



**JACQUELINE SHOHET KAHANOFF:
IL LEVANTE IN TRADUZIONE
TIZIANA CARLINO**

1. Ḥārat al-yahūd

Ogni anno, per il mese sacro del Ramadān, le televisioni dei paesi musulmani prevedono programmazioni speciali, in cui le *musalsalāt*¹ hanno un'importanza rilevante. Una volta consumato l'*iftār*, le famiglie riunite si sintonizzano sullo show preferito. L'Egitto è tra i maggiori produttori di questo genere televisivo, che viene esportato con successo in tutto il Medio e Vicino Oriente, dove la koinè linguistica facilita la diffusione di prodotti televisivi e relativi messaggi politici. Nel 2015 l'Egitto ha trasmesso una serie intitolata *Ḥārat al-yahūd* ("Il quartiere ebraico"), ambientata nella strada del Cairo che in passato fu abitata in prevalenza dagli ebrei caraiti.² *Ḥārat al-yahūd* è una storia semplice collocata, però, in un momento storico complicato e cruciale per l'Egitto moderno. La bellissima Leyla, ebrea, e Aly, ufficiale dell'esercito egiziano di confessione islamica, vivono con le loro famiglie nello stesso palazzo che dà sulla *ḥārah*; si amano da sempre e aspettano il momento giusto per sposarsi. Ma quel momento non arriverà: siamo nel 1948, la nascita dello Stato d'Israele prima e un acceso nazionalismo egiziano poi, segneranno il destino sventurato dei due protagoni-

1 Con il termine *musalsal* (singolare maschile di *musalsalāt*) si indica un genere televisivo del mondo arabo diviso in puntate come le *soap opera*, le *fiction* o le più recenti serie.

2 Il giudaismo rabbanita è fondato sulla tradizione rabbinica. I caraiti, invece, rigettando la cosiddetta 'Torah orale', elaborarono una loro precettistica improntata ad un'interpretazione rigorosamente letterale delle *mizvot* (comandamenti). V. M. Perani, *L'epoca d'oro del Giudaismo*, in "La cultura ebraica", P. Reinach Sabbadini (a cura di), Torino, Giulio Einaudi Editore, 2000, pp. 98-99; sulla storia dei caraiti v. anche E. Trevisan Semi, *Les caraites. Un autre Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1992.

sti. La storia si chiude con Leyla che parte per Alessandria e da lì per Marsiglia, mentre la sua voce fuori campo recita una struggente lettera d'amore per Aly, oramai solo e disperato. Il soggetto, come si evince facilmente, è inusuale, e anche gli ebrei vi sono trattati con inusuale empatia narrativa, commentata da più parti, da più voci della stampa internazionale e anche dai 'co-protagonisti' stessi della storia in questione: gli ebrei d'Egitto e i loro discendenti, oggi sparsi ai quattro angoli del pianeta.³

Fin dall'annuncio della serie, grazie ad un articolo del New York Post, divenuto in breve virale, ho ricordato che di una storia simile – l'amore infelice di un'ebrea e di un musulmano – aveva raccontato, tra gli altri, Jacqueline Shohet Kahanoff, una scrittrice israeliana nata in Egitto, nel suo romanzo incompiuto: *Tamra*.⁴ E, anche per lei, si trattava di un argomento insolito. O almeno così mi era sembrato. Quando mi sono imbattuta nell'opera di Kahanoff ero a Tel Aviv. Fu per me il momento di uno struggente innamoramento 'scientifico'. Jacqueline Shohet Kahanoff mi apparve immediatamente come la personificazione di un racconto straordinario che dal passato irradiava sino a noi. Aveva vissuto la fase finale dell'Egitto coloniale e l'aveva narrata guardandovi con nostalgia, ma senza autocompiacimento, scardinandone al contempo le ipocrisie, cogliendo la complessità di un mondo sorprendente – che altrove veniva esaltato per la vezzosa esteriorità poliglotta e cosmopolita di cui era portatore. Di questa natura, poliglotta e cosmopolita, era fatta lei stessa, sin dal nome: Jacqueline era di derivazione francese, Shohet era la sua famiglia sefardita, Kahanoff fu suo marito. Qualcuno, a questo proposito, una volta mi disse che trovandola avevo scovato un 'luogo comparatistico per eccellenza'. Per me, lei, invece, era, ed è, la memoria vivente di un Mediterraneo (o Medio Oriente, se preferite) che tanti studiosi tentavano di rintracciare – si doveva scavare a fondo sotto le macerie dei nazionalismi e di varie

3 Le osservazioni da fare in merito sarebbero tante – e tante sono già state fatte: inesattezze storiche, tempi narrativi eccessivamente condensati, inadeguatezza dei costumi e altro ancora. Ho seguito questa *musalsal* cercando, per quanto possibile, di sospendere il mio giudizio di studiosa e di lavoratrice della televisione, cercando di essere una semplice spettatrice, una persona, cioè, che *aspetta* la puntata successiva, che *aspetta* di conoscere la fine della storia, con la differenza che io già sapevo quale sarebbe stata la sorte di Leyla e Aly.

4 Un capitolo di *Tamra* è stato pubblicato in D.A. Starr e S. Somekh (a cura di.), *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*, Stanford University Press, Stanford, 2011, pp. 74-88.

metanarrative che avevano ad un certo punto azzerato la modernità multiple del Mediterraneo. Di questa molteplicità lei stessa volle farsi ambasciatrice una volta stabilitasi in Israele, suggerendo, attraverso un'attività di scrittura costante e infaticabile, che nella costruzione del giovane Stato d'Israele, forse, gli ebrei dei paesi arabi e islamici avrebbero potuto essere un ponte importante per una sua più esatta collocazione geo-culturale nel Mediterraