cardo⁴⁰⁹.

L'esordio ci pone di fronte al dilemma del posizionamento che assume la vita di ogni palestinese rispetto alla propria storia. Ci rammenta la compressione dello spazio che vive il palestinese oggi tra vita e storia, tra politica e guerra, tra memoria e una realtà quotidiana da essa segnata. Si rinnovano alcune domande: come collocarsi nella storia, quale evento successivo determinerà il suo spostamento, caratterizzerà la concezione dello spazio e del tempo?

Come in *Ritorno a Haifa* di Kanafani, anche qui l'incipit 'contraddice' la sua tradizionale funzione introduttiva dell'opera, immettendoci in modo immediato nel cuore della storia. Esso si articola concatenando le date chiave della memoria collettiva, situate nel tempo presente, che sfilano in consecuzione come fotogrammi di un film. L'autore dispone in sequenza agli occhi del lettore i maggiori *topoi* della storia palestinese.

I successivi frammenti sono evocativi della presenza ossessiva nei palestinesi sotto stato di occupazione o di guerra di quesiti che

407 Natur, *Memoria*, op. cit., p. 19. (Segue alle successive citazioni solo il numero di pagina).

408 Cfr. Abulhawa, *Ogni mattina a Jenin*, op. cit.

409 Cfr. Tuqān F., *Rihla ġabaliyya, rihla ša'ba*, 'Ammān, Dār al-Shurūq, 1985, pp. 12-5.

rievocano costantemente il dramma del '48.

In *Selma* si dischiude il rapporto tra le due generazioni, rimarcando il senso di colpa della generazione della Nakba che ha lasciato in eredità a quella più giovane una vita “terrificante e assurda”. L'elemento della colpa è assai ricorrente all'interno dell'opera e sprigiona dolenti interrogativi esistenziali sul senso non solo della propria esistenza ma persino della procreazione.

Rivela Natur in una testimonianza in cui racconta la genesi e il concepimento della sua opera, le difficoltà incontrate nell'interrogare i testimoni oculari della Nakba che si rifiutavano inizialmente di rilasciare testimonianze o dare sfogo ai loro ricordi sia per un'esigenza di rimozione del trauma, ma soprattutto per il senso di colpa ed il timore di essere accusati di “tradimento della patria”, di impotenza davanti a quei crimini e di indolenza per non essersi battuti contro il silenzio e l'oblio della storia, come osservato in precedenza riguardo al rapporto tra il poeta Darwish e il padre⁴¹⁰.

Ancora oggi il confronto tra uditori della nuova generazione e testimoni oculari degli eventi della Nakba si rivela spinoso ed informa su una intricata relazione psicologica tra le due parti che mette in campo diverse componenti interconnesse, come il senso di fiducia e la richiesta di assunzione di responsabilità da parte dei primi, la volontà di cicatrizzare una ferita e l'urgenza di trasmettere consapevolezza di un vissuto collettivo, ma la colpevole incapacità di riferire la portata del trauma o il timore di essere preda dello spionaggio israeliano, da parte dei secondi. Come spiega Salim Tamari (Salīm Tamārī), i testimoni che hanno commemorato il cinquantenario della Nakba, nell'atto di raccontare le loro esperienze, manifestarono perplessità per il silenzio che aveva governato un lasso di tempo percepito come eterno. Gli uditori, da parte loro, erano perplessi per l'incapacità dei narratori di provare se le loro storie erano da attribuire ad un castigo divino o all'inedeguatezza collettiva nel fronteggiare il nemico più forte⁴¹¹.

Nel romanzo di Natur con la dolorosa ammissione del nonno al cospetto della nipote si raggiunge l'apice dell'analisi critica della propria storia individuale e collettiva, dispiegando il tormento della

410 Nāṭūr S., *Adab al-dhākira wa dhākirat al-adab*, in «Diwān al-'Arab», 07/06/2007, in <<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article9340>>, consultato il 15.10.2010.

411 Tamari, *Mountain Against the Sea*, op. cit., p. 56; si veda inoltre Tamari S., *Bourgeois Nostalgia and the Abandoned City*, in Monterescu D. – Rabinowitz D. (eds.), *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 35.

manifesta soggezione militare e politica del mondo arabo al cospetto di Israele:

Selma mi mette davanti alla mia impotenza assassina, ogni volta che sorride e impara una parola nuova. Evito le sue domande silenziose, rifugiandomi nell'infanzia, nella memoria che perdo giorno dopo giorno.

Selma mi pone davanti a me stesso, mi obbliga a uno scrupoloso esame di coscienza, soltanto per dare una semplice risposta a un'ipotetica domanda. Perché non hai fatto nulla per impedire che nascessi in questa guerra? (p. 19).

E ancora, a rimarcare la consapevolezza della subordinazione della propria narrazione storica:

Siamo tutti figli di questo mondo, ma il fatto di essere venuti alla luce dopo la guerra del 1948 ci ha trasformato in una prova vivente, in un documento storico in brutta copia (p. 20).

Ma l'interrogazione incessante della propria relazione con il passato traumatico si compie su uno sfondo di critica all'atteggiamento remissivo e alla tendenza all'oblio, critica condivisa dai grandi scrittori palestinesi rivoluzionari come Habibi e Kanafani.

Il pensiero dell'autore si esplica nel frammento *Nostalgia* con l'incitamento a recuperare il tempo prezioso dell'infanzia senza soffocarlo nell'oblio o nell'alibi dell'angoscia per lo sradicamento e la dispersione:

Ci piace sostenere di essere cresciuti senz'infanzia per confermare il nostro straordinario eroismo e collocarci fuori dalla storia. Perché non abbiamo conservato i ricordi innocenti dell'infanzia? (...) Abbiamo perduto l'infanzia e ciò che si perde non ritorna. Non tornerà, dovremo noi tornare indietro, per ritrovarla. Tutti i giorni la soffochiamo col nostro dolore, il rimpianto del paradiso perduto, la tristezza e la miseria della vita! (pp. 20-1).

Che i palestinesi si facciano carico delle verità del loro tempo, senza più ripiegare in malinconici compianti del lieto passato. Ancora una volta si contesta la tradizionale concezione della nostalgia cui si oppone la fertilità, la produttività del sentimento luttuoso⁴¹².

E nel successivo frammento intitolato *Caduta* si riafferma la necessità di "camminare a ritroso" per recuperare la memoria nello sforzo di opporsi alle 'cadute' del presente, perché la perdita della memoria significherà l'oblio della propria storia e la cancellazione dell'identità.

L'autore nel corso del romanzo non rinuncia ad esaminare più

412 Eng – Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, op. cit., pp. 1-2.

a fondo il rapporto tra memoria individuale e collettiva, soffermandosi sull'arbitrarietà del processo di ri-memorazione.

In *Naufragio*, ad esempio, rievoca un episodio della sua vita, da cui trae origine la sua "terza nascita": ovvero il miracoloso salvataggio, all'età di dodici anni, in seguito al naufragio di cui cadde vittima durante una gita in zattera con gli amici. Tuttavia, sembra voler dire Natur, il valore di quel ricordo personale è azzerato davanti al disastro di una storia che pesa come un macigno. La sua salvezza è effimera e non è degna di rappresentare il suo 'inizio' né di essere celebrata. Si ripresenta la problematica della posizione dell'individuo rispetto alla storia collettiva nazionale e del complesso rapporto del palestinese con la causa civile e politica del suo popolo. Lo spettro del trauma collettivo incarnato nella data fondativa incombe sull'individuo che viene privato della possibilità di scegliere e di esplorare nuovi inizi per sé. Il rischio che la memoria diventi ossessione è acuto, allertata Natur:

Non festeggerò una nuova nascita. Qualsiasi giorno decidessi di scegliere non varrebbe la pena festeggiare. Se davvero potessi risolvere la questione in piena libertà sceglierei un altro giorno, un altro anno e un altro luogo (p. 24).

Come porre dunque rimedio al rifiuto della propria storia, come liberarsi del fardello di quelle date, vive, scolpite sulla propria pelle che hanno sillabato la propria esistenza?

Una risposta è: esorcizzare il male, rielaborando il dolore, dominandolo, rimpadronendosi dei propri racconti, delle tradizioni, del patrimonio culturale e dei luoghi della memoria. Alla figura dell'anziano testimone oculare è attribuita la funzione civile di farsi depositario delle esperienze e delle storie della comunità attraverso il racconto orale:

Abu Salah sta tentando di comporre la storia di un popolo. Nella sua storia ciascuno ha un nome, un paese, una sola patria. (...) Abu Salah ogni tanto scompare, poi torna e rievoca per noi i giorni dell'esilio, perché l'esilio non si ripeta ma continui a esistere nella nostra memoria (pp. 24-5).

Nel racconto dell'anziano riaffiorano le immagini di strade, piazze, i luoghi di Haifa nel corso delle manifestazioni di protesta all'epoca del mandato britannico contro la dichiarazione Balfour:

Il corteo parti dalla colonna di Faysal, passò per al-Istiklal, la moschea dell'Indipendenza, per al-Kana'is, via 'delle Chiese', fino a Hanatir, piazza 'delle Carrozze', quindi attraversò al-Muluk, via 'dei Re', fino a Bab al-Mina, la 'Porta del Mare' (p. 26).

Memoria è costellata di nomi e di riferimenti ai luoghi, è *maskūna min al-makān*, ossia “abitata dal luogo”, da luoghi mutati o cancellati dalla mappa, o città e villaggi ancora esistenti; è abitata da personaggi frutto dell’immaginazione, dai testimoni della Nakba ancora vivi, dai reduci ora rifugiati che apportano un loro contributo alla ricostruzione di quegli eventi, con la loro memoria viva dell’esodo e della diaspora.

Makān sta per ‘luogo’ ma, secondo Amal Jamal (Amal Ğamāl), Natur lo scompone in *mā-kān*, ‘non-era’, offrendocelo nella sua prospettiva esistenziale, ossia in quella di dilemma del luogo “che rifiuta la presenza palestinese” in conseguenza di un’azione coercitiva con confini imposti: luogo come negazione di un’esistenza che respinge la spontanea congiunzione tra la terra e il suo popolo⁴¹³.

Ci si potrebbe spingere oltre indagando la duplice interpretazione che offre in lingua araba la scomposizione di *mā-kān* sia come negazione dell’essere, che nel significato di ‘ciò che è stato’. Quest’ultima possibilità rimanderebbe alla rivendicazione del passato del luogo, come era abitato dai palestinesi prima della Nakba.

Far rivivere i luoghi e in particolar modo i villaggi cancellati è compito del testimone oculare, il vecchio dal volto segnato, cui è affidata la ricomposizione della storia del suo popolo. Attorno alla sua memoria si polarizza la seconda parte dell’opera. Come scrive Franca Gabriella Piras nella prefazione alla versione italiana,

è una figura esemplare che assomma, eleva a potenza, i tratti dei vecchi rappresentati e nominati nel testo, ha il dono dell’ubiquità, ha visto tutto con i suoi occhi, provato ogni umiliazione, lutto e dolore, sentimento, emozione. . (. . .) . è una guida ideale tra le ambiguità e le rovine del presente. Conosce palmo a palmo il suo paese e non l’ha dimenticato; attraversa, senza confondersi, una terra prosciugata, sbriciolata, deserta, o irricognoscibile per i nomi e i luoghi mutati, sfregiati⁴¹⁴.

In particolare all’inizio del secondo capitolo il vecchio si fa guida di tutti quei luoghi distrutti ma ancora visibili “che chiedono di essere raccontati”. Villaggi che “parlano e gridano nelle rughe di quel volto segnato dal tanto viaggiare” (p. 61).

L’autore attraverso la voce del figlio del vecchio si sofferma sulla storia emblematica del villaggio di Ayn Houd, da cui è possibile trarre significative considerazioni:

413 Ğamāl A., *al-Makān fī Dhākirat Salmān Nātūr wa Safār ‘alā safār*, in «Dīwān al-‘Arab», 27.07.2008, in <<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article14857>>, consultato il 10.10.2010.

414 Piras, *Prefazione*, in Natur, *Memoria*, op. cit., p. 8.

A Ayn Houd (*nel testo: Ein Hod*), che loro hanno cambiato in Ein Hud, c'era una grande moschea con un minareto alto molti metri sul livello della terra e del mare. Ora quel paese è diventato il villaggio degli artisti e, nel villaggio degli artisti, la moschea è diventata un ristorante. Una bella ragazza offre, agli artisti e ai loro ospiti, quel che c'è da offrire. Nei momenti di relax e di meditazione mette in sottofondo una musica dolce e lenta, poi scompare in un corridoio e la luce di Dio si affievolisce. Sia lode a Dio, nelle disgrazie non si loda altri che lui (pp. 65-6).

Il caso di Ayn Houd è stato preso in esame anche da Susan Slyomovics nel suo interessante studio *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*⁴¹⁵.

Rifacendosi ad un saggio di Maurice Halbwachs che osservava come la memoria cristiana medievale si fosse imposta su quella ebraica in Terra Santa, Slyomovics illustra come la storia di Ein Hod / Ayn Houd sia il paradigma della sovrascrittura della memoria ebraica su quella araba palestinese. Ayn Houd fu evacuato dai suoi abitanti nel 1948, ma diversamente da altri villaggi palestinesi non venne raso al suolo. Nel 1953, il governo israeliano dopo un primo tentativo di insediarvi immigrati ebrei nordafricani, lo assegnò all'artista ebreo Marcel Janco, uno dei fondatori del movimento Dada, che lo elesse a colonia utopistica destinata ad una comunità d'artisti. Spinto dai principi dadaisti secondo cui l'arte primitiva non deve essere intaccata dalle convenzioni borghesi, Janco fece restaurare il villaggio preservando l'architettura originaria locale. Ein Hod oggi si erge a museo vivente delle tracce di un passato palestinese non distrutto, ma negato e occultato dalla scrittura di una narrazione egemone⁴¹⁶.

Il tema della conversione dello spazio del dominato nello spazio del dominatore affrontato da Natur attraverso l'esempio del villaggio, si ricollega al più ampio discorso dell'egemonia culturale di matrice coloniale. Ayn Houd è sito di uno scontro identitario che riflette l'imposizione del modello culturale dell'altro in questo caso incarnato dagli artisti ebrei che occupano e trasformano secondo i loro canoni

415 Cfr. Slyomovics, *The Object of Memory*, op. cit.

416 Ciò che è più sorprendente e diventa oggetto centrale dell'analisi dell'autrice è il fatto che alcuni abitanti arabi espropriati del loro villaggio hanno fondato 'illegalmente', in un'area montagnosa non molto distante, un nuovo villaggio, 'Ayn Hawd al-ğadida, 'la nuova Ayn Houd', testimonianza vivente della tenace resistenza araba palestinese e volontà di affermare continuità con il passato. I due villaggi edificati su un luogo di una memoria contesa oggi permangono in una contrapposizione complessa e dinamica. Il saggio esplora le modalità del ricordo delle due comunità attraverso la produzione culturale e orale e i modi in cui esse articolano e ricostruiscono il passato alla luce del presente e viceversa.

estetici un villaggio immerso nell'ambiente e nei costumi della tradizione palestinese⁴¹⁷.

Qui la deterritorializzazione e la trasformazione del luogo di cui sono vittima i palestinesi non sono il risultato di un conflitto militare, ma di un'invasione culturale che chiama in causa nuove dicotomie epistemologiche in qualche modo interrelate: dinamicità/fissità; modernità/tradizione; e inevitabilmente presenza/assenza.

L'esempio di Ayn Houd/Ein Hod ci mostra come la modernità europea, incarnata dal modello venutosi a costituire di una società progressista e individualista, si impone sulla tradizione araba rappresentata dal modello di una comunità imperniata sui valori della cultura contadina.

Il tema degli 'assenti' in stretta correlazione con la questione dello scontro culturale viene affrontato attraverso la rievocazione della confisca delle terre durante le operazioni del '48 e la messa in fuga della popolazione del villaggio di Hadase, oggi non più esistente. L'autore sovente si rifugia nell'aneddotica o fa ricorso all'ironia per porre in risalto il punto di vista degli abitanti palestinesi del *rīf* (la campagna) su alcuni episodi controversi della Nakba.

Inoltre, caratteristica rilevante è che le storie narrate nella forma del tradizionale *story-telling*, nel tentativo di restituire appieno l'ambiente dell'epoca, integrano espressioni linguistiche oggi desuete nel linguaggio comune.

Nel brano *Hadase*, rammenta come l'espressione ebraica che indicava la confisca delle terre avesse suscitato l'ilarità e lo sbigottimento dei contadini arabi del luogo che l'avevano malintesa, traducendola come 'mulo spelacchiato':

L'espressione *hantush mantush*, 'mulo spelacchiato', è arrivata alle orecchie della gente in modo impreciso. Quando si è diffusa tra i contadini, ha suscitato le risa degli intellettuali e dell'impiegata, alla quale era toccato l'onere di convincerli che era «loro interesse cedere le proprie terre». Alla fine, però, hanno capito che, non conoscen-

417 Secondo Pappé, persino i dipinti di Janco sono espressione del razzismo di una certa sinistra contemporanea israeliana nel relazionarsi alla cultura araba in generale e a quella palestinese in particolare: "I quadri di Janko – osserva lo storico – per esempio, raffigurano figure arabe, sempre sfumate sullo sfondo di una Ayn Hawd occupata. In questo modo, i suoi lavori anticipano i dipinti che si trovano oggi sul Muro dell'Apartheid che Israele ha costruito in Cisgiordania: dove esso corre vicino alle autostrade israeliane, agli artisti è stato chiesto di decorare parti di questo mostro di cemento alto otto metri con dipinti di bellissimi panorami che si trovano al di là del muro, cercando però di eliminare i villaggi palestinesi e i loro abitanti che si trovano dall'altro lato". Cfr. Pappé, *La pulizia etnica*, op. cit., p. 201.

do l'ebraico non avevano inteso esattamente in cosa consistesse la «nuova civiltà», importata dall'Europa e dall'America. Così, hanno affinato la conoscenza delle lingue e si sono resi conto che *hantush mantush*, 'mulo spelacchiato', stava per *rikhush natush*, 'proprietà degli assenti'. La parola 'proprietà' ricorreva spesso nei loro discorsi, la parola 'assenti' viaggiava nei loro cuori, ogni volta che una barca carica di donne e di bambini filava verso il Libano, o un camion attraversava la strada tra Haifa e Lajjun a velocità incredibile (pp. 71-2).

Tuttavia nell'esercizio di rimemorazione dei villaggi rasi al suolo o radicalmente mutati l'autore ribadisce, in più di un passaggio, il sentimento d'amicizia che legava gli ebrei coloni agli abitanti arabi autoc-toni, asserendo come il 1948 avesse destabilizzato un ordine sociale pre-esistente basato sulla convivenza armonica e una vita comunitaria consolidata.

Haifa prima della creazione dello Stato di Israele era l'esempio di un sincretismo e di una osmosi etnica e culturale senza pari. Anche in Natur è Haifa a ispirare una riflessione profonda sul mutamento geografico con l'amara constatazione dell'impossibilità di recuperare integralmente l'immagine della città e i suoi luoghi caratteristici antecedenti all'occupazione del '48:

Haifa non è stata cancellata dalla mappa di questo paese. Ma i suoi luoghi e i suoi nomi sono cambiati. (...) Com'è possibile ricordare tutte le cose di Haifa? Le recuperiamo a poco a poco. Forse il nostro vecchio cocchiere scova tracce di Haifa, nascoste nella memoria o tra le macerie della moschea al-Girini o di Hammam al-Basha, 'i Bagni del Pascià', con la sua cupola intarsiata di vetri azzurri che emerge e splende al sorgere del sole, e accarezza i contorni della colonna di marmo costruita sulla tomba dello Sheikh Mubarak (pp. 83-4).

Nella prospettiva di esplorare le diverse modalità di articolazione della memoria, va rilevato un altro tratto stilistico distintivo nel racconto dell'anziano, ovvero il ricorso al campo simbolico.

Il vecchio dal volto segnato mescola racconti di vita vissuta, episodi tramandati oralmente a visioni oniriche permeate di simboli e metafore, espressione della storia, della tradizione e della cultura identitaria palestinese.

Tra i simboli più pregnanti figura la chiave, immagine ricorrente tanto nella poesia contemporanea quanto nell'arte visuale, ma che ha pervaso anche l'ambito folcloristico, politico e istituzionale⁴¹⁸.

418 A comprovare questa asserzione basta ricordare che l'invito al raduno per il diritto al ritorno a Beirut nel 2001 fu scritto su una chiave di legno. Anche la rete fornisce numerosi spunti che attestano il ricorrente uso di questo tropo: l'associazione palestinese per la promozione della democrazia

La chiave è il simbolo della custodia della casa abbandonata soltanto fisicamente in seguito alla Nakba e della speranza di farvi ritorno. Molti rifugiati del '48 conservarono le chiavi di casa con la convinzione che sarebbero ritornati in tempi brevi.

Essa accompagna l'esilio del poeta Hashem Rashid, fiducioso nel ritorno:

La chiave della casa sarà con me ovunque io andrò
la porterò sempre errando nei deserti del dolore⁴¹⁹

e diviene metafora corporale nel dialogo tra il poeta Darwish e il padre, biasimato quest'ultimo per essersi lasciato sottrarre la terra nel '48, senza opporvi resistenza, proprio lui che la coltivava⁴²⁰:

Maneggiava la sua chiave
come fosse uno dei suoi arti
solo dopo si calmava⁴²¹.

Chi custodisce ancora la chiave della vecchia casa porta in grembo la speranza, come lo shaykh 'Abbas che dopo l'assedio e l'occupazione del villaggio

si era accorto delle chiavi dimenticate nelle porte della case abbandonate e si era preoccupato di ritirarle, una ad una, e di tenerle appese alla cintura, per oltre vent'anni (p. 46).

oppure come il poeta nazionale Abu Salma che portava via con sé in esilio oltre alla chiave della casa la sua raccolta di poesie (p. 47).

Natur dedica alla simbologia della chiave diverse pagine e continui rimandi intertestuali all'interno dell'opera. Prova a esplorarne il senso più recondito, al di là del riferimento storico o del nesso identitario, evidenziandone la sua dimensione esistenziale, emozionale o

e del dialogo globale di cui Hanan Ashrawi (Hanān 'Ashrāwī) è Segretario Generale, porta il nome arabo della chiave, Miftāh, giocando sulla sua valenza polisemica – chiave per fare ritorno alle case lasciate, chiave d'accesso alla questione del conflitto, chiave per la sua risoluzione; il maggiore sito-web sulla memoria della Nakba presenta in home page l'immagine di un anziano avvolto nella kufiyya, il tradizionale copricapo arabo, con un mazzo di chiavi tra le mani. Cfr. <<http://www.miftah.org>>; <<http://www.palestineremembered.com>>; inoltre, cfr. Schulz Lindholm H., *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*, in cooperation with J. Hammer, London, Routledge, 2003, pp. 206-7.

419 Rashīd, *Ḥattā*, op. cit., in Sulaiman, *Palestine and Modern*, op. cit., p. 126.

420 Questo punto è ben sviluppato in Jubran, *The Image of the Father*, op. cit., pp. 89-90.

421 Darwish, *Abad al-ṣubbār*, in *Li-mādhā tarakta*, op. cit., p. 33.

addirittura mitopoietica:

La chiave è diventata canzone e leggenda. Dovremmo inventare storie favolose sulle nostre chiavi perdute o rimaste nella serratura delle porte, con la ruggine che le divora, nella vana attesa dei padroni scomparsi, che credevano di tornare a casa dopo qualche giorno. (...) Non esiste un corpo solido come quello di una chiave, un corpo che la eguagli nel conservare le emozioni che porta in sé. Il tempo non può cancellare le impronte lasciate su una chiave, la traccia visibile delle emozioni nascoste di chi l'ha conservata, quando ha attraversato il mondo o ne è uscito (p. 47).

I proprietari di tutte quelle chiavi andate perdute nell'anno della 'pulizia etnica', sopportano pazienti il loro esodo convinti che "la pazienza è la chiave della provvidenza e della serenità" (p. 51), illustra l'autore.

Un altro simbolo ricorrente e denso di significato è il taccuino, *medium* della memoria collettiva, impiegato per sottolineare la perseveranza della generazione del '48 a registrare la propria esperienza e a salvaguardare la propria storia contro la distruzione e l'oblio. Il vecchio dal volto segnato ha riportato tutto su di un taccuino, affinché l'esperienza oralmente tramandata venga tradotta su carta e lasci traccia:

Se il taccuino si perde, è perduta la mia vita! Ho passato gli ottant'anni, tutto è registrato qui dentro! Mi sono detto: Io morirò ma la storia non morirà. Forse ci sono persone che vogliono uccidere la storia. No! È tutto scritto in questo taccuino! (p. 103).

Come i diari, la memorialistica, l'autobiografia, il taccuino ha la funzione di preservare il sapere di quel periodo storico per renderlo disponibile alla comunità nel presente. È un oggetto di memoria culturale che immagazzina tutto un patrimonio collettivo altrimenti perduto. L'attaccamento ossessivo per il taccuino manifestato dal vecchio dal volto segnato assume una dimensione spirituale, che trascende l'aspetto della conservazione materiale e mnemonica. Il filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer, ricorda Aleida Assmann, definisce la traduzione scritta come un "fatto spirituale" che garantisce la salvaguardia del passato a differenza di altre arti, come quelle figurative o l'architettura, soggette all'usura del tempo:

Quando si parla delle arti figurative, si sottolinea continuamente con grande enfasi retorica la forza distruttrice del tempo: i loro prodotti si deteriorano nel tempo subendo lo stesso destino del corpo mortale che rappresentano. Quando si parla della scrittura, invece, si fa valere una presunzione di immortalità e si evidenzia la sua indifferenza al tempo, cioè la possibilità di rinnovarsi nel tempo⁴²².

422 Assmann A., *Ricordare*, op. cit., pp. 212-3.

Il taccuino è un ulteriore simbolo di resistenza, è lo strumento che testimonia l'esistenza di una storia altra, la quale necessita di essere costantemente rielaborata e registrata. Con la scomparsa del vecchio, il compito di salvaguardare la memoria della patria è affidato alla generazione successiva. Al figlio il vecchio consegna il testamento:

Scrivi, figlio mio, scrivi che chi abita al di là del confine conosce la città palmo a palmo, casa per casa. Rassicurali questi esiliati, noi siamo qui e non abbiamo dimenticato le strade della nostra patria, e le conserveremo nella memoria per chi ancora vive e per coloro che verranno dopo di noi (p. 112).

Il romanzo si conclude proprio con l'urgente appello al suo popolo, un appello a ricordare, perché la perdita della memoria equivale alla "perdita dell'ultima difesa contro il nemico e la storia":

La memoria mi tradisce e declina giorno dopo giorno.
Un giorno la perderò e sarò soltanto un corpo che vaga senza meta nelle strade affollate o nella solitudine dei sentieri pietrosi. (...) Ci sbraneranno le iene, se perderemo la memoria. Le iene ci sbraneranno (p. 28).

Ricordare in tutte le forme e modalità possibili, per preservare la memoria collettiva palestinese della catastrofe dal rischio dell'oblio, per resistere alla manipolazione della storia da parte di chi detiene il potere. E per scongiurare il rischio di non essere inghiottiti dal nulla o sbranati dalle iene.

5.3. Luoghi dell'oblio, memoria culturale ed intertestualità. L'odissea del *Pessottimista* di Emil Habibi

Una pluralità di luoghi perduti con la Nakba affiora anche nel celebre romanzo di Emil Habibi *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, riconosciuto all'unanimità dalla critica internazionale come un capolavoro della letteratura araba contemporanea per il modo innovativo in cui tratta il conflitto israelo-palestinese.

Pubblicato ad Haifa nel 1974, il romanzo di Habibi è un pastiche postmoderno, caratterizzato da una complessa architettura narrativa e da uno stile originale, fortemente allusivo ed autoironico⁴²³.

Nel romanzo, l'autore fa incontrare Shakespeare e i poeti pre-islamici della fiera di 'Ukāz, il *Candide* di Voltaire e il re Salomone con Riccardo Cuor di Leone e Baybars, *fidā'ī* palestinesi ed extraterrestri di Israele.

Uno dei motivi di maggiore pregio riconosciuti all'opera risiede precisamente nell'abilità di mescolare più generi e riferimenti letterari attingendo alla grande letteratura europea, senza trascurare gli stilemi e il canone della tradizione araba con la ripresa delle *maqāmāt*, e l'attenzione alla letteratura orale e alle storie popolari⁴²⁴.

La tragedia palestinese risuona lungo le corde delle avventure di un "picaro che sembra venire fuori dalle Mille e una notte", come afferma Fakhri Saleh (Fakhri Ṣāliḥ)⁴²⁵.

La commistione di forme e generi è la cifra estetica di un'opera in grado, attraverso il comico e il grottesco, di rappresentare in modo tanto pittoresco quanto incisivo attraverso la figura e le gesta

423 Come ci ricorda la studiosa S. K. Jayyusi nell'introduzione all'edizione inglese, l'attitudine comica, burlesca e parodistica, i doppi sensi, il picaresco, l'ironico e il sarcastico non sono stati frequentemente adottati dagli scrittori arabi moderni, i quali hanno raramente attinto alla ricchezza presente nella letteratura araba classica e in quella occidentale, eccezion fatta per Abd al-Qader al-Mazini ('Abd al-Qādir al-Māzīnī), Tawfiq al-Hakim (Tawfiq al-Ḥakīm) e Habibi in questo romanzo. Cfr. Habibi E., *The Secret Life of Saeed, the Ill-Fated Pessoptimist*, transl. by T. Le Gassick and S. K. Jayyusi, London, Readers International, 1985, p. VIII.

424 Nate dai racconti popolari, moralistici e storici, le *maqāmāt* rappresentano un genere letterario già in uso in epoca abbaside (XI secolo circa) contraddistinto dalla rappresentazione farsesca e fantasiosa della vita reale racchiusa in una struttura prosastica fissa che prevedeva un inizio basato sulla catena di trasmettitori. Sulle *maqāmāt* nell'opera di Habibi cfr. inoltre Abisaab R. J., *The Pessoptimist: Breaching the State's da'wā in a Fated Narrative of Secrets*, in «Edebiyat», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 1-10.

425 Ṣāliḥ F., *Imil Habibi wa sūrat al-bāqiyīn bi-ardihim ba'da l-Nakba*, in «al-Jazeera on line», 24.05.08, in <<http://www.aljazeera.net>>, consultato il 24.10.10.

del Pessottimista, il nuovo status degli arabi di Israele, descrivendo il sentimento collettivo di chi è vittima di un paradosso: l'esilio in patria⁴²⁶.

L'opera è suddivisa in 3 parti: la prima s'intitola *Yu'ād* (Bentornata), una ragazza amata dal protagonista ai tempi della scuola e rincontrata successivamente ad Haifa; la seconda, *Bāqiya* (Benrimasta), rimasta in Israele al momento dell'esodo della propria famiglia in Libano, che sposerà Felice e gli darà un figlio, *Walā'*; la terza, *Yu'ād al-thāniya*, la seconda Bentornata che Felice incontrerà vent'anni più tardi confondendola con la prima.

Queste tre protagoniste incarnano, ognuna a suo modo, il processo generato dalla Nakba, con i tentativi di ritorno da parte delle due *Yu'ād* e i rapporti tra *Bāqiya* e il suo segreto che rendono sfocato "il confine tra passato e presente palestinese collocando la storia nel contesto di una tragedia aperta"⁴²⁷.

Altrettante sono le principali tematiche affrontate inerenti al conflitto: la vita di un palestinese in Israele, gli strumenti di conoscenza di cui è in possesso sotto assedio, e le dinamiche di potere nel rapporto colonizzatori/colonizzati.

Lo scenario è emblematico: siamo nel 1948, le forze sioniste requisiscono le case, espellono o arrestano chi vi abitava prima del loro arrivo, per fondare lo Stato d'Israele. Costretto ad abbandonare la Palestina, il bizzarro protagonista Felice Sventura riesce a ritornare in patria per vie clandestine. Costantemente sotto sorveglianza, il Pessottimista innocente, collaborazionista o dissimulatore qualsivoglia, vivrà da estraneo nel suo paese, succube di un'autorità straniera a cui vanamente cercherà di dimostrare la propria fedeltà.

Le modalità di articolazione della memoria nella scrittura di Habibi sono molteplici. Si attestano su più livelli interpretativi e ben si conformano alla varietà di registri, tecniche narrative, soluzioni stilistiche ed estetiche impiegate a seconda delle contingenze della narrazione: siamo in presenza di un vasto repertorio di scrittura mnestica, dal *memoir* al flashback, dal riaffiorare del ricordo involontario, a pungenti e caustiche allusioni ad avvenimenti storici significativi, fino all'esplorazione del passato attraverso un'ermeneutica intertestuale⁴²⁸.

426 Cfr. Sālih F., *Fī l-riwāya l-'arabiyya l-ġādida*, al-Ġazā'ir, Manshūrāt al-ikhilāf, 2009, p. 166.

427 Khoury, *Rethinking the Nakba*, op. cit., p. 8.

428 Sarebbe arduo addentrarsi nel dibattito contemporaneo sui rapporti tra memoria, letteratura ed intertestualità. Tuttavia va segnalato che un importante contributo su questo tema alla ricerca letteraria l'ha fornito la studiosa tedesca Renate Lachmann, la quale ha analizzato a fondo le rela-

Su quest'ultimo aspetto intendo concentrare la mia attenzione, per la funzione che l'intertestualità svolge all'interno del testo come fattore di produzione di memoria culturale.

In realtà, il ricorso all'intertestualità è una caratteristica molto presente nella scrittura di Habibi, come dimostrano anche le successive opere *Ikhtiyāyā!* (1985) e *Sarāyā bint al-Ghūl* (*Sarāyā*, figlia dell'orco, 1992). Nella seconda in particolare, l'autore ricorre alle note a piè di pagina pur di accompagnare il lettore attraverso il dedalo di allusioni e riferimenti storici, culturali e letterari⁴²⁹.

Tuttavia bisogna rilevare che nel romanzo in oggetto è frequente l'uso dell'espedito intertestuale con il fine di rivendicare il diritto alla memoria collettiva, in particolar modo quella topografica dei palestinesi, minacciata dal processo storico-politico.

L'opera di Habibi dà evidente rilievo alle opere letterarie menzionate e alle loro forme estetiche fornendo un esempio di memoria inter-letteraria, intesa come memoria del sistema simbolico della letteratura presente nel testo⁴³⁰.

La compresenza all'interno del romanzo di ipotesto e ipertesto in una cornice umoristica è fortemente caratterizzante e fornisce nuovi strumenti epistemologici alla nostra indagine sull'uso della memoria in letteratura come atto di recupero nel presente⁴³¹.

zioni tra intertestualità e memoria tenendo ben presente le concezioni della critica post-strutturalista. A suo avviso, la letteratura è arte mnemonica per eccellenza. Essa s'inscrive in uno spazio mnemonico fatto di testi e crea uno spazio di memoria in cui s'inscrivono i testi precedenti. La memoria di un testo è la sua 'intertestualità', processo secondo cui una cultura si riscrive e ri-trascrive continuamente attraverso testi che creano spazi di memoria. Cfr. Lachmann R., *Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature*, in Erll A. – Nünning A. (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, de Gruyter, 2008, pp. 301-11. Si veda inoltre Erll A. – Nünning A., *Where Literature and Memory Meet: Towards a Systematic Approach to the Concepts of Memory Used in Literary Studies*, in Grabes (ed.), *Literature, Literary History, and Cultural Memory*, op. cit., pp. 271-2.

429 Cfr. Heath P., *Creativity in the Novels of Emile Habibi, with Special Reference to Sa'id the Pessoptimist*, in Abdel-Malek – Hallaq (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity*, op. cit., pp. 158-72, qui p. 170. Sull'intertestualità nell'opera di Habibi si rimanda a Darrāğ F., *Nazariyyat al-riwāya wa l-riwāya l-'arabiyya*, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfi al-'arabī, 1999, pp. 205-28.

430 "Questo genere di memoria inter-letteraria è costituito da relazioni intertestuali che possono concretizzarsi a diversi livelli testuali". Cfr. Nünning – Nünning, *Finzioni della memoria e metamemoria*, op. cit., pp. 569-70.

431 Per maggiori approfondimenti sul tema cfr. Genette G., *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Torino, Einaudi, 1997.

Interessante è l'intreccio tra il flusso degli episodi della vita del protagonista passati in rassegna attraverso la lente d'ingrandimento della satira e della parodia e il precipitoso e costante appello a fatti e personaggi storici che mette a nudo la stridente tensione tra l'irrimediabile ossessione del passato e il paradosso del presente.

All'interno della narrazione della tragicomica odissea del protagonista, ritroviamo segni, luoghi, tracce, simboli della memoria collettiva palestinese. L'autore richiama sovente alla memoria i villaggi palestinesi scomparsi in seguito alla Nakba, alludendo alla storia dell'esodo.

In uno degli episodi Felice Sventura, in viaggio verso 'Akka in jeep con il governatore militare incontra una contadina di al-Birwa con in grembo il figlio: provava a ritornare al suo paese, nonostante l'ordine militare che intimava di abbandonare i villaggi presi in possesso dalle forze sioniste⁴³²:

La donna si alzò, prese per mano il bambino e si diresse verso levante senza girarsi indietro. Anche il bambino procedeva con lei senza voltarsi.

Mi è capitato proprio là di far caso per la prima volta a certi fatti insoliti che si sarebbero susseguiti fino a quando non ho incontrato i miei amici extraterrestri.

Più la donna e il figlio si allontanavano da dove stavamo noi, cioè il governatore per strada e io nella jeep, e più le loro sagome si ingigantivano fino a confondersi con le loro stesse ombre che, al sole del tramonto, diventavano più lunghe della piana di 'Akka.

Il governatore continuò a starsene fermo ad aspettare che sparissero dalla sua vista, e io continuavo a starmene accovacciato, fino a quando lui non mi domandò con aria sbalordita: «Ma quand'è che spariscono?».

La domanda, però, non era rivolta a me!

Questo villaggio di al-Barwa è proprio il paese del poeta che quindi ci anni dopo ha scritto:

«Lode al boia che ha sconfitto i begli occhi neri, evviva il conquistatore del paese, evviva il carnefice dell'infanzia».

Vuoi vedere che era proprio lui quel bambino? Forse avrà continuato a camminare verso oriente dopo essersi liberato dalla stretta di mano di sua madre, e dopo averla lasciata nell'ombra⁴³³.

La continua alternanza dei piani e dei registri narrativi impiegati – ironico, poetico, memorialistico – dota la rievocazione delle vicende del

432 Si noti l'esistenza di una duplice scrittura del nome del villaggio in base alla vocalizzazione della prima sillaba: al-Birwa/al-Barwa. In realtà è corretta la prima pronuncia, come confermato dal poeta Darwish, interrogato qualche anno fa su questo dubbio di traslitterazione.

433 Habibi, *Le straordinarie avventure*, op. cit., p. 18. (Segue alle successive citazioni solo il numero di pagina).

‘48 di una particolare tensione interna. Il lettore viene improvvisamente proiettato nella dimensione del ricordo dolente dallo sfondo narrativo di un’esperienza burrascosa o comunque avventurosa di Felice.

Il fatto insolito narrato introduce la storia dell’evacuazione del villaggio di al-Birwa, il villaggio che nella memoria collettiva dei palestinesi sarà eternamente associato al bardo Mahmud Darwish.

Habibi attraverso questa scena opera una ricostruzione immaginaria dell’esodo del poeta dal suo villaggio nativo. Avvalendosi del nesso intertestuale, riprende i versi inquisitori di Darwish nei confronti dell’occupante straniero, reo di aver usurpato l’infanzia – motivo peraltro caro al poeta – e con essa l’origine di un luogo eliminato e caduto nell’oblio, adoperando l’immagine figurata della madre, lasciata nell’ombra.

Il suo sforzo di riportare in vita sulla pagina luoghi cancellati dalla nuova configurazione dell’assetto territoriale determinata da Israele, è visibile poco più avanti nel capitolo VIII, *Una strana riunione notturna nel cortile della moschea di al-Ġazzār*, quando elenca i nomi di alcuni villaggi in occasione dell’incontro del protagonista nella scuola coranica della moschea di al-Ġazzār ad ‘Akka con i rifugiati palestinesi, che erano stati evacuati dai loro villaggi nel ‘48⁴³⁴. Sotto riportata è la parte finale del brano che presenta tratti interessanti per la nostra analisi:

«Noi siamo di Kweikat. L’hanno distrutta, e hanno cacciato via tutti. Hai incontrato qualcuno di Kweikat?»

Quelle due K nella parola Kweikat mi facevano un po’ ridere, ma riuscii a controllarmi grazie alla voce di una donna proveniente da dietro alla meridiana sul lato ovest.

«Shukriyye, non dorme la bambina! Shukriyye, è morta la bambina!»

Ci giunse all’orecchio un urlo strozzato. La gente trattenne il fiato fino a quando l’urlo non si placò. Poi ripeterono le domande e io rispondevo di no!

«Io sono di al-Manshiya, dove non c’è rimasta neppure una pietra sull’altra al di fuori delle tombe. Conosci qualcuno di al-Manshiya?»

«No!»

«Noi siamo di ‘Amqa. L’hanno rasa al suolo, e hanno rovesciato per terra l’olio. Conosci qualcuno di ‘Amqa?»

«No!»

«Noi siamo di al-Barwa. Ci hanno cacciato via, e l’hanno distrutta. Conosci qualcuno di al-Barwa?»

«Conosco una donna che se ne stava nascosta con il figlio tra le piante di sesamo».

434 Il riferimento è alla scuola della ‘moschea bianca’ di ‘Akka, attiva fino all’occupazione israeliana del 1948.

Sentii molte voci che facevano ipotesi su chi potesse essere quella donna. Nominarono una ventina di madri di Tizio e Caio, finché un vecchio, che stava in mezzo a loro, urlò:

«Piantatela! È la madre di al-Barwa e basta! Quel che sarà di lei, sarà di noi!»

E per carità non ne parlammo più.

Poi le voci tornarono a farsi sentire con accanimento, anche se, come capii, i villaggi che menzionavano erano tutti stati cancellati dall'esercito.

«Noi siamo di al-Ruweis».

«Noi siamo di al-Hadathe».

«Noi siamo di al-Dammun».

«Noi siamo di al-Mazra'a».

«Noi di She'b».

«Noi di Mi'ar».

«Noi di Wa'ret Sreis».

«Noi di al-Zaib».

«Noi di al-Bassa».

«Noi di al-Kabri».

«E noi di Aqrat».

Che vuoi, caro mio, dopo tanto tempo non aspettarti che io mi possa ricordare di tutti questi villaggi spazzati via a cui si riferivano i fantasmi nel cortile della moschea di al-Gazzar. Sai bene che noi di Haifa conoscevamo i villaggi della Scozia più di quelli della Galilea. Io, della maggior parte di quei villaggi, ne sentivo parlare per la prima volta proprio quella notte. E non prendertela con me, caro mio, prenditela piuttosto con i tuoi amici. E non è stato proprio il vostro poeta della Galilea a scrivere:

«Inciderò il numero di ogni particella

della nostra terra rubata

e i confini del mio villaggio

e le sue case polverizzate

e i miei alberi sradicati

e ogni fiore di campo schiacciato

per non dimenticare.

Continuerò a incidere

tutte le stagioni della mia tragedia

tutte le tappe della catastrofe

dal chicco

alla cupola

sul tronco di un olivo

nel cortile di casa».

Fino a quando il poeta dovrà incidere mentre gli anni dell'oblio continuano a scorrere cancellando tutto? Quando si potrà leggere ciò che è scritto sul tronco dell'olivo? Ed è poi rimasto un olivo nel cortile di casa? (pp. 25-7).

Sostituendosi al geografo e allo storiografo l'autore presenta una sorta di inventario topografico con l'elencazione dei villaggi scomparsi, ricorrendo ancora una volta all'ironia e all'enfasi sul peso della parola poetica. La sua preoccupazione maggiore, in questo caso, è racchiusa nella domanda: come può misurarsi l'arte e la poesia con l'oblio della

storia imposto dal racconto del più forte?

La poesia riportata intertestualmente nella narrazione è del celebre poeta Tawfiq Zayyad⁴³⁵. Sono versi che incitano alla lotta per la resistenza e per la preservazione della memoria collettiva.

L'intertestualità serve per interrogare la propria condizione attuale e la propria storia, funge da *medium* simbolico e politico tramite cui poter affermare la propria identità culturale in reazione all'amarra consapevolezza storica. In questo caso l'autore 'schernisce' il potere della poesia di resistenza e il suo afflato patriottico nazionalistico, rinnegando la funzione tradizionale rivoluzionaria dei tropi identitari del popolo palestinese. All'associazione acquisita di ulivo come simbolo di radicamento e memoria culturale oppone l'immagine cruda e concreta – seppur tramite la forma interrogativa – di un ulivo scomparso dal cortile di casa, segno della perdita di ogni possibile riferimento spaziale oltre che culturale.

Il richiamo intertestuale ai grandi poeti suoi coevi resta comunque una soluzione estetica di grande efficacia per il tessuto polifonico che riesce a ricamare nel corso della narrazione, ed anche un utile espediente letterario per appellarsi alla voce dello scrittore nazionale in quanto testimone o portavoce del tormento della comunità.

Raccontando l'esodo non poteva mancare un'allusione al fondamentale romanzo di Ghassan Kanafani, *Ritorno a Haifa*. Nel suo errare in cerca di rifugio, Felice Sventura da Tiro, in Libano, si ritrova tutto a un tratto sul lungomare di 'Akka, in una Palestina divenuta ormai Israele.

'Akka nell'immaginario collettivo palestinese è la città che più di altre ha testimoniato una capacità di resistenza alle invasioni straniere a partire dall'epoca crociata⁴³⁶.

Habibi attraverso la metafora del mare in tempesta che la gente di 'Akka è storicamente "abituata a sfidare", rievoca l'esodo dei palestinesi nel '48 dal porto di Haifa ad 'Akka, richiamandosi – seppur in modo non esplicito – alla suggestiva descrizione della fuga dei palestinesi via mare imposta dalle autorità militari sioniste, tratteggia all'inizio dell'opera di Kanafani:

Avanzavo in direzione del faro su una strada deserta. Il mare era cal-

435 La poesia menzionata è contenuta in Zayyād T., *Udfunū mawtākum wa-inḥadū*, Bayrūt, Dār al-'Awda, 1969.

436 Il primo assedio crociato risale al 1104. In seguito, dopo essere stata liberata dal comandante musulmano Saladino (Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbi), nella battaglia di Ḥiṭṭīn, venne riconquistata dai crociati nell'agosto del 1189 e fu ribattezzata San Giovanni D'Acri.

mo e le onde si erano afflosciate, a eccezione di qualche giocherellino che ancora facevano con gli scogli in agguato davanti alle mura di Ahmad, pronte ad accogliere un altro cappello di Napoleone. Sì, caro mio, proprio così, se gli esseri umani continuano a tendere agguati in questa maniera, perché non dovrebbero farlo anche gli scogli di 'Akka? La gente di 'Akka, che aveva sempre ripetuto con disprezzo: «Figuriamoci se 'Akka ha paura del mare in burrasca». Fino a quando i loro vicini, quelli di Haifa, dimostrarono di averne ancor di meno di loro, sfidando le acque infuriate della baia per rifugiarsi da Haifa a 'Akka (pp. 42-3).

Utile osservare come Habibi non sia l'unico a servirsi dell'intertestualità con il fine di riesplorare la memoria collettiva e rivitalizzare il passato. Anche in *Memoria* di Salman Natur viene rievocata la figura di un altro 'poeta nazionale' palestinese che ha abbandonato la sua terra in seguito alla Nakba: Abu Salma.

Natur introduce il racconto della sua esperienza di esule, nel frammento in cui sviluppa il significato simbolico della chiave che accompagna i palestinesi nella loro diaspora:

Cos'è una chiave, quando a portarla con sé, insieme a una raccolta di versi, è un poeta che ha lasciato la propria casa e si è imbarcato nel porto di Haifa, verso Acri, verso Beirut, verso... verso Sofia⁴³⁷.

L'incontro tra l'autore e il bardo in Bulgaria serve a tematizzare la trasformazione del luogo, Haifa, che il poeta ha lasciato e di cui ricorda tratti di una morfologia urbana ormai non più riscontrabili⁴³⁸. Natur, indulgiando su alcuni particolari della vita del poeta, insiste inoltre sul motivo del filo di comunicazione tenuto dagli intellettuali rimasti in Palestina con quelli esuli come fattore di memoria culturale, che tuttavia – come puntualizza anche Habibi – non esonera questi ultimi dall'assunzione di responsabilità per la partenza, come si evince da questo breve passaggio:

Ho incontrato Abusalma a Sofia nell'estate del 1980. Io ero andato a Sofia per studiare il comunismo e lui per presentare le sue poesie. A Sofia parlava di Haifa come di una città diversa da quella che avevo conosciuto, dove avevo studiato e trascorso la maggior parte del tempo, in una piccola stanza messa a disposizione dal giornale del

437 Natur, *Memoria*, op. cit., p. 47.

438 Interessante a questo proposito l'episodio rievocato da Darwish che ha per protagonisti due grandi esponenti della cultura palestinese come Ghassan Kanafani ed Emil Habibi, i quali discutevano animatamente dei cambiamenti topografici di Haifa. Spiega il poeta, le conoscenze del primo in merito ai luoghi della città erano il prodotto della memoria, rispetto alle 'immagini vive' offerte dai racconti di Habibi che aveva vissuto direttamente l'evoluzione quotidiana di quella topografia in trasformazione. Cfr. Darwish, *La Palestine comme métaphore*, op. cit., pp. 176-7.

Partito Comunista, *al-Ittihad* (L'Unità), dove si conservava un'ampia scrivania, la scrivania di Abusalma. Noi l'abbiamo tenuta nel suo studio e lui ha tenuto con sé le chiavi di casa. Comunicavamo a distanza, tramite quella scrivania e quella chiave, come gli amanti dialogano con la luna che per loro non tramonta ma resta sempre lontana, così lontana! Chiedeva di via al-Muluk, 'dei Re', di piazza al-Hanatir, 'delle Carrozze' e di via al-Basatin, 'dei Giardini', nel quartiere tedesco dov'era la sua casa:

«La conoscete? Qualcuno la tiene d'occhio?»

Abusalma ci rimproverava continuamente perché ci eravamo contentati della sua scrivania ma non avevamo pensato a custodire la sua casa, malgrado gli avessimo ribadito che all'epoca non sapevamo dove fosse.

Con tutto ciò, nessuno di noi ha osato fargli la domanda che ci veniva spontanea: perché te ne sei andato? ⁴³⁹.

Anche l'opera poetica di Darwish presenta un uso consistente dell'intertestualità, permeandosi di motivi presi in prestito dai testi sacri, dal repertorio della tradizione islamica così come di riferimenti dei classici occidentali. Come afferma lo stesso poeta in un'intervista, l'uso dell'intertestualità è doveroso perché

la poesia senza dubbio ha una storia. Pertanto, se non si scrive riguardo a ciò che è stato già scritto, si rimuove la poesia dalla sua essenza storica, dato che la poesia possiede prima di tutto e soprattutto un'identità culturale⁴⁴⁰.

A questo proposito Habibi per affrontare il tema dell'egemonia coloniale e culturale sionista, rievoca il grande poeta abbaside rinomato per le sue odi bacchiche, Abu Nuwas (Abū Nuwās)⁴⁴¹.

Nel capitolo *Come l'arabicità autentica fu la prima a rimbocarsi le maniche*, Felice incontra al-Tanturiyya, la ragazza di al-Tantura, il villaggio costiero raso al suolo con la Nakba come tanti altri villaggi sul cui destino l'autore si sofferma a meditare. Uno di questi è Fureidis, dalla radice araba di *firdaws* (paradiso), l'unico assieme a Jisr al-Zarqa' a "resistere a tutte le disgrazie della guerra e dell'esodo". La sopravvivenza di questo piccolo villaggio non si spiega perché "aveva radici più profonde e un tronco più resistente", ma piuttosto per i benefici tratti dai coloni ebrei dalla produzione del vino sfruttando i vigneti dell'area e mettendo a lavorarci gli abitanti del luogo. Habibi con ironia stigmatizza le pratiche di asservimento delle popolazioni locali, denunciando in modo veemente l'ipocrisia degli

439 Natur, *Memoria*, op. cit., pp. 48-9.

440 Citato in Jubran, *The Image of the Father*, op. cit., p. 82.

441 Per maggiori approfondimenti sulla figura di Abu Nuwas si rimanda a Abū Nuwās, *La vergine nella Coppa*, poesie scelte e tradotte da M. Vallaro, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1992.

arabi benestanti, in particolare quelli del Golfo, che fanno pubbliche dichiarazioni in sostegno dei palestinesi invocando 'l'arabicità', ma poi consumano i prodotti della loro terra con il marchio israeliano.

In questo caso bisogna osservare che se da un lato Habibi riprende i modelli della tradizione letteraria araba rinsaldando il legame con il passato, dall'altro ne opera uno snaturamento attraverso gli espedienti dell'ironia e del pastiche espressi tramite il riferimento intertestuale.

La rievocazione dei versi di Abu Nuwas è suggestivo esempio di memoria culturale che marca ancor di più l'amara contraddizione:

Quanto a Fureidis - paradiso - è sopravvissuto solo per merito di Ya'qub, ma non si tratta di Ya'qub, il mio maestro all'Unione dei Lavoratori Palestinesi. Si tratta, invece, di James (Ya'qub) de Rothschild, quello che costruì a Halala l'insediamento di «Zikhron Yaakov» in memoria di Giacobbe, alla fine del secolo XIX. I suoi abitanti venuti dall'Europa si misero a fare del buon vino che viene servito nei luoghi di villeggiatura, sotto nomi diversi ai tavoli dei principi della Penisola Araba, venuti dal deserto del Rub' al-Khali. Questi vini passano per i ponti aperti, e i principi lo apprezzano tanto da cantare come Abu Nuwas (pp. 91-2).

Anche qui è profonda la riflessione riguardo ad una memoria egemone che ha seppellito quella di chi abitava precedentemente il luogo, perpetuata attraverso l'ebraizzazione della toponomastica, di cui abbiamo profusamente trattato⁴⁴².

Piuttosto varrebbe la pena, in conclusione, porre ancora una volta enfasi sulle considerazioni che emergono dall'opera riguardo al valore del ricordo come forma di sopravvivenza e resistenza all'oblio. Nel tortuoso finale ricco di colpi di scena e di trovate surrealistiche Felice ritrova Bentornata, (o colei che lui crede sia Bentornata ma in realtà è la presunta figlia) cui rivolge alcune riflessioni sulla vitalità del ricordo per l'azione nel presente:

Come può un innamorato dimenticare il suo primo amore, e il fiore dimenticarsi dell'alba che lo ha fatto sbocciare? (p. 172).

L'intertestualità in quest'opera sul piano stilistico riveste un ruolo cru-

442 Lo scrittore tratta questo punto anche nell'altro suo racconto *Ikhtiyaya*, sottolineando ironicamente come i nomi delle strade di Haifa erano stati ribattezzati con la nascita dello Stato d'Israele come forma di egemonia culturale e con l'effetto di creare confusione negli stessi cittadini. Cfr. Khater A., *Emile Habibi: the Mirror of Irony in Palestinian Literature*, in «Journal of Arabic Literature», vol. XXIV, n. 1, 1993, pp. 75-94, qui p. 87.

ziale perché consente all'autore di stabilire un legame simbiotico con altri scrittori le cui opere assurgono a fonte di memoria culturale. Habibi costruisce la sua struttura letteraria in relazione ad altre strutture che coabitano in un rapporto dinamico con l'ipertesto, così rendendo la parola letteraria, per dirla con Julia Kristeva, "un incrocio di superfici testuali, un dialogo tra parecchie scritture"⁴⁴³.

Questa operazione estetica consente all'autore di trattare la memoria traumatica della Nakba sul piano della dialettica letteraria investendo l'intertestualità del ruolo di *agency* nel porre al centro la vitalità della propria tradizione culturale e storia letteraria.

443 Cfr. Kristeva J., *La parola, il dialogo e il romanzo*, in Ponzio A. (a cura di), *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo, 1977, pp. 105-38, qui p. 106.

5.4. Verbalizzare l'inenarrabile. *Una memoria per l'oblio* nella prosa poetica di Mahmud Darwish

Dhākira li-l-nisyān (Una memoria per l'oblio) di Mahmud Darwish affronta il tema del conflitto arabo-israeliano descrivendo l'assedio israeliano in Libano del 1982.

Mette in scena la violenza della distruzione avvenuta in un giorno preciso, il 6 agosto, data cruciale nella memoria collettiva di tutto il mondo, la ricorrenza del bombardamento americano su Hiroshima. E il riferimento non è casuale. Darwish ricorre a questo simbolico parallelismo per inscrivere il senso di quella oppressione e il dramma di quel conflitto, rappresentato dai media occidentali come un ordinario conflitto regionale, nella storia dei grandi crimini del nostro tempo⁴⁴⁴.

Dell'assedio ricrea visioni e immagini, ne scandisce il battito, si affida alla descrizione vivida del particolare che non rimane mai paradigma di un'esclusività, ma è il particolare di un universale, è parola che informa e riferisce su ogni barriera, ogni prevaricazione.

L'assedio ad opera dell'esercito israeliano e delle truppe falangiste alleate durò due mesi, dal 14 giugno al 23 agosto del 1982. L'opera risale al 1985, a tre anni dall'evento, lasso di tempo durante il quale poté rielaborare il trauma e, isolato per novanta giorni in un appartamento di Parigi, diede vita a questa prosa poetica in forma di memoria, considerata una delle massime espressioni della letteratura araba contemporanea.

L'opera coniuga la descrizione di scene tratte dalla realtà quotidiana ad una poetica ricercata pervasa da visioni surreali e toni inquieti ma che mostra tutta la consapevolezza dell'evento vissuto e delle sue dimensioni. La memoria degli eventi evocati è precisa e dettagliata e con l'incessante procedere dei bombardamenti il poeta condensa scene riconducenti all'evento cardine, il 1948, che permane come riferimento costante nell'orizzonte della scrittura di Darwish.

Si tratta di memorie del 1982 e del 1948 qui giustapposte, li intersecate, incise sul corpo del poeta, che contro-scrivono le pagine più dolenti della storia contemporanea dei palestinesi.

È lì che si percepisce la fertilità e la certezza della memoria collettiva che si oppone alla storia divulgata e forgiata dal sionismo, una memoria individuale che si pone come ponte di raccordo tra il poeta e la sua gente.

444 Sull'interpretazione apocalittica di Beirut sotto assedio si veda anche Gil-mour D., *Dispossessed: The Ordeal of the Palestinians*, London, Sphere Books, 1982, pp. 223-4.

Gli avvenimenti che animano la vita del poeta risuonano attraverso il testo sotto forma di *loci* di memoria e di oblio. Se è pur vero, come scrive Ibrahim Muhawi (Ibrāhīm Muhawī), critico palestinese curatore dell'edizione in inglese, che il suo ritorno ritmico alla vita in patria, compresi i periodi di movimento limitato, forma "l'epicentro della memoria", mentre gli eventi riguardanti l'invasione del Libano e l'assedio di Beirut formano "l'epicentro dell'oblio"⁴⁴⁵, è tuttavia opportuno palesare qualche dubbio sulla possibilità di una distinzione così netta, data la complessità dell'opera e la particolarità del trattamento di queste due nozioni che si ritrovano qui compenstrate, li sovrapposte o in tensione.

Diversi interrogativi emergono dalla lettura analitica dell'opera rispetto al tema fondante della memoria. Innanzitutto sulla portata storico-politica della guerra di occupazione israeliana, di cui l'assedio libanese del 1982 è solo uno dei numerosi episodi di una asfissiante e permanente oppressione; sulla valenza del ruolo dello scrittore in tempo di guerra e soprattutto sulla relazione tra la scrittura come 'mediatrice' della memoria e l'oblio della storia.

In correlazione con questi aspetti compaiono all'interno del testo elementi mnestici o passaggi salienti – peraltro ricorrenti nella sua produzione poetica – che vale la pena prendere in esame.

Innanzitutto l'incipit onirico costruito sulla sovrapposizione di sogni, che scatena un dialogo surreale sul significato della sopravvivenza sotto assedio, viene bruscamente interrotto dalla registrazione della sconvolgente raffica di bombardamenti che spinge l'autore ad una febbrile elucubrazione sul luogo più sicuro all'interno della casa in cui cercare riparo. La tensione avvolgente tra queste due rappresentazioni antinomiche, ossia la perdita provocata dall'atto di distruzione e la vita testimoniata dall'azione del soggetto che lotta per la sopravvivenza, ci consegna una prima lettura testuale del significato del trauma. Spiega Caruth che il riconoscimento del vissuto traumatico come relazione paradossale tra distruttività e sopravvivenza consente di riconoscere l'inintelligibilità che serba in sé l'esperienza catastrofica⁴⁴⁶.

Nel cuore delle operazioni di guerra Darwish prova a descrivere il pathos e il sentimento di chi "abita all'ottavo piano di un palazzo che stuzzica i tiri di qualsiasi cecchino" (p. 9)⁴⁴⁷. In questo preciso passaggio narrativo si colloca una prima scena rivelatrice dell'os-

445 Muhawi I., *Introduction*, in Darwish M., *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. XI-XXX, qui pp. XI-XII.

446 Cfr. Caruth, *Unclaimed Experience*, op. cit., pp. 58-9.

sessivo ricorso al passato che contraddistingue la sua scrittura: la necessità di raggiungere la cucina per rispondere al desiderio impellente di caffè:

Ma come fare a raggiungere la cucina?
Voglio l'odore del caffè. Non desidero che l'odore del caffè. Alla vita chiedo solo l'odore del caffè. L'odore del caffè per ritrovare la calma, per potermi alzare in piedi e mutarmi da rettile in essere umano, per potere reinventare la mia porzione di quest'alba, per scendere in strada insieme, io e questo giorno a cercare un altro luogo. Come fare circolare l'odore del caffè nel mio corpo mentre proiettili umani colpiscono la cucina affacciata sul mare e spargono tutt'intorno l'odore della polvere da sparo e il sapore del nulla? (p. 9).

Il rimando inevitabile è “al caffè di mia madre”, verso memorabile di una delle poesie più celebri e amate dal pubblico arabo *Ilā ummī* (A mia madre), un delicato omaggio di Darwish alla figura materna, tanto celebrata nella poesia araba e particolarmente ricorrente in quella palestinese:

Ho nostalgia del pane di mia madre
del caffè di mia madre
della carezza di mia madre. . .
cresce in me l'infanzia
giorno dopo giorno
e sono innamorato della mia vita
perché se morissi,
mi vergognerei delle lacrime di mia madre! (...)⁴⁴⁸.

Compresa nella raccolta *‘Āshiq min Filasṭīn* (Innamorato della Palestina), *A mia madre* riflette l'esperienza di vita del poeta da giovane, caratterizzata dallo sradicamento dalla propria terra, dall'abbandono della propria casa, dalla conseguente diaspora e dall'incarceramento.

La lirica apre un intimo scorcio sulla relazione del poeta con la madre, da calare nel contesto dell'esilio patito e del repentino cambiamento della loro vita, in seguito alla Nakba.

In diverse occasioni Darwish aveva raccontato del complesso rapporto avuto con sua madre da bambino e delle carenze d'affetto patite. Ma quando venne incarcerato per la prima volta dalle autorità israeliane a diciassette anni, sua madre era lì ad accudirlo e sostenerlo, portandogli quotidianamente del pane e del caffè. Quell'immagine

447 Darwish M., *Una memoria per l'oblio*, trad. di L. Girolamo, con la collaborazione di E. Bartuli, Roma, Jouvence, 1997, p. 9. (Segue alle successive citazioni solo il numero di pagina).

448 Cfr. Darwish M., *‘Āshiq min Filasṭīn*, Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1966. La traduzione sopra riportata è mia. In italiano la ritroviamo anche in Darwish, *La mia ferita*, op. cit., p. 31.

d'amore familiare è all'origine della poesia, che venne a incarnare il paradigma lirico del lamento nostalgico di ogni palestinese detenuto in carcere.

L'immagine di nostalgia per la casa, il tempo dell'infanzia, per il "passato che non passa, ma non torna", richiamandosi ad un'altra espressione cara al poeta, è elemento mnestico caratterizzante della sua scrittura poetica.

Il rapporto con la madre è riesplorato in *Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine* in cui reitera il motivo del ritorno all'infanzia e riprende il corpus delle immagini della precedente lirica per sottolineare la figura dell'immobilità del tempo di cui la madre è icona contro la distruzione e l'oblio del presente:

Mi sporgo, come il balcone di una casa, su ciò che desidero
mi protendo sulla mia immagine in fuga da me
verso una scala di pietra, serba il fazzoletto di mia madre
che vibra al vento: che succederebbe se tornassi bambino?
Tornerei da te e tu torneresti da me?⁴⁴⁹

In *Ilà ummī* il motivo del *hanīn* agisce in uno spazio contrassegnato da tre fattori concatenati ed interrelati, quali esilio/prigionia/desiderio di ritorno all'infanzia, ed aspira alla riaffermazione di un passato che garantisca continuità nel presente.

Anche in *Dhākira li-l-nisyān* la richiesta dell'odore del caffè come palliativo in suo soccorso è una forma di resistenza.

Qui, anche nell'esposizione di un bisogno così ordinario e quotidiano, come quello del caffè, si può individuare traccia dell'elemento nostalgico in reazione alla minaccia di distruzione. Ma il poeta si spinge oltre quando assume il caffè a spunto per una ricerca esistenziale, delle origini, sull'essenza della vita.

Rispetto al testo poetico strutturato su immagini simboliche legate dal filo dell'amore materno e del desiderio di ricongiungimento, in *Dhākira li-l-nisyān* il passaggio succitato è costruito sul contrasto tra quella suggestione che rimanda ad un passato bramato, riesplorato attraverso i sogni di bambino e la necessità di fuga da un presente traumatico.

Il poeta ritorna più avanti su questo punto, rafforzandolo e legando quel desiderio di caffè alla memoria di una terra ricostruita solo nell'immaginazione. È interessante notare come il ripristino di quell'immagine simbolica riaffiori ancora attraverso la percezione olfattiva. La sua lotta per la sopravvivenza fa appello alla presenza attiva di

449 Darwish, *Arā shabaḥī qādīman min ba'īd*, in *Li-mādḥā tarakta*, op. cit., p. 13.

tutti e cinque i sensi; essa si disputa attraverso una ‘battaglia sensoriale’, in cui prevale l’olfatto. È l’odore del caffè a produrre senso e farsi motore della sua rivendicazione esistenziale filtrata dall’atto della scrittura (“Mi chiedo come possa scrivere una mano che non prepara il caffè”, p. 19). Il caffè è insieme timbro peculiare, marchio distintivo ed attestazione di provenienza e identità, è un ‘luogo’, simbolo di una memoria che si affranca dalle inquietudini del presente e indica la via del ritorno:

L’odore del caffè è un ritorno, un essere ricondotti alle origini, poiché deriva dall’essenza del luogo d’origine; è un viaggio, iniziato da migliaia di anni, che continua a ripetersi. Il caffè è un luogo. Il caffè: pori che fanno traspirare l’interno verso l’esterno. Una pausa che unisce ciò che solo lui può unire: l’odore del caffè. Il caffè è il contrario dello svezzamento: è una mammella che allatta gli uomini da lontano. È un mattino generato da un sapore amaro, latte di virilità. Il caffè è geografia (pp. 19-20).

Occorrerebbe soffermarsi ancora sull’assunzione della simbologia del caffè ad espediente per una reiterata riflessione sul tema delle origini e dello spazio geografico.

Se in precedenza abbiamo osservato che il sentimento espresso dal poeta di desiderio di caffè andava incanalato lungo l’asse tematico esilio/prigionia/nostalgia, questo frammento poetico all’interno del testo ci orienta verso una nuova ermeneutica che implica l’intreccio di altri tre elementi connotativi dell’esperienza mnestica del popolo palestinese: ritorno alle origini/senso del luogo/movimento e continuità.

L’odore del caffè, per Darwish, è restituzione alle origini, ai primordi, attraverso un viaggio ancestrale che si reitera nel tempo. La connessione evidente tra ‘movimento’ che simboleggia la diaspora, ‘continuità’ che indica la permanenza sul luogo, ‘ritorno’, che è completamento dei due precedenti attestando la centralità della tradizione e dell’origine nel discorso identitario palestinese, rende perfettamente senso ai paradigmi della memoria collettiva di quel popolo.

Per l’esule l’odore del caffè è nutrimento nell’esilio, è segno di un percorso che rimonta alle origini e si affida alla memoria di una geografia perduta. La perdita della terra e della consapevolezza geografica, topografica, riverbera negli interrogativi dell’intellettuale palestinese che ricorre ad un simbolismo, per lui vitale a riconnettersi con le proprie origini, per affermare la propria identità.

Il poeta inoltre riprende questo motivo nel suo poema lungo *Sirhān yashrab qahwatahu* (Sirhān beve il suo caffè), contenuto nel *dīwān Uḥibbuki aw lā uḥibbuki* (T’amo o non t’amo), laddove appare

condensato nell'immagine poetica il legame tra vita, guerra e geografia del luogo attraverso la metafora dell'aroma del caffè:

Altre strade sono scomparse dalla città (i canti e la solitudine, in una notte di festa, gli hanno narrato di una sua camera in qualche luogo).
Il profumo del caffè è geografia,
il profumo del caffè è mano,
il profumo del caffè è voce che chiama . . . e prende . . .
il profumo del caffè è voce e minareto (un giorno tornerà).
Il profumo del caffè è flauto in cui suonano le acque delle grondaie⁴⁵⁰.

Abbiamo già diffusamente parlato della recente dilatazione in Israele di studi interdisciplinari attorno al concetto di spazio, che hanno messo in luce come il progetto sionista abbia apportato nuovi elementi per una riconfigurazione della concezione di territorialità e di spazio geografico. Questo naturalmente in relazione all'esperienza unica da un punto di vista storico della creazione dello Stato ebraico su un territorio abitato da un'altra popolazione.

Come visto in precedenza, il focus in Israele sulle questioni territoriali, l'immaginazione e la ricostruzione di antichi luoghi di importanza religiosa per gli ebrei, l'assunto religioso ed ideologico, sostenuto da molti critici ebrei e non, della stretta connessione tra popolo ebraico e un territorio delimitato entro confini storicamente attestati hanno accresciuto la sensibilità e l'interesse investigativo per le questioni 'spaziali' e topografiche⁴⁵¹.

Nella coscienza del poeta l'odore del caffè è anche una reazione al senso di smarrimento sia psicologico che fisico vissuto dall'essere nel presente e viene invocato per ricacciare i fantasmi di una volontà individuale impotente di fronte ad una realtà esistenziale di oppressione, volontà arenatasi laddove riecheggia la voce collettiva di un intero popolo che non ha potuto godere dell'odore del proprio paese:

Dov'è la mia volontà?
Si è fermata lì, sull'altro marciapiede, quello della voce collettiva.
Adesso, invece, voglio solo l'odore del caffè. Mi vergogno. Mi vergogno della mia paura, mi vergogno davanti a coloro che difendono l'odore del paese lontano, un odore che non hanno mai sentito per-

450 Darwish M., *Sirhān yashrab qahwatahu*, in *Uḥibbuki aw lā uḥibbuki*, Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1972. La traduzione in italiano con il titolo *Sirhān beve il suo caffè* da cui citiamo i versi è disponibile in Darwish, *La mia ferita*, op. cit., p. 50.

451 Si veda per maggiori approfondimenti Fonrobert C. E. – Shemtov V., *Jewish Conceptions and Practices of Space*, in «Jewish Social Studies», vol. 11, n. 3, Spring/Summer 2005, pp. 1-8; e non ultimo Schnell I., *Perceptions of Israeli Arabs: Territoriality and Identity*, Aldershot, Avebury Press, 1994.

ché in quel paese non ci sono mai nati. Ne sono stati generati, lontano. Lo hanno assimilato costantemente, instancabilmente. Lo hanno assimilato grazie a una memoria prepotente e una persecuzione incessante:

Laggiù si sono sentiti dire: 'Non siete di qui.'

Qui si sono sentiti dire: 'Non siete di qui.'

Tra *qui* e *laggiù* hanno teso i loro corpi in un arco vibrante finché la morte ha assunto questa forma solenne. I loro padri erano stati espulsi da laggiù per impantanarsi qui come ospiti, ospiti temporanei, perché i civili fossero evacuati dalle piazze della patria e gli eserciti regolari potessero purificare dalla vergogna e dall'infamia la terra araba e il loro onore (p. 14).

Darwish introduce il discorso identitario legato al doppio rifiuto storico subito dai rifugiati palestinesi estranei nella loro terra, che sono stati costretti ad abbandonare, ma estranei anche nei campi profughi dei paesi arabi che li hanno accolti senza consentire loro di vivere in una condizione sociale decorosa. Un doppio rifiuto ben rappresentato dallo spazio temporale che intercorre tra il 'qui' e il 'laggiù', in arabo *hunā wa hunāka*, avverbi di luogo ricorrenti in una poesia in cerca di collocazione geografica per una collettività, che interroga le definizioni spazio-temporali, e che esprime esigenza di stabilizzazione.

Hunā è l'*hic* ontologico, il 'qui' che vivrà sempre in antitesi al 'lì' (*hunāka*), anzi al *laggiù* a marcarne ancor di più il distanziamento spaziale e il movimento verso il basso, l'abisso simboleggiato dai campi profughi. Tra qui e laggiù, i rifugiati, nella visione del poeta, hanno teso i corpi come un arco e la morte ne ha assunto la forma. La morte diventa il punto di raccordo, il ponte tra le due sponde scandite dalla forza evocativa dei due avverbi di luogo determinati.

Questo binomio che permea la scrittura poetica dei palestinesi apre diverse e suggestive traiettorie interpretative. Il celebre verso del bardo militante Tawfiq Zayyad tanto inneggiato nelle piazze arabe, *hunā bāqūna*⁴⁵², 'qui resteremo', risuona come promessa solenne, imperativo che incarna tutta la cultura poetica della resistenza palestinese: è espressione della volontà di permanenza sul territorio, della resistenza in patria. Esso contrasta con *Anā min hunāka*⁴⁵³, il 'vengo da lì' della poesia di Darwish, un 'lì' di amara connotazione di distanza del poeta dal luogo natale dovuta all'esilio, alla prigionia, alla lontananza dalla terra, ma anche di identificazione con essa. Ne risulta una testimonianza privata d'appartenenza alla terra, celebrata in tutti i suoi

452 Zayyād, *Dīwān Tawfiq Zayyād*, op. cit., pp. 197-8.

453 La lirica intitolata *Anā min hunāka*, contenuta nella raccolta *Ward Aqall*, si trova tradotta in italiano come *Vengo da lì* in Darwish, *Meno rose*, op. cit., p. 20.

più ricorrenti simboli che legittimano l'identità collettiva dei suoi abitanti:

Vengo da lì e ho memorie
sono nato come nascono tutti.
Ho una madre
e una casa con molte finestre.
Ho fratelli. Amici. E una prigione con una finestra gelida.
Ho un'onda rapita dai gabbiani.
Ed una vista tutta mia.
Fili d'erba in abbondanza
ed una luna all'estremo confine del linguaggio
alimento per gli uccelli, l'ulivo eterno.
Camminai su questa terra prima che le spade
mutassero il suo corpo vivo in una tavola di legno.
Vengo da lì. Rendo il cielo a sua madre
quando il cielo piange sua madre
e io piango così che mi riconosca la nube del ritorno.
Ho appreso ogni discorso del tribunale del sangue
per infrangerne le regole.
Ho appreso ogni discorso e poi l'ho frantumato
per comporne una singola parola: Patria⁴⁵⁴.

Come già osservato nell'analisi di poesie precedenti, anche qui l'impiego degli svariati simboli naturali, gli ulivi, gli uccelli, l'erba, è in funzione dell'attestazione della presenza sul territorio prima che l'arrivo delle 'spade' ne trasfigurasse il volto e il corpo. Di nuovo è possibile notare come la dimensione spirituale che cinge il sentimento sincero d'amor patrio, scandita dall'incalzante tensione emotiva, contrasti in modo evidente con l'identificazione geografica dello spazio di provenienza dell'autore. Il 'lì' che sta per Palestina è un 'lì' non riferibile né traducibile in poesia. La condizione dell'esilio aliena il poeta dal luogo di appartenenza che rimane costante orizzonte visivo seppur ineliminabile.

E ancora scrive il poeta, all'interno del testo in prosa, continuando a interrogarsi sulla condizione dei rifugiati in seguito agli eventi del 1948 e in relazione al tema della necessità dell'oblio:

Ma perché si pretende che chi è stato gettato dai flutti dell'oblio sulla costa di Beirut sia un'eccezione alla regola della natura umana? Perché si rivendica tanto oblio? E chi in mezzo a questa lamiera vibrante, ha la capacità di costruire per loro una memoria nuova in cui si spezzi l'ombra di una vita lontana?

Ma laggiù c'è oblio sufficiente perché essi dimentichino?
Chi li aiuterà a dimenticare, in questo clima di oppressione che gli continua a ricordare che sono estranei a questo luogo e a questa società? Chi li accetterà come cittadini? Chi li difenderà dalle staffilate

454 La traduzione dei versi riportati è mia.

della persecuzione e della discriminazione? 'Non siete di qui'. (pp. 15-6).

Gli eventi della Nakba sono alla base della costruzione di questo rapporto dialettico tra luogo definito, concreto, tangibile e *locus* immaginario come la comunità di memoria andersoniana che si viene a costituire per il popolo palestinese, dopo la perdita, attorno al concetto di patria.

Lo spazio interstanziale il 'qui' e il 'lì' è occupato dal dramma del 1948. Si potrebbe affermare che il 'qui' diventa un luogo simbolico, effimero, dell'immaginario, perché di una realtà negata dagli eventi, seppur idealmente ancora riconoscibile e saldamente impresso nella memoria del popolo, motore della lotta per la resistenza. È il 'lì', il luogo della permanenza, della verità costituita che mira a ottenebrare lo stato di cose precedente alla Nakba, ne invoca l'oblio sotto la spinta e la volontà di un soggetto egemone che ha determinato quella realtà, la cui asprezza è stata rafforzata dalla politica degli stati 'fratelli'. Chi dunque aiuterà il popolo in esilio, si interroga il poeta, a dimenticare se la realtà quotidiana di oppressione e discriminazione ricorda loro in ogni momento che sono ineluttabilmente estranei al luogo?

Quindi Beirut, per i palestinesi, rappresenta non solo il luogo dell'esilio, ma anche il luogo dell'assenza e della negazione di sé. La riflessione si estende tuttavia agli altri paesi arabi limitrofi sia impreparati dinanzi all'afflusso massiccio di profughi che ostili alla presenza di palestinesi all'interno dei loro territori. Le amare considerazioni sulla politica degli stati arabi circostanti rispetto al tema dell'accoglienza e dell'inglobamento dei profughi palestinesi giungono ad un punto di domanda che è paradossale inquietante:

Beirut non può essere un'isola nell'acqua o un'oasi nel deserto. Torna da dove sei venuto perché questa strada ti rifiuta!
Sono diventato l'unico forestiero. Quanto reprimo le mie sofferenze!
Perché mai la patria libanese, il pane egiziano e il tetto siriano sono diventati la negazione della Palestina? E perché mai la Palestina è la negazione della Palestina?⁴⁵⁵ (p. 71).

455 Entrambi gli interrogativi posti dal poeta possono essere considerati paradigmatici della complessità epistemologica rappresentata dal fenomeno del *rifugismo* palestinese che non potrà essere approfondito in questa sede. Ad oggi si contano approssimativamente cinque milioni di profughi, all'incirca i due terzi dell'intera popolazione palestinese. Le differenti ondate diasporiche che si sono succedute nel corso degli anni rendono il fenomeno di complessa determinazione. Questo sia perché questi flussi hanno entità ed età diverse – dal '48 al '67, dal Settembre Nero alle guerre libanesi fino alle più recenti espulsioni – sia perché da paese a paese differisce il contesto di accoglienza e le possibilità di assorbimento inter-

Frammenti di memoria della Nakba riecheggiano lungo la narrazione interponendosi alle riflessioni e alle suggestioni del poeta.

Il tema dell'impatto traumatico della trasformazione del luogo ritorna ancora una volta nella articolazione mnestica della sua scrittura, connesso al significato della post-memoria per la generazione degli esuli. La resistenza all'oblio ha una stretta relazione con la nomenclatura imposta dai vincitori alla geografia di un territorio:

I bambini nati e cresciuti in esilio hanno letto la storia delle roccaforti e delle fortezze costruite dagli invasori per eternare i loro nomi in una terra che non è loro, come per alterare l'identità delle pietre e degli aranci. La storia non è forse corruttibile? E allora perché i luoghi, i laghi, le montagne e le città portano i nomi dei comandanti militari se non per il fatto che costoro, mentre li guardavano, hanno esclamato parole che si sono trasformate nei nomi propri che ci tramandiamo fino a oggi? (...) Roccaforti e fortezze sono tentativi di proteggere un nome la cui resistenza all'oblio non è certa. Pietre anti-oblio, guerre contro l'oblio. Nessuno vuole dimenticare. In termini più precisi: nessuno vuole essere dimenticato. In termini pacifici: generano bambini perché portino i loro nomi e sopportino per loro l'onere e l'onore del nome. È una lunga storia di tentativi di siglare un'epoca o un luogo, di decodificare un nome per combattere le carovane dell'oblio (p. 15).

Questo passaggio mette in campo diversi punti salienti attorno al tema della conquista coloniale e dell'imposizione della memoria dei dominatori su quella dei nativi, attraverso la denominazione ebraica di "roccaforti e fortezze" costruite su una terra abitata da altri. Il riferimento è ancora una volta alla pratica sionista di attribuire nomi con una precisa connotazione identitaria a luoghi materiali o simbolici al fine di eternarvi la propria memoria.

Come già osservato, la pratica sionista di appropriazione del territorio viene attuata anche attraverso la trasformazione del paesaggio precedente con l'obiettivo di negazione dell'altro. Anche lo studioso israelo-canadese Ghazi Falah si sofferma su questo aspetto centrale, argomentando che Israele aveva tentato di obliterare i villaggi come evidente forma di affermazione del rifiuto israeliano del paesaggio fisico e culturale dei palestinesi, giacché le rovine dei vil-

no. Tale diversificazione è legata ovviamente alle strategie geopolitiche messe in atto dai singoli paesi 'ospitanti'. Ma se la gestione del fenomeno dei rifugiati palestinesi è condizionata da precisi interessi politici dei vari governi sulla scacchiera regionale mediorientale è altrettanto vero che i trattamenti che hanno segmentato la diaspora palestinese, sono anche il risultato di una serie di contingenze e di equilibri interni ai paesi stessi. Per maggiori approfondimenti cfr. Shiblak A., *Residency Status and Civil Rights of Palestinian Refugees in Arab Countries*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXV, n. 3, 1996, pp. 36-45.

laggi rappresentano un elemento significativo di una topografia culturale perduta⁴⁵⁶.

Nel campo delle memorie contese, tuttavia, non è possibile alterare l'identità delle pietre, degli alberi e degli aranci, degli elementi costitutivi del villaggio, insiste il poeta, il quale già in altre poesie aveva rivendicato questo diritto di appartenenza alla terra attraverso il ricorso simbolico agli elementi della natura.

Nell'ultimo verso del precedente estratto Darwish mette in luce proprio la connessione tra mappatura topografica e timore dell'oblio. La volontà di marcare un'epoca o un luogo per combattere l'oblio della storia avviene tramite il trasferimento dell'eredità del nome alle successive generazioni che ne segnano la continuità, la sopravvivenza nel tempo.

Rispetto al tema della minaccia di sparizione per popoli in conflitto è utile concentrare l'attenzione sulla relazione tra il potere evocativo della scrittura come mediatrice della memoria e l'oblio della storia. Per trasmettere il senso totalizzante di quell'invasione, Darwish pone lo stesso atto della scrittura sotto assedio: "Chi cerca un foglio di carta nel mezzo di questo inferno corre da una morte solitaria ad una collettiva", riferisce il poeta. Ma la scrittura serve come atto terapeutico e liberatorio, per ricacciare i fantasmi del trauma. Tuttavia, il poeta, in seguito alla ricognizione dell'evento che si tramuta in testo, si dovrà scontrare con la ricezione collettiva della testimonianza e del suo susseguente valore pubblico.

L'ambivalenza della sua posizione risiede nel fatto di utilizzare la scrittura come forma di memoria in funzione "del suo proprio oblio", ma nel momento stesso in cui l'aggregazione di dati ed elementi mnestici trattenuti individualmente si trasforma in opera testuale, quell'attivazione di memoria traumatica diviene patrimonio collettivo, "un monumento contro l'oblio e i mali della storia"⁴⁵⁷.

Il tentativo di rendere l'atto della scrittura in sé metafora dominante dello stato d'assedio è testimoniato anche dalla ricchezza po-

456 Cfr. Falah G., *The 1948 Israeli-Palestinian War and Its Aftermath. The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape*, in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 86, n. 2, June, 1996, pp. 256-85.

457 Adottando questa visione Ibrahim Muhawi aggiunge che giacché la memoria si riferisce sia alla Palestina che al suo popolo, questo tipo di lettura porterebbe a rivelare il timore dell'autore che il sogno di ritorno possa non realizzarsi, che durerà l'esilio dei palestinesi, vittime della storia e uniti alle "lunghe carovane dell'oblio". Cfr. Muhawi, *Introduction*, op. cit., p. XIX.

lisemica e polifonica del testo che trasporta il lettore in un costante andirivieni di immagini ed emozioni, un dedalo di *loci* della memoria e del presente, producendo un contrasto visivo ricorrente tra spazi limpidi e improvvise fratture.

Il testo presenta il connubio di diversi stili, forme, registri e generi di scrittura che sovente hanno senso compiuto anche se letti in modo isolato, altre volte acquisiscono un significato relazionale o dialogico in base al contesto d'appartenenza con altri frammenti dell'opera. Coabitano nel testo, poesia, in prosa e versi sciolti, dialogo, monologo, fiction narrativa, critica letteraria, flusso di coscienza con venature surrealiste senza tralasciare l'utilizzo del mito, le citazioni dalle Sacre Scritture, le descrizioni storiche e le elucubrazioni filosofiche che rendono ancora più variegata la tessitura testuale con un esito a tratti straniante o di *différance*, dettato dall'utilizzo di un linguaggio che, per riprodurre l'effetto della vita sotto i bombardamenti, altera la percezione persino delle cose più ordinarie⁴⁵⁸.

La scrittura di Darwish sfida la guerra, prova a inglobarla nell'atto stesso della raffigurabilità, sia sul piano ritmico e fonico, provando a scandirne il ritmo, a riprodurne il battito frenetico ed irregolare, sia sul piano semantico e metaforico descrivendo la follia di un'azione inenarrabile. Ancora una volta ci si chiede: quanto può la poesia riferire sulla guerra e, soprattutto, che senso può avere la poesia sotto assedio? Questo è l'interrogativo che ha travagliato i più grandi scrittori che hanno provato a raccontare la guerra e che si riflette inevitabilmente nella ricerca lirica del maggior esponente della letteratura palestinese.

458 'Straniante' è da intendersi nell'accezione dei formalisti russi, in primis Victor Shklovsky che formulò la teoria *Ostranenie*, letteralmente 'estromissione', e in senso figurato 'defamiliarizzazione', il processo per cui l'immagine poetica 'strania' l'ordinario presentandolo in una nuova luce. Va rilevato che la stessa tecnica più tardi ispirò Bertold Brecht che ne derivò per il suo approccio al teatro un elemento peculiare come l' 'effetto alienante'. Allo stesso modo può essere ricollegata alla nozione derridiana di *différance*, laddove il linguaggio comune viene adoperato in modo tale da alterare la percezione comune di un oggetto o un concetto facilmente comprensibile. Lo studioso russo nel saggio *L'arte come tecnica* (1917) scriveva che l'obiettivo dell'arte è di trasmettere la sensazione delle cose "come se queste fossero percepite e non come se fossero conosciute". Cfr. Shklovskij V., *Art as Technique*, in Lemon L. T. – Reis M. J. (eds.), *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1965, pp. 3-24. Ciò che Shklovskij chiama 'percezione' può essere considerato una matrice per la produzione di 'differenza'. Cfr. a questo proposito Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1970; Crawford L., *Viktor Shklovskij: Différance in Defamiliarization*, in «Journal of Comparative Literature», vol. 36, n. 3, 1984, pp. 209-19.

Nel passaggio sotto riportato che presenta il dialogo tra il poeta e alcuni personaggi identificati in stile kafkiano soltanto dall'iniziale del nome, ci si interroga sul rapporto tra arte e trauma, sulla rappresentabilità di quest'ultimo da parte del *medium* artistico, così come sulla possibilità e il senso della scrittura durante una guerra dall'esito scontato:

F., un nostro buon amico, è venuto per aiutarmi a liberare il poeta da una frase che continua a ripetere: "È incredibile, fratello. Questo non è possibile. Fratello mio, questa cosa è incredibile!". Contro questa espressione ha lottato, l'ha soffocata, ci si è accovacciato sopra. "Aiutami, F., aiutami a liberare le parole dal balbettio di Y." Ridiamo. Dobbiamo ridere, e ridere fragorosamente, fino a disturbare la ragazza del pianoforte. Le abbiamo detto: "Questo non è il momento di suonare il piano, né di ridere o fare poesia. Questo è il tempo degli aerei. È la stagione della lumaca."
F. ci ha chiesto: "Voi due scriverete?"

Y. scrive ogni giorno e ci ha letto una delle immagini catturate dalla sensibile macchina fotografica interiore che è sempre con lui.

Mi hanno chiesto: "E tu?"

"Io immagazzino fino a scoppiare! I miei colleghi mi deridono e dicono: 'A che cosa serve la poesia? A che cosa servirà a guerra finita? Ma io grido in un momento in cui le grida non arrivano in alcun luogo. Secondo me, le parole non dovrebbero gettarsi in una battaglia di voci così impari. La tua voce, Y., è migliore.'"

"Ma che cosa scrivi?" (p. 45).

Gli orrori della Nakba ritornano come spettri nell'assedio di Beirut, la scrittura può essere *reminder* del dolore primigenio o lenitrice dei mali, dimora in cui trovare asilo e pratica salvifica. Verbalizzare il trauma per trasformare l'assenza in presenza attraverso il testo: questo è forse l'ultimo traguardo di Darwish che lungo questo travagliato cammino ritrova Paul Celan nel suo sforzo di "abitare il poema" per realizzare la perfetta equivalenza tra l'essere e il dire poetico⁴⁵⁹.

L'interrogazione sul tema delle connessioni tra memoria, trauma della guerra e scrittura si reitera più avanti dischiudendo uno scenario sempre più cupo attraverso la rievocazione di una canzone d'amor patrio della nota cantante libanese Fayruz. Beirut è sommersa in un presente di guerra e distruzione che annienta ogni cosa e conduce all'oblio; neanche la voce, la poesia della sua cantante più rappresentativa può incarnare la forza aggregativa del pan-arabismo, né ricondurre all'origine, in questo caso simbolo di autenticità primigenia:

459 Una valida analisi comparata tra i due poeti è offerta in Hilal A., *Wozu Dichter in dürftiger Zeit? Celan dans l'œuvre de Darwish*, in Boustani – Avril-Hilal (eds.), *Poétique et politique : la poésie de Mahmoud Darwish*, op. cit., pp. 59-94.

I quiz radiofonici sulle canzoni di Fayruz – unico segno di una patria comune – non riescono a far pensare a una comunanza, perché la voce è ormai totalmente sradicata dalle sue origini. (...) Beirut non crea più nuove canzoni: selvaggi lupi di ferro ululano da ogni dove. La bellezza, l'adorata bellezza per cui si cantava, diventa memoria che il presente azzanna coi denti d'acciaio dell'oblio. *La memoria non ricorda, anzi. Registra i particolari che la storia le fa cadere addosso.* È così che la bellezza di un tempo, la bellezza riciclata in un canto inadatto al presente, diventa tragica? (p. 103).

La relazione tra scrittura artistica come atto di presenza viva ed oblio della storia, incarnata dalla complessità del titolo dell'opera aperto a svariate interpretazioni, si può cogliere a più riprese nel corso della narrazione. La dicotomia presenza/assenza appare enucleata all'interno di questo specifico testo in più circostanze e in relazione a diversi contesti. Il titolo in qualche modo annuncia l'esistenza intricata e instabile dell'opera come 'testo' o 'memoria' in relazione al mondo. L'interrogazione incessante sulla presenza degli assenti pervade l'intero lavoro, ed assume toni allusivi e fortemente ironici quando si affrontano in modo concatenato l'episodio del massacro di Deir Yassin e il significato dello spazio di quegli assenti, incarnato in questo caso da Beirut, asilo dei profughi, luogo di rivalsa e di recupero di una memoria soppressa. Questa contrapposizione il poeta la rende attraverso la magistrale costruzione dell'immagine figurata dei fantasmi del massacro che una volta restituiti alla vita tormenteranno i sogni di Menachem Begin, dissuadendolo dall'appellarsi ai miti biblici per giustificare il truce atto:

Accecato dai suoi miti, non si è posto la plausibile domanda: chi è l'animale? Nei suoi sogni, e nei sogni della sua veglia, sono piombati i fantasmi di coloro che aveva sterminato a Deir Yasin. Li aveva fatti scomparire dallo spazio e dal tempo per imporre la sua presenza, nello spazio e nel tempo, con la loro assenza. Ma qui a Beirut quei fantasmi lo assediano. Hanno recuperato eroicamente la loro carne, le loro ossa e la loro anima. Lo spirito è rifluito dalla vittima all'eroe. E tra fantasmi ed eroi, la follia ha assalito il profeta della menzogna e lo ha dissuaso dal chiedere aiuto a quei brani della *Torah* che, da soli, sono capaci di scrivere la storia dell'umanità (p. 59).

L'esperienza palestinese dei presenti/assenti, quelli che per Israele sono i rifugiati interni che hanno abbandonato i loro villaggi e le loro terre a seguito del conflitto del 1948, è in sé atto di memoria teso ad affermare la resistenza di quel popolo all'oblio. Secondo Muhawi, come l'esistenza dei palestinesi, il libro stesso con il suo titolo evoca-

tivo può essere descritto “come un ossimoro esteso”⁴⁶⁰. Due coppie tematiche in opposizione binaria si interpongono e sovrappongono sul campo di battaglia dell’affermazione di sé: presenza/assenza contro memoria/oblio.

Altro elemento d’analisi attorno al tema della memoria legata alla dimensione spazio-temporale di un “passato che non passava” in opposizione ad “un ritorno che non tornava” è la sua articolazione all’interno del testo come riflessione su un destino collettivo, quello del popolo della diaspora, a cui lo scrittore perviene attraverso la descrizione di un episodio centrale della sua vita: l’esodo dal suo villaggio natio e l’arrivo a Beirut all’età di 6 anni.

Memoria individuale e collettiva si congiungono apportando nuovi elementi di conoscenza e di investigazione sulla storia dell’esodo del 1948. La descrizione di quella partenza che ha segnato la sua infanzia scaturisce dalla riattivazione di una memoria involontaria⁴⁶¹, collegata all’episodio del primo viaggio in tram, episodio che suscitò profonda emozione e disorientamento nell’animo di un bambino che da un villaggio della Galilea approdava per la prima volta in una grande metropoli:

Sono venuto a Beirut trentaquattro anni fa. Avevo sei anni. Mi misero un cappello in testa e mi lasciarono in piazza al-Burg. C’era un tram. Salii sul tram e il tram si incamminò su due righe di ferro parallele. Salii verso qualcosa che non conoscevo. (...) Il tram viaggiava, i palazzi si muovevano e gli alberi camminavano. Con il movimento del tram ogni cosa intorno si metteva in moto. Il tram tornò nel posto dove mi avevano messo in testa il cappello. Mio nonno mi abbracciò con trasporto. Mi mise in macchina e andammo a Damur (p. 65).

La descrizione della scena dell’esilio e dell’impatto con la capitale libanese è resa ancora più suggestiva nella sua verosimiglianza dalla scelta di un linguaggio piano e semplice, di un registro poetico basso,

460 Cfr. Muhawi, *Introduction*, op. cit., p. XXII.

461 Il concetto di memoria involontaria (fr. *souvenir involontaire*), introdotto da Marcel Proust nella sua monumentale opera autobiografica in sette volumi *À la recherche du temps perdu* (Proust M., *Alla ricerca del tempo perduto*, Roma, Newton Compton, 1990) ha avuto un profondo impatto nell’ambito della ricerca psicologica. Per Proust alla memoria involontaria è contrapposta la memoria volontaria, la quale designa ricordi recuperati attraverso l’intelligenza ed uno sforzo mnestico consapevole. Ma tali ricordi, secondo l’io narrante dell’opera, sono parziali e non restituiscono l’essenza del passato. Esempio noto di memoria involontaria, frequentemente impiegato nella critica letteraria, è l’episodio del pasticcino *madeleine*, in cui il narratore riattiva la memoria della sua infanzia dopo aver mangiato una *madeleine* inzuppata nel tè.

come quello che utilizzerebbe un bambino. Il tram è un simbolo di memoria individuale, ma referente dell'azione narrativa che riattiva la memoria collettiva della Nakba con la metafora della mobilità, del trasferimento. Il movimento del tram è il movimento di ogni cosa intorno, della realtà circostante, lo spostamento collettivo di un intero popolo sradicato dalla sua dimensione spazio-temporale. E neanche il ritorno al punto di partenza funge da momento stabilizzatore, ma è esordio di una nuova migrazione.

Damur, la cui presenza ricorre più di una volta nell'articolazione mnestica dell'autore, è un villaggio a sud di Beirut, altro luogo di memoria traumatica⁴⁶². Quando ritorna per la seconda volta a Beirut, racconta Darwish, la prima cosa che fa è chiedere all'autista di portarlo a Damur. In quel passaggio autobiografico il ricordo individuale s'innerva nel tronco di una memoria collettiva, è lì che il poeta si fa portavoce delle rivendicazioni di un intero popolo della diaspora alla ricerca delle origini del proprio dramma, la cui ricostruzione attraverso il lavoro della memoria individuale e collettiva significa restituzione alla vita e quindi legittimazione storica contro il potere dell'oblio e di chi l'oblio lo impone:

Venivo dal Cairo e cercavo le piccole impronte di un bambino che aveva percorso un cammino inadeguato alla sua età, aveva fatto passi più grandi di lui e più lunghi delle sue gambe. Che cosa cercavo? Le impronte o il bambino? Oppure un popolo che ha attraversato l'impervio deserto per raggiungere qualcosa che non ha trovato, come Cavafis, il poeta che non ha trovato la sua Itaca? Il mare era al suo posto. Spingeva Damur verso est per diventare più grande. Anch'io sono diventato più grande. Sono diventato un poeta alla ricerca del bambino che è in lui, il bambino che aveva lasciato da qualche parte e poi dimenticato. Il poeta è diventato grande e non permette che il bambino dimenticato cresca (pp. 65-6).

Beirut, Damur, e poi Haifa, tre luoghi di una memoria dolente accomunati dal mare, la più imponente metafora della migrazione, del prolungamento "del viaggio di Ulisse"⁴⁶³, della diaspora di un popolo che non vede la riva:

462 Damur fu luogo di un massacro perpetrato dalle milizie palestinesi nel 1976 in piena guerra civile libanese ai danni delle famiglie cristiane ivi residenti in risposta al truce massacro di Karantina operato dalle truppe falangiste che provocò la morte di circa 1500 palestinesi. Cfr. Chomsky N., *Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*, foreword by E. W. Said, Boston, South End Press, 1999, pp. 184-5.

463 Shatz A. (ed.), *A Love Story Between an Arab Poet and His Land. An Interview With Mahmud Darwish*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 31, n. 3, Spring 2002, pp. 67-78, qui p. 70.

E verso il mare andremo fra un po', su novelle arche di Noè, in un azzurro che svela un bianco infinito, ma nessuna costa. Dove? Dove ci porterà il mare nel mare? (p. 129).

Il mare diviene uno spazio simbolico centrale alla fine dell'opera, ospitando l'incontro del poeta con Hani cui svela il segreto della colomba, ovvero la città di Haifa, alle spalle del Monte Carmelo, "desiderio ardente a forma di becco colorato, testimone di come un'onda indomabile possa pietrificarsi dai primordi all'eternità" (p. 117).

Haifa è la colomba che il profugo Kamal attende da ventisette anni lì seduto su uno scoglio con lo sguardo rivolto verso l'orizzonte:

Stava seduto su uno scoglio sulla spiaggia di Tiro, ad aspettare che, in un momento di buona visibilità e di mare calmo, da sud-est gli apparisse una colomba. Non aveva cognizione di niente, niente di niente, a eccezione di quella colomba sconosciuta, il suo perenne segreto. Quando i suoi amici del campo profughi attraversavano i confini e tornavano indietro oppure morivano, lui non faceva caso alle loro storie e al loro eroismo. Stava seduto su uno scoglio attendendo il momento opportuno, il momento che lo avrebbe portato, attraverso il mare, fino alla colomba. Le incursioni aeree o i funerali dei caduti non riuscivano a staccarlo da quello scoglio. Solo la nebbia e il tramonto facevano ritornare Kamal dalla sua famiglia. Ho chiesto ad Hani: "Una colomba può vivere per ventisette anni? Kamal sostiene che viva dai primordi dell'eternità" (p. 116).

L'attesa della colomba trascende anche il trauma concreto della guerra. La colomba incarna il sogno del ritorno che è sospensione, è interruzione della quotidianità del campo profughi e del conflitto, ma è ancora una volta riviviscenza del trauma dell'esodo che riappare negli angoli remoti della memoria nelle sue più vivide immagini:

Kamal rubò una barca.

Continuò a remare in direzione della colomba. Quando le si avvicinò, splendeva mezzogiorno e, della colomba, si vedevano le piume adorne di pioppi bianchi e di nuvole. E si vedeva la guardia costiera. Fece ruotare i remi, tornò al largo e finse di pescare aspettando il tramonto per saltare al collare della colomba, addormentata a meno di due minuti d'onda.

Vide e riconobbe la sua onda smarrita. Quando, ventisette anni prima, era stato svegliato dagli spari che venivano dalla parte del municipio, aveva aperto una finestra e visto la gente precipitarsi verso il porto. Era sceso per via 'Abbas e fu imbarcato con gli altri per il porto di Acri, non ancora occupata. Su quest'onda aveva raggiunto Tiro.

Sembra che Kamal si fosse rallegrato del modo in cui si era impossessato di tutto il suo destino. Aveva colto l'attimo in cui due epoche inconciliabili si erano separate (...) (pp. 119-20).

Questo passaggio fortemente allusivo mette in evidenza una complessità di elementi d'analisi la cui indagine richiederebbe uno spazio

maggiore.

Innanzitutto occorrerebbe fare una vera e propria operazione di ‘traduzione culturale’ in ottica comparata per provare a comprendere meglio l’uso della metafora da parte del poeta, giacché la colomba è simbolo trasversale a più culture e tradizioni religiose⁴⁶⁴.

Tuttavia ci limiteremo ad accennare al suo valore simbolico in relazione alla prospettiva ermeneutica del testo, oggetto d’analisi.

Come noto, nella simbologia religiosa cristiana, la colomba rappresenta la pace e la purezza, nel Vangelo è menzionata come similitudine della discesa dello Spirito Santo su Gesù che ha appena ricevuto il battesimo⁴⁶⁵.

Essa si attesta come simbolo ricorrente anche nella tradizione poetica araba, a designare l’ideale della pace e dell’amore.

Darwish la utilizza in questo senso nel descrivere l’atto del profugo Kamal che rema accostandosi “a meno di due minuti d’onda per saltare al collare della colomba”, metafora di Haifa. Il richiamo palestinese qui è alla celebre opera *Tawq al-ḥamāma* del poeta arabo andaluso Ibn Hazm (Ibn Ḥazm), vissuto in epoca abbaside, testimone dello splendore della civiltà araba in Europa⁴⁶⁶. Il saggio di Ibn Hazm viene generalmente annoverato come uno dei testi di riferimento sull’arte di amare nella produzione araba di tutti i tempi. Il collare della colomba nell’uso che ne fa Darwish è il simbolo del vincolo che lega due amanti, in questo caso l’esule e la città perduta in cui brama di ritornare.

Tuttavia va osservato che nella più antica tradizione poetica araba la colomba è anche associata al sentimento di tristezza e nostalgia. È stato ampiamente documentato come sin dall’età della *ḡhiliyya*, la colomba appaia ritratta, ad esempio in alcune elegie e in poemi di lutto della poetessa al-Khansa’, come un uccello che ‘piange’ o testimone di meste vicende⁴⁶⁷.

Questa associazione della colomba ad un sentimento cupo o

464 Salma Jayyusi ci ricorda a tal proposito che l’uso ricorrente dell’immagine della colomba in chiave simbolica nella poesia contemporanea araba a denotare nostalgia o separazione trae ispirazione dalla poesia classica araba e cita in particolare i poeti al-Manāzī (Aḥmad Ibn Yūsuf al-Manāzī, m. 1045) e i mistici al-Shiblī (Abū Bakr al-Shiblī, m. 945) e Ibn Arabī (Muḥammad Ibn al-‘Arabī, 1165-1240). Cfr. Jayyusi, *Trends and Movements*, op. cit., p. 716.

465 “Appena battezzato, Gesù uscì dall’acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui”, dal Vangelo secondo Matteo (3,16).

466 Cfr. Hazm I., *Il collare della colomba. Sull’amore e sugli amanti*, a cura di F. Gabrieli, Bari, Laterza, 1949.

nostalgico ci sembra decisamente calzante all'interno della nostra analisi. Si potrebbe presumere che Darwish riprenda il significato simbolico che attribuisce la tradizione poetica araba alla colomba contrapuntandolo con il significato canonico e trasversale a più culture, quello della pace e dell'amore, per giungere tuttavia ad un'amara conclusione: l'esule non potrà ricongiungersi con l'amata e agognata Haifa e il sentimento di tristezza e malinconia che ne deriva in questo caso non è ravvisabile in forma di *agency* per la ricostituzione di una memoria viva e confortante, giacché – come paventa il poeta con la frase di chiusura, consegnandosi al terrore della perdita e dell'oblio –

non c'è una colomba. Nel mare non vedo mari diversi. Non vedo coste. No, non vedo la colomba (p. 130).

467 Schippers A., *Spanish Hebrew Poetry and the Arab Literary Tradition: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, Leiden, Brill, 1994, pp. 197-8.

Conclusioni

Per un'amara ironia del destino le conclusioni di un qualsiasi libro che tratti del conflitto israelo-palestinese consegnano sempre degli inizi. Come il finale di un film d'avanguardia che inaugura un nuovo possibile inizio e scardina le nostre certezze che la fine debba essere il ragionevole esito di un processo che ha avuto avvio e si è evoluto.

Soltanto adesso posso capire lo stato d'animo di tutti quegli studiosi – al di là di quanto li appassioni l'oggetto delle loro ricerche e al di là dell'ambito disciplinare di appartenenza – che al momento di trarre le conclusioni del loro saggio su Israele/Palestina provano la desolante (o magari stimolante a seconda dei casi) sensazione di dover ricominciare daccapo.

Se a questo aggiungiamo che la letteratura è di per sé un campo aperto e che le conclusioni di un qualsiasi scrupoloso volume di critica letteraria più che concludere dovrebbero dischiudere nuove domande e riflessioni, l'unica possibile considerazione da fare è che un saggio sulla memoria letteraria della Nakba può soltanto giungere a conclusioni provvisorie e instabili come provvisorio e instabile è l'assetto di quel territorio.

Posto davanti a questo nuovo inizio, ritrovo ancora una volta Edward Said che tanto si è interrogato sul senso dell'incipit nel processo creativo, e del suo stretto rapporto con l'intenzione come forza motrice sul cammino che porta alle conclusioni⁴⁶⁸. In questo circuito virtuoso che mi si apre davanti, in cui inizi e fini si rincorrono e si rimescolano, provo a stabilire dei punti fermi e a tirare le somme.

Una buona considerazione finale 'da cui ricominciare', che costituisce uno degli argomenti portanti di questo studio, è che la Nakba perdura e il concitato tentativo di rielaborazione creativa del suo ricordo dimostra la rilevanza di questo dramma nella vita attuale dei palestinesi.

In questo saggio abbiamo potuto constatare come la letteratura più recente prenda parte al consolidamento della memoria collettiva

468 Il riferimento è a Said E. W., *Beginnings: Intention and Method*, New York, Columbia University Press, 1985.

degli eventi del '48 per 'reintrodurre' i palestinesi nella storia.

Il ricordo del trauma fondante è espresso in letteratura attraverso differenti modalità di rappresentazione, che sono state prevalentemente esplorate attraverso il filtro degli studi culturali, post e decoloniali.

All'interno di un ampio repertorio poetico che allude o che è riconducibile alla catastrofe, il tema della memoria è stato esaminato tenendo conto di due tendenze prevalenti: una che rivela la necessità della testimonianza, la volontà di recupero di una storia dolente oscurata; l'altra che esprime e indaga il senso di 'dislocazione' derivato da quella frattura, assunta a metafora della diaspora, sia fisica di un popolo sradicato, che spirituale, determinata dal distacco dalla propria terra che assurge a 'luogo di memoria'.

La disamina delle opere in prosa ha evidenziato le molteplici modalità estetiche e traiettorie euristiche nel trattamento della memoria del '48, tutte riconducibili ad una stessa matrice teorico-concettuale, quella della composizione di una contro-narrazione palestinese: sono opere che contribuiscono alla complessa formazione della memoria collettiva palestinese in contrapposizione a quella egemonica sionista di quegli eventi.

La letteratura è stata inquadrata nell'ottica delle relazioni di potere, come veicolo di espressione identitaria in funzione della lotta di resistenza dei palestinesi contro la soppressione della memoria del trauma fondante del '48. Particolare attenzione è stata riservata alla denuncia della cancellazione dei segni topografici e del mutamento geografico, alle possibilità di rappresentazione del trauma, ai rapporti tra memoria e intertestualità e all'importanza della conservazione e trasmissione della memoria culturale.

La salvaguardia del passato è un atto che ha senso nel presente e in una prospettiva futura; la memoria letteraria della Nakba è volta a ristabilire il proprio legame con un passato a rischio di estinzione.

Nella loro lotta quotidiana per i diritti e per il riconoscimento, i palestinesi hanno inteso la cultura come un medium salvifico per opporsi alla sopraffazione della storia e alla trasformazione della geografia. Per loro la letteratura può divenire uno strumento valido a fare luce su alcuni aspetti del passato difficilmente accessibili altrimenti, così come sui fenomeni della realtà circostante sottoponibili a nuove possibilità d'interpretazione.

Vale la pena accompagnare questa constatazione con la suggestiva testimonianza dell'esperienza di studente rifugiato riportata da Ibrahim Nasrallah, uno degli scrittori che più di altri ha posto enfasi

sulla necessità della scrittura per rinsaldare la memoria e sull'apporto vitale dell'espressione culturale per rielaborare il trauma della Nakba:

Quando ero bambino, all'età di 5 anni, nei campi profughi non erano ancora state costruite scuole. C'erano solo tende, naturalmente. L'aula scolastica era una tenda. Non c'erano sedie, ovviamente e dovevamo sederci per terra. In inverno eravamo seduti sul terreno fangoso. Non c'erano libri, naturalmente; un singolo libro era condiviso da cinque o sei studenti. In quei remoti giorni sognavo di avere un libro, uno tutto per me. Ma dovetti aspettare a lungo prima che ciò accadesse. Dopo tanti anni mi vennero donati libri di vario genere che ho amato. Mi furono comprate copie popolari di romanzi come *Il gobbo di Notre Dame*, *La capanna dello Zio Tom*, *Grandi speranze*, *I miserabili* e *I dolori del giovane Werther*. Tutti questi libri mi avevano fatto annegare nelle lacrime, facendomi credere che il mondo intero vivesse tragedie simili alle nostre! Mi avevano fatto pensare che tutto il mondo fosse triste come noi, e che la nostra condizione fosse condivisa da tutta l'umanità! (. . .). Crescendo, ho scoperto che il mondo era diverso e che c'erano oppressori e oppressi, affamati e sazi; che c'era ancora un paese reale sotto occupazione, c'erano gli occupanti e gli espulsi con la patria alle loro spalle. Mi sono messo a cercare quella patria e ho iniziato a scrivere. Non furono solo quei libri a farmi aprire gli occhi, ma anche la realtà nella quale vivevo. Io e la mia famiglia, il mio popolo negli anni cinquanta del secolo scorso vivevamo nel punto-zero, sradicati da ogni cosa: la casa, il campo, gli alberi, le strade, il fiume, il mare: sradicati da tutte le cose belle che chiamiamo «patria»⁴⁶⁹.

Una buona parte della letteratura palestinese si batte per il recupero delle storie sepolte del '48 e per la trasmissione di quella memoria presso le generazioni future.

Questo resta un assunto centrale tanto dibattuto all'interno di questo lavoro che la letteratura esaminata sostiene apertamente: la Nakba non deve essere relegata al passato, ma è esperienza che nasce in un dato momento della storia e continua ancora oggi.

Le immagini più recenti provenienti dalla Striscia di Gaza confermano l'attualità di questo dramma, e ci ricordano che parlare di Nakba vuol dire sempre più parlare della sofferenza quotidiana di uomini e donne privati dei più basilari diritti umani; oggi a Gaza o in alcuni campi profughi libanesi v'è una situazione di estremo disagio ed emergenza non così dissimile da quella descritta nel racconto di Naşrallah.

Parlare del ricordo della Nakba significa parlare di confisca, perdita, distruzione, di una incessante umiliazione e prevaricazione

469 Naşrallāh I., *Kitābat al-ḥikāya l-filasṭīniyya riwā'iyyan*, in «al-Quds al-'arabī», 23.11.2012, in <<http://www.alquds.co.uk/index.asp?fname=da ta/2012/11/11-23/23qpt897.htm>>, consultato il 25.11.2012.

patita, come ci ricorda Vittorio Arrigoni, testimone dell'operazione Piombo Fuso a Gaza del 2009:

Ieri ho scattato alcune fotografie in bianco e nero alle carovane di carretti trascinati dai muli, carichi all'inverosimile di bambini sventolanti un drappo bianco verso il cielo, i volti pallidi, terrorizzati. Riguardando oggi quegli scatti di profughi in fuga, mi sono corsi i brividi. Se potessero essere sovrapposte a quelle fotografie che testimoniano al-Nakba del 1948, la catastrofe palestinese, coinciderebbero perfettamente. Nel vile immobilismo di stati e governi che si definiscono democratici, c'è una nuova catastrofe in corso da queste parti, una nuova pulizia etnica che sta colpendo la popolazione palestinese⁴⁷⁰.

Forse la più opportuna e significativa conclusione che può offrire questo lavoro è prendere in prestito la formula con cui Arrigoni terminava i suoi reportage sotto le bombe. Il suo incitamento a “restare umani” lo congiunge idealmente ai più grandi poeti palestinesi e a tutti gli intellettuali promotori di pace, ad Edward Said, che nella sua opera di critico tanto valore aveva attribuito all'umanesimo, come orizzonte di riferimento vitale per interpretare ogni disciplina e ogni fenomeno della vita. Ma quella formula racchiude anche l'urgenza di un appello a conoscere in profondità, partecipare, testimoniare i mali e le ingiustizie. Un appello rivolto ad ogni scrittore, studioso ed osservatore di questo conflitto affinché quella formula diventi patrimonio collettivo.

470 Arrigoni V., *Gaza. Restiamo umani*, Roma, Il Manifesto Libri, 2009-2011, pp. 51-2.

Bibliografia

Studi su memoria, trauma, storia e questione palestinese:

- AA.VV., *Nakba. L'espulsione dei palestinesi dalla loro terra*, Fondazione Internazionale Lelio Basso, Salerno-Roma, Edizioni Riposte, 1988.
- Abu-Lughod Ibrahim (ed.), *The Transformation of Palestine. Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- Abu-Lughod Ibrahim – Heacock Roger – Nashef Khaled (eds.), *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*, Birzeit, Birzeit University Publications, 1999.
- Achcar Gilbert, *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*, London, Saqi Books, 2010.
- Agamben Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1998.
- Agazzi Elena – Fortunati Vita (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007.
- al-‘Alamī Mūsā, *‘Ibrat Filasṭīn* (La lezione della Palestina), Bayrūt, Dār al-Kashshāf, 1949.
- ‘Allūsh Nāḡī, *al-Muqāwama l-‘arabiyya fī Filasṭīn* (La resistenza araba in Palestina), Bayrūt, Palestine Research Center, 1967.
- Anderson Benedict, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, pref. di M. d’Eramo, Roma, Manifesto Libri, 1996.
- Antonius George, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, London, Kegan Paul International, 1938.
- al-‘Ārif ‘Ārif, *al-Nakba: Nakbat bayt al-maqdis wa l-firdaws al-mafqūd* (Nakba: La catastrofe della Terra Santa e il paradiso perduto), 6 vols., Ṣaydā, al-Maktaba l-‘Aṣriyya, 1956-1964.
- Arrigoni Vittorio, *Gaza. Restiamo umani*, Roma, Il Manifesto Libri, 2009-2011.
- Ascari Maurizio – Fortezza Daniela – Fortunati Vita (a cura di), *Conflitti. Strategie di rappresentazione della guerra nella cultura con-*

- temporanea*, Roma, Meltemi, 2008.
- Assmann Aleida, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Assmann Jan, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997.
- Augé Marc, *Le forme dell'oblio*, Milano, Il Saggiatore, 2000.
- Id., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 2009.
- Bal Mieke – Crewe Jonathan V. – Spitzer Leo (eds.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover, University Press of New England, 1999.
- Bartolomei Enrico – Perugini Nicola – Tagliacozzo Carlo (a cura di), *Pianificare l'oppressione. Le complicità dell'accademia israeliana*, Torino, Seb27, 2010.
- Ben-Ari Eyal – Bilu Yoram (eds.), *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Benvenisti Meron, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Bergson Henri, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Id., *Opere 1889-1896*, Milano, Mondadori, 1986.
- Bolzoni Lina, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1997.
- Braccasi Lorenzo, *L'antichità aggredita. Memoria del passato e poesia del nazionalismo*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2006.
- Campanini Massimo, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Caruth Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1996.
- Id. (ed.), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1995.
- Chomsky Noam, *Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*, foreword by E. W. Said, Boston, South End Press, 1999.
- Chomsky Noam – Pappé Ilan, *Ultima fermata Gaza. Dove ci porta la guerra di Israele contro i palestinesi*, a cura di F. Barat, Milano,

- Ponte alle Grazie, 2010.
- Connerton Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Dabbāgh Muṣṭafā, *Bilādunā Filasṭīn* (Palestina, nostro paese), 11 vols., al-Khalīl, Maṭbū‘āt Rābiṭat al-ġāmi‘iyyīn bi-muḥāfazat al-Khalīl, 1972-1986.
- Davis Rochelle A., *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Donini Pier Giovanni, *Le comunità ebraiche nel mondo. Storia della diaspora dalle origini ad oggi*, Roma, Editori Riuniti, 1988.
- Douglass Ana – Vogler Thomas (eds.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, New York and London, Routledge, 2003.
- Eng David L. – Kazanjian David (eds.), *Loss: the Politics of Mourning*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003.
- Erl Astrid – Nünning Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, de Gruyter, 2008.
- Erl Astrid – Rigney Ann (eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, Berlin, De Gruyter, 2009.
- Fabietti Ugo – Matera Vincenzo, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999.
- Felman Shoshana – Laub Dori (eds.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge, 1992.
- Finkelstein Norman, *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*, II ed., London, Verso, 2003.
- Id., *L'industria dell'Olocausto*, Milano, Rizzoli, 2002.
- Foucault Michel, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard, New York, Cornell University Press, 1980.
- Freud Sigmund, *Al di là del principio di piacere*, Varese, Bruno Mondadori, 1998.
- Gallerano Nicola (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli, 1995.
- Giardina Andrea – Liverani Mario – Scarcia Biancamaria, *La Palestina*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

- Gilmour David, *Dispossessed: The Ordeal of the Palestinians*, London, Sphere Books, 1982.
- Goody Jack, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Grabes Herbert (ed.), *Literature, Literary History, and Cultural Memory*, REAL, vol. 21, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2005.
- Grande Teresa, *Il passato come rappresentazione. Riflessione sulle nozioni di memoria e rappresentazione sociale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.
- Hadawi Sami, *Raccolto amaro. La Palestina dal 1914 al 1968*, Roma, EAST, 1969.
- Halbwachs Maurice, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996.
- Id., *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, Milano, Unicopli, 1987.
- Herzl Theodor, *Lo Stato ebraico*, trad. di T. Valenti, Genova, Il Melangolo, 1992.
- Hilal Jamil – Pappé Ilan (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, ed. it. a cura di M. Nadotti, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Hirsch Marianne, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, ed. 2, illustrated, Harvard, Harvard University Press, 1997.
- Id., *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- Hobsbawm Eric J. – Ranger Terence, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
- Hoffman Eva, *After Such Knowledge: Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York, Public Affairs, 2004.
- Isnenghi Mario (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma/Bari, Laterza, 1996.
- Kabhā Muṣṭafā (ishrāf), *Naḥwa ṣiyāghat riwāya ta'rīkhiyya li-l Nakba. Ishkāliyyāt wa taḥaddiyāt* (Verso una narrazione storica della Nakba. Problematiche e sfide), Ḥayfā, Madā al-Karmil, al-Markaz al-'Arabī li-l-dirāsāt al-iġtimā'iyya l-taṭbiqīyya, 2006.
- Khalidi Rashid, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, 1997.

- Khalidi Walid (ed.), *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, Institute for Palestine Studies, 2006.
- Khalidi Walid – Khadduri Jill (eds.), *Palestine and the Arab-Israeli Conflict. An Annotated Bibliography*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1974.
- Khalili Laleh, *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Jedlowski Paolo, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- Le Goff Jacques, *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1982.
- Lehn Walter – Davis Uri, *The Jewish National Fund*, London and New York, Kegan Paul International, 1988.
- Lentin Ronit, *Israel and the Daughters of the Shoah: Reoccupying the Territories of Silence*, Oxford and New York, Berghahn Books, 2000.
- Id. (ed.), *Thinking Palestine*, London, Zed Books, 2008.
- Levin Moshe, *The Story of the Jewish National Fund*, Jerusalem, Jewish National Fund, 1957.
- Litvak Meir – Webman Esther, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2009.
- Lowenthal David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Margalit Avishai, *The Ethics of Memory*, Harvard, Harvard University Press, 2002.
- Masalha Nur, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Postcolonialism in Palestine-Israel*, London, Zed Books, 2007.
- Id., *The Expulsion of the Palestinians: the Concept of “Transfer” in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Washington, Institute for Palestine Studies, 1992.
- Id., *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, London, Zed Books, 2012.
- Id., *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*, London, Pluto Press, 2003.

- Id. (ed.), *Catastrophe Remembered. Palestine, Israel and Internal Refugees. Essays in Memory of Edward Said*, London, Zed Books, 2005.
- Massad Joseph A., *The Persistence of the Palestinian Question. Essays on Zionism and the Palestinians*, London and New York, Routledge, 2006.
- Massara Massimo, *La terra troppo promessa. Sionismo, imperialismo e nazionalismo arabo in Palestina*, Milano, Teti Editore, 1979.
- Mattar Philip, *The Mufti of Jerusalem: al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, rev. edit., New York, Columbia University Press, 1992.
- Mc Gowan Daniel – Ellis Marc H. (eds.), *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*, New York, Olive Branch Press, 1998.
- Middleton David – Derek Edwards (eds.), *Collective Remembering*, London, SAGE, 1990.
- Morris Benny, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, New York, Vintage Books, 2001.
- Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Mozzati Marco, *Il ruolo delle memorie collettive nella modernizzazione dell’Africa*, Milano, Franco Angeli, 1985.
- Namer Gérard, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- Nora Pierre, *Les lieux de mémoire*, vols. 1 - 2, Paris, Gallimard, 1984-86.
- Ong Walter, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Pappé Ilan, *La pulizia etnica della Palestina*, Roma, Fazi Editore, 2008.
- Id., *Storia della Palestina moderna: una terra, due popoli*, Torino, Einaudi, 2005.
- Id. (ed.), *The Israel/Palestine Question*, London and New York, Routledge, 1999.
- Perks Robert – Thompson Alistair (eds.), *The Oral History Reader*, London and New York, Routledge, 1998.
- Pethes Nicolas – Rüchatz Jens, *Dizionario della memoria e del ricor-*

- do, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Picaudou Nadine (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth, Karthala - IFPO, 2006.
- Prior Michael (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998.
- Proust Marcel, *Alla ricerca del tempo perduto*, Roma, Newton Compton, 1990.
- Ricoeur Paul, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- Id., *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 2008.
- Rodinson Maxime, *Israele e il rifiuto arabo*, Torino, Einaudi, 1969.
- Rossi Paolo, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Rusconi Gian Enrico (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987.
- Sa'di Ahmad H. – Abu-Lughod Lila (eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Said Edward W., *The End of the Peace Process – Oslo and After*, New York, Vintage Books, 2001.
- Id., *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, London, Chatto and Windus, 1994.
- Id., *La questione palestinese*, Roma, Il Saggiatore, 2011.
- Id., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard, Harvard University Press 3/e, 2002.
- Sayigh Rosemary, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries; A People's History*, London, Zed Books, 1979.
- Schnell Itzhak, *Perceptions of Israeli Arabs: Territoriality and Identity*, Aldershot, Avebury Press, 1994.
- Schreiber Mordecai – Schiff Alvin I. – Klenicki Leon (eds.), *The Shengold Jewish Encyclopedia*, 3 ed., Rockville, Schreiber Publishing, 2003.
- Schulz Lindholm Helena, *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*, in cooperation with J. Hammer, London, Routledge, 2003.
- Segev Tom, *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, New York, Hill and Wang, 1993.
- Shlaim Avi – Rogan Eugene L. (eds.), *The War for Palestine. Rewrit-*

- ing the History of 1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Silberstein Laurence Jay, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, Routledge, 1999.
- Slyomovics Susan, *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- Swedenburg Ted, *Memories of Revolt. The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- al-Tall ‘Abd Allāh, *Kārithat Filasṭīn* (Il disastro della Palestina), al-Qāhira, Dār al-Qalam, 1959.
- Todorov Tzvetan, *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996.
- Tota Anna Lisa (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Milano, Angeli, 2001.
- Ṭūqān Qadrī Ḥāfīz, *Ba‘da l-Nakba* (Dopo la catastrofe), Bayrūt, Dār al-‘Ilm li-l-malāyyīn, 1950.
- Vidal Niquet Pierre, *Gli assassini della memoria*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- Weizman Eyal, *Architettura dell’occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Milano, Mondadori, 2009.
- Werbner Richard (ed.), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, London, Zed Books, 1998.
- White Hayden, *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Roma, Carocci, 2006.
- Whitelam Keith, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London and New York, Routledge, 1996.
- Wieviorka Annette, *L’era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.
- Yates Frances, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Yerushalmi Yosef H., *Usi dell’oblio*, Parma, Pratiche, 1990.
- Young James, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven-London, Yale University Press, 1993.
- Zerubavel Eviatar, *Mappe del tempo: memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Zurayq Quṣṭantīn – al-‘Alamī Mūsā, *Nakbat 1948: Asbābuhā wa su-*

bul 'ilāğihā (La Nakba del 1948: cause e terapie), Bayrūt, Mu'asasat al-dirāsāt al-filasṭīniyya, 2009.

Zurayq Quṣṭanṭīn, *Ma'nā l-Nakba* (Il significato della Nakba), Bayrūt, Dār al-'Ilm li-l-malāyyīn, 1948.

Id., *Ma'nā al-Nakba muğaddadan* (Ancora sul significato della Nakba), Bayrūt, Dār al-'Ilm li-l-malāyyīn, 1967.

Critica letteraria, studi culturali e postcoloniali:

Abdel-Malek Anwar, *Il pensiero politico arabo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

Abdel-Malek Anwar – Djait Belal (a cura di), *La rinascita del mondo arabo*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

Adūnīs, *al-Thābit wa l-mutaḥawwil. Baḥṭh fī l-ittibā' wa l-ibdā'* 'inda l-'arab (Il fisso e il variabile. Ricerca sul conformismo e la creatività presso gli arabi), 4 vols., Bayrūt, Dār al-Sāqī, 2001.

Appadurai Arjun, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2001.

Ashcroft Bill – Griffiths Gareth – Tiffin Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 2002.

Id. (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, 2nd ed., London, Routledge, 2006.

Bachelard Gaston, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 2006.

