



IL GENERE NELLA RICERCA STORICA

a cura di Saveria Chemotti e Maria Cristina La Rocca

SOGGETTI RIVELATI

55

IL GENERE NELLA RICERCA STORICA

Atti del VI Congresso
della Società Italiana delle Storiche

a cura di
Saveria Chemotti
Maria Cristina La Rocca

VOLUME I



Atti del VI Congresso
della Società Italiana delle Storiche
Padova-Venezia, 12-14 febbraio 2013

© Copyright luglio 2015
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaaeditrice@poligrafo.it
www.poligrafo.it
ISBN 978-88-7115-847-1

INDICE

19 Presentazione
Saveria Chemotti

23 Premessa
Isabelle Chabot

I. LA STORIA DELLE DONNE IN EUROPA

«GENESIS» E LE RIVISTE EUROPEE DI STORIA DELLE DONNE
a cura di Ida Fazio

31 Introduzione
Ida Fazio

32 «Genesis» e la storia delle donne e di genere, in Europa e oltre
Giulia Calvi

37 De «Clio. H.E.S.» à «Clio. F.G.H.»
Christiane Klapisch-Zuber

40 «L'Homme. Z.F.G.». Contesti europei e prospettive ampliate
Margareth Lanzinger

48 «Arenal», historia de las Mujeres e historiografia española
Candida Martínez Lopez

II. IDENTITÀ

PROSOPOGRAFIE FEMMINILI
a cura di Sylvie Duval

59 Introduzione
Sylvie Duval

- 69 Rédiger une prosopographie de femmes. L'exemple de la Rome antique
Anthony Álvarez Melero
- 80 Le recluse nella documentazione tardo medievale
Eleonora Rava
- 94 Per un approccio interdisciplinare del fatto musicale:
prosopografia delle musiciste degli ospedali di Venezia (XVII-XVIII sec.)
Caroline Giron-Panel
- 105 Nécessité et limites de l'approche prosopographique:
la reconstitution d'itinéraires de vie de veuves françaises
de la Première Guerre mondiale (XX^e siècle)
Peggy Bette

CROSS DRESSING AND GENDER TRANSGRESSION IN THE MIDDLE AGES
a cura di Irene Barbiera

- 117 Introduction
Irene Barbiera
- 128 Clothes (Un)Make the (Wo)Man:
Dress and Gender Crossings in Late Antiquity
Mathew Kuefler
- 137 Women and Weapons in Early Medieval Europe
Ross Balzaretto
- 151 Holy Female Monks-Patterns of Purity:
a Comparative Approach of the Visual Representations
of Saint Marina the Monk, Saint Eugenia of Rome,
Saint Euphrosyne of Alexandria, and Saint Margareta dicta Pelagius
Andrea-Bianka Znorovszky

DONNE SUL CONFINE IN ISRAELE
a cura di Dario Miccoli

- 171 Lavorare con dolcezza.
Le badanti filippine in Israele tra letteratura, cinema e sentimenti
Dario Miccoli
- 182 Le contraddizioni del "pensare in modo materno"
nelle colonie ebraiche della Cisgiordania in un romanzo di Mira Magen
Emanuela Trevisan Semi
- 190 Note ai margini di una migrazione: donne ebreo dalla Libia tra Israele e Italia
Piera Rossetto

SCAUTISMO E GUIDISMO

a cura di Antonella Cagnolati

- 201 Introduzione
Antonella Cagnolati
- 204 Historia del Guidismo en España (1929-2013).
La contribución de la educación guía para las mujeres españolas
durante el siglo XX
María Luisa García Rodríguez
- 220 Il Guidismo cattolico italiano e il contributo alla ricostruzione dell'Italia
nel secondo dopoguerra
Paola Dal Toso
- 234 Lo Scouting femminile laico. Innovazione educativa e contributi
all'emancipazione femminile nell'Italia del primo Novecento (1912-1927)
Valeria Vittoria, Aurora Bosna

GENDER AND RELIGION IN IMPERIAL RELATIONS:

NEGOTIATING IDENTITIES AND STRATEGIES OF RULE

a cura di Barbara Spadaro

- 251 Introduzione
Barbara Spadaro
- 255 Colonial Togo in the Missionary Imagination and Practice
of German Nuns, 1897-1922
Katharina Stornig
- 269 Taking the "Invisible Border" further. The *Alliance Israélite Universelle*
in Libya: First Insights on a History of Encounters and Representations
Barbara Spadaro
- 282 Dalla *mekteb* alla scuola di Stato. Genere, spazio e gerarchia nell'educazione
delle bambine musulmane nella Sarajevo austro-ungarica
Fabio Giomi
- 300 Suore missionarie in Africa Orientale Italiana:
un modello iconografico di genere
Monica Di Barbora

DONNE COMMITTENTI E DONNE ARTISTE FRA CODICI ED EPIGRAFI

a cura di Nicoletta Giovè Marchioli

- 315 Introduzione
Nicoletta Giovè Marchioli

- 317 Donne che scrivono, donne che fanno scrivere
Nicoletta Giovè Marchioli, Marco Palma
- 337 «Le Coloriste Enlumineur». Una rivista, le donne e il revival della miniatura
nella Francia della fine dell'Ottocento
Giulia Orofino
- 358 Progettare un'epigrafe: un lavoro anche da donna?
La committenza femminile in alcune epigrafi del Santo di Padova
Giulia Foladore

DAL CASTRATO ALLA ROCK STAR.

PERCORSI TRANS-VOCALI TRA EROTISMO E IDENTITÀ DI GENERE

a cura di Simonetta Chiappini

- 377 Introduzione
Simonetta Chiappini
- 392 Vestire l'uniforme: mascolinità nel melodramma
e costruzione dell'eroe risorgimentale
Raffaella Bianchi

SE VI SONO DONNE DI GENIO

a cura di Giovanni Destro Bisol

- 411 Introduzione
Giovanni Destro Bisol
- 415 Maria Montessori e l'influenza del contesto socio-culturale
sull'apprendimento scolastico
Marco Capocasa, Fabrizio Rufò
- 421 Da "I Pigmei d'Europa" a "I cambiamenti secolari della statura"
Maria Enrica Danubio
- 426 Darwin e l'origine della donna
Alessandro Volpone

III. RUOLI ECONOMICI

NUOVE PROSPETTIVE DI RICERCA SULLA STORIA DEL LAVORO FEMMINILE

a cura di Eloisa Betti

- 445 Introduzione.
Il lavoro delle donne. Una lunga storia
Fiorenza Tarozzi
- 451 Donne e lavoro: un'identità difficile. Percorsi, fonti, sguardi
Cinzia Venturoli

464 La disoccupazione femminile nell'Italia liberale
e la sua rappresentazione statistica: una prima disamina delle fonti
Manfredi Alberti

485 Gli archivi dell'UDI come fonti per la storia del lavoro femminile
nell'Italia dell'*age d'or* (1945-1975)
Eloisa Betti

"FUORI DAI CANONI". DONNE STRANIERE NELLA SICILIA DELL'OTTOCENTO
TRA CULTURA, SCIENZA E IMPRENDITORIA

a cura di Luciana Caminiti

511 Introduzione

Luciana Caminiti

517 Frances Churchill Leckie in Sicilia (1801-1807)

Diletta D'Andrea

529 Fuori e dentro i canoni: Jeannette Villepreux power a Messina
tra "occupazioni scientifiche" e "domestiche cure"

Michela D'Angelo

542 Maddalena e Laura Gonzenbach

Luciana Caminiti

555 Tina Whitaker Scalia: *Sicily & England* (1848-1870)

Rosario Lentini

569 Conclusioni

Mirella Vera Mafri

LE IMPRENDITRICI DEL MEZZOGIORNO.

STORIA E STORIE DI DONNE INTRAPRENDENTI A SUD

a cura di Rossella Del Prete

573 Introduzione

Rossella Del Prete

576 Donne meridionali tra "terra e mercato":
note per uno studio delle operatrici economiche nel Mezzogiorno medievale

Gemma Colesanti, Fiorella Fragnoli

592 Imprenditrici del feudo nel Mezzogiorno moderno

Elisa Novi Chavarria

598 Donne a Napoli dal *matronage* all'impresa della cultura

Vittoria Fiorelli

- 606 L'imprenditoria femminile nel Mezzogiorno industriale: il caso della Campania
Rossella Del Prete
- 643 Storia d'impresa e storia di genere:
qualche nota a margine di un recente incontro di studio
Ilaria Zilli
- DEBITI
a cura di Angiolina Arru
- 651 Introduzione
Angiolina Arru
- 654 La forza del debito (Roma, sec. XIX)
Angiolina Arru
- 664 Gender, Debt and Working Class Credit in Twentieth Century Britain
Sean O'Connell
- 672 Debitrici al lavoro. I contratti delle mercantesse
Maria Rosaria De Rosa
- POTERE, POLITICA, ECONOMIA NEL LUNGO OTTOCENTO:
REGINE E ISTITUTRICI, IMPRENDITRICI E BRIGANTESSE
a cura di Mirella Vera Mafri
- 679 Introduzione
Mirella Vera Mafri
- 684 Tra Francia e Austria: Carolina Bonaparte regina di Napoli
Mirella Vera Mafri
- 697 Una governante inglese in casa Murat:
Catherine Davies e il soggiorno napoletano
Rosa Maria Delli Quadri
- 711 Antieroine: maschile / femminile nella rappresentazione del nemico
tra XVIII e XIX secolo
Maria Rosaria Pelizzari
- 728 Le donne e il mare nel Mezzogiorno moderno: un rapporto conflittuale
Maria Sirago
- 748 Conclusioni
Luciana Caminiti

TRA PROFESSIONALIZZAZIONE E INTERNAZIONALIZZAZIONE.

L'AFFERMAZIONE DEL SERVIZIO SOCIALE NELL'ITALIA DEL SECONDO DOPOGUERRA

a cura di Domenica La Banca

- 753 Introduzione
Domenica La Banca
- 756 *Welfare* professionale. L'UNRRA e l'affermazione del servizio sociale italiano
Domenica La Banca
- 769 Le origini del servizio sociale italiano nell'esperienza filantropica e resistenziale
Marilena Dellavalle
- 784 Impegno sociale e sviluppo di comunità: il contributo di Angela Zucconi
alla ricostruzione del tessuto sociale e civile nell'Italia postbellica
Deborah Bolognesi

TAVOLA ROTONDA

a cura di Susanna Biadene, Alessandra Chiarcos, Daria Quatrida

- 799 *Womenmade* fra tradizione e innovazione.
Creative economy in un'ottica di genere
Susanna Biadene, Alessandra Chiarcos, Daria Quatrida
- 815 L'attenzione al lavoro femminile da parte della Commissione Pari Opportunità
del Comune di Padova
Milvia Boselli
- 816 Imprenditrici creative
Marina Piazza
- 818 Il ruolo del territorio nello sviluppo dell'imprenditoria
culturale femminile padovana
Marina Bertoncin
- 820 L'industria culturale e creativa: la leadership femminile
Elisabetta Vezzosi

IV. RELAZIONI FAMILIARI

IL NEMICO IN CASA

a cura di Claudio Azzara

- 851 Introduzione. Il nemico in casa.
La violenza domestica contro le donne tra sanzione giuridica
e rappresentazioni culturali
Claudio Azzara

- 852 *De fream suam, qui eam male tractaverit.*
La violenza domestica sulle donne nella società altomedievale
Arianna Bonnini
- 861 Matrimoni forzati e violenza domestica a Venezia nel Basso Medioevo
Ermanno Orlando
- 878 Il (dis)ordine della violenza familiare:
spazi, limiti, strategie (Italia, secoli XV-XVIII)
Cecilia Cristellon
- 889 La violenza giustificata.
Il racconto dell'uccisione di una *femme fatale*: un case study
Guido Panico
- 901 Conclusioni
Maria Rosaria Pelizzari
- L'ESPERIENZA CORPOREA DELLA MATERNITÀ
a cura di Francesca Arena, Nadia Maria Filippini
- 911 Introduzione.
La storia della maternità tra rappresentazioni, vissuti
e pratiche sociali. Percorsi e prospettive di genere
Francesca Arena, Nadia Maria Filippini
- 918 Uso y abuso del cuerpo femenino.
Mujeres y reproducción en las sociedades greco-romanas
Carla Rubiera Cancelas
- 931 El momento de dar a luz. Normas y prácticas en torno al parto
Silvia Medina Quintana
- 945 Être enceinte en France aux XVIII^e et XIX^e siècles :
une expérience féminine particulière
Emanuelle Berthiaud
- 959 Il puerperio: trasformazioni psichiche e regressioni corporee.
Un paradosso della medicina contemporanea
Francesca Arena
- 975 La maternidad en Occidente. Reflexiones desde el feminismo y la historia
Rosa María Cid López
- 996 Meglio un blog oggi che un Prozac domani:
le nuove maternità e i blog delle mamme
Marina D'Amelia

MADRI-MATRIGNE E SORELLE-SORELLASTRE?
DINAMICHE ECONOMICHE, GENERAZIONALI E AFFETTIVE
NELLA REPUBBLICA VENETA IN ETÀ MODERNA
a cura di Francesca Mediolì

- 1015 Introduzione
Francesca Mediolì
- 1018 «Faranno quel che vorranno»:
testamenti femminili ed *empowerment* nella Venezia del Cinquecento
Anna Bellavitis
- 1030 Solitudine di figlia, ambiguità di madre.
Conflitti al femminile nella Venezia di primo Seicento
Alessandra Sambo
- 1043 Tarabotti e le altre:
lasciti testamentari alle monache nella Venezia fra Cinque e Seicento
Francesca Mediolì
- 1057 Il confine quotidiano. Scritture di donne in Friuli tra Cinque e Settecento
Laura Casella

LA CONCILIAZIONE DEI TEMPI DELLE DONNE:
QUESTIONI TEORICHE, METODI DI RILEVAZIONE, *POLICY*
a cura di Maria Rosaria Garofalo

- 1073 Introduzione.
Interdisciplinarietà e analisi di genere
Maria Rosaria Garofalo
- 1082 Conciliazione famiglia-lavoro:
strumenti di valutazione e confronti internazionali
Mary Fraire
- 1098 Le fatiche della conciliazione. Il fronteggiamento degli oneri di cura
tra disequilibri demografici e asimmetrie di genere
Antonello Scialdone
- 1116 Come le donne usano il tempo.
Un confronto tra approcci economici e strumenti di rilevazione
Maria Rosaria Garofalo, Roberto Ruggiero
- 1131 Occupazione femminile e *welfare* nel Mezzogiorno.
La rilevanza del contesto nel disegno delle future politiche di conciliazione
Mita Marra

V. CITTADINANZA E POLITICA

IL DESIDERIO DI CITTADINANZA NEL LUNGO OTTOCENTO

a cura di Rosanna de Longis

- 1155 Introduzione
Rosanna De Longis
- 1157 Vogliamo educarci noi e i nostri figli. Esperienze di protagonismo femminile a Venezia e nelle province venete (1848-1866)
Deborah Pase
- 1171 «Com'è caro ricordare»:
memorie di famiglia e relazioni epistolari nel lungo Ottocento
Marcella Varriale
- 1188 Lettere dal disincanto risorgimentale
Antonietta Angelica Zucconi
- 1196 Sorelle.
Strategie della partecipazione politico-sociale femminile nell'Ottocento
Laura Guidi

ALLE ORIGINI DEL PARLAMENTO

a cura di Marina d'Amelia

- 1209 Dalle tribune: lo sguardo femminile
Marina D'Amelia
- 1231 Il Parlamento di Firenze capitale (1865-1870):
rappresentazioni di genere e della politica tra giornalismo e letteratura
Maria Teresa Mori
- 1247 Tra eloquenza, eroismo e caricatura.
Ritratto ideale del deputato nell'Italia del 1848
Alessio Petrizzo

LE DONNE E IL CONCILIO

a cura di Liviana Gazzetta

- 1261 Le Democristiane e il Concilio
Tiziana Noce
- 1279 Femminismo e cattolicesimo del dissenso:
appunti per una ricostruzione storica
Roberta Fossati

- 1286 Le suore missionarie comboniane, l’Africa, il Concilio Vaticano II
Valentina Catania
- 1297 *Virgo et sacerdos.*
La questione del sacerdozio femminile al Concilio Vaticano II
Liviana Gazzetta
- 1310 Considerazioni conclusive
Anna Scattigno
- ABITARE LO SPAZIO PUBBLICO.
PERCORSI DI GENERE DALLA CURA AL PROGETTO
a cura di Claudia Mattogno, Paola Di Biagi
- 1317 Introduzione. Temi di discussione e ragioni del panel
Claudia Mattogno
- 1332 Per una filosofia della cura
Elena Pulcini
- 1342 Sapere femminile e cura della città
Ida Faré
- 1349 Abitare la quotidianità: dallo spazio domestico allo spazio pubblico
Paola Di Biagi
- 1357 Soluzioni abitative innovative per comunità condivise: uno sguardo di genere
Assunta D’Innocenzo
- 1372 Le dimensioni della cura.
Welfare e città nei dibattiti dell’UDI a cavallo degli anni Sessanta
Cristina Renzoni
- 1379 *Autori*

IL GENERE NELLA RICERCA STORICA

II
IDENTITÀ

DONNE SUL CONFINE IN ISRAELE

a cura di Dario Miccoli

LAVORARE CON DOLCEZZA.

LE BADANTI FILIPPINE IN ISRAELE TRA LETTERATURA, CINEMA E SENTIMENTI

Dario Miccoli

IMMIGRAZIONE NON-EBRAICA, WELFARE E GENERE

Tra le figure che più ricorrono nei libri di storia e nei giornali a proposito dello Stato d'Israele e delle sue abitanti di genere femminile si ritrovano da un lato le ebreo ortodosse e ultra-ortodosse, con le loro gonne scure e i colorati *foulards* sulla testa; dall'altra le pioniere del *kibbutz*, che in pantaloni corti e camicia lavorano i campi e svolgono ogni sorta di attività manuale o infine le musulmane velate di Gerusalemme Est e dei Territori Palestinesi. Ciò detto, esistono a ben vedere altre donne molto meno visibili e poco conosciute al di fuori di Israele e che tuttavia – in modo silenzioso ma costante – hanno assunto un'importanza sempre maggiore nella vita quotidiana di questo paese: le badanti di origine filippina. Ma chi sono queste donne? Per quale motivo sono arrivate a svolgere questo lavoro in un luogo così distante dalla madrepatria? Come vengono percepite dalla società israeliana?

Per rispondere a queste domande è necessario tornare indietro agli anni Ottanta. In quel periodo, a seguito dello scoppio della Prima Intifada nel 1987 e la forte limitazione all'ingresso in Israele – a partire dal 1993 – di tutti quei palestinesi residenti nella West Bank fino ad allora impiegati in misura rilevante in settori dell'economia israeliana, Israele fu costretta ad avviare un ripensamento delle sue politiche migratorie e del lavoro, concedendo permessi di soggiorno a lavoratori non-ebrei. Tra i primi ad arrivare vi furono immigrati provenienti dall'Europa Orientale e dai paesi dell'ex-URSS, ai quali si aggiunsero poi filippini, thailandesi, turchi e altri ancora. Oltre a essi, negli anni successivi si assistette, ad

esempio, all'immigrazione di lavoratori originari dell'Africa subsahariana e del Sud America. Benché dal 2002 Israele abbia avviato una nuova politica mirante a ridurre la percentuale di immigrati non-ebrei anche attraverso espulsioni e rimpatri forzati, negli ultimi anni il numero è tornato a salire, mostrando come, al di là di tutto, i *migrant workers* non-ebrei siano diventati una componente imprescindibile del mondo del lavoro e della società israeliani.

Questo tipo di immigrazione se da una parte rientra all'interno di movimenti transnazionali in primo luogo legati a una crescente globalizzazione del mercato del lavoro, dall'altra assume però un significato del tutto particolare nel caso israeliano. Lo Stato d'Israele fu infatti fondato nel 1948 allo scopo di favorire la *'aliyyah* (in ebraico lett.: «salita [al monte Sion]») di ebrei ed ebreo da tutto il mondo verso una nazione caratterizzata da un'identità appunto ebraica. La cosiddetta *hoq ha-shvut* (in ebraico: «legge del ritorno»), che dal 1950 regola l'immigrazione verso lo Stato, stabilisce che ogni ebreo ha diritto a emigrare verso Israele ottenendone immediatamente la cittadinanza. Un successivo emendamento del 1970 estese questo diritto a chiunque avesse almeno un nonno o una nonna di religione ebraica e al suo coniuge¹. Gli immigrati non-ebrei, dunque, così come i loro figli, anche se nati in Israele, sono a priori esclusi dal poter diventare futuri cittadini dello Stato e la loro permanenza è interpretata dal punto di vista giuridico come un soggiorno temporaneo a scopo lavorativo². Se da una parte essi non rientrano all'interno dei confini identitari di Israele come "Stato ebraico", sono dunque diventati una comunità che deve essere in qualche modo gestita. Essi pongono infatti degli interrogativi giuridici ma anche ideologici, su chi sia un israeliano e su quale possa essere il futuro – sotto il piano demografico e socio-culturale – di una nazione a maggioranza ebraica ma con una consistente minoranza palestinese musulmana e cristiana e una crescente comunità di migranti provenienti da vari paesi del mondo³.

Stando alle stime dell'*Israeli Central Bureau of Statistics*, nel 2008 in Israele risiedevano circa 200.000 immigrati non-ebrei, di cui 110.000 con permesso di

¹ Mi limito qui a rimandare al testo della legge, consultabile in <http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> [ultima consultazione 20 settembre 2013].

² Nel 2005 si è però proceduto alla concessione di una residenza permanente, trasformabile in cittadinanza dopo il servizio militare nell'esercito israeliano, a circa 2000 figli di *migrant workers* e alla concessione di una residenza temporanea trasformabile in permanente per i loro genitori. A questo proposito: N. ELIAS e A. KEMP, *The New Second Generation: Non-Jewish Olim, Black Jews and Children of Migrant Workers in Israel*, «Israel Studies», vol. 15, 1, 2010, pp. 73-94 e S.S. WILLEN, *Birthing 'Invisible' Children: State Power, NGO Activism, and Reproductive Health among the 'Illegal' Migrant Workers in Tel Aviv, Israel*, «Journal of Middle East Women's Studies», vol. 1, 2, 2005, pp. 55-88.

³ Si veda almeno: G. SHAFIR, Y. PELED, *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

soggiorno e il resto senza. Gli immigrati, impiegati perlopiù nel settore agricolo, nell'edilizia e nella cura agli anziani, costituirebbero l'8,7% della forza lavoro del settore privato. Studi di sociologi israeliani fanno ammontare i filippini a quasi il 40% degli immigrati dotati di permesso di soggiorno, secondi soltanto ai thailandesi. Inoltre, mentre in tutti gli altri casi il numero di immigrati di sesso maschile è preponderante, nel caso filippino sono le donne a costituire la maggioranza con circa l'80% del totale. Di queste donne il 96% lavora come badanti di anziani israeliani, benché solo l'8% abbia svolto questa attività già nelle Isole Filippine. Si tratta perlopiù di giovani con un'età media di trentacinque anni, la metà delle quali sposate e con bambini rimasti però quasi sempre nella nazione d'origine⁴.

Questi dati ci introducono a una questione che va al di là del caso israeliano, vale a dire la cosiddetta "femminilizzazione" dell'immigrazione. Con ciò si fa riferimento a come negli ultimi decenni in Europa e in molte altre nazioni economicamente avanzate il numero di donne immigrate occupate in lavori legati alla sfera domestica (badanti, collaboratrici domestiche, tate ecc.) sia aumentato in maniera considerevole⁵. La destinazione privilegiata di questo flusso migratorio sono quelle che Saskia Sassen definisce *global cities*: centri urbani dove si concentrano «alcune delle funzioni e risorse chiave dell'economia» e dove – in seguito al sempre maggior coinvolgimento della donna nel mondo del lavoro – tutti quei compiti precedentemente svolti da quest'ultima all'interno del proprio nucleo familiare sono ora delegati a persone esterne a esso⁶. L'unica *global city* israeliana è Tel Aviv ed è lì che si concentra la stragrande maggioranza delle badanti filippine. Anche in Israele mutamenti socio-economici e dello spazio urbano, insieme con la privatizzazione del sistema di *welfare* negli anni Ottanta e Novanta hanno contribuito a una riorganizzazione della vita domestica e all'inserimento di nuove figure professionali all'interno della casa.

Ciò che vorrei spiegare in queste pagine è dunque in che modo e sulla base di quali categorie siano interpretate le badanti, per quanto riguarda la loro relazione con la società israeliana e la città di Tel Aviv. A interessarmi non è

⁴ A. KEMP, *Reforming Policies on Foreign Workers in Israel*, Paris, OECD, 2010, pp. 8-9 ("OECD. Social, Employment and Migration, working papers" 103) disponibile al sito <http://www.oecd.org/els>.

⁵ Basti pensare all'esplosione del fenomeno delle badanti di origine ucraina, rumena od anche filippina in Italia, come si legge in *Badanti & Co. Il lavoro domestico straniero in Italia*, a cura di R. CATTANZARO e A. COLOMBO, Bologna, il Mulino, 2009. Si veda anche: F. J. VAN HOOREN, *Caring Migrants in European Welfare Regimes: the Policies and Practice of Migrant Labour Filling the Gaps in Social Care*, tesi di dottorato non pubblicata, European University Institute, Firenze, 2011.

⁶ S. SASSEN, *Global Cities and Survival Circuits*, in *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, a cura di B. EHRENREICH e A.R. HOCHSCHILD, New York, Metropolitan Books, 2002, pp. 255 ss.

tanto l'aspetto più prettamente sociologico e giuridico, quanto quello legato all'immaginario culturale e in particolare alla letteratura e al cinema. Per questo motivo ho scelto il romanzo *Ripristinando antichi amori*, scritto nel 1997 da Yehoshua Kenaz, e il film di Etgar Keret del 2007 *Meduse*⁷. Le opere sono state selezionate in quanto entrambe presentano la figura della badante come "ai margini" ma, al contempo, "al centro" della narrazione che – sia nel film, sia nel romanzo – è ambientata nella città di Tel Aviv. La badante diventa dunque uno specchio attraverso il quale interpretare e osservare i cambiamenti in atto negli ultimi vent'anni in Israele a seguito della crisi del modello sionista iniziata già negli anni Ottanta e alle ripercussioni del conflitto arabo-israeliano, con particolare riferimento ai rapporti familiari e sociali⁸.

La mia analisi – da intendersi quale studio preliminare su un tema poco studiato dal punto di vista storico-culturale e letterario e dunque meritevole di ulteriori approfondimenti futuri anche in senso comparatistico – vorrebbe far comprendere come il fenomeno dei cosiddetti *carving migrants* non possa essere interpretato soltanto con gli strumenti del diritto e della sociologia, data la centralità che in esso assumono categorie quali il sentimento, l'intimità e il genere⁹. In questo senso fonti di tipo letterario e filmico possono costituire documenti preziosi, parte di un più ampio "archivio domestico" capace di offrire allo studioso uno sguardo più intimo e attento alle dinamiche del quotidiano di quanto non riescano a fare fonti di altro tipo¹⁰.

AMORI, VIOLENZE, SILENZI: LE BADANTI FILIPPINE NELL'IMMAGINARIO CULTURALE ISRAELIANO

Se si guarda alla narrativa israeliana, il primo romanzo che sembra aver avuto per protagonisti degli immigrati non-ebrei è stato *'Etl Babu* («Da/ presso Babu», 1998) della scrittrice Shulamit Lapid, ambientato nella comunità rumena di Tel Aviv Sud. Oltre a questo si deve ricordare la raccolta di racconti *Donne*

⁷ Y. KENAZ, *Ripristinando antichi amori*, trad. it. Firenze, Giuntina, 2010. In quest'articolo citerò la traduzione italiana a cura di Elena Loewenthal, pur avendo consultato anche la versione originale *Mahzir 'ahavot qodmot*, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1997 [ebraico]. Anche il film *Meduse* è disponibile in italiano: E. KERET e S. GEFFEN, *Meduse*, Sacher Film, Roma, 2007.

⁸ Sulla crisi del sionismo e l'emergere di un'economia di stampo liberista in Israele si vedano ad esempio: L.J. SILBERSTEIN, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, London, Routledge, 1999; T. SEGEV, *Elvis in Jerusalem. Post-Zionism and the Americanization of Israel*, London, Picador, 2002.

⁹ In generale su questo: H. LUTZ, *Introduction: Migrant Domestic Workers in Europe*, in *Migration and Domestic Work*, a cura di H. LUTZ, London, Ashgate, 2008, pp. 13-27.

¹⁰ Si veda A. BURTON, *Dwelling in the Archive. Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India*, New York, Oxford University Press, 2003.

da un catalogo (2000) di Savyon Liebrecht, dedicati a donne appartenenti a differenti gruppi migranti non-ebraici tra cui le badanti filippine¹¹. Più numerose sono invece le opere che, prima e dopo il testo di Lapid, hanno annoverato immigrati non-ebrei tra i personaggi, seppur non in un ruolo da protagonisti: basti pensare a Francisco, il badante filippino del padre di uno dei personaggi del celebre romanzo *Fuoco amico* (2008) di Abraham B. Yehoshua. In questa sede ho scelto di concentrarmi su un'opera narrativa in cui la badante filippina non ha un ruolo da protagonista ma è comunque importante nella dinamica della narrazione: *Ripristinando antichi amori* di Yehoshua Kenaz. Kenaz, nato a Petah Tiqvah nel 1937, è un notissimo scrittore, critico letterario e traduttore e – insieme con Abraham B. Yehoshua e Amos Oz – è considerato uno dei maggiori esponenti del cosiddetto *gal hadash* (in ebraico: «onda nuova») della letteratura israeliana¹². Le sue opere, da *La grande donna dei sogni* (1973) a *Infiltrazione* (1986) e *Appartamento con ingresso nel cortile e altre storie* (2008) sono ambientate quasi tutte a Tel Aviv.

Ripristinando antichi amori si presenta come un romanzo corale, al cui interno personaggi di diversa estrazione sociale e origine finiscono per incrociare le loro vite, grazie al fatto che tutti, in un modo o nell'altro, si trovano a vivere o a passare per lo stesso condominio di Tel Aviv costituisce lo sfondo dell'opera. Il romanzo è dunque uno spaccato dell'Israele degli anni Novanta, decennio in cui questo paese passò dall'euforia per una pace che sembrava ormai imminente – si pensi agli accordi di Oslo e all'incontro di Camp David tra Yasser Arafat, Yitzhaq Rabin e Shimon Peres nel 1993 – al dolore per l'assassinio del premier Rabin (1996) e la paura di attentati kamikaze e del terrorismo islamico¹³. Siamo dunque in un periodo particolarmente convulso ma che Kenaz affronta in modo lieve, attraverso una figura femminile che appare avulsa da tutto ciò che la circonda. Come già accaduto con *Donne da un catalogo* di Liebrecht, anche in questo caso la figura della migrante non-ebraica è un pretesto per osservare la società israeliana e le risposte che sta dando a un fenomeno migratorio che «obbliga a ridefinire se stessa dando vita ad un tes-

¹¹ E. TREVISAN SEMI, *Migrant Women and Israeli Society in the Novel Nashim mi-tokh qatalog by Savyon Liebrecht*, «Materia giudaica», vol. 8, 2, 2003, pp. 397-403.

¹² Con il termine *gal hadash* la critica indica la corrente artistica e letteraria ispirata tra l'altro al *nouveau roman* francese, nata nell'Israele dei primi anni Sessanta come reazione al realismo letterario e alla letteratura trionfalistica tipica del periodo precedente. Tra i principali esponenti si annoverano Abraham B. Yehoshua, Amos Oz, Amos Kenan e Aharon Megged. Si veda G. SHAKED, *Narrativa ebraica moderna*, tr. it., Milano, Terra Santa, 2012, pp. 263-322.

¹³ Rimando per maggiori informazioni a C. SHINDLER, *Israele. Dal 1948 ad oggi*, trad. it. Trieste, Beit, 2011.

suto [sociale] nuovo e dal forte valore simbolico»¹⁴, soprattutto quando si pensi al significato che la diaspora e il ritorno alla Terra d'Israele hanno per la storia ebraica e per il sionismo.

La badante filippina che ritroviamo nelle pagine di Kenaz si chiama Linda, una giovane ragazza «dal viso rotondo con il naso schiacciato e largo e gli occhi piccoli, [...] il sedere voluminoso e le gambe corte e grasse»¹⁵. Linda lavora come badante a casa di Ya'aqov, un anziano costretto su una sedia a rotelle e affetto da una forma di afasia che gli permette di comunicare quasi soltanto a gesti. Come detto, a fare da sfondo alla narrazione è il condominio dove Ya'aqov abita, situato in un quartiere residenziale di Tel Aviv che sembra aver perso l'*allure* di un tempo, essendo ormai diventato un edificio cadente e popolato da uomini e donne affetti da ogni genere di crisi personale, familiare o professionale. Agli occhi di Ya'aqov, Linda è una sorta di madre-bambina dall'età indefinita, che parla un inglese sgrammaticato e lo porta a passeggio ai giardinetti del quartiere. La vita della ragazza è scandita dai lavori domestici e dalle esigenze dell'anziano, il quale spesso la compatisce chiedendosi come ella possa sopportare un'esistenza tanto noiosa e sempre uguale a se stessa:

fa le pulizie, lava i pavimenti [...]. Poi viene in cucina, prepara da mangiare [...]. Passerà tutta la vita così? Quand'è che tornerà al suo paese? Allora sarà troppo vecchia per trovarsi un marito e avere dei figli. Eppure canta allegramente. Non ci pensa? I giovani credono nella vita. Lei ci ha già rinunciato?¹⁶

Se da un lato Kenaz insiste nel descrivere l'infatuazione che Ya'aqov prova per Linda, dall'altra parte quest'ultima assume a più riprese i tratti di una donna che svolge il suo lavoro in maniera corretta ma talvolta approfittando della situazione in cui si trova. Leggiamo ad esempio che spesso Linda porta a casa il suo fidanzato filippino Pedro, che la sostituisce come badante di Ya'aqov nel giorno di riposo. Il rapporto tra badante e badato è inoltre caratterizzato da una forte ambiguità e da una scarsa capacità di comunicare. Ya'aqov – come si è detto – non comprende se Linda sia felice o meno, se provi un po' di affetto per lui o sia soltanto interessata a un guadagno economico. Linda è rappresentata come un personaggio “ai margini”, anche se la sua è, a ben vedere, una marginalità ambivalente o meglio un *intimate anonymity* («anonimato intimo»), legato a una «posizione contraddittoria e ambigua di [persona] anonima ma

¹⁴ E. TREVISAN SEMI, *Migrant Women and Israeli Society*, cit., p. 398.

¹⁵ Y. KENAZ, *Ripristinando antichi amori*, cit., p. 34.

¹⁶ *Ivi*, pp. 47-48.

anche intima all'interno della casa»¹⁷. È in questo contesto, a metà tra problematiche sociali e affettività, che la narrazione dei sentimenti e delle relazioni personali assume un ruolo determinante. Deciso a testare l'affetto e la fedeltà di Linda, Ya'aqov arriverà persino a fingersi morto:

Mi è venuta un'idea, aspetto che torni e faccio finta di essere morto. ... La sento che sta arrivando in cucina... 'Hallo! Hallo! You sleep?'... L'idea mi diverte talmente che non riesco a trattenermi, e il corpo comincia a tremare, rido. ...Quando mi vede così lei si arrabbia e comincia a darmi dei pugni sulle spalle... 'You are bad, you're bad!' urla. ...Perché aveva così paura? Sarà semplicemente il fatto di vedere la morte in faccia, o forse prova qualcosa per me? E io, perché mi diverto tanto? Sono proprio così cattivo?¹⁸

La presenza della badante sembra infondere in Ya'aqov sentimenti estremi, che lo fanno dubitare di sé e del suo carattere. Forse che questa ragazza ha sconvolto la sua esistenza trasformandolo in un vecchio scorbutico e cattivo? Oppure, più semplicemente, Ya'aqov – dopo la morte della moglie e considerato il rapporto non idilliaco con la figlia, la quale vorrebbe convincerlo ad andare a vivere in un ospizio – sta cercando con fatica di ricostruirsi una rete affettiva a partire proprio da Linda e Pedro: «[...] mi fa piacere che lei abbia un ragazzo, ed è bello essere noi tre insieme, come una famiglia. [...] Il tempo che ancora mi resta da passare qui, voglio che sia sempre uguale a questo momento, tutti insieme»¹⁹.

La Tel Aviv di Kenaz è una città decadente e in crisi, dove vecchi e nuovi abitanti si scontrano gli uni con gli altri per cercare un minimo spazio vitale e sopravvivere a una quotidianità soffocante e solitaria²⁰. In tutto ciò si inserisce la figura della *migrant worker* Linda, che diventa una sorta di vittima inconsapevole di problemi molto più grandi di lei e che, a ben vedere, neppure la riguarderebbero direttamente. Alla fine del romanzo la ragazza viene infatti brutalmente uccisa da Abiram – uno degli abitanti del condominio dove Linda lavora ogni domenica come colf – che nel buio dell'appartamento la scambia per la vicina di casa, per la quale egli nutre una passione spasmodica e malata. La posizione marginale di Linda diviene così un punto d'osservazione per indagare una Tel Aviv a sua volta ai margini e attraversata da sentimenti estremi, ben lontana dagli ideali dei pionieri sionisti che l'avevano fondata nel 1909 e più vicina alle caotiche e anonime metropoli del mondo occidentale. Le badanti

¹⁷ E. GUTIERRÉZ RODRÍGUEZ, *The 'Hidden Side' of the New Economy: On Transnational Migration, Domestic Work, and Unprecedented Intimacy*, «Frontiers», vol. 28, 3, 2007, p. 71.

¹⁸ Y. KENAZ, *Ripristinando antichi amori*, cit., p. 125.

¹⁹ *Ivi*, 183.

²⁰ B. MANN, *Tel Aviv After 100: Notes toward a New Cultural History*, «Jewish Social Studies», vol. 16, 2, 2010, in part. pp. 93-96.

sono al contempo “dentro” e “fuori” la città, che diventa uno spazio dove sperimentare – con difficoltà e talvolta fallimenti – nuove relazioni interpersonali e nuovi modelli di inclusione a metà tra dimensione locale e transazionale²¹.

Una rappresentazione simile ma al contempo capace di aprire squarci più intimi sul mondo delle badanti filippine, viene da uno dei film israeliani di maggior successo internazionale degli ultimi anni, vincitore della *Caméra d’Or* al Festival di Cannes del 2007: *Meduse* (nell’originale ebraico *Meduzot*) di Etgar Keret e Shira Geffen²². Il film narra la storia di tre donne: Batya, una cameriera che sulla spiaggia s’imbatte in una bambina muta che sembra essere uscita direttamente dal Mar Mediterraneo; Keren, una sposa novella che finisce col rovinare la sua luna di miele dopo essersi fratturata una gamba durante il ricevimento nuziale e infine Joy, una badante filippina alle cui cure è affidata Malka, una scorbutica anziana appena uscita dall’ospedale. Si tratta di tre storie surreali e oniriche, simili a quelle presenti nella narrativa di Keret. Quest’ultimo, nato a Ramat Gan – un sobborgo di Tel Aviv – nel 1967 da genitori sopravvissuti alla Shoah, ha a oggi pubblicato numerose raccolte di racconti e *graphic novels* tra cui: *La notte in cui morirono gli autobus* (1992), *Pizzeria kamikaze* (2004) e infine *All’improvviso bussano alla porta* (2010). Keret può senz’altro essere ritenuto uno dei più apprezzati scrittori israeliani di racconti, esponente di una letteratura vicina alle poetiche del postmoderno e lontana dalle grandi narrazioni di autori quali Abraham B. Yehoshua e Amos Oz²³. Oltre a ciò, egli ha anche collaborato alla stesura di sceneggiature e cortometraggi, instaurando – come è evidente in *Meduse* – un felice connubio tra la sua *verve* letteraria e il mondo del cinema.

La badante al centro di una delle storie del lungometraggio di Keret, la filippina Joy, è – a differenza della volitiva e sfortunata Linda di Kenaz – una madre indifesa e in pensiero per il figlio piccolo rimasto nelle Filippine, il quale per telefono alla domanda su quale sia la cosa che più desidera per il suo compleanno risponde: «Ti voglio a casa». Anche nel caso di *Meduse*, il rapporto conflittuale tra Joy e Malka è un’occasione per mostrare una famiglia – e, di nuovo, di uno Stato d’Israele – in pezzi. È alle badanti filippine che paradossalmente sembra essere affidato il compito di “riparare” Israele e partecipare alle sofferenze del suo popolo, quasi a dare ragione a quegli slogan provocatori

²¹ A. KEMP, R. RAJMAN, *Tel Aviv is Not Foreign to You*, «International Migration Review», vol. 38, 1, 2004, pp. 26-51.

²² *Meduse* non è l’unico film israeliano in cui compaiono figure di *migrant workers*. Si veda ad esempio *Bubot niyar* (in ebraico: «Bambole/pupazzi di pezza»), un docu-film girato da Tomer Heymann nel 2006 ed incentrato sulle storie vere di un gruppo di badanti transessuali sempre di origine filippina che nel tempo libero si esibiscono come *drag queens* in un club di Tel Aviv.

²³ Su Keret si veda: Y. PELEG, *Israeli Culture Between the Two Intifadas. A Brief Romance*, Austin, University of Texas Press, 2008, pp. 64-91.

che molte di loro avevano gridato nel 2003 e 2004 durante alcune manifestazioni contro i rimpatri forzati da parte del governo israeliano: «Siamo gli ebrei dei giorni nostri»²⁴. In modo altrettanto paradossale, però, come ricordato in un'intervista da Etgar Keret, le badanti filippine nel momento in cui iniziano a prendersi cura di un anziano israeliano sacrificano la propria famiglia e i figli rimasti nella madrepatria²⁵.

Le relazioni genitori/figli sono dunque al centro della storia di Joy, la quale accudisce un'anziana perennemente in conflitto con una figlia amata ma anche incompresa e che, fin da subito, mette in guardia la badante avvisandola con rassegnazione che «mia madre, alle volte può essere scorbutica». E in effetti Malka è una donna complicata e burbera, che sembra non riconoscersi più in una Tel Aviv dove «non v'è nient'altro che merda di cane e meduse». Se nelle fantasie di Ya'aqov Linda diventava un'amante-bambina, Joy finisce per assumere i tratti di un'improbabile amica-figlia alla quale Malka concede – pur con poche parole e molti silenzi – inaspettati slanci d'affetto e amicizia.

Nel film si vede ad esempio come le due, pur nella difficilissima comunicazione fatta di parole in ebraico, inglese e tedesco – poiché Malka è di origine ashkenazita – riescano a capirsi e farsi forza a vicenda. Ridono divertite quando la pioggia le sorprende a passeggio di sera, di ritorno da una rappresentazione teatrale in cui recitava la figlia di Malka, fino ad arrivare alla scena con cui si chiude il film. Malka ha nuovamente litigato con la figlia, quand'ecco che Joy rientra a casa, affranta dopo aver scoperto che il modellino di veliero che voleva regalare al figlio per il suo quinto compleanno era già stato venduto. Vedendola così rattristata, Malka la abbraccia e le due scoppiano in un pianto liberatorio, mentre allo spettatore è lasciato intravedere un sacchetto di plastica che contiene il veliero per il figlio di Joy: era stata Malka a comprarlo per lei.

In modi diversi, Joy e Malka sono due donne abbandonate al proprio destino e sole, in una nazione che non sembra più possibile collocare con precisione all'interno di una cornice ideologica e morale. Quando al telefono Joy ricorda al figlio che adesso è in un paese lontano chiamato Israele, egli le risponde «Non c'è nessun posto che si chiami così», per sentirsi dire dalla madre che invece esiste e si trova «là dove finisce il mare». A differenza di quanto si leggeva in romanzi di padri della letteratura ebraica moderna come *Appena ieri* (1945) di Shay Agnon, nelle cui pagine il mare era un salvifico luogo di passaggio da cui ogni ebreo sa-

²⁴ C. LIEBELT, 'We are the Jews of Today': Filipino Domestic Workers in Israel and the Language of Diaspora, «Hagar», vol. 8, 1, 2008, pp. 105-128.

²⁵ M. EVENSTEIN, *Etgar Keret on Making Jellyfish*, «Forward», 23 marzo 2008, consultabile all'indirizzo: <http://forward.com/articles/13008/etgar-keret-on-making-a-jellyfish/> [ultima consultazione 20 settembre 2013].

rebbe rinato per giungere infine all'agognata *'Eretz Israel*, in *Meduse* esso diventa qualcosa da cui rifuggire e che quasi scompare di fronte alla solitudine di Malka e Joy²⁶. Ma allora come superare questa solitudine che attanaglia le badanti filippine e, pur in modi diversi, gli israeliani affidati alle loro cure?

L'antropologa Claudia Liebelt ha sostenuto come per molte *migrant workers* filippine lavorare in Israele, seppur in anonimi quartieri residenziali di Tel Aviv, assumerebbe un significato speciale connesso alla loro fede cattolica. Ripensando se stesse quali pellegrine in Terra Santa e al servizio del popolo d'Israele, le badanti avrebbero trovato una strategia grazie alla quale sopportare e in qualche modo giustificare il distacco prolungato dalla famiglia nelle Filippine, l'insoddisfazione per un lavoro faticoso e il senso di alienazione verso un paese di cui spesso non conoscono la lingua né le abitudini²⁷. Benché in *Meduse* questi punti non siano esplicitati, non è azzardato interpretare anche Joy come una sorta di pellegrina capace di portare inattesi sprazzi di serenità nella vita di Malka, venendo poi ricambiata con un altrettanto inatteso slancio di affetto, simbolicamente rappresentato dal veliero da regalare al figlio. È solo grazie a Joy che quest'anziana israeliana può tornare a provare sentimenti che la sua storia personale e, in parallelo, quella di un intero paese le avevano fatto dimenticare.

VITE DI CONFINE: UNA CONCLUSIONE

In questo capitolo ho tracciato una prima riflessione critica sul rapporto tra genere, marginalità e immigrazione non-ebraica in Israele, prendendo le badanti filippine come caso di studio. Ho scelto di concentrarmi su due fonti di tipo letterario e filmico e ho inoltre insistito sul sentimento quale nozione grazie alla quale è possibile leggere le vicende delle badanti filippine, e dei loro badati, come parte di una storia e di una soggettività plurali che coinvolgono la società israeliana contemporanea nel suo complesso²⁸. Volendo giungere a una conclusione che ragioni sul rapporto tra identità di genere femminile e marginalità, è possibile dire che anche da un punto di vista culturale e dell'im-

²⁶ S. AGNON, *Appena ieri*, Milano, Feltrinelli, 2010. Si veda: H. HEVER, *We Have not Arrived from the Sea: A Mizrahi Literary Geography*, «Social Identities», vol. 10, 1, 2004, pp. 35-37 e ID., *'Al-ha-hof ha-mequvah: Ha-yam ba-tarbut ha-'ivrit u-va-sifrut ha-'ivrit ha-modernit* («Verso l'agognata sponda: il mare nella cultura e nella letteratura ebraica moderna»), Jerusalem, Ha-kibbutz ha-meuhad, 2007 [ebraico].

²⁷ C. LIEBELT, *Becoming Pilgrims in the 'Holy Land': On Filipina Domestic Workers' Struggles and Pilgrimages for a Cause in Israel*, «The Asia Pacific Journal of Anthropology», vol. 11, 3-4, 2010, pp. 245-267.

²⁸ Non è questa la sede per addentrarsi in riflessioni sul rapporto tra emozioni e storia, tema che negli ultimi anni ha suscitato numerosi studi. Come prime introduzioni per il lettore italiano, segnalo: S. FERENTE, *Storici ed emozioni*, «Storica», vol. 15, 43-45, 2009, pp. 371-392 e R. PETRI, *Sentimenti, emozioni. Potenzialità e limiti della storia culturale*, «Memoria e ricerca», 40, 2012, pp. 75-91.

maginario le badanti conservano quei tratti sfuggenti e ambigui che ad oggi caratterizzano il loro status sociale e giuridico. Dall'altra parte i romanzi e i film fanno capire come osservare la società israeliana partendo dalle badanti filippine potrebbe costituire un'originale strategia per ripensare le numerose barriere identitarie che attraversano Israele, muri quasi impercettibili e che – scrive il fotografo israeliano Meir Wigoder – «si nascondono dietro giardini ben curati e al di là delle barriere acustiche che separano quartieri ricchi da quartieri poveri, città ebraiche da comunità beduine, bambini di origine etiope da bambini ashkenaziti ed infine gli israeliani dagli arabi che vivono all'interno dei confini del 1948» e così via²⁹.

Il caso delle badanti filippine sottolinea però anche il coinvolgimento di Israele in dinamiche sociali e culturali che vanno al di là del conflitto israelo-palestinese e della sola dimensione mediorientale. I personaggi di Kenaz e Keret sfidano narrazioni canoniche, si allontanano da ogni immagine stereotipata di Israele e dei suoi abitanti e “dal margine” ci presentano un'altra Tel Aviv, percorsa da sentimenti inaspettati e che porta alla luce nuovi modelli di relazione e di identità³⁰. Essi ci svelano una città che, dopo aver accantonato e forse superato gli ideali delle origini, fatica a trovarne di nuovi perdendosi in storie dolorose e talora persino violente. Linda e Joy sono figure dolci e terribili, che non riescono a trovare delle voci attraverso le quali esprimersi e necessitano per questo della complessa mediazione degli anziani con i quali lavorano, che – a loro volta – sono anch'essi personaggi marginali e appartenenti a una Israele ormai scomparsa o comunque in declino³¹.

Attraverso il racconto di due storie personali, Kenaz e Keret descrivono sia il problema delle donne *migrant workers* in Israele e le loro condizioni di vita, sia i cambiamenti sociali che questo paese ha affrontato e ancora sta affrontando. Essi mettono in luce come in questo paese si stiano sviluppando nuove forme diasporiche e nuove relazioni familiari, che talvolta nascondono profondi dissidi generazionali. Infine, attraverso queste storie è possibile porre l'accento su un tema – quello delle badanti e del *welfare* familiare – che anche in Europa e in Italia necessiterebbe di maggiori approfondimenti da un punto di vista culturale e storico, al fine di comprenderne meglio le implicazioni presenti e i possibili sviluppi futuri.

²⁹ A. CONFINO e M. WIGODER, *Il muro dentro: sui confini senza limiti del conflitto israelo-palestinese*, «Memoria e ricerca», 39, 2012, p. 115.

³⁰ B. MANN, *Tel Aviv After 100*, cit., pp. 101-102.

³¹ A questo proposito si veda il film israeliano *'Emeq tiferet* (in ebraico: «Una valle bellissima») del 2011, incentrato sul declino degli ideali del kibbutz a partire dalla storia di un'anziana *kibbutznikit* e del suo travaglio interiore di fronte ai cambiamenti in atto nella comunità e nell'intera Israele. Ringrazio Piera Rossetto per la segnalazione.

LE CONTRADDIZIONI DEL “PENSARE IN MODO MATERNO”
NELLE COLONIE EBRAICHE DELLA CISGIORDANIA
IN UN ROMANZO DI MIRA MAGEN

Emanuela Trevisan Semi

In queste pagine proporrò una riflessione a riguardo del “pensare in modo materno”, alla luce di quanto narrato nel romanzo *Yamim yagidu, Annah* (in ebraico: “Il tempo lo dirà, Anna”) della scrittrice israeliana Mira Magen¹. In particolare verranno prese in considerazione quelle pagine del romanzo che si riferiscono a una delle protagoniste, una donna che ha sposato un ebreo ultra-ortodosso appartenente al movimento dei coloni, e che si prestano a una rilettura alla luce dell’analisi fatta da Tamar El-Or e Gideon Aran su un gruppo di donne delle colonie, le quali nel 1991 diedero origine al nuovo insediamento ebraico di *Rahelim* nei Territori Occupati². Con la creazione di questo insediamento le colone intendevano commemorare – in un modo che appare fortemente contraddittorio – un atto di morte, vale a dire l’uccisione della madre di sette bambini in un attentato, esorcizzandolo attraverso l’atto di nascita di una nuova colonia ebraica.