Barker Chris, *Cultural Studies: Theory and Practice*, London, Sage Publications, 2008.

Barthes Roland, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.

Benjamin Walter, *Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1974.

Bhabha Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

Brauch Julia – Lipphardt Anna – Nocke Alexandra (eds.), *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Aldershot, Ashgate, 2008.

Castle Gregory (ed.), *Postcolonial Discourses: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

Chatterjee Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World. A De-*

- rivative Discourse*, London, Zed Books, 1986.
- Cometa Michele – Coglitore Roberta – Mazzara Federica (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004.
- De Luca Erri, *Napòlide*, Napoli, Libreria Dante e Descartes, 2006.
- Derrida Jacques, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1970.
- Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- Id., *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspéro, 1964.
- Ferrari Anna, *Dizionario dei luoghi letterari immaginari*, Torino, Utet, 2006.
- Foucault Michel, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, a cura di T. Villani, Milano, Mimesis, 1994.
- Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967.
- Id., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980.
- Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.
- Genette Gérard, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Torino, Einaudi, 1997.
- Gilroy Paul, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, London, Routledge, 2004.
- Glissant Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- Gnisci Armando (a cura di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Gnisci Armando – Sinopoli Franca, *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi Edu, 2005.
- Guha Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Guha Ranajit (ed.), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Guha Ranajit – Spivak Gayatri C. (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Jakob Michael, *Il paesaggio*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Lefebvre Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.
- Loomba Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge,

- 1998.
- Lotman Jurij – Uspenskij Boris A., *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975.
- Liotard Jean-François, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Mellino Miguel, *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2005.
- Miglio Camilla – Fantappiè Irene (a cura di), *L'opera e la vita. Paul Celan e gli studi comparatistici*, Napoli, L'Orientale, 2008.
- Mitchell William J. T., *Landscape and Power*, II ed., Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- Monterescu Daniel – Rabinowitz Dan (eds.), *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- Moretti Franco, *Atlante del romanzo europeo. 1800-1900*, Torino, Einaudi, 1997.
- Perec Georges, *Espèces d'espace*, Paris, Galilée, 1974.
- Ponzio Augusto (a cura di), *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo, 1977.
- Richardson Brian, *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure, and Frames*, Columbus, Ohio State University Press, 2002.
- Robin Ron T. – Stråth Bo (eds.), *Homelands. Poetic Power and the Politics of Space*, Bern, Peter Lang, 2003.
- Robinson Alan, *Narrating the Past. Historiography, Memory and the Contemporary Novel*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.
- Said Edward W., *Beginnings: Intention and Method*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Id., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma, Gamberetti Editrice, 1998.
- Id., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Spivak Gayatri C., *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004.
- Vallega Adalberto, *La geografia del tempo. Saggio di geografia culturale*, Torino, UTET, 2006.
- van Gorp Hendrik – Musarra-Schroeder Ulla (eds.), *Genres as Repositories of Cultural Memory*, International Comparative Literature

Association Congress, *Studies in Comparative Literatures*, 29, Amsterdam, Rodopi, 2000.

Yaeger Patricia (ed.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

Young Robert J. C., *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005.

Warf Barney – Arias Santa (eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London, Routledge, 2008.

White Kenneth, *Le Plateau de l'Albatros. Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset, 1994.

Su letteratura e cultura araba e palestinese:

AA.VV., *al-Mawsū'a l-filastīniyya* (L'enciclopedia palestinese), vols. 1-4, Dimashq, Hay'at al-Mawsū'a l-filastīniyya, 1984.

AA.VV., *Nouvelles de Palestine*, Paris, Institute du Monde Arabe, 2005.

AA.VV., *Poesie e canti della resistenza palestinese*, Milano, Movimento studentesco, 1972.

AA.VV., *Shu'arā' Filastīn fī niṣf qarn 1950-2000* (Poeti palestinesi di mezzo secolo 1950-2000), al-Rīsha Muḥammad Ḥilmī – al-Sūdānī Muḥammad (ishrāf), Rāmallah, Bayt al-Shi'r, 2004.

Abdel-Malek Kamal – Hallaq Wael B. (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa Boullata*, Leiden, Brill, 2000.

Abū Maṭar Aḥmad, *al-Riwāya fī l-adab al-filastīnī 1950-1970* (Il romanzo nella letteratura palestinese 1950-1970), Baghdād, Dār al-Ḥurriyya, 1980.

Abū Nuwās, *La vergine nella Coppa*, poesie scelte e tradotte da M. Vallaro, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1992.

Abū Uṣba' Ṣāliḥ, *al-Ḥaraka l-shi'riyya fī Filastīn al-muḥtalla mundhu 'ām 1948 ḥattā 1975* (Il movimento poetico nella Palestina occupata dal 1948 al 1975), Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1979.

Abulhawa Susan, *Ogni mattina a Jenin*, trad. dall'inglese di S. Rota Sperti, Milano, Feltrinelli, 2011.

Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, pref. di Y. Bonnefoy, Genova, Marietti, 1996.

- Id., *Nella pietra e nel vento*, trad. e cura di F. M. Corrao, Messina, Mesogea, 1999.
- Allen Roger, *The Arabic Novel. An Historical and Critical Introduction*, Manchester, University of Manchester, 1982.
- Amaldi Daniela, *Le Mu‘allaqāt. Alle origini della poesia araba*, Venezia, Marsilio, 1991.
- al-Ashtar ‘Abd al-Karīm, *Dirāsāt fi adab al-Nakba* (Studi sulla letteratura della Nakba), Dimashq, Dār al-Fikr, 1975.
- El-Asmar Fawzi, *To Be an Arab in Israel*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1978.
- Awad Ahmad R., *Il paese del mare*, a cura di A. Isopi, Roma, Edizioni Q, 2012.
- Azzam Samira, *Palestinese! E altri racconti*, a cura di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2003.
- Badawi Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Id., *Modern Arabic Literature and the West*, London, Ithaca Press, 1985.
- Id., *A Short History of Modern Arabic Literature*, New York-Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Ballas Shimon, *La littérature arabe et le conflit au Proche-Orient (1948-1973)*, Paris, Anthropos, 1980.
- Bannīs Muḥammad, *al-Shi‘r al-‘arabī al-ḥadīth* (La poesia araba moderna), 3, al-Dār al-Bayḍā’, Dār Tūbqāl, 1996.
- al-Barghuthi Murid, *Ho visto Ramallah*, pref. di E. W. Said, trad. di M. Ruocco, Nuoro, Ilisso, 2005.
- Baronian Marie-Aude – Besser Stephan – Jansen Yolande (eds.), *Diaspora and Memory: Figures of Displacement in Contemporary Literature, Arts and Politics*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2007.
- Bishara Azmi, *Le checkpoint*, Arles, Actes Sud, 2004.
- Boullata Issa J., *Modern Arab Poets 1950-1975*, Washington, Three Continents Press, 1976.
- Boustani Sobhi – Avril-Hilal Marie Hélène (dir.), *Poétique et politique: la poésie de Mahmoud Darwich*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.
- Camera d’Afflitto Isabella, *Cento anni di cultura palestinese*, Roma, Carocci, 2007.

- Id., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 1998.
- Id. (a cura di), *Narratori arabi del Novecento*, 2 voll., Milano, Bompiani, 1994.
- Corrao Francesca M. (a cura di), *In un mondo senza cielo. Antologia della poesia palestinese*, trad. di F. M. Corrao, F. De Luca, S. Sibilio, Firenze, Giunti, 2007.
- Id. (a cura di), *Poesia Straniera - Araba*, Roma, La Biblioteca di Repubblica, 2004.
- Id. (a cura di), *Poeti arabi di Sicilia*, Messina, Mesogea, 2002.
- D'Aimmo Isadora, *Palestinesi in Israele. Tra identità e cultura*, Roma, Carocci, 2009.
- Dahmash Wasim – Di Francesco Tommaso – Blasone Pino (a cura di), *La terra più amata. Voci della letteratura palestinese*, Roma, Manifesto libri, 2002.
- Darrāğ Fayṣal, *Dhākirat al-maghlūbīn, al-hazima wa l-ṣuhyūniyya fī l-khiṭāb al-thaqāfi l-filasṭīnī* (Memoria degli oppressi, la disfatta e il sionismo nel discorso culturale palestinese), Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfi l-'arabi, 2002.
- Id., *Nazariyyat al-riwāya wa l-riwāya l-'arabiyya* (Teoria del romanzo e romanzo arabo), Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfi l-'arabi, 1999.
- Darwich Mahmoud, *Palestine mon pays. L'affaire du poème*, Paris, Les éditions de minuit, 1988.
- Id., *La Palestine comme métaphore*, Paris, Sindbad, Actes Sud, 1997.
- Darwish Mahmud, *Come fiori di mandorlo o più lontano*, trad. di C. Haidar, con uno scritto di J. Berger, Milano, Epoché, 2010.
- Id., *Una memoria per l'oblio*, trad. di L. Girolamo con la collaborazione di E. Bartuli, postfaz. di G. Scarcia, Roma, Jouvence, 1997.
- Id., *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Id., *Meno rose*, a cura di G. Scarcia e F. Rambaldi, Venezia, Cafoscari-na, 1997.
- Id., *Murale*, a cura di F. Al Delmi, Torino, Epoché, 2005.
- Id., *Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine?*, a cura di L. Laidikoff Guasto, Genova, San Marco dei Giustiniani, 2001.
- Darwish Mahmūd, *La mia ferita è lampada a olio*, trad. di F. M. Corrao e R. La Scaleia, Avellino, De Angelis, 2006.

- Darwish Maḥmūd, *Dīwān Maḥmūd Darwish* (Il canzoniere di Maḥmūd Darwish), Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1984.
- Id., *‘Ābirūna fī kalām ‘ābir* (Passanti tra parole fugaci), Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1994.
- Id., *Ākhir al-layl* (La fine della notte), Bayrūt, Mu’assasat al-Waḥda li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1967.
- Id., *al-‘Aṣāfir tamūtu fī l-Ġalīl* (Gli uccelli muoiono in Galilea), Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1970.
- Id., *‘Āshiq min Filasṭīn* (Amante della Palestina), Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1966.
- Id., *Awraq al-zaytūn* (Foglie d’ulivo), Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1964.
- Id., *Fī ḥaḍrat al-ghiyāb* (In presenza dell’assenza), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2006.
- Id., *Lā ta’tadhīr ‘ammā fa’alta* (Non scusarti per ciò che hai fatto), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2005.
- Id., *Lā urīdu li-hadhī al-qaṣīda an tantahī* (Non desidero la fine di questo poema), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2009.
- Id., *Li-mādhā tarakta l-ḥiṣān waḥīdan* (Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine?), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1995.
- Id., *Uḥibbuki aw lā uḥibbuki* (T’amo o non t’amo), Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1972.
- Id., *Ward aqall* (Più rare le rose), Bayrūt, al-Mu’assasa l-‘Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1987.
- Darwish Mahmud – al-Qasim Samih – Adonis, *Victims of a Map*, transl. by A. al-Udhari, London, Saqi Books, 1984.
- de Larramendi Miguel Hernando – Parrilla Gonzalo Fernández – Piazza Bárbara Azaola (eds.), *Autobiografía y literatura árabe*, Toledo, Escuela de traductores de Toledo, 2002.
- Dorigo Ceccato Rossella – Parfitt Tudor – Trevisan Semi Emanuela (a cura di), *L’“altro visto dall’“altro”*. *Letteratura araba ed ebraica a confronto*, Milano, edizioni libreria Cortina, 1992.
- Elad-Bouskila Ami, *Modern Palestinian Literature and Culture*, London, Frank Cass Publishers, 1999.
- The Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden, Brill, 1991.
- Fahmī Ḥasan Māhir, *al-Ghurba wa l-ḥanīn fī l-shi’r al-‘arabī al-ḥadīth* (L’esilio e la nostalgia nella poesia araba moderna), al-Qāhira, Ma’had al-Buḥūth wa l-dirāsāt al-‘arabiyya, 1970.

- Frangieh Bassam, *The Theme of Alienation in the Novel of Palestine*, thesis dissertation (in Arabic and English), Washington DC, Georgetown University, 1986.
- Frassini Ahmed, *Cinéma de guerre, Guerre du cinéma*, Palestine, Belgium, Centre Culturel Arabe Wallonie, 2008, 60mm.
- Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, *al-Ḥurriyya wa l-tūfān: dirāsa naqdiyya* (La libertà e il diluvio: studio critico), Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1985.
- Gertz Nurith – Khleifi George, *Palestinian Cinema: Landscape, Trauma and Memory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Ghanem As'ad, *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948-2000: A Political Study*, Albany, Suny Press, 2001.
- Giabra Ibrahim Giabra, *I pozzi di Betlemme*, trad. di W. Dahmash, Roma, Jouvence, 1997.
- Habibi Emil, *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, trad. di I. Camera d'Afflito e L. Ladikoff, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- Habibi Emile, *The Secret Life of Saeed, the Ill-Fated Pessoptimist*, transl. by T. Le Gassick. and S. K. Jayyusi, London, Readers International, 1985.
- Hafez Sabri, *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, London, Saqi Books, 1993.
- Hazm Ibn, *Il collare della colomba. Sull'amore e sugli amanti*, a cura di F. Gabrieli, Bari, Laterza, 1949.
- Jabra Ibrahim Jabra, *In Search of Walid Masoud*, transl. by R. Allen and A. Haydar, Syracuse, Syracuse University Press, 2000.
- Jargy Simon, *La poésie populaire traditionnelle chantée au Proche-Orient arabe*, Paris-La Haye, Mouton, 1970.
- Jayyusi Salma Khadra, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vols. I e II, Leiden, Brill, 1977.
- Id. (ed.), *Anthology of Modern Palestinian Literature*, New York, Columbia University Press, 1992.
- Id. (ed.), *Modern Arabic Poetry. An Anthology*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Kanafānī Ghassān, *'Ā'id ilà Ḥayfā* (Ritorno a Haifa), Bayrūt, Dār al-Ṭibā'a, 1969.

- Kanafani Ghassan, *Palestine's Children: Returning to Haifa and Other Stories*, edited by B. Harlow and K. E. Riley, Boulder-London, Lynne Rienner, 2000.
- Id., *Ritorno a Haifa*, presentaz. di F. Gabrieli, trad. di I. Camera d'Afflitto, Roma, Edizioni Lavoro, 1991.
- Id., *Se tu fossi un cavallo*, trad. di A. Lano, Roma, Jouvence, 1993.
- Id., *La terra degli aranci tristi e altri racconti*, trad. di C. Brancaccio, Città di Castello, Associazione Culturale Amicizia Sardegna-Palestina, 2012.
- Id., *Uomini sotto il sole*, trad. di I. Camera d'Afflitto, con una nota di V. Consolo, Palermo, Sellerio, 1991.
- Kanafani Ghassan – Habibi Emil – Fayyad Tawfiq, *Palestina. Tre racconti*, trad. di I. Camera d'Afflitto, Salerno-Roma, Edizioni Riposte, 1984.
- al-Kayyālī ‘Abd al-Raḥmān Rabāh, *al-Shi‘r al-filasṭīnī fī Nakbat Filasṭīn* (La poesia palestinese nella catastrofe della Palestina), Bayrūt, al-Mu’assasa l-‘Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1975.
- Khafāḡī Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im, *Madāris al-shi‘r al-ḥadīth* (Le scuole della poesia moderna), al-Qāhira, al-Maktaba l-Anḡlū-miṣriyya, 1991.
- Khalifa Sahar, *Terra di fichi d'India*, trad. di C. Costantini, pres. di D. Maraini, Roma, Jouvence, 1996.
- Id., *La svergognata. Diario di una donna palestinese*, trad. di P. Redaelli, Firenze, Giunti, 1989.
- al-Khaṭīb Yūsūf, *Dīwān al-waṭan al-muḥtall* (Il canzoniere della patria occupata), Dimashq, Dār Filasṭīn, 1968.
- Khleifi Michel, *Zindeeq*, Palestina/Gran Bretagna/Belgio/Emirati Arabi Uniti, Sindibad Films Limited, 2009, 85 mm.
- Khoury Mouna A. – Algar Hamid (sel., edit. and transl.), *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1975.
- Khuri Elias, *La porta del sole*, trad. di E. Bartuli, Torino, Einaudi, 2005.
- Khūrī Iliyās, *al-Dhākira l-mafqūda. Dirāsāt naqdiyya* (La memoria perduta: studi critici), Bayrūt, Mu’assasat al-Abḥāth al-‘arabiyya, 1982.
- Laābi Abdellatif, *La poésie palestinienne contemporaine*, Paris, Messidor, 1990.

- Maḥmūd Husnī, *Shi'r al-muqāwama l-filasṭīniyya. Dawruhu wa wāqi'uhu fī 'ahd al-intidāb* (La poesia della resistenza palestinese. Il suo ruolo e la sua realtà all'epoca del mandato), 1, 'Ammān, al-Wikāla l-'Arabiyya li-l-tawzī' wa l-nashr, 1984.
- Malḥas Thūrayyā, *al-Adab al-filasṭīnī al-mu'āṣir fī l-ma'raka* (La letteratura palestinese contemporanea nella battaglia), Bayrūt, Dār al-'Awda, 1970.
- Manṣūr Khayrī, *al-Kaff wa l-mikhrāz, adab al-muqāwama fī Filasṭīn al-muḥtalla: al-Diffā wa l-Qiṭā' ba'd 1967* (La penna contro la spada. La letteratura della resistenza nella Palestina occupata: La Cisgiordania e Gaza dopo il 1967), Baghdād, Dār al-Shu'un al-thaqāfiyya wa l-nashr, 1984.
- Moreh Shmuel, *Modern Arabic Poetry 1800-1970. The Development of Its Forms and Themes Under the Influence of Western Literature*, Leiden, Brill, 1976.
- Id., *Studies in Modern Arabic Prose and Poetry*, Leiden, Brill, 1988.
- Musawi Muhsin, *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*, Leiden, Brill, 2003.
- Musleh Hanna, *Memory of the Cactus. A Story of Three Palestinian Villages*, Ramallah, al-Haq, 2008, 42 mm.
- al-Naqqāsh Raḡā', *Maḥmūd Darwīsh shā'ir al-arḍ al-muḥtalla*, (Maḥmūd Darwīsh, poeta della terra occupata), Bayrūt, al-Mua'ssasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 3T, 1972.
- Nasrallah Ibrahim, *Dentro la notte. Diario Palestinese*, trad. di W. Dahmash, Nuoro, Ilisso, 2004.
- Id., *Versi*, trad. di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2009.
- Naṣrallāh Ibrāhīm, *Tuyyūr al-ḥadhar* (Gli uccelli della cautela), Bayrūt, Dār al-Ādāb, 1996.
- Id., *Zaman al-khuyūl al-bayḍā'* (Il tempo dei cavalli bianchi), Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2007.
- Nassar Hala Khamis – Rahman Najat (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet. Critical Essays*, Northampton, Olive Branch Press, 2008.
- Nāṭūr Salmān, *Dhākira* (Memoria), Bayt Laḥm, Badīl, 2006.
- Id., *Sittūn 'āman riḥlat al-ṣahrā'* (Sessant'anni in viaggio nel deserto), 'Ammān, Dār al-Shurūq, 2009.
- Natur Salman, *Memoria*, trad. di V. Paleari – C. Sorrenti, Roma, Edizioni Q, 2008.

- Ostle Robin – de Moor Ed – Wild Stefan (eds.), *Writing the Self: Auto-biographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1998.
- Ouyang Wen-Chin, *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel. Nation-State, Modernity and Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- Papa Massimo – Piccinelli Gian Maria – Scolart Deborah (a cura di), *Il libro e la bilancia – Studi in memoria di Francesco Castro*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2009.
- Parmenter Mc Kean Barbara, *Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature*, Austin, University of Texas Press, 1994.
- al-Qaḍī Muḥammad, *al-Arḍ fī shi'r al-muqāwama l-filasṭīniyya* (La terra nella poesia della resistenza palestinese), al-Qāhira, al-Dār al-'Arabiyya li-l kitāb, 1982.
- al-Qaisi Muhammad, *Testimone oculare. Il libro del figlio*, trad. di P. Vardaro, pref. di W. Dahmash, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.
- al-Qāsim Afnān, *Mas'alat al-shi'r wa l-malḥama l-darwīshiyya. Maḥmūd Darwīsh fī madīḥ al-zill al-'ālī* (La domanda della poesia e l'epopea darwishiana. Maḥmūd Darwīsh nell'elogio dell'alta ombra), Bayrūt, 'Ālam al-kutub, 1987.
- al-Qāsim Samīḥ, *Dīwān Samīḥ al-Qāsim* (Il canzoniere di Samīḥ al-Qāsim), Bayrūt, Dār al-'Awda, 1973.
- al-Qasim Samih, *Versi in Galilea*, trad. e cura di W. Dahmash, Roma, Edizioni Q, 2005.
- Rashīd Ḥārūn Ḥāshim, *Dīwān Ḥārūn Ḥāshim Rashīd* (Il canzoniere di Ḥārūn Ḥāshim Rashīd), Bayrūt, Dār al-'Awda, 1981.
- Rooke Tetz, *In My Childhood: A Study of Arabic Autobiography*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1997.
- Ruocco Monica, *L'intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista libanese al-Ādāb (1953-1994)*, Roma, Jouvence, 1999.
- Sacco Joe, *Palestine*, Seattle, Fantagraphics Books, 2001.
- Ṣaddūq Rāḍī (ishrāf), *Shu'arā' Filasṭīn fī l-qarn al-'ishirīn. Tawḥīq āntuluḡī* (I poeti palestinesi del ventesimo secolo. Un'antologia), Bayrūt, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2000.
- Sakkut Hamdi, *The Arabic Novel. Bibliography and Critical Introduction 1865-1995*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2000.

- Said Edward W., *Out of Place: A Memoir*, Knopf, New York, 1999 (ed. it. *Sempre nel posto sbagliato*, Milano, Feltrinelli, 2000).
- Šāliḥ Fakhri, *Fi l-riwāya l-‘arabiyya l-ġadida* (Nel nuovo romanzo arabo), al-Gazā’ir, Manshūrāt al-ikhtilāf, 2009.
- Id., *al-Qiṣṣa l-qaṣīra l-filasṭīniyya fī l-arāḍi al-muḥtalla* (Il racconto breve palestinese nei Territori Occupati), Bayrūt, Dār al-‘Awda, 1982.
- Sanbar Elias, *Le bien des absents*, Paris, Actes Sud, 2001.
- Id., *Il Palestinese. Figure di un’identità: le origini e il divenire*, Milano, Jaca Book, 2005.
- Schippers Arie, *Spanish Hebrew Poetry and the Arab Literary Tradition: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, Leiden, Brill, 1994.
- Seigneurie Ken (ed.), *Crisis and Memory: the Representation of Space in Modern Levantine Narrative*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2003.
- Shalḥat Anṭwān (ishrāf), *Samīḥ al-Qāsim: min al-ghaḍab al-thawri ilā al-nubū’a l-thawriyya* (Samīḥ al-Qāsim: dall’ira alla profeticità rivoluzionaria), ‘Akkā, Dār al-Aswār, 1983.
- Shibli Adania, *Sensī*, trad. di M. Ruocco, Lecce, Argo, 2007.
- Shukri Ghālī, *Adab al-muqāwama* (Letteratura della resistenza), al-Qāhira, Dār al-Ma‘ārif, 1970.
- Siddiq Muhammad, *Man is a Cause: Political Consciousness and the Fiction of Ghassan Kanafani*, Seattle, University of Washington Press, 1984.
- Stetkevych Jaroslav, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- Sulaiman Khaled, *Palestine and Modern Arab Poetry*, London, Zed Books, 1984.
- Suleiman Yasir – Muhawi Ibrahim (eds.), *Literature and Nation in the Middle East*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- Ṭāhā Ibrāhīm (ishrāf), *Tilka ġumġumat al-Shanfarā. Qīmat al-ġamāl wa ġamāl al-qīma fī shi’r Samīḥ al-Qāsim* (Quello è il teschio di al-Shanfarā. Il valore della bellezza e la bellezza del valore nella poesia di Samīḥ al-Qāsim), Kufr Qara’, Dār al-Hudā li-l-ṭibā’a wa l-nashr karīm, 2011.
- Tamari Salim, *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley and Los Angeles, University of California

nia Press, 2009.

Ṭūqān Fadwā, *Riḥla ḡabaliyya, riḥla ṣa'ba* (Viaggio di montagna, duro viaggio), 'Ammān, Dār al-Shurūq, 1985.

Yāghī 'Abd al-Raḥmān, *Dirāsāt fī shi'r al-arḍ al-muḥtalla* (Studi sulla poesia della terra occupata), al-Qāhira, Ma'had al-Buḥūth wa l-dirāsāt al-'arabiyya, 1969.

Id., *Shi'r al-arḍ al-muḥtalla fī l-sittināt* (La poesia della terra occupata negli anni sessanta), Madīnat al-Kuwayt, Sharikat Kāzima li-l-nashr, wa l-tarḡama wa l-tawzī', 1982.

Wādī Farūq, *Thalāth 'alāmāt fī l-riwāya l-filasṭīniyya* (Tre segni nel romanzo palestinese), Bayrūt, al-Mua'ssasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 1981.

Zaqtan Ghassan, *Ritratto del passato*, trad. di L. Ladikoff e F. Accarpio, Alberobello, Poiesis, 2008.

Zaqṭān Ghassān, *'Araba qaḍīma bi-satā'ir* (Una vecchia carrozza con tende), 'Ammān, Dār al-Ahliyya li-l-nashr wa l-tawzī', 2011.

Id., *Sīra bi-l-fāḥm* (Biografia nel carbone), 'Ammān, al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-l-dirāsāt wa l-nashr, 2003.

Zayyād Tawfīq, *Dīwān Tawfīq Zayyād* (Il canzoniere di Tawfīq Zayyād), Bayrūt, Dār al-'Awda, 1970.

Id., *Udfunū mawṭākum wa-inḥaḍū* (Seppellite i vostri morti e alzatevi), Bayrūt, Dār al-'Awda, 1969.

Zuhur Sherifa (ed.), *Colors of Enchantment: Theatre, Dance, Music, and the Visual Arts of the Middle East*, Cairo, American University in Cairo Press, 2001.

Articoli, saggi, capitoli in curatele:

Abisaab Jurdi Rula, *The Pessoptimist: Breaching the State's da'wā in a Fated Narrative of Secrets*, in «Edebiyat», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 1-10.

Abū Lughud Līla, *'Awda ilā baqāyā l-aṭlāl: al-Dhākira wa l-dhākira l-muwallada wa l-ta'rīkh al-ḥayy fī Filasṭīn* (Ritorno a frammenti di rovine: memoria, post-memoria e storia viva in Palestina) in «Alif: Journal of Comparative Poetics», n. 30, Trauma and Memory, 2010, pp. 217-49.

Ahmed Aijaz, *Postcolonialism: What's in a Name?* in De La Campa R. – Kaplan A. E. – Sprinker M. (eds.), *Late Imperial Culture*, London, Verso, 1995, pp. 11-32.

- Assmann Jan, *Memoria e mitologia politica*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 695-707.
- Attar Samar, *Buried in the Deepest Recesses of Memory: A Queen or a Slave? The Vision of Ghassan Kanafani and Emile Habibi of the City of Haifa*, in «Arab Studies Quarterly», vol. 29, n. 2, 2007, pp. 37-55.
- Avril-Hilal Marie-Hélène, *Les Andalousies de Mahmoud Darwich*, in Boustani S. – Avril-Hilal M. H. (eds.), *Poétique et politique: la poésie de Mahmoud Darwich*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 29-50.
- Baldissera Eros, ‘*Isà an-Nā‘ūrī*’, in «Quaderni di Studi Arabi», 3, 1985, pp. 107-14.
- Bardenstein Carole, *Trees, Forests and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory*, in Bal M. – Crewe J. V. – Spitzer L. (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover, University Press of New England, 1999, pp. 148-71.
- Id., *Threads of Memory and Discourses of Rootedness. Of Trees, Oranges and the Prickly-Pear Cactus in Israel/Palestine*, in «Edebiyat», vol. 8, n. 1, 1998, pp. 1-36.
- Bar-On Dar – Sarsas Saliba, *Bridging the Unbridgeable: The Holocaust and Al-Nakba*, in «Palestine-Israel Journal», vol. 11, n. 1, 2004, pp. 63-70.
- Bishāra ‘Azmi, *Ilzām al-ḡaḥiyya bi-l-tawqī‘ ‘alā wathīqat nakbatihā* (L’impegno della vittima a firmare il documento della sua catastrofe), 18.10.2007, in <<http://www.voltairenet.org/article152203.html/article152203>>, consultato il 14.02.2011.
- Beinin Joel, *Forgetfulness for Memory: The Limits of the New Israeli History* in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 2, Winter 2005, pp. 6-23.
- Busch Walter, *Testimonianza, trauma e memoria*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 547-64.
- Camera d’Afflitto Isabella, *L’evoluzione della narrativa palestinese dalla nahḡah alla nakbah*, in «Lingua, Letteratura, Civiltà», Università degli Studi di Perugia, 1983, pp. 83-109.
- Id., *L’israeliano visto dallo scrittore palestinese: evoluzione di un’immagine letteraria* in Dorigo Ceccato R. – Parfitt T. – Trevisan Semi E. (a cura di), *L’“altro visto dall’“altro”*. *Letteratura araba ed*

- ebraica a confronto*, Milano, edizioni libreria Cortina, 1992, pp. 83-91.
- Id., *Narrativa Palestinese contemporanea. Note su alcuni autori*, in «Quaderni di Studi Arabi», I, 1983, pp. 67-85.
- Id., *Simbolo e realtà in Ghassan Kanafani*, in «Oriente Moderno», LXIV, 1984, pp. 1-6.
- Id., *Sulla narrativa dei territori occupati*, in «Oriente Moderno», LXVI, 1986, pp. 119-68.
- Id., *La vita di un arabo in Israele: Il Pessottimista di Emil Habibi*, in «Studi Arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci», a cura di C. Samelli, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2 voll., 1985, pp. 119-26.
- Canova Giovanni, *Cavalli e cavalieri nella poesia araba antica*, in «Quaderni di Studi Arabi», n. 5-6 (2010-2011), pp. 235-52.
- Id., *Due poetesse: Fadwā Tūqān e Salmā l-Haḍrā' al-Ġayyūsī*, in «Oriente Moderno», LIII, 1973, pp. 877-93.
- Id., *La poesia della resistenza palestinese*, in «Oriente Moderno», LI, 1971, pp. 584-630.
- Carrascosa Rabadán Montserrat, *Mahmud Sayf al-Din al-Irani. Dos cuentos palestinos*, in «Nación Árabe», vol. XVII, n. 49, Verano 2003, pp. 153-9.
- Chakrabarty Dipesh, *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?* in «Representations», n. 37, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories, Winter 1992, pp. 1-26.
- Crawford Lawrence, *Victor Shklovskij: Différance in Defamiliarization*, in «Journal of Comparative Literature», vol. 36, n. 3, 1984, pp. 209-19.
- D'Haen Theo, *Memoria culturale e studi postcoloniali*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 625-37.
- Darraj Faysal, *Transfigurations in the Image of Palestine in the Poetry of Mahmoud Darwish*, in Nassar H. K. – Rahman N. (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet. Critical Essays*, Northampton, Olive Branch Press, 2008, pp. 57-78.
- Darray Faysal, *El yo extrañado y el significado de la istoria*, in de Larramendi M. H. – Parrilla G. F. – Piazza B. A. (eds.), *Autobiografía y literatura árabe*, Toledo, Escuela de traductores de Toledo, 2002,

pp. 85-104.

- Elia Christian, *La storia degli altri*, in «PeaceReporter», vol. 3, n. 6, giugno 2009, pp. 13-6.
- Fahndrich Hartmut, *Arabic Autobiographies. Do They Belong to the Genre?*, in de Larramendi M. H. – Parrilla G. F. – Piazza B. A. (eds.), *Autobiografía y literatura árabe*, Toledo, Escuela de traductores de Toledo, 2002, pp. 289-98.
- Falah Ghazi, *The 1948 Israeli-Palestinian War and Its Aftermath. The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape* in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 86, n. 2, June, 1996, pp. 256-85.
- Fonrobert Charlotte E. – Shemtov Vered, *Jewish Conceptions and Practices of Space*, in «Jewish Social Studies», vol. 11, n. 3, Spring/Summer 2005, pp. 1-8.
- Franceschi Zeldia Alice, *La memoria negli studi antropologici*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 581-605.
- Frangieh Bassam, *Modern Arabic Poetry: Vision and Reality*, in Nasar H. K. – Rahman N. (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*, Northampton, Olive Branch Press, 2008, pp. 11-40.
- Freud Sigmund, *Mourning and Melancholia*, in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, transl. by J. Strachey, London, Hogarth Press: Institute of Psycho-analysis, 1953-1974, vol. 14, pp. 243-58.
- Ġamāl Amal, *al-Makān fi Dhākirat Salmān Nāṭūr wa Safar 'alā safar* (Il luogo in Memoria di Salmān Nāṭūr e Un viaggio dopo l'altro), in «Diwān al-'Arab», 27.07.2008, in <<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article14857>>, consultato il 10.10.2010.
- Gramsci Antonio, *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni* in Id., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Quaderno 25, Torino, Einaudi, 1-8, 1975, pp. 2279-94.
- Granara William, *Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel*, in «Journal of Arabic Literature», vol. 36, n. 1, 2005, pp. 57-73.
- Gur-Ze'ev Ilan, *Holocaust/Nakbah as an Israeli/Palestinian Homeland*, in Robin R. T. – Stråth B. (eds.), *Homelands. Poetic Power and the Politics of Space*, Brussels, Peter Lang, 2003, pp. 107-134.

- Id., *The Morality of Acknowledging/Not-acknowledging the Other's Holocaust/Genocide*, in «Journal of Moral Education», vol. 27, n. 2, 1998, pp. 161-77.
- Hammer Juliane, *A Crisis of Memory: Homeland and Exile in Contemporary Palestinian Memoirs*, in Seigneurie K. (ed.), *Crisis and Memory: the Representation of Space in Modern Levantine Narrative*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2003, pp. 177-98.
- Harb Ahmad, *Representation of Jerusalem in the Modern Palestinian Novel*, in «Arab Studies Quarterly», 26, III, Summer 2004, pp. 2-23.
- Harlow Barbara, *Return to Haifa: "Opening the Borders" in Palestinian Literature*, in «Social Text», n. 13/14, Winter – Spring 1986, pp. 3-23.
- Hassan Wail S., *Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application*, in «Journal of Arabic Literature», vol. 33, n. 1, 2002, pp. 45-64.
- Heath Peter, *Creativity in the Novels of Emile Habiby, with Special Reference to Sa'īd the Pessoptimist*, in Abdel-Malek K. – Hallaq W. B. (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa Boullata*, Leiden, Brill, 2000, pp. 158-72.
- Hilal Aziz, *Wozu Dichter in dürftiger Zeit ? Celan dans l'œuvre de Darwich* in Boustani S. – Avril-Hilal M. H. (dir.), *Poétique et politique: la poésie de Mahmoud Darwich*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 59-94.
- Kanafānī Ānnī, *Qissat Ghassān kamā tarwihā zawġatuhu al-danimārkiyya Ānnī* (La storia di Ghassān, raccontata dalla moglie danese Ānnī), in «al-Ādāb», vol. 40, nn. 7-8, Bayrūt, 1992, pp. 4-23.
- Kassir Samir, *La Nakba recommencée*, in «Revue d'études palestiniennes», vol. 69, n. 17, Automne 1998, pp. 59-65.
- Khalidi Rashid, *Remembering Mahmud Darwish (1948-2008)*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXVIII, n. 1, Autumn 2008, pp. 74-7.
- Khalidi Walid, *Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 18, n. 1, Autumn 1988, pp. 4-37.
- Id., *Why Did the Palestinians Leave, Revisited*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 2, Winter 2005, pp. 42-54.

- Id. (transl. and annot. by), *Nasser's Memoirs of the First Palestine War*, in «Journal of Palestine Studies», vol. II, n. 2, Winter 1973, pp. 3-32.
- Khalili Laleh, *Grass-roots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXXIV, n. 1, Autumn 2004, pp. 6-22.
- Khater Akram, *Emile Habibi: the Mirror of Irony in Palestinian Literature*, in «Journal of Arabic Literature», vol. XXIV, n. 1, 1993, pp. 75-94.
- Khoury Elias, *Rethinking the Nakba*, in «Critical Inquiry», vol. 38, n. 2, Winter 2012, pp. 1-18.
- Kilpatrick Hilary M. D., *Commitment and Literature: The Case of Ghassān Kanafānī*, Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies), vol. 3, n. 1, 1976, pp. 15-9.
- Id., *Literary Creativity and Cultural Heritage: the Aṭlāl in Modern Arabic Fiction*, in Abdel-Malek K. – Hallaq W. B. (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa Boullata*, Leiden, Brill, 2000, pp. 28-44.
- Kohlke Marie-Luise, *Blood and Tears in the Mirror of Memory: Palestinian Trauma in Liana Badr's The Eye of the Mirror*, in «Feminist Review», vol. 85, n. 7, March 2007, pp. 40-58.
- Kristeva Julia, *La parola, il dialogo e il romanzo*, in Ponzio A. (a cura di), *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo, 1977, pp. 105-38.
- Jabra Ibrahim Jabra, *The Palestinian Exile as Writer*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 8, n. 2, 1979, pp. 77-87.
- Jihad Hassan Kadhim, *La Nakba dans la littérature arabe*, in «Revue d'études palestiniennes» n. 108, Été 2008, pp. 81-100.
- Jiryis Sabri – Qallab Salah (eds.), *The Palestine Research Center*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 14, n. 4, Summer 1985, pp. 185-7.
- Joudah Fady, *Mahmoud Darwish's Lyric Epic*, in «Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge», VII, Special Issue, 2009, pp. 7-18.
- Jubran Sulaiman, *The Image of the Father in the Poetry of Mahmoud Darwish*, in Nassar H. K. – Rahman N. (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*, Northampton, Olive Branch Press, 2008, pp. 79-93.

- Lachmann Renate, *Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature* in Erll A. – Nünning A. (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, de Gruyter, 2008, pp. 301-11.
- Le Goff Jacques, *Documento/monumento*, in «Enciclopedia Einaudi Lett D», vol. V, Torino, Einaudi, 1978, pp. 38-48.
- Lentin Ronit, *The Contested Memory of Dispossession: Commemorating the Palestinian Nakba in Israel* in Lentin R. (ed.), *Thinking Palestine*, London, Zed Books, 2008, pp. 206-20.
- Litvak Meir – Webman Esther, *Perceptions of the Holocaust in Palestinian Public Discourse*, in «Israel Studies», vol. 8, n. 3, 2003, pp. 123-40.
- Masalha Nur, *A Critique of Benny Morris*, in Pappé I. (ed.), *The Israel/Palestine Question*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 211-20.
- Massad Joseph, *Resisting the Nakba*, in «al-Ahram Weekly On-line», n. 897, 15-21 May 2008, in <[http:// weekly.ahram.org.eg/2008/879/op8.htm](http://weekly.ahram.org.eg/2008/879/op8.htm)>, consultato il 17.05.2010.
- Meisami Julie Scott, *Places in the Past: the Poetics/Politics of Nostalgia*, in «Edebiyāt», vol. 8, n. 1, 1998, pp. 63-106.
- Mena Erica, *The Geography of Poetry: Mahmoud Darwish and Post-national Identity*, in «Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge», vol. 7, December 2009, pp. 111-8.
- Miglio Camilla, *L'est di Paul Celan. Uno spazio-altro pieno di tempi* in Miglio C. – Fantappiè I. (a cura di), *L'opera e la vita. Paul Celan e gli studi comparatistici*, Napoli, L'Orientale, 2008, pp. 255-93.
- Miglio Camilla – Canali Laura (a cura di), *Dossier Geopoetica. Mappe di un'assenza /I*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica. L'Esigito e i suoi Fratelli», Febbraio, 2013, pp. 177-204.
- Mostafa Said Dalia, *Literary Representations of Trauma, Memory, and Identity in the Novels of Elias Khoury and Rabī' Jābir*, in «Journal of Arabic Literature», vol. 40, n. 2, 2009, pp. 208-36.
- Muhawi Ibrahim, *Irony and the Poetics of Palestinian Exile*, in Suleiman Y. – Muhawi I. (eds.), *Literature and Nation in the Middle East*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 31-47.
- Id., *Introduction*, in Darwish M., *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. XI-XXX.

- Naṣrallāh Ibrāhīm, *Filasṭīn, dhākira lā tamūt wa lā yuṣībuha l-nisyān* (La Palestina, una memoria che non muore né patisce l'oblio), in «Mawāqif ukhrā li-l-ğazīra», 25.05.2008, in <www.aljazeera.net>, consultato il 14.05.2010.
- Id., *Kitābat al-ḥikāya l-filasṭīniyya riwā'iyyan* (La scrittura romanzata della narrazione palestinese), in «al-Quds al-‘arabī», 23.11.2012, in <<http://www.alquds.co.uk/index.asp?fname=data/2012/11/1123/23qpt897.htm>>, consultato il 24.11.2012.
- Nāṭūr Salmān, *Adab al-dhākira wa dhākirat al-adab* (Letteratura della memoria e memoria letteraria), in «Dīwān al-‘Arab», 07.06.2007, in <<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article9340>>, consultato il 15.10.2010.
- Nevo Joseph, *The Attitude of Arab Palestinian Historiography toward the Germans and the Holocaust*, in Bauer Yehuda (ed.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, vol. II, London, Maxwell, 1989, pp. 2241-50.
- Nimr Sonia, *Fast Forward to the Past: A Look into Palestinian Collective Memory*, in «Cahiers de littérature orale» (En ligne), 63-64, 2008, in <<http://clo.revues.org/287>>, consultato il 05.03.2013.
- Nimr Sunyā, *Dawr al-tā'riḫ al-shafawī fi kitābat al-tā'riḫ al-iğtimā'i* (Il ruolo della storia orale nella scrittura della storia sociale), al-Bīra, al-Turāth wa l-muğtama', Ğama'iyyat In'āsh al-usra, in Ṣalāh Hunayn, *al-Tā'riḫ al-shafawī, riwāyat dhākira ḥayya*, in «al-Ayyām», 13.12.2006, ed in <<http://www.alayyam.com/article.aspxdid=46400&date=12/13/2006>>, consultato il 19.06.2012.
- Nora Pierre, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, in «Representations», 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, Spring 1989, pp. 7-25.
- Id., *Reasons for the Current Upsurge in Memory*, Transit, 22, 2002, in «Eurozine», in <<http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-en.html>>, consultato il 04.04.2010.
- Nünning Vera – Nünning Ansgar, *Finzioni della memoria e metamemoria*, in Agazzi E. – Fortunati V. (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi interdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 565-79.
- Orelli Luisa (a cura di), *L'esperienza dello sradicamento. Incontro con Jabra Ibrahim Jabra*, in «Linea d'ombra», n. 63, settembre 1991, pp. 47-50.
- Pappé Ilan, *Stato di negazione. La Nakba nella storia israeliana e oggi* in Chomsky N. – Pappé I., *Ultima fermata Gaza. Dove ci porta la*

- guerra di Israele contro i palestinesi*, a cura di F. Barat, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, pp. 69-91.
- Picaudou Nadine, *The Historiography of the 1948 Wars*, in «Online Encyclopedia of Mass Violence», 01.11.2008, pp. 1-14, in <[http://www.massviolence.org/the-historiography-of-the-1948 Wars](http://www.massviolence.org/the-historiography-of-the-1948-Wars)>, consultato il 07.09.2011.
- Id., *Préambule. Discours de mémoire: forms, sens, usages* in Picaudou N. (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth, Karthala - IFPO, 2006, pp. 17-26.
- Piras Franca G., *Prefazione*, in Natur S., *Memoria*, Roma, Edizioni Q, 2008, pp. 5-13.
- Pirinoli Cristine, *Memoria di villaggio e identità nazionale: la costruzione dello stato palestinese*, in «Afriche e Orienti», vol. 2, n. 2, 2000, pp. 82-90.
- Prior Michael, *The Moral Problem of the Land Traditions of the Bible*, in Prior M. (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998, pp. 41-82.
- al-Qaysī Yahyā, *Law annanī kuntu māistrū, la-kānat ḥayātī afḍal. Ḥīwār ma‘a l-riwā‘ī wa l-shā‘ir Ibrāhīm Naṣrallāh* (Fossi stato direttore d’orchestra, la mia vita sarebbe stata migliore. Dialogo con il romanziere e poeta Ibrāhīm Naṣrallāh), in «al-Ittiḥād», 21.03.2009, in <<http://www.alittihad.ae/details.php?id=10549&y=2009>>, consultato il 03.05.2010.
- Ruocco Monica, *Guerra e memoria nella letteratura palestinese*, in «Afriche e Orienti», n. 4/2004 – 1/2005, pp. 74-9.
- Sa’di A. H. – Abu-Lughod L., *Introduction. The Claims of Memory*, in Sa’di A. H. – Abu-Lughod L. (eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York, Columbia University Press, 2007, pp. 1-26.
- Said Edward W, *Israel-Palestine: A Third Way*, in «Le Monde Diplomatique», September 1998, in <<http://mondediplo.com/09/04/said>>, consultato il 13.09.2012.
- Id., *Memory, Inequality, and Power: Palestine and the Universality of Human Rights*, in «Alif: Journal of Comparative Poetics», n. 24, 2004, pp. 15-33.
- Id., *Palestine: Memory, Invention and Space*, in Abu-Lughod I. – Heacock R. – Nashef K. (eds.), *The Landscape of Palestine. Equivocal Poetry*, Birzeit, Birzeit University Publications, 1999, pp. 3-20.

- Id., *Permission to Narrate*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 13, n. 3, 1984, pp. 27-48.
- Salhūt Ğamīl, *Dhākīrat Salmān Nāfūr fī riḥlat al-ṣaḥrāʾ, taʾrīkh li-l-maʾsāt wa sukhriya min al-wāqīʾ* (Memoria di Salman Natur nel viaggio del deserto, storia della tragedia e ironia della realtà), in «al-Ḥiwār al-mutamaddīn», n. 2662, 2009, in <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=173524>>, consultato il 24.10.10.
- Ṣāliḥ Fakhri, *Imīl Ḥabībī wa ṣūrat al-bāqīyyīn bi-ardīhim baʿad al-Nakba* (Emil Ḥabībī e l'immagine di chi è rimasto in patria dopo la Nakba), in «al-Jazeera on line», 24.05.08, in <http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2008/5/24/>, consultato il 24.10.10.
- Sanbar Elias, *Out of Place, Out of Time*, in «Mediterranean Historical Review», vol. 16, n. 1, June 2001, pp. 87-94.
- Sfeir Jihane, *Al Nakbah. L'immaginario collettivo dell'espulsione del 1948 tra i profughi palestinesi*, in «Alternative», 5, luglio/agosto 2004, pp. 126-36.
- Shammas Anton, *Autocartography: The Case of Palestine, Michigan*, in Yaeger Patricia (ed.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, pp. 466-75.
- Shammās Antūn, *Asīr yaqzātī wa nawmī* (Prigioniero della veglia e del sonno), in «Mağallat al-Sharq», al-Quds, 1974.
- Shamsul Alam, *When Will the Subaltern Speak? Central Issues in Historical Sociology of South Asia*, in «Asian Profile», vol. 21, n. 5, October 1993, pp. 431-47.
- Shatz Adam (ed.), *A Love Story Between an Arab Poet and His Land. An Interview With Mahmud Darwish*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 31, n. 3, Spring 2002, pp. 67-78.
- Shehadeh Raja, *Echoes of the Present: S. Yizhar's Khirbet Khizeh and Israel Today*, in «Journal of Palestinian Studies», vol. XXXVIII, n. 1, Autumn 2008, pp. 78-83.
- Shiblak Abbas, *Residency Status and Civil Rights of Palestinian Refugees in Arab Countries*, in «Journal of Palestine Studies», vol. XXV, n. 3, 1996, pp. 36-45.
- Shklovskij Viktor, *Art as Technique* in Lemon L. T. – Reis M. J. (eds.), *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1965, pp. 3-24.
- Shlaim Avi, *The Debate About 1948*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 27, n. 3, 1995, pp. 287-304.

- Shulhut Antoine, *Time, Place, and Identity in the Literature of the “1948 Region”*, in <<http://wordswithoutborders.org/article/time-place-and-identity-in-the-literature-of-the-1948-region/>>, consultato il 15.10.2010.
- Sibilio Simone, *Addio a Maḥmūd Darwīsh. Quando la poesia educa alla vita*, in «Le rotte», 2009, in <<http://www.lerotte.net/download/article/articolo-105.pdf>>, consultato il 10.09.2009.
- Id., *Maḥmūd Darwīš. Mappe di una memoria obliterata*, in Miglio C. – Canali L. (a cura di), *Dossier Geopoetica. Mappe di un’assenza /1*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica. L’Egitto e i suoi Fratelli», Febbraio, 2013, pp. 177-204, qui pp. 195-9.
- Spivak Gayatri C., *Can the Subaltern Speak?*, in Nelson C. – Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, pp. 271-313.
- Stern Yoav, *Arabs Rally Against Construction of Jerusalem Museum on Muslim Cemetery*, in «Haaretz», 06.11.2008, in <<http://www.haaretz.com/news/arabs-rally-against-construction-of-jerusalem-museum-on-muslim-cemetery-1.256805>>, consultato il 10.11.2008.
- Tamari Salim, *Narratives of Exile. How Narratives of the Nakba Have Evolved in the Memories of Exiled Palestinians*, in «Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture», vol. 9, n. 4, 2002.
- Thompson Thomas L., *Hidden Histories and the Problem of Ethnicity in Palestine*, in Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998, pp. 23-40.
- Traverso Enzo, *Postmemoria a uso degli smemorati*, in «Il Mulino», vol. 56, n. 430, marzo-aprile 2007, pp. 201-15.
- Warf Barney – Arias Santa, *Introduction: the Reinsertion of the Space into the Social Sciences and Humanities*, in Warf B. – Arias S. (eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London and New York, Routledge, 2008, pp. 1-10.
- Yiftachel Oren, «Etnocrazia». *La politica della giudaizzazione di Israele-Palestina*, in Hilal J. – Pappé I. (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, ed. it. a cura di M. Nadotti, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 99-131.
- Zerubavel Yael, *The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archaeology of Memory*, in «Israel Studies», vol. 1, n. 1, Spring 1996, pp. 60-99.

Zuckermann Moshe, *Processo alla Shoah. Aspetti dell'Olocausto nella cultura politica israeliana*, in Hilal J. – Pappé I. (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, ed. it. a cura di M. Nadotti, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 84-95.