Per poter comprendere e interpretare questo tipo di azione è opportuno dedicare alcune pagine al ruolo della donna, e più in particolare a quello della madre, nell’ebraismo tradizionale e nella società israeliana. Se nell’ebraismo tradizionale la donna è stata rappresentata e riconosciuta essenzialmente attraverso i ruoli di moglie e madre, si può notare come i medesimi ruoli siano stati percepiti come fondamentali anche al momento della formazione della società israeliana. In particolare va sottolineato che, se è la maternità che conferisce uno status egualitario alla donna in Israele, questa stessa condizione la pone anche ai margini della sfera pubblica. Resta famoso il discorso di David Ben Gurion sul fatto che «il destino speciale delle donne sia quello di essere madri e che non vi sia un ruolo più importante di questo»³.

Hanna Herzog ha ricordato come la legge sul servizio di difesa (1949) e quella per l’eguaglianza dei diritti delle donne (1951) siano quelle che abbiano conferito alle donne il diritto di cittadinanza, ma determinato anche la loro

¹ M. MAGEN, *Yamim Yagidu, Annah* (“Il tempo lo dirà, Anna”), Jerusalem, Keter, 2008 [ebraico].

² T. EL-OR e G. ARAN, *Giving Birth to a Settlement. Maternal thinking and Political Action of Jewish Women on the West bank in Perspective in Israeli Anthropology*, a cura di E. HERTZOG et al., Detroit, Wayne State University Press, 2010, pp. 315-331.

³ H. HERZOG, *Women in Israeli Society*, in *Jews in Israel*, a cura di U. REBHUN e CH.I. WAXMAN, Hanover-London, Brandeis University Press, 2004, pp. 195-220: 199.

marginalizzazione. Infatti, la prima legge esenta dal servizio militare le donne ebrae sposate, le donne che sono in gravidanza e le madri, mentre la seconda permette alle donne ebrae di godere di diritti uguali all'uomo proprio in virtù del loro ruolo di educatrici delle future generazioni. Il modello di donna della nuova società israeliana era dunque quello della persona che si occupava della propria casa, della propria famiglia, dell'educazione e della trasmissione dell'ebraismo ai figli: lo stesso ruolo che in passato era tradizionalmente attribuito alla donna ebrea⁴. Ben Gurion, inoltre, nel momento in cui aveva affermato che «ogni donna ebrea che non metta al mondo, essendo nelle condizioni di poterlo fare, almeno quattro bambini sani, può essere paragonata a un soldato che sia renitente alla leva», aveva anche stabilito un'analogia tra il ruolo riproduttivo della donna e quello del servizio militare, entrambi fondamentali nel progetto di costruzione nazionale. Così facendo, anche la maternità era stata militarizzata⁵.

Nel sistema politico israeliano le donne avrebbero avuto di conseguenza solo alcune nicchie speciali riservate a loro e che comunque ricollocavano la loro attività nei ruoli tradizionali, come quello dell'educazione e dell'assistenza. Mentre dunque la società israeliana si andava sempre più trasformando in una società militarizzata che poneva l'accento sul ruolo centrale dell'esercito, sul militarismo, sulla mascolinità e sull'eroismo – tutte componenti considerate fondanti nella costruzione di una nuova identità nazionale – e mentre la nuova società identificava come proprio eroe il mitico Sansone⁶, i valori legati all'universo domestico e femminile restavano sempre più confinati in spazi circoscritti.

L'universo femminile veniva marginalizzato, ma la figura femminile veniva caricata di valenze fortemente simboliche dal momento che – secondo l'ideologia nazionale – le donne continuavano a essere percepite come l'incarnazione di tutta la collettività, le madri della nazione se non addirittura la nazione stessa. Il 14 novembre 2012 il presidente di Israele, Shimon Peres, tentando di giustificare agli occhi del presidente americano Barack Obama gli attacchi su Gaza e l'uccisione di Ahmed Al Jabar – un esponente del movimento islamico radicale *Hamas* – aveva utilizzato la stessa metafora sostenendo che non si poteva lasciare che i razzi continuassero a colpire il sud di Israele perché le «donne e i bambini non dormivano più sonni tranquilli». Il presidente di Israele non aveva fatto altro che usare l'immagine tradizionale secondo la quale la nazione è rappre-

⁴ *Ibid.*

⁵ S. SHARONI, *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995, p. 96.

⁶ R.S. HARRIS, *Samson's Suicide: Death and the Hebrew Literary Canon*, «Israel Studies», vol. 17, 3, 2012, pp. 67-91.

sentata da una madre con i suoi figli. Del resto, il popolo ebraico è raffigurato nell'immaginario comune proprio come un'unica grande famiglia, percezione che indubbiamente rafforza questo tipo di rappresentazione.

Date queste premesse non v'è da meravigliarsi che le donne ebrae israeliane abbiano utilizzato il loro status di donna e soprattutto di madre per entrare nell'arena politica. Le donne che manifestavano durante la guerra del Libano lo facevano soprattutto all'interno di associazioni come *Genitori contro il silenzio*, *Donne contro l'invasione del Libano* (che poi diventeranno *WAO Women Against Occupation* – «Donne contro l'occupazione»), *Riportate a casa i nostri figli* e dell'organizzazione *Quattro madri*⁷. La richiesta di lasciare i territori occupati fu portata avanti dai *Genitori contro il silenzio* e poi da *Madri per la pace*. La protesta che si presentava con il volto delle madri risultava maggiormente udibile e "accettabile" dalla società nel suo complesso, che pareva essere in grado di comprendere le preoccupazioni materne, secondo uno slogan condiviso, in base al quale era «naturale che le mamme si preoccupassero»⁸. Se l'opinione pubblica poteva accettare che le madri manifestassero i propri sentimenti materni non poteva tuttavia tollerare la politicizzazione di quei sentimenti. Infatti l'organizzazione *Donne contro l'invasione del Libano*, che era connotata come femminista e attiva anche contro l'occupazione della Cisgiordania e di Gaza, fu attaccata dall'opinione pubblica⁹. Le donne attive in queste associazioni erano prevalentemente ashkenazite, di estrazione borghese e in possesso di un'educazione universitaria¹⁰.

Se il fenomeno della presenza di donne impegnate in movimenti pacifisti che optano per un richiamo alla maternità in campo politico e in funzione anti-occupazione (anche il movimento *Mahsom watch* ha fatto uso di tale modo di pensare) è un tema ampiamente noto e trattato, molto meno conosciuto e analizzato è il "pensare in modo materno" tra le donne ebrae ortodosse e fondamentaliste delle colonie della Cisgiordania. È su questo fenomeno, dunque, che voglio concentrare la mia attenzione.

Occorre innanzitutto ricordare brevemente alcuni elementi caratterizzanti il mondo delle donne ortodosse per poter analizzare e cogliere l'utilizzo e l'emergere di alcune tematiche nuove all'interno di questo microcosmo. Innanzitutto la questione dell'educazione è fondamentale perché essa, come ha

⁷ S. SHARONI, *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict*, cit., p. 107.

⁸ H. HERZOG, *Women in Israeli Society*, p. 214.

⁹ S. SHARONI, *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict*, p. 108.

¹⁰ *Ivi*, p. 119.

magistralmente mostrato l'antropologa israeliana Tamar El-Or¹¹, viene impartita in maniera molto limitata alla donna *haredit* (ultraortodossa) ed è finalizzata principalmente all'apprendimento di materie e cose pratiche, escludendo come non adatto alla donna – e come potenzialmente pericoloso – un insegnamento di tipo speculativo e teorico, appannaggio esclusivo degli uomini. Le aspettative del mondo *haredi* sulla donna sono limitate alla sua capacità di essere una brava moglie, madre ed educatrice e dunque il suo ingresso nel mondo del lavoro è tollerato solo come male minore. Esso è concepito come una necessità accettata solo perché, in tal modo, la donna consente al marito di non dover lavorare e di dedicarsi interamente allo studio nelle *yeshivot* (accademie religiose).

Tuttavia, cambiamenti a questo modello sono riscontrabili già a partire dagli anni Novanta. Da quel momento è cresciuto il fenomeno delle donne appartenenti all'universo *haredi* che tengono conferenze e “predicano” a un pubblico di sole donne ortodosse (data la separazione tra i sessi)¹², cosa che segnala come anche le donne del mondo *haredi* si siano trovate esposte all'influenza di un contesto non religioso e a un'educazione basata su approcci moderni e influenzata dal femminismo. Le idee legate a quest'ultimo sono arrivate nel contesto *haredi* attraverso quelle donne ebraiche americane che hanno intrapreso un percorso di ritorno alla pratica religiosa ebraica (in ebraico: *hozerot bi-teshuvah*) dopo un'esperienza femminista che in qualche modo le ha portate a interrogarsi sulla loro posizione sociale. Dati i contatti ed i legami tra Stati Uniti ed Israele, il femminismo è poi arrivato a influenzare anche il mondo *haredi* israeliano.

Questa mia ricerca è stata stimolata proprio dall'indagine compiuta da Tamar El-Or e Gideon Aran sul “pensare in modo materno” tra le fondatrici di un nuovo insediamento nella Cisgiordania, *Rahelim*, e sull'azione politica svolta da queste donne¹³. *Rahelim* è un insediamento creato da donne appartenenti al *Gush Emunim* (in ebraico lett.: “blocco dei credenti/fedeli”, per estensione il movimento dei coloni), donne politicamente di destra e in gran parte ortodosse che, con la creazione di questo nuovo insediamento, volevano ricordare Rachel Drouk, una madre di sette figli che fu uccisa in un autobus durante un attacco palestinese mentre andava a manifestare a Tel Aviv contro l'inizio dei negoziati di pace di Madrid nel 1991 (manifestazione dove, tra l'altro, uno degli slogan dei cartelli sarebbe stato “non vendere tua madre”).

¹¹ T. EL-OR, *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and their World*, Boulder-London, L. Rienner, 1994.

¹² K. CAPLAN, *The Internal Popular Discourse of Israeli Haredi Women*, «Archives de sciences sociales des religions», 123, 2003, pp. 77-101.

¹³ T. EL-OR e G. ARAN, *Educated and Ignorant*, pp. 315-331.

Queste donne, terminata la settimana rituale di lutto – organizzata nelle tende issate nel luogo desertico dove aveva avuto luogo l’attentato – decisero di non tornare a casa ma di fermarsi a discutere per un altro mese e poi ancora, fino a che non venne creato il nuovo insediamento, che fu appunto chiamato *Rahelim*. Esso prendeva il nome da *Rahel*, una delle quattro matriarche ebraiche, ma anche da due donne che portavano questo stesso nome e che furono uccise in attentati: la già citata Rachel Drouk e Rachel Weiss, quest’ultima uccisa insieme ai suoi tre figli nel 1988¹⁴. Queste donne, durante il tempo che precedette la creazione del nuovo insediamento, lasciarono che i mariti tornassero alle loro occupazioni nelle colonie di provenienza e anche che si occupassero dei figli mentre loro si dedicavano allo studio e alle discussioni, lanciando appelli ad altre donne delle colonie perché le raggiungessero e aderissero a quello che definirono il “manifesto femminista”.

Le donne che avevano dato vita alla protesta discutevano della valorizzazione degli elementi tradizionalmente considerati come caratteristiche “femminili”, ovvero la spontaneità, l’uso di sentimenti e di emozioni – tutti elementi lontani dal pensiero astratto e razionale attribuito agli uomini. Il loro discorso partiva dalla considerazione che le donne avrebbero gettato via il loro tempo se si fossero limitate a fare figli e ad accudirli, mentre la voce delle donne avrebbe dovuto essere ascoltata nella sfera politica, in forza della loro specificità di madri e creatrici. Esse giustificavano la propria azione, appunto, in forza dell’essere madri, dell’essere donne che creano e che agiscono creando. Tale argomentazione fu alla base della “creazione” della nuova colonia di *Rahelim*: un’azione che – a loro dire – in quanto creativa e che dunque dava vita, si poneva non in una logica di morte e di guerra ma di pace.

È evidente quanto questa argomentazione sia tuttavia contraddittoria, sia perché ogni nuova colonia mette in pericolo le donne e i bambini che ci vivono (a causa dei possibili attacchi palestinesi), sia perché ogni nuova colonia acuisce il conflitto, le ritorsioni e le violenze e rende sempre più impossibile una soluzione pacifica alla questione israelo-palestinese. Si può inoltre sostenere che anche l’attività degli uomini che creano nuove colonie anche in luoghi simbolici e/o per ricordare una persona morta in un attentato possa ricadere ugualmente sotto la medesima categoria di “creatività”.