Sitografia:

www.al-ayyam.ps
www.al-bab.com
www.aljadid.com
www.aljazeera.net
www.almanar.com
www.alnakba.org
www.alquds.org
www.alwatanalarabi.com
www.annahar.com
www.arab.net
www.arabfilm.com
www.arabicnews.com
www.badil.org
www.birzeit.edu
www.britannica.com
www.cnc.fr
www.deiryassin.org
www.diwanalarab.com
www.dreamsofanation.org
www.electronicintifada.net
www.haaretz.com
www.imarabe.org
www.informaworld.com
http://it.wikipedia.org/wiki/File:Balfour_declaration_unmarked.jpg
www.jnf.org
www.lemonde.fr
www.lerotte.net
http://www.mamilla_campaign.org
www.miftah.org
<http://mondediplo.com>
www.nadir.org
<http://www.palestinefilm.org>
www.palestinehistory.com
www.palestineremembered.com
www.pcbs.org
www.sardegnapalestina.org
www.qumsiyeh.org
www.resistenze.org
www.tbsjournal.com
www.voltairenet.org
www.washingtonpost.com
<http://weekly.ahram.org.eg>
<http://wordswithoutborders.org>

Indice dei nomi

- ‘Abd al-Baqi, A. H. / 102.
 ‘Abdallah (emiro di Transgiordania) / 102.
 Abdel-Jawad, S. / 57.
 Abdel-Malek, K. / 178n, 210n.
 Abisaab, R. J. / 208n.
 Abramo (Profeta) / 54, 74.
 Abu Ali, M. / 66.
 Abu-Lughod, Ibrahim / 49n, 86, 143n, 160n.
 Abu-Lughod, Janet / 99 e n.
 Abu-Lughod, Lila / 26n, 31n, 49n, 70n, 72n, 99n.
 Abū Maṭar, A. / 108n.
 Abu Nuwas / 216 e n, 217.
 Abu Salma (Abusalma) / 103, 205, 215, 216.
 Abu Shawar, R. / 115.
 Abū Uṣba‘, Ṣ. / 101n.
 Abulhawa, S. / 93n, 197 e n.
 Achcar, G. / 79n, 80n.
 al-‘Adnānī, M. / 108n.
 Adonis (Adūnīs) / 64 e n, 111 e n, 116n, 131n.
 Agamben, G. / 39.
 Agazzi, E. / 38n, 45n, 63n, 76n, 122n, 128n.
 Ahmad, A. / 48.
 al-‘Alamī, M. / 69n, 192n.
 Alexander, J. C. / 38, 39.
 Allen, R. / 115n.
 ‘Allūsh, N. / 80n.
 Amaldi, D. / 132n.
 Anderson, B. / 41 e n, 227.
 ‘Antara al-‘Absī / 169.
 Antonius, G. / 69, 70 e n.
 Arias, S. / 140n.
 al-‘Ārif, Ā. / 29n, 85n, 108n.
 Arrigoni, V. / 241 e n.
 Ascari, M. / 39n.
 Ashcroft, B. / 48n.
 Ashrawi, H. / 205n.
 Assmann, Aleida / 29, 30n, 33 e n, 36 e n, 37 e n, 60n, 61n, 130n, 134, 135n, 156 e n, 206 e n.
 Assmann, Jan / 33, 34n, 37, 76n, 142n.
 Augé, M. / 62 e n.
 Avril-Hilal, M. H. / 134n, 231n.
 Awad, A. R. / 126 e n.
 ‘Azzam, S. (Azzam) / 108, 109 e n, 115.
 Bachelard, G. / 140n, 148 e n.
 Bachtin, M. / 133, 140n, 218n.
 Bakri, M. / 66, 67 e n.
 Bal, M. / 29n, 51n, 92n.
 Baldissera, E. / 110n.
 Balfour, A. J. / 55, 70, 101n, 102, 160 e n, 200.
 Ballas, S. / 98n.
 Bannura, J. (Bannūra) / 116 e n.
 Bar-On, D. / 80n.
 Barak, E. / 60.
 Barakat, H. / 110.
 Barat, F. / 57n.
 Bardenstein, C. / 25n, 92n, 165 e n, 166n, 167n.
 al-Barghuthi, M. (al-Bargūthi) /

- 117, 126 e n, 138n.
 Barker, C. / 43n.
 Bartuli, E. / 117n, 221n.
 Bauer, Y. / 79n.
 Baybars / 208.
 Baydas, K. / 107, 108.
 Begin, Aliza / 92.
 Begin, Menachem / 92, 232.
 Beinín, J. / 88 e n.
 Ben-Ari, E. / 143n.
 Ben Gurion, D. / 90, 93, 153.
 Benjamin, W. / 174 e n.
 Bennis, M. (Bannīs) / 145 e n.
 Benvenisti, M. / 137n, 142 e n,
 143 e n.
 Bergson, H. / 36 e n.
 Bhabha, H. / 51n, 116n, 145.
 Bialik, H. / 143.
 Bilu, Y. / 143n.
 Biondi, A. / 35n.
 Bishara, A. (Bishāra) / 80, 81 e n,
 82, 121n.
 Blasono, P. / 176n.
 Bolzoni, L. / 129n.
 Bonnefoy, Y. / 131n.
 Bouchard, D. F. / 27n.
 Boullata, I. / 178n.
 Boustani, S. / 134n, 231n.
 Boyarin, J. / 143n.
 Brancaccio, C. / 109n.
 Brauch, J. / 141n.
 Brecht, B. / 230n.
 Bsiso, M. / 105, 112.
 al-Buḥturī / 133.
 Busch, W. / 38n, 196n.
 al-Bustani, W. / 102.
 Camera d'Afflito, I. / 21n, 86n,
 102n, 103n, 105n, 107n, 108n,
 109n, 115n, 125n, 126n, 175n,
 176n.
 Campanini, M. / 64n.
 Canali, L. / 147n.
 Canova, G. / 105, 106n, 107n, 154
 n.
 Carrascosa Rabadàn, M. / 108n.
 Caruth, C. / 40, 195n, 220 e n.
 Castle, G. / 43n.
 Celan, P. / 144n, 231 e n.
 Chakrabarty, D. / 46n.
 Chatterjee, P. / 58n.
 Chomsky, N. / 57n, 234n.
 Cicerone / 129 e n.
 Clinton, B. / 60.
 Connerton, P. / 35n, 42, 43n.
 Corrao, F. M. / 9, 10 e n, 104 e n,
 111n, 117n, 120n, 121n, 133n,
 135n, 138n, 153n, 161n, 170n,
 171.
 Costantini, C. / 164n.
 Crawford, L. / 230n.
 Crewe, J. V. / 29n, 51n, 92n.
 D'Aimmo, I. / 52n.
 D'Haen, T. / 44, 45n.
 al-Dabbagh, M. M. (al-Dabbāgh) /
 86 e n.
 Dahmash, W. / 109n, 119n, 125n,
 155n, 162n, 176n.
 Darraj, F. (Darrāğ, Darray) / 57n,
 123n, 139 e n, 145n, 167n,
 170n, 210n.
 Darwaza, M. 'I. / 108.
 Darwish, M. (Darwich, Darwīsh) /
 9, 10n, 30 e n, 32, 69n, 107n,
 112 e n, 113, 116n, 119, 120 e n,
 121 e n, 123, 134 e n, 139 e n,
 143n, 145, 146 e n, 147n, 148 e
 n, 149n, 150 e n, 153, 155 e n,
 156, 157n, 158 e n, 159 e n, 163
 e n, 164 e n, 165, 167 e n, 168n,
 169, 172, 175 e n, 176 e n, 187,
 188 e n, 198, 205 e n, 211n,
 212, 215n, 216, 219, 220 e n,

- 221 e n, 222n, 223, 224n, 225 e n, 229, 230, 231 e n, 234 e n, 236, 237.
- Davide e Golia / 88.
- Davis, Rochelle A. / 57n.
- Davis, Uri / 91n.
- Dayan, M. / 90 e n.
- de Larramendi, M. H. / 123n.
- al-Delmi, F. / 157n.
- De Luca, Erri / 192 e n.
- De Luca, Fulvia / 104n.
- de Moor, E. / 122n.
- de Rothschild, J. / 217.
- Derrida, J. / 230n.
- Di Francesco, T. / 176n.
- Dorigo Ceccato, R. / 108n.
- Douglass, A. / 39 e n.
- Elad-Bouskila, A. / 98n.
- Elia, C. / 77n.
- Ellis, M. H. / 96n.
- Enderwitz, S. / 123 e n.
- Eng, D. L. / 174 e n, 199n.
- Erll, A. / 189n, 210n.
- Fabietti, U. / 142n.
- Falah, G. / 228, 229n.
- Fanon, F. / 51n, 115, 116n.
- Fantappiè, I. / 144n.
- Fayruz / 231, 232.
- Fayyad, T. / 176n.
- Felman, S. / 40 e n.
- Finkelstein, N. / 72n, 77 e n.
- Flapan, S. / 87.
- Fonrobert, C. E. / 224n.
- Fortezza, D. / 39n.
- Fortunati, V. / 38n, 39 e n, 45n, 63n, 76n, 122n, 128n.
- Foucault, M. / 27n, 43, 44 e n, 84, 156n.
- Franceschi, Z. A. / 122n.
- Frangieh, B. / 112n, 190n.
- Frassini, A. / 66n.
- Freud, S. / 36, 38 e n, 40, 174 e n, 195n.
- Gabrieli, F. / 175n, 236n.
- Gadamer, H. G. / 206.
- Gallerano, N. / 34n.
- Garaudy, R. / 82 e n.
- García Lorca, F. / 113.
- Genette, G. / 210n.
- Gerratana, V. / 118.
- Gertz, N. / 67n, 99n.
- Gesù / 236n.
- Ghanayim, M. H. / 99.
- Gilmour, D. / 87, 219n.
- Girolamo, L. / 221n.
- Goethe, J. W. v. / 135n.
- Grabes, H. / 61n, 210n.
- Gramsci, A. / 27, 117 e n, 118n.
- Granara, W. / 133 e n.
- Griffiths, G. / 48n.
- Guha, R. / 45, 46 e n, 117 e n.
- Gur-Ze'ev, I. / 75n, 76 e n, 81n.
- Habermas, J. / 34.
- Habibi, E. (Ḥabībī) / 21 e n, 32, 81 e n, 82, 108, 116, 176 e n, 199, 208 e n, 209, 210 e n, 211 n, 212, 214, 215 e n, 216, 217 e n, 218.
- Hadawi, S. / 86 e n.
- al-Hajj, U. / 111.
- Halbwachs, M. / 33, 36 e n, 42, 51n, 202.
- Hallaq, W. B. / 178n, 210n.
- Hammer, J. / 205n.
- Harlow, B. / 173n, 183n.
- Hartman, G. / 40 e n.
- Hawi, K. / 111.
- Haydar, A. / 115n.
- Heacock, R. / 49n, 143n, 160n.
- Heath, P. / 210n.
- Herzl, T. / 91 e n, 92.
- Hikmet, N. / 113.

- Hilal, Aziz / 231n.
Hilal, Jamil / 25n, 74, 77n, 88n, 89n.
Hirsch, M. / 31n, 37 e n, 189n, 194n.
Hitler, A. / 80.
Hobsbawm, E. / 41 e n.
Hoffman, E. / 195n.
Hoskins, A. / 62n.
Husayn, R. / 105.
al-Husayni, Amin / 80 e n.
al-Husayni, Ishaq Musa / 108.
Ibn Arabi, M. / 236n.
Ibn Hamdis / 133.
Ibn Hazm / 236 e n.
Ibn al-Kalbī / 154n.
Idris, S. / 111.
al-Irani, M. S. / 108 e n, 110.
Isopi, A. / 126n.
Jabra, I. J. (Giabra) / 98n, 104, 105, 108, 114 e n, 115n, 124, 125n.
Jamal, A. (Ġamāl) / 201 e n.
Janco, M. / 202, 203n.
Jargy, S. / 131n.
al-Jawzi, S. B. / 86n.
Jayyusi, S. K. (al-Ġayyūsī) / 65 e n, 68n, 101n, 102n, 105n, 107 e n, 112, 114n, 116n, 122n, 127 e n, 159n, 162n, 167n, 208n, 236n.
Jedlowski, P. / 36n.
Jibran, K. / 103n.
Jihad, H. K. / 107n, 110n.
Jiryis, S. / 118n.
Joudah, F. / 165 e n.
Jubran, S. / 146n, 205n, 216n.
Kabāh, M. / 27n, 192n.
Kaṅʿana, S. / 57.
Kanan, T. / 86n.
Kanafānī, Ā. / 153 e n.
Kanafani, G. (Kanafānī) / 31, 81n, 106n, 108, 109 e n, 112n, 115 e n, 153 e n, 164, 173 e n, 174, 175 e n, 176n, 177, 178n, 182-91, 197, 199, 214, 215n.
Kassir, S. / 81, 82n.
al-Kayyālī, A. R. / 103n.
Kazanġian, D. / 174 e n, 199n.
al-Khal, Y. / 111.
Khalidi, Rashid / 50n, 101 e n.
al-Khalidi, Ruhi / 86n.
Khalidi, Walid / 25n, 49n, 57 e n, 86 e n, 90n, 93n, 106n, 153n.
Khalifa, S. (Khalifah) / 124 e n, 164 e n.
Khalili, L. / 55n, 56n, 57n.
al-Khansāʾ (Tumāḍīr bint ʿAmr) / 135, 236.
al-Khatib, Y. (al-Khaṭīb) / 105 e n, 112n, 154, 155n.
Khater, A. / 217n.
Khazindar, W. / 117, 161.
Khleifi, George / 67n, 99n.
Khleifi, Michel / 66 e n.
Khuri, Elias (Khoury, Khūrī) / 87 e n, 117 e n, 118 e n, 119, 191n.
Khuri, Nida / 171, 172.
Kilpatrick, H. / 109n, 178 e n.
Klenicki, L. / 72n.
Kristeva, J. / 218 e n.
Kurzman, D. / 87.
La Capra, D. / 196.
Laâbi, A. / 101n, 111 e n.
Lachmann, R. / 209n, 210n.
Ladikoff, L. (Guasto) / 21n, 147n.
Lano, A. / 153n.
Laroui, A. / 64.
La Scaleia, R. / 10n.
Laub, D. / 40 e n.
Le Goff, J. / 27 e n, 33, 34n, 35n, 129n, 130n.

- Lefebvre, H. / 140n.
 Lehn, W. / 91n.
 Lemon, L. T. / 230n.
 Lentin, R. / 25n.
 Lieberman, A. / 22 e n.
 Lipphardt, A. / 141n.
 Litvak, M. / 79n, 81n.
 Loomba, A. / 47n.
 Lotman, J. / 140n.
 Mahmud, A. / 103.
 Maḥmūd, Ḥ. / 102n.
 Majakovskij, V. / 113.
 Malḥas, Th. / 112n.
 al-Manazi, A. / 236n.
 Maṣṣūr, Kh. / 116n.
 Margalit, A. / 39, 40n.
 Masalha, N. / 25n, 27n, 41n, 70n,
 84 e n, 88n.
 Massad, J. / 96 e n.
 Massara, M. / 54n.
 Matera, V. / 142n.
 Mattar, P. / 80n.
 Matteo (evangelista) / 236n.
 al-Mazini, A. / 208n.
 Mc Gowan, D. / 96n.
 Meisami, J. S. / 131n, 132n.
 Mellino, M. / 47n.
 Miglio, C. / 144n, 147n.
 Minh-ha, T. T. / 122.
 Mitchell, W. J. T. / 148n.
 Mnemosyne / 129.
 Monk, D. B. / 95.
 Monterescu, D. / 198n.
 Moreh, S. / 104n.
 Morris, B. / 87, 88 e n, 96n, 153n.
 Mostafa Said, D. / 119n.
 Muḥammad (Profeta) / 132.
 Muhammad, Z. / 117, 161, 170,
 171.
 Muhawi, I. / 220 e n, 229 e n, 232,
 233n.
 Musarra-Schroeder, U. / 61n,
 128n.
 Musleh, H. / 26n.
 al-Mutanabbī / 132 e n.
 Nadotti, M. / 25n.
 al-Naqqāsh, R. / 107n.
 al-Nashashibi, N. / 110.
 Nashef, K. / 49n, 143n, 160n.
 Nasrallah, I. (Naṣrallāh) / 115 e n,
 117 e n, 119 e n, 138 e n, 148,
 153, 154 e n, 162 e n, 239, 240
 e n.
 Nassar, H. K. / 112n, 139n, 146n.
 Nasser, K. / 104 e n.
 Natur, S. (Nāṭūr) / 31, 52, 93n,
 117 e n, 192, 193 e n, 194n, 196
 e n, 197n, 198 e n, 200, 201 e n.
 Nazzal, N. / 193n.
 Neruda, P. / 113.
 Nevo, J. / 79n.
 Nietzsche, F. / 36.
 Nimr, S. / 193 e n.
 Nocke, A. / 141n.
 Nolte, E. / 114n.
 Nora, P. / 29n, 33 e n, 35, 36 e n,
 42 e n, 62 e n, 63, 169 e n.
 Nünning, Ansgar / 63n, 210n.
 Nünning, Vera / 63n, 210n.
 al-Nuri, I. (Nā'ūrī) / 110 e n.
 Omero / 130, 135n.
 Orelli, L. / 114n.
 Ormsby-Gore, W. / 160n.
 Ostle, R. / 122n.
 Ouyang, W. / 147, 148n.
 Ovadia, M. / 10.
 Pappé, I. (Pappe) / 23n, 25n, 57n,
 73 e n, 74n, 76, 77n, 87n, 88 e
 n, 89 e n, 90, 91n, 93n, 166n,
 203n.
 Parfitt, T. / 108n.
 Parrilla, G. F. / 123n.

- Peled, Mati / 163, 164n.
 Peled, Yoav / 89n.
 Perec, G. / 140n.
 Peters, J. / 87.
 Pethes, N. / 38n, 40n.
 Piazza, B. A. / 123n.
 Picaudou, N. / 49n, 50n, 56 e n,
 58n, 70n, 73n.
 Piras, F. G. / 196n, 201 e n.
 Pirinoli, C. / 54n, 55 e n.
 Ponzio, A. / 218n.
 Prior, M. / 73n, 74n, 75n.
 Proust, M. / 233n.
 Qallab, S. / 118n.
 al-Qasim, S. (al-Qassem, al-Qā
 sim) / 112, 116n, 139, 151 e n,
 152n, 155 e n, 168, 169n, 173n.
 al-Qawuqji, F. / 86.
 al-Qays, Imru' / 132.
 al-Qaysi, M. (al-Qaysī) / 125 e n.
 al-Qaysī, Y. / 154n.
 Rabinowitz, D. / 198n.
 Rahman, N. / 112n, 139n, 146n.
 Ram, U. / 89n.
 Rambaldi, F. / 157n.
 Ranger, T. / 41n.
 Rashid, H. H. (Rashīd Ḥārūn Ḥā
 shim) / 104 e n, 205 e n.
 Redaelli, P. / 124n.
 Reis, M. J. / 230n.
 Riccardo Cuor di Leone / 208.
 Richardson, B. / 129n.
 Ricoeur, P. / 33.
 Rigney, A. / 189n.
 Riley, K. E. / 173n.
 Riyad, T. / 170.
 Robin, R. T. / 75n.
 Rodinson, M. / 80 e n.
 Rogan, E. / 88n.
 Rovick, P. / 77n.
 Ruchatz, J. / 38n, 40n.
 Ruocco, M. / 111n, 122n, 126n.
 Rusconi, G. / 114n.
 Sa'di, A. H. / 26n, 31n, 49n, 72n,
 99n.
 Ṣaddūq, R. / 146n.
 Said, E. W. / 11, 41n, 45 e n, 48 e
 n, 60n, 70n, 72 e n, 73n, 75n,
 81, 82 e n, 83 e n, 84 e n, 87n,
 89, 90n, 122 e n, 126n, 137n,
 159, 160n, 173n, 175, 186,
 234n, 238 e n, 241.
 al-Sakakini, K. / 85n, 86n, 125.
 Saladino (Ṣalāḥ al-Dīn al-
 Ayyūbī) / 214n.
 Ṣalāḥ, H. / 193n.
 Saleh, F. (Ṣāliḥ) / 107 e n, 208 e n,
 209n.
 Salhūt, K. / 194n.
 Salomone (re) / 208.
 Sanbar, E. / 11, 23n, 53 e n, 83, 84
 e n, 125, 126n, 159, 160 e n.
 Sarsar, S. / 80n.
 Sartre, J. / 111 e n.
 Sayegh, T. / 105.
 al-Sayegh, F. / 118n.
 Sayf al-Dawla / 132.
 Sayigh, R. / 193n.
 Scarcia, G. / 157n.
 Schiff, A. I. / 72n.
 Schippers, A. / 237n.
 Schreiber, M. / 72n.
 Schulz Lindholm, H. / 205n.
 Segev, T. / 78 e n, 87.
 Shafir, G. / 89n.
 Shāhin, A. 'U. / 118n.
 Shakespeare, W. / 208.
 Shammās, A. (Shammās) / 158,
 159n.
 Shamsul, A. / 46n.
 Sharon, A. / 178n.
 Shatz, A. / 234n.

- Shehadeh, R. / 87n.
 Shemtov, V. / 224n.
 Shenhav, Y. / 89n.
 Shiblak, A. / 228n.
 al-Shibli, A. / 236n.
 Shklovsky, V. / 230n.
 Shlaim, A. / 88n, 89n.
 Shohat, E. / 89n.
 Shukrī, Gh. / 103n.
 Shulhut, A. (Shulhūt) / 106n,
 141n.
 Shuqayri, A. / 118n.
 Sibilio, S. / 10-12, 104n, 120n,
 147n.
 Sidqi, N. / 108, 125.
 Silberstein, L. J. / 72n.
 Silko, L. / 29.
 Simonide Melicus / 129, 130.
 Slyomovics, S. / 49n, 202 e n.
 Spenser, E. / 135n.
 Spitzer, L. / 29n, 51n, 92n.
 Spivak, G. C. / 46n, 117n.
 Stern, Y. / 94n.
 Stetkevych, J. / 131n.
 Strachey, J. / 174n.
 Strath, Bo / 75n.
 Sulaiman, K. / 103n, 104n, 155n,
 205n.
 Sutton, J. / 62n.
 Swedenburg, T. / 49n, 55n, 58 e n,
 59n.
 Tamari, S. / 49n, 198 e n.
 Thompson, T. L. / 73n.
 Tiffin, H. / 48n.
 Todorov, T. / 33n, 39 e n, 53n,
 71n.
 Tortarolo, E. / 129n.
 Traverso, E. / 194n.
 Trevisan Semi, E. / 108n.
 Tuan, Y.-F. / 148.
 Tuqan, Fadwa / 104, 107n, 112,
 124, 197 e n.
 Tuqan, Ibrahim / 102, 103.
 Tūqān, Q. / 69n.
 al-Udhari, A. / 116n.
 al-‘Ujaily, A. / 110.
 Ulisse / 234.
 Uspenskij, B. A. / 140n.
 Vallaro, M. / 216n.
 Vallega, A. / 144 e n, 148 e n.
 van Gorp, H. / 61n, 128n.
 Vardaro, P. / 125n.
 Vidal Niquet, P. / 33n.
 Villani, T. / 156n.
 Virgilio / 135n.
 Vogler, T. / 39 e n.
 Voltaire / 208.
 Warf, B. / 140n.
 Webman, E. / 79n, 81n.
 Weizman, E. / 95 e n, 143n.
 Weizmann, C. / 86n.
 White, Hayden / 129n.
 White, Kenneth / 127 e n.
 Whitelam, K. / 41n, 75, 76n.
 Wieviorka, A. / 33n.
 Wild, S. / 122n.
 Yaghi, A. (Yāghī) / 103n, 112n.
 Yakhluf, Y. / 115, 116.
 Yates, F. / 35n, 130n.
 Yehoshua, A. / 87.
 Yiftachel, O. / 74n, 89n.
 Yizhar, S. / 87 e n.
 Young, R. / 48 e n.
 Zakī, A. / 154n.
 Zaqtan, G. (Zaqtān) / 31n, 117,
 119 e n, 111 e n, 152, 153 e n.
 Zayyad, T. (Zayyād) / 112, 168 e
 n, 214 e n, 225 e n.
 Zerubavel, Y. / 166 e n.
 Zuckermann, M. / 25n, 77 e n.
 Zurayq, C. / 70 e n, 111 e n, 192n.

Nella collana Zenit delle Edizioni Q:

1. Samira AZZAM, *Palestinese! E altri racconti*, a cura di W. Dahmash, pp. 148, euro 10,00;
2. AA.VV., *Vita da donna*, a cura di D. Bredi, pp. 170, euro 12,00;
3. Samih AL-QASIM, *Versi in Galilea*, a cura di W. Dahmash, presentazione di R. La Valle, pp. 128, euro 10,00;
4. Sa'dallah WANNUS, *I giorni ebbri*, a cura di E. Catalli, pp. 132, euro 10,00;
5. Lucia ROSTAGNO, *Palestina: un paese normale. Un toscano del Settecento in Levante*, pp. 296, euro 14,00;
6. Salman NATUR, *Memoria*, traduzione di V. Palcari – C. Sorrenti, prefazione di F. G. Piras, pp. 136, euro 10,00;
7. Mohammad BAKRI, *Su Pessotimista*, a cura di W. Dahmash – M. Zurru, pp. 112, euro 9,00;
8. Ibrahim NASRALLAH, *Versi* (con testo a fronte, formato album), a cura di W. Dahmash, pp. 224, euro 14,00;
9. Ahmad Rafiq AWAD, *Il paese del mare*, a cura di A. Isopi, pp. 176, euro 12,00;
10. Hamze JAMMOUL, *Non si alza il vento*, pp. 96, euro 10,00;
11. Simone SIBILIO, *Nakba. La memoria letteraria della catastrofe palestinese*, pp. 282, euro 14,00;
12. Mahmud SHUKAIR, *Mia cugina Condoleezza e altri racconti*, a cura di M. Ammar, pp. 106, euro 10,00;
13. Jamal BANNURA, *Per non dimenticare e altri racconti*, a cura di E. Di Gregorio, pp. 104, euro 10,00;
14. Mahmud DARWISH, *Stato d'assedio* (con testo a fronte, formato album), a cura di W. Dahmash, pp. 102, euro 12,00;
15. Mahmud SHUKAIR, *La foto di Shakira e altri racconti*, traduzione di M. Ammar – P. Murgia, pp. 168, euro 12,00;
16. Talal HAIDAR, *Il venditore del tempo* (con testo a fronte), traduzione di R. Haidar – S. Sibilio, pp. 120, euro 12,00;
17. Giabra Ibrahim GIABRA, *I pozzi di Betlemme*, a cura di W. Dahmash, pp. 255, euro 12,00.

Finito di stampare nel mese di maggio 2015
da Grafiche VD - Città di Castello (PG)
per conto di Edizioni Q - Roma