Di fronte alle domande poste dagli autori della ricerca sui sentimenti provati da queste donne verso le madri e i bambini palestinesi, esse dicevano di provare rispetto e ammirazione per la perseveranza delle donne palestinesi: «Non ho problemi con le donne palestinesi. Come madre le capisco perfetta-

¹⁴ *Ivi*, p. 315.

mente. Il problema è che i loro *leaders* e i nostri *leaders* non fanno quello che occorre fare. Così loro seguono le loro strade e noi le nostre», e un'altra: «il problema non è che io non provi sentimenti per loro e per i loro figli, ma il problema del conflitto politico è su chi debba essere il padrone qui»¹⁵. Questa frase riportava l'attenzione sulla questione dei rapporti di potere e di forza, segnalando che anche la possibilità di condividere dei sentimenti materni non modificava il peso della violenza del conflitto, un conflitto che si pensava di risolvere in maniera maschilista e dimostrando chi fosse il "padrone" in quel luogo.

Gli autori della ricerca hanno sottolineato che, a ogni modo: «[mentre le donne] stavano nelle tende e studiavano la Bibbia preferendo parlare di creazione, di dare alla luce, di educazione, i mariti andavano a sradicare gli ulivi dei palestinesi, bloccavano le loro strade, dimostravano davanti alle case degli attivisti dell'*Intifada* con le armi in pugno»¹⁶. Le donne sembravano dunque aver scelto, nonostante tutto, un modo non violento di restare nei Territori Occupati, diversamente dalle scelte dei loro mariti. Il fatto che esse avessero deciso di utilizzare questa terminologia invece di quella bellicosa dei mariti restava dunque un elemento da non sottovalutare. Se da un certo punto di vista si trattò indubbiamente di una situazione di *empowerment* per le donne che – grazie a quella esperienza – avevano anche acquisito maggior consapevolezza di se stesse, d'altra parte ciò non comportò alcun avanzamento sulla questione del ritiro dai Territori Occupati da parte dei coloni. Ciò permise solo qualche riflessione sui rapporti tra femminismo e fondamentalismo e sul modo di pensare di alcune donne ortodosse delle colonie.

Ma vediamo ora come la scrittrice Mira Magen – che appartiene anch'essa al mondo ortodosso, seppure con posizioni che dimostrano una certa indipendenza di giudizio – in *Yamim yagidu, Annah* (in ebraico: "Il tempo lo dirà, Anna"), un interessante romanzo non ancora tradotto in italiano (è prevista la pubblicazione per Atmosphere Libri), offra delle riflessioni a questo proposito. Mira Magen racconta, facendo uso di una grandissima ironia, della donna *haredi* delle colonie, esprimendosi con accenti che in qualche modo ci fanno ripensare proprio all'esperienza di *Rahelim*.

Tra i protagonisti del romanzo di Mira Magen vi è Sara, la zia materna di Anna (la ragazzina protagonista principale del romanzo) che, avendo sposato un *haredi*, a differenza della madre di Anna che si era unita in matrimonio a un ebreo ateo e irriverente nei riguardi della religione, ha compiuto anche la scelta di seguire il marito ortodosso nelle colonie dei Territori Occupati. Nel quarto

¹⁵ *Ivi*, p. 324.

¹⁶ *Ivi*, p. 328.

capitolo del romanzo – ambientato all'interno di un insediamento ebraico dei Territori – Mira Magen ci presenta Sara, ormai quarantenne e incinta del suo ottavo figlio, come è d'uso tra gli *haredim*, un figlio che perderà al sesto mese nel corso del romanzo (va ricordato a questo proposito che le donne *harediot* sono il gruppo con la mortalità femminile più alta per classe d'età in Israele).

L'autrice racconta della visita nella colonia del cognato Mike, il quale con toni beffardi e canzonatori costringe Sara, presa tra l'ennesimo bucato e le provviste da comperare, a reagire alle provocazioni. Al lettore viene presentata una Sara affaticata, trascurata, appesantita dai molti chili accumulatisi durante le ripetute gravidanze che cerca di rispondere alle punzecchiature del cognato: dal copricapo che usa («Dimmi un po' ma non ti viene mai la voglia di far volar via il casco che hai sulla testa? Mi ricordo che avevi dei capelli bellissimi. Tra poco i vostri *ayatollah* vi chiederanno di coprirvi col velo»), al tipo di abbigliamento («quando vi si vede si pensa: ma chi sarà mai morto oggi?»), senza tralasciare temi politici («con tutti i soldi che spendete per affittare gli autobus per le vostre manifestazioni potreste dar da mangiare a tutti gli affamati di questo paese! [...] quanto pane si potrebbe comprare con tutti i soldi che lo Stato vi versa? [...] perché fate ammattire tutti per delle collinette di sabbia che risalgono alla notte dei tempi»)¹⁷. Il cognato, inoltre, la corteggia in maniera del tutto spregiudicata, mettendola in grande imbarazzo e facendola arrossire («E che è? È proibito da voi dire una parola gentile a una donna?»). Di fronte alle frasi incalzanti, tra il sornione, il provocatorio e l'aggressivo del cognato, Sara si trova ad affrontare una vera e propria tempesta emotiva, con sentimenti che «schizzavano via da ogni parte»¹⁸ ed emozioni che riaffioravano liberamente alla coscienza senza più freni inibitori.

Ella dà quindi libero corso – secondo la modalità narrativa del flusso di coscienza – a una serie di riflessioni fatte tra sé e sé, a partire dai vecchi sogni di un tempo per finire con quelli attuali:

che si limitavano a sperare che Gherшон, il marito e i figli stessero bene. No, non esageriamo, con tutto il rispetto che portava per la Grande Israele non la metteva sullo stesso piano dei suoi figli. Ma aveva fatto la scelta giusta? Va' a saperlo! Parole al vento. Tanti rabbini e politici avevano usato quelle parole fino alla nausea. A volte era così stanca che aveva dei dubbi su quelle scelte, erano state giuste? È che è più facile per una madre di sette figli, con l'ottavo per strada, di addormentarsi nell'autobus affittato andando ad una manifestazione piuttosto che dare un'occhiata a cosa ci fosse dentro quel pesante fardello chiamato 'retaggio storico'. Infatti, ciò a cui Sara aspirava maggiormente era che il piccolo potesse svilupparsi in un utero tranquillo, senza che nessun conflitto ebraico contaminasse il sangue che circolava nelle arterie del feto.¹⁹

¹⁷ M. MAGEN, *Yamim Yagidu, Annah*, p. 85.

¹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹⁹ *Ivi*, p. 82.

Ecco che nelle pagine della Magen i temi della madre, della maternità e della creazione vengono messi in contrapposizione con quelli del conflitto, della Grande Israele, del peso della grande storia e dell'antico retaggio. L'aspetto del "pensare in modo materno" riaffiora nelle riflessioni di Sara, *alter ego* della Magen stessa: scrittrice proveniente dal mondo ortodosso ma pervasa da dubbi, incertezze e rivendicazioni di indipendenza intellettuale, immersa ella stessa in un processo di creatività, quella letteraria. Dunque anche la creatività letteraria in una scrittrice produce riflessioni sulle scelte legate alla creazione, alla vita piuttosto che alla morte, e permette di riflettere secondo le modalità del "pensare in modo materno" sulle contraddizioni che una situazione di conflitto può generare, finendo col lasciarsi trascinare da sentimenti materni e pacifisti.

NOTE AI MARGINI DI UNA MIGRAZIONE:
DONNE EBREE DALLA LIBIA TRA ISRAELE E ITALIA

Piera Rossetto

INTRODUZIONE

Nel panorama dell'emigrazione ebraica dal Nord Africa e Medio Oriente verso Israele a ridosso della fondazione dello Stato (1948), la vicenda delle comunità ebraiche di Tripolitania e Cirenaica rimane ancora piuttosto marginale rispetto alle narrazioni di altre comunità, certamente più numerose, quali quella irachena, yemenita o marocchina¹. Anche la seconda ondata migratoria che interessò la comunità ebraica di Libia a seguito della guerra dei Sei Giorni (1967) e che di fatto portò alla fine della presenza ebraica in quel paese attende di essere ulteriormente approfondita e compresa. Per molti dei protagonisti di quest'ultimo evento migratorio, l'Italia in generale e Roma in particolare divennero il nuovo orizzonte in cui riprendere la propria esistenza².

Nel mio contributo intendo tracciare alcune note sull'emigrazione ebraica dalla Libia, mettendo in evidenza come la combinazione di fonti letterarie e d'archivio possa restituire un'immagine più articolata e complessa del caso in esame. Per arricchire ulteriormente tale articolazione, mi concentrerò su una prospettiva di genere situando la mia comprensione del termine tra "storia di genere" e "storia delle donne" così come formulate da Françoise Thébaud. Verranno analizzati in particolare un romanzo, opera di uno scrittore israeliano di origine libica, e materiale d'archivio relativo alle attività dell'*American Joint Distribution Committee* (di seguito *Joint*), organizzazione ebraica che fornì aiuto e assistenza agli ebrei giunti dalla Libia a Roma nel 1967 e negli anni immediatamente successivi. Nel primo caso intendo mettere in luce come la prospettiva di genere aggiunga un ulteriore livello di lettura a un testo che ritengo possa essere collocato "sul confine" del dibattito culturale, sociale e politico ancora attuale in Israele sulla contrapposizione tra *mizrahim* e ashkenaziti. Nel secondo caso, mi accingo a tratteggiare alcuni elementi di un percorso ancora al suo inizio: il confronto tra fonti d'archivio e fonti orali rispetto alla questione della liquidazione dei beni lasciati in Libia, in particolare al ruolo

¹ R. ATTAL, *Les Juifs d'Afrique du Nord. Bibliographie. Supplément à l'édition du 1993*, Jérusalem 2009.

² Per un approfondimento storico sulle vicende degli ebrei di Libia si rimanda a due opere: R. DE FELICE, *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Bologna, il Mulino, 1978; M. ROUMANI, *The Jews of Libya. Coexistence, Persecution, Resettlement*, Brighton, Sussex Academic Press, 2008.

ricoperto dalle donne nell'immediato periodo post-emigrazione. Lo scopo di entrambe le direttrici di ricerca è di mettere in luce i processi di costruzione della memoria, e, di conseguenza, anche quelli che determinano gli oblii e i modi di rappresentazione, individuale e collettiva, dell'esperienza migratoria degli ebrei provenienti dalla Libia.

QUESTIONE TERMINOLOGICA, CASO LIBICO E PROSPETTIVA DI GENERE

Gli ebrei provenienti dal Medio Oriente e dal Nord Africa, ma anche dall'India, dallo Yemen e dall'Etiopia, costituiscono da tempo un gruppo "sul confine" della società israeliana. Questi gruppi di immigrati, fortemente eterogenei tra essi e al loro stesso interno, sono stati identificati con diversi appellativi collettivi: levantini, sefarditi, "comunità dell'oriente" (*'edot ha-mizrah*, dove *'edot* è il plurale di *'edah*, in ebraico «comunità», e *mizrah* significa appunto «oriente») fino a termini maggiormente riconducibili agli studi postcoloniali quali "ebrei arabi" e *mizrahim* (in ebraico: «orientali»), oltre a termini indicanti la provenienza nazionale, laddove possibile, come marocchini, algerini, iracheni ecc. Il dibattito attorno a questi appellativi è tuttora in corso e il loro significato varia sensibilmente anche in termini di attribuzione o auto-attribuzione. Il termine *mizrahim*, ad esempio, è largamente utilizzato in ambito accademico e culturale ma è raramente impiegato come auto-definizione da parte degli ebrei riconducibili a questo gruppo³.

Leggere la storia delle migrazioni ebraiche solo alla luce della contrapposizione *mizrahim*-ashkenaziti può, come ricorda Scioldo-Zürcher, contribuire a essenzializzare gli individui riducendoli a qualche tratto culturale insuperabile e a mettere in ombra una storia plurisecolare di mobilità delle persone e delle idee nelle società ebraiche⁴. Nell'utilizzare questi termini è sempre quindi auspicabile sottolineare il loro carattere di categoria ermeneutica, interpretativa, euristica piuttosto che "essenzialista" e ribadire la necessità di utilizzarli ancorandoli ai tempi storici e ai luoghi in cui le vicende individuali e collettive si sono formate e prodotte. In questo senso appare del tutto condivisibile l'auspicio che Reuven Snir ha recentemente espresso interrogandosi su questi termini e sulle loro implicazioni collettive e soggettive:

³ Per una discussione si veda E. TREVISAN SEMI e P. ROSSETTO, *Memory and Forgetting among Jews from the Arab-Muslim Countries. Contested Narratives of a Shared Past*, «Quest. Issues in Contemporary Jewish History», n. 4 novembre 2012, consultabile all'indirizzo: <http://www.quest-cdecjournal.it/index.php?issue=4> [ultima consultazione 16 ottobre 2013].

⁴ Y. SCIOLDO-ZÜRCHER, *Introduction*, «Archives Juives», vol. 42, 2, 2009, pp. 4-9.

II. IDENTITÀ

Per me personalmente non fa differenza se mi chiamano “mizrahi,” sefardita, ‘Edot Mizrah’, iracheno, *franco*, nero o se usano con me qualsiasi altro termine identitario fintanto che resti chiaro che nella mia vita personale io mi comporto secondo la mia propria individualità senza affermare nessuna identità stabile nella mia soggettività ma sempre preferendo una sorta di solidarietà non essenzialista che dipende invece da condizioni di tempo e spazio.⁵

È tuttavia innegabile che la questione *mizrahim* versus askenaziti, di grande attualità in Israele, continui a rappresentare una frontiera culturale e sociale, e che lungo questo confine si situino anche la “comunità ebraica libica”. Si è scelto di utilizzare l’espressione “comunità ebraica libica” tra virgolette in sintonia con quanto recentemente sottolineato da Harvey Goldberg, antropologo israeliano fra i primi a interessarsi delle comunità ebraiche di Tripolitania, Cirenaica e Fezzan⁶.

Goldberg evidenzia come l’utilizzo del termine *Libyan Jewry* sia problematico e attribuisce tale problematicità a due elementi principali. Da una parte egli sostiene che solo relativamente tardi, verosimilmente al momento della prima emigrazione di massa da quel paese verso Israele (1948-1952), gli ebrei che vivevano in Libia sarebbero divenuti consapevoli di un progetto più vasto che li coinvolgeva collettivamente. Dall’altra egli sottolinea come le comunità ebraiche residenti in questa regione fossero state a lungo esposte a influenze storiche, linguistiche, geografiche e culturali fortemente eterogenee tra di loro⁷, cosa che ha senza dubbio forgiato, in maniera diversa, comunità, percorsi migratori, esperienze di inserimento sia in Israele che in Italia, per citare solo i due principali paesi di emigrazione. Pur mettendo in avanti tale articolazione di diversità e complementarità, Goldberg non esita a definire quella libica come una comunità integrata *sans drame* nell’ambito della storia della grande

⁵ R. SNIR, *Who Needs Arab-Jewish Identity? Fragmented Consciousness, ‘Inessential Solidarity,’ and the ‘Coming Community’ (part 1)*, «Journal of Modern Jewish Studies», vol. 11, 2, 2012, pp. 169-188: 182.

⁶ H. GOLDBERG, *The Notion of ‘Libyan Jewry’ and Its Cultural-Historical Complexity*, in *La bienvenue et l’adieu: migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe Siècle), Tome 2: Ruptures et Recompositions*, a cura di F. ABÉCASSIS, K. DIRÈCHE and R. AOUAD, Casablanca, Éditions La Croisée des Chemins, 2012, pp. 121-134.

⁷ *Ibid.* Questa pluralità di influenze emerge chiaramente anche dalle interviste che l’autrice sta conducendo nelle proprie ricerche. Fino ad ora ho raccolto circa sessanta interviste tra Italia, Israele, Francia e Gran Bretagna, parte di esse in collaborazione con Barbara Spadaro nell’ambito del progetto *Mapping Living Memories. The Libyan Jewish Diaspora across Europe and the Mediterranean*, coordinato dalla Fondazione CDEC e finanziato dalla Rothschild Foundation (Hanadiv) Europe. Si pensi ad esempio alle diverse provenienze familiari che le persone intervistate fino ad ora mi hanno testimoniato: famiglie da generazioni residenti in Libia, famiglie di origine sefardita che mantenevano ancora l’uso del ladino in casa, famiglie giunte dall’Europa (Italia o Francia ad esempio) da poche generazioni, famiglie originarie dai paesi vicini, come la Tunisia.

immigrazione di massa verso Israele degli anni Cinquanta del Novecento⁸, brevemente richiamata all'inizio di questo contributo.

Nell'insieme, l'integrazione degli immigrati libici in seno alle strutture sociali israeliane allora in fase di sviluppo, si è svolta agevolmente, senza alcun dramma e con molto successo. Nello stesso periodo in cui venivano condotte delle ricerche da parte dei servizi per l'integrazione e l'inserimento (Bernstein e Peres, 1972) su alcuni *moshavim* problematici, uno studio antropologico sugli ebrei della regione di Gharian – conosciuti nella stampa israeliana come “gli abitanti delle caverne della Tripolitania” – ha mostrato come le strutture sociali tradizionali abbiano facilitato l'adattamento alla vita del *moshav* (Goldberg, 1972). [...] Nonostante alcuni casi di disoccupazione, alcolismo, crimine e delinquenza siano stati correlati all'immigrazione, i tassi furono relativamente bassi, secondo l'impressione dell'autore, rispetto ai gruppi aventi un background socio-culturale paragonabile (Israel Central Bureau of Statistics, 1971).⁹

Tale affermazione è ampiamente riscontrabile nelle interviste che ho finora condotto e le persone da me interpellate hanno spesso dipinto la propria “comunità libica” in termini di riuscita, di successo, di inserimento positivo nella società israeliana che la accoglieva. È stata forse proprio quest'abbondanza di positività a rendere ancora più stridente il contrasto con l'opera di Yossi Sucary, scrittore israeliano di famiglia libica, che pone se stesso e il suo romanzo *Emilia e il sale della terra* agli antipodi di questa visione. Mentre una prima lettura del testo mi suggeriva di porlo tra le voci di contestazione dell'ordine imposto dal progetto sionista, di includerlo cioè lungo quel confine segnato dalla contrapposizione *mizrahim-ashkenaziti*, una lettura successiva, animata dalla categoria di genere, mi permetteva di ampliarne la portata e il messaggio.

EMILIA E IL SALE DELLA TERRA

Il romanzo *Emilia ve-melah ha-'aretz. Vidui* (*Emilia e il sale della terra. Una confessione*) è stato pubblicato nel 2002 da Yossi Sucary, in ebraico, ed è apparso in edizione francese nel 2006, tradotto da Ziva Avran, con il titolo *Émilie et le sel de la terre. Une confession*¹⁰. Autore israeliano nato nel 1959 a Ramat Gan, nei pressi di Tel Aviv, da famiglia di origini libiche, Yossi Sucary narra in forma di romanzo la propria storia creando un personaggio che narra in prima persona il proprio processo di crescita, le fasi alterne del suo percorso umano, imper-

⁸ H. GOLDBERG, *Expressions de l'identité culturelle des Juifs libyens en Israël*, in *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, a cura di J.C. LASRY e C. TAPIA, Paris, Éditions l'Harmattan, 1989, pp. 431-443.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Y. SUCARY, *Émilie et le sel de la terre. Une confession*, tr. fr. Paris, Actes Sud, 2006. Le citazioni presenti nell'articolo fanno riferimento alla numerazione delle pagine della versione francese e sono state da me tradotte in italiano.

niando tutto il racconto attorno alla figura della nonna Emilia, ebrea giunta dalla Libia in Israele durante l'emigrazione di massa degli anni Cinquanta del Novecento. Fin dall'inizio, il romanzo afferra il lettore con uno stile secco e diretto, non una sbavatura, non una nota troppo sentimentale. Il suo rigore è pressoché disarmante, così come disarmanti sono le pagine dedicate a Emilia, che così esordisce nel romanzo:

Era il giorno dell'Indipendenza. Alla vigilia della festa, mentre iniziavano le celebrazioni, mamma, lei [Emilia] ed io, stavamo guardando la televisione nel suo appartamento spoglio a Pardes Katz. Mentre ascoltavamo l'inno nazionale, lei si è improvvisamente seduta sulla sedia e con un'espressione di sprezzo e tono energico disse: "Benghazi, devo andare a Benghazi. Bisogna morire dove si vive e non dove si muore."¹¹

Emilia non ha mai accettato la sua nuova patria, né il suo *establishment* ashkenazita, sentendo di essere stata abbindolata dalle promesse del sionismo:

È così che hanno abbindolato tuo nonno Doha. Ci hanno portati via di notte, perché gli arabi non ci vedessero partire, dicevano, e noi li abbiamo seguiti come dei ciechi. Ma in verità l'hanno fatto perché non vedessimo subito la nostra tomba, per darci l'impressione che dopo le tenebre viene la luce.¹²

Il titolo stesso del romanzo è in questo senso piuttosto ironico. Il "sale della terra" è infatti un'espressione che in Israele sta a indicare la parte migliore del popolo, il suo cuore pulsante, quelli che sono nati e cresciuti in Israele e che hanno fatto del loro meglio per servire il paese, una sorta di combinazione «of the hard core and the Mayflower», come ha sintetizzato un'amica israeliana che ho interrogato sul significato di questa espressione. Il paragone con la *Mayflower* rimane del resto, in contesto israeliano, un universo semantico e simbolico tuttora aperto¹³. Il titolo potrebbe apparire come ironico, se si immagina che l'autore abbia voluto includere anche la storia di sua nonna in particolare e, attraverso di essa, quella dei *mizrahim* in generale, nella parte migliore del paese, accanto ai pionieri fondatori dello Stato.

Evento fondativo dello Stato di Israele è pure la tragedia della *Shoah*, che Sucary non esita a scuotere dando vita a una delle pagine forse più sconvolgenti del suo romanzo. Il narratore, bambino, racconta l'incontro tra la nonna, Emilia, e la direttrice della scuola. L'incontro era stato da lui stesso organizzato perché non riusciva più a conciliare, nel suo giovane cuore, da una parte l'invito della direttrice a trattare gli arabi come dei demoni, il cui solo desiderio

¹¹ *Ivi*, p. 11.

¹² *Ivi*, pp. 12-13.

¹³ R. MATALON, *My Father at Age Seventy-Nine*, «Callaloo», vol. 32, 4, 2009, pp. 1182-1188.

era di eliminare gli ebrei, e, dall'altra, le parole di Emilia che era solita ripetere che in Libia la sua famiglia era molto più vicina agli arabi che agli ebrei che dirigevano ora Israele:

Organizzai un incontro tra mia nonna e la direttrice. Le due mantennero, per la più parte del tempo, il medesimo rapporto di forze, ma con il procedere del dialogo invertirono i loro ruoli. All'inizio, la direttrice aveva un atteggiamento molto amichevole, mentre Emilia non le nascondeva la sua ostilità. Quando si arrivò a parlare degli Arabi, tutto barcollò: Emilia si fece dolce, tutto d'un colpo. Cominciò a raccontare alla direttrice con tono pacato di come Souha, la sua vicina araba, avesse messo in pericolo la sua vita per lei nascondendo i suoi bambini in una cantina camuffata, quando i tedeschi li cercavano in tutta Benghazi. Contrariamente alle sue abitudini, posò la mano su quella della direttrice e le disse con tono sostenuto che provava compassione per gli ashkenaziti che non avevano la fortuna di avere dei vicini arabi. La direttrice aveva l'aria irritata. Mia nonna la ignorò, aggiungendo, nello stesso tono, che in Libia ebrei ed arabi erano come dei fratelli siamesi, prima che i sionisti li separassero con un intervento chirurgico che aveva comportato soprattutto una anestesia cerebrale. La direttrice la interruppe nel giro di tre minuti, facendole notare che gli Arabi mettevano in pericolo la nostra stessa esistenza e che quindi tutti i mezzi per vincerli erano legittimi. Emilia, imperturbabile, continuò fino a che Tzvia le chiese in tono di provocazione dove si trovasse lei mentre i suoi bambini si nascondevano. Allora Emilia si raddrizzò e sollevando la manica della camicia svelò un numero di matricola tatuato, prima di rispondere con voce secca: "Ero con gli ashkenaziti a Bergen-Belsen. Già allora volevate ridurmi in polvere".¹⁴

I passi finora citati del romanzo *Emilia e il sale della terra* costituiscono delle "parole-contro", risuonano di tutto il dolore personale, della frustrazione e della sofferenza patita sulla propria pelle da parte di ebrei che, una volta giunti in Israele, non vi hanno trovato quanto era stato loro promesso. Ma sono le parole in cui si rispecchiano ancora molte delle generazioni successive, filo rosso che scorre anche nella trama del romanzo di Sucary, lungo tutto il percorso di crescita del protagonista e degli altri personaggi, in una sorta di oscillazione tra collettivo e personale. È dunque in questo senso che interpreto il testo di Sucary, considerandolo "racconto fra i racconti" in un percorso di ricerca che si prefigge lo scopo di confrontare i diversi modi di *mise en récit* dell'esperienza migratoria delle comunità ebraiche di Libia. La prospettiva di genere aggiunge un altro filo a questa trama.

Adotto in questo contributo quello che Françoise Thébaud definisce come l'uso primo e più frequente del termine "genere", quello cioè che opera uno slittamento da storia del gruppo sociale delle donne a storia comparata di uomini e donne, aprendo la porta

¹⁴ Y. SUCARY, *Émilie et le sel de la terre*, cit., pp. 16-17.

II. IDENTITÀ

a una storia delle relazioni reali e simboliche tra uomini e donne, storia che situa più fermamente le donne del passato nei loro contesti storici e analizza in questi contesti la costruzione dei ruoli (maschile e femminile) e delle identità sessuate, così come i sistemi di rappresentazione che sono loro associati.¹⁵

La costruzione letteraria di un personaggio largamente ispirato a una donna realmente esistita, come testimoniato dall'autore in una recente intervista¹⁶, si accompagna alla decostruzione di un intero modello di donna, quello della donna orientale, realmente diffuso nella cultura israeliana. Il processo di decostruzione avviene appunto attraverso l'evocazione della figura storica di Emilia e alla sua costruzione come personaggio letterario, passando attraverso il tratteggio, arguto e raffinato, delle caratteristiche attribuite agli ebrei orientali in generale: persone cordiali, accoglienti, che parlano male l'ebraico, naïf, traboccanti d'immaginazione e incapaci di leggere la realtà per quella che è. Nessuna di queste caratteristiche apparteneva a Emilia.

Era una donna fredda, dall'ebraico impeccabile, che ostentava un sospetto inveterato di fronte agli sconosciuti e soprattutto, era dotata di una capacità straordinaria per valutare con precisione il divario tra le parole e i fatti.¹⁷

Similmente le era visceralmente estranea un'altra delle caratteristiche attribuite alle donne orientali: la versatilità e l'abnegazione in cucina.

[...] non era versata per la cucina. Che considerava come una trappola. Anche nel più freddo degli inverni, lasciava le finestre spalancate, evitando di tener chiusi dentro gli odori per paura di essere confinata, a sua volta, nell'immagine di una donna orientale calorosa. Ripeteva spesso che tutte quelle donne marocchine rinchiusi nelle loro cucine non facevano che cuocere a fuoco lento le loro stesse famiglie per servirle agli ashkenaziti, accompagnate da una salsa piccante che cancella ogni senso di colpa.¹⁸

Facendo riferimento a queste immagini, Sucary critica quello che egli considera essere un atteggiamento diffuso in tutti i canali della cultura israeliana, ovvero quello di dipingere la donna *mizrahi* «come una persona il cui ruolo è quello di cucinare e di provvedere un certo tipo di calore», rendendola un oggetto, trasformandola in qualche cosa di non pienamente umano con cui ci si relaziona in modo strumentale, operando così di fatto una sorta di de-umanizzazione¹⁹. Il testo di Sucary si articola quindi su diversi livelli di lettura, si di-

¹⁵ F. THÉBAUD, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS Éditions, 2007, p. 199.

¹⁶ Intervista via Skype dell'Autrice a Y. Sucary, 29 maggio 2013.

¹⁷ Y. SUCARY, *Émilie et le sel de la terre*, p. 14.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ Da un'intervista video del 2012 a Y. Sucary consultabile in: <http://www.youtube.com/watch?v=ZlouTeYcA5I> [ultima consultazione 09 ottobre 2013].

pana non solo “lungo il confine” della contrapposizione, passata e presente, tra *mizrahim* e ashkenaziti, ma, oscillando tra collettivo e personale, si apre a una critica ancora più ampia e trasversale della società israeliana contemporanea.

Il prisma del “genere” nel senso sopra esplicitato è stato rivelatore della molteplicità dei livelli di lettura del testo di Sucary. Thébaud ci ricorda tuttavia che alla “storia di genere” continua ad accompagnarsi una “storia delle donne” che sempre più oggi lavora «sui margini di libertà, sulle forme di micro-resistenza, sull’ambiguità delle relazioni» e riflette su come «la visibilità sociale non significhi più solamente rendere visibili le donne del passato, ma significhi anche interrogarsi sui processi e gli attori dell’invisibilità, sulle condizioni di accesso alla visibilità e sulle sue conseguenze politiche, sociali e culturali»²⁰. È questo l’approccio che ritengo essere particolarmente pertinente nel percorso interpretativo, in questo momento alle sue fasi iniziali, di un’esperienza vissuta dalla “comunità ebraica libica” giunta in massa a Roma all’indomani dello scoppio della guerra dei Sei Giorni e di cui si trovano tracce diverse e complementari a seconda che a essere interrogate siano le fonti d’archivio o le fonti orali: la questione della liquidazione dei beni e il ruolo in essa giocato dalle donne ebraiche libiche.

THE PIONEER OF THE MOVEMENT

Nel giugno del 1967, a seguito dello scoppio della guerra dei Sei Giorni, gli ebrei furono costretti, anche a Tripoli e a Benghazi, a barricarsi in casa, temendo per le proprie vite, mentre luoghi sacri e attività commerciali venivano saccheggiate e dati alle fiamme. Tra luglio e settembre del 1967, la quasi totalità della “comunità ebraica libica” (circa seimila persone) lasciò il paese verso l’Italia, e di lì circa la metà proseguì per Israele. Gli ebrei libici giunti a Roma vennero assistiti dal *Joint* e da altre organizzazioni ebraiche locali di solidarietà. Il delegato del *Joint* a Roma, Isaac Kleinbaum, si occupò di redigere dei bollettini informativi attraverso i quali tenere aggiornati *Joint* e UHS (*the United HIAS Service*, organizzazione dedita a sostenere l’emigrazione ebraica verso gli Stati Uniti) sull’andamento del *Libyan Program*²¹.

I temi di cui si parla sono le partenze per Israele, gli arrivi, le condizioni nei campi profughi, le notizie che giungono dalla Libia e da un certo momento in poi anche le partenze per la Libia. Questi “ritorni temporanei” avrebbero ca-

²⁰ F. THÉBAUD, *Écrire l’histoire*, cit., pp. 209-210.

²¹ I bollettini sono conservati negli archivi del *Joint*, dal n. 1 del 17 luglio 1967 al n. 13 del 13 dicembre 1967 e sono stati da me consultati a luglio 2012 e più estesamente ad aprile 2013. Si veda: *Joint Archives*, Gerusalemme, Geneva Collection, box 323 b, folder 10.c - 56.507.

II. IDENTITÀ

ratterizzato l'emigrazione ebraica dalla Libia e avrebbero costituito anche un punto dolente e di incomprensione nei rapporti tra ebrei libici e organizzazioni coinvolte nella loro assistenza. Lo scopo di questi viaggi era quello di cercare di liquidare quanti più beni possibili, e recuperare le proprie sostanze depositate nelle banche in Libia. Il tutto sarebbe servito per poter riprendere, quanto prima, una vita normale in Italia. Successivamente, altri "ritorni temporanei" sarebbero stati intrapresi, anche con lo scopo di riavviare i rapporti commerciali con i partners arabi locali, uno scopo quindi parzialmente diverso.

Introduco tale pratica nella mia presentazione perché la pioniera di questi viaggi di ritorno fu proprio una donna, la signora A. La donna decise infatti di tentare questa strada imbarcandosi insieme alla figlia diciottenne il 13 agosto 1967 per Tripoli, un mese e mezzo circa dopo esserne partita alla volta di Roma. Il soggiorno a Tripoli sarebbe durato cinque giorni. Il marito rimase ad attenderla a Roma. Kleinbaum dedicò alla questione alcune pagine di approfondimento, un allegato al bollettino 7, mentre nel bollettino 8 del 5 settembre 1967 la definì "la 'pioniera' del movimento", visto che molti seguirono il suo esempio. In realtà di questo ruolo assunto dalle donne libiche nella liquidazione dei beni della famiglia avevo avuto un esempio nella prima intervista del mio progetto, nel giugno 2011, quando una signora tripolina (che chiamerò V.S.) mi aveva raccontato della madre che era rientrata a Tripoli proprio a questo scopo. Solo allora la donna, parlandomene, sembrava rendersi conto di quanto avesse fatto a quel tempo la madre e anche io, per la prima volta, conoscevo questa esperienza.

P.[iera] R.[ossetto] Però [lei] è andata subito a lavorare...

V.S. Eh sì, per forza, tutti quanti, perché anche se uno ha delle disponibilità, sono talmente limitate, se uno non sa qual è il futuro, che cosa fa. Poi in realtà, non ricordo quando ma probabilmente forse qualche mese dopo, sono tornati giù, è tornata giù mia mamma, prima è tornata giù mia mamma con una mia zia perché avevano detto che alle donne non succedeva niente, e allora è andata giù sempre con l'aiuto di personale nostro dipendente, perché sicuramente non era avvezza a fare niente di commerciale, ha portato qualche mobile della casa e poi forse ha portato qualcosa di più, forse un container di roba e quindi c'è stata la possibilità di portar qualcosa da casa.

P.R. Non è stata una chiusura totale, subito.

V.S. No, la chiusura è stata solo nel '69 quando è andato su Gheddafi, perché dopo mia mamma è andata giù appunto con una mia zia e hanno portato da casa i mobili, i vestiti e qualcosa di più, poi successivamente è andato giù anche mio papà con i fratelli e hanno svenduto qualcosa, svenduto [sottolinea con il tono della voce] naturalmente, penso che siano riusciti a prendere qualcosa della merce del negozio, qualche cosa...

P.R. Ma ovviamente svendere perché erano loro nella necessità di...

V.S. Eh certo... però dopo quando è andato su Gheddafi basta, quindi quello che sono riusciti a fare è stato prima dell'ascesa al potere di Gheddafi.

- P.R. E poi pensando che era quarant'anni fa, sarà stato anche difficile organizzare i trasporti...
- V.S. Non lo so questo, non so come abbia fatto mia mamma, era una casalinga così non so come abbia fatto, è stata sicuramente aiutata, ma infatti quando a volte ci penso... dico, però...
- P.R. È stata brava...
- V.S. Forse di necessità virtù.
- P.R. Il coraggio deve venire fuori.
- V.S. E per forza perché eravamo venuti via solo con delle valigie e andavamo incontro all'inverno, senza niente quindi... coperte, vestiti, cioè vai via con dieci valigie una valigia a testa o forse poco di più, non so perché io mi ricordo questo numero di dieci valigie non lo so e quindi dopo hai tutte le necessità.²²

Le fonti d'archivio hanno permesso di portare alla luce la storia di questa donna, "pioniera del movimento", di cui nessuno fino a quel momento mi aveva parlato. Eppure il suo atto aveva dato avvio ad un movimento, all'interno della "comunità ebraica libica" insediata a Roma, destinato, pur in tutta la sua legittimità, a creare aspettative, tensioni, incomprensioni. Alla luce di quanto emerso dalle fonti d'archivio, ho aggiunto alle domande delle mie interviste anche una che concerne appunto il ruolo avuto dalle donne ebraiche libiche nella liquidazione dei beni²³. Le reazioni registrate sono state molto diverse. Accenno ad alcune, consapevole tuttavia che, come anticipato all'inizio di questa sezione, la ricerca in tal senso è ancora in corso e l'analisi delle risposte ottenute necessita di ulteriore approfondimento. Un primo interlocutore, ad esempio, si è premurato *in primis* di fare presente come non si fosse trattato allora di codardia da parte degli uomini, ma di consapevolezza che «gli arabi rispettavano le donne»²⁴; una seconda persona, apparentemente infastidita dalla domanda, si è indirizzata a me invitandomi a immedesimarmi nella situazione e a chiedermi se al posto loro non avrei fatto forse lo stesso²⁵.

In entrambi i casi la signora A. veniva immersa nuovamente nell'oblio da cui era emersa grazie alle fonti d'archivio. Come dimostrato efficacemente da Annie Benveniste nel caso della popolazione giudeo-spagnola insediata a Parigi, silenzi e ritrosie sono indicatori ugualmente preziosi del funzionamento di quello che l'autrice chiama «la mise en récit de l'émigration»²⁶. Ma, come

²² Intervista dell'A. a V.S., Padova, 27 giugno 2011.

²³ Un ruolo simile sembra essere appartenuto anche alle donne ebraiche algerine (conversazione dell'A. con Chantal Bordes-Benayoun, direttrice di ricerca presso il CNRS, Tolosa, novembre 2012).

²⁴ Intervista dell'A. a G.H., Roma, 14 giugno 2012.

²⁵ Intervista dell'A. a G.M., Tel Aviv, 25 febbraio 2013.

²⁶ Per una problematizzazione dei modi di raccontare l'esperienza migratoria si veda A. BENVENISTE, *Récits de migration, récits de persécution. La «petite Turquie» entre mémoire et fiction*, «Archives Juives», vol. 42, 2, 2009, pp. 41-56.

già sottolineato questo è un percorso interpretativo ancora aperto a cui un approccio di genere potrà sicuramente contribuire.

CONCLUSIONE

In questa presentazione ho cercato di tracciare alcune note sull'emigrazione ebraica dalla Libia evidenziando due aspetti principali. Da una parte ho cercato di sottolineare come la combinazione di fonti letterarie e d'archivio possa restituire un'immagine più articolata e complessa del fenomeno studiato. Dall'altra ho voluto evidenziare come tale articolazione possa beneficiare in maniera significativa di una lettura svolta entro la cornice epistemologica della storia delle donne e di genere.

Per quanto concerne il caso degli ebrei *mizrahim* in Israele, ma anche nella diaspora, l'articolazione delle fonti e il prisma del genere rendono ragione della crescente sensibilità verso delle necessità di dare spazio alla soggettività all'interno delle narrazioni sia storiche che sociologiche anche in Israele. L'articolazione delle fonti può contribuire ad arricchire di sfumature la ricerca fin qui condotta anche sull'ebraismo libico. Le fonti d'archivio rimangono un riferimento imprescindibile e possono contribuire a svelare l'interazione di oblio e memoria nelle diverse forme di *mis en récit* della migrazione, siano esse narrazioni individuali o collettive e istituzionali. L'apparire di nuovi romanzi accanto a produzioni auto/semi-biografiche di anni precedenti, tutti accomunati da più o meno remote origini libiche, non può che iscriversi in questo percorso. Allo stesso tempo, esso testimonia di un più ampio fenomeno dell'ebraismo *mizrahi*, riscontrabile sia in Israele che nella diaspora, del fiorire di scritture autobiografiche ispirate ai luoghi multipli, di origine e di transito, di questi ebrei. Ma questo, ovviamente, aprirebbe tutta un'altra discussione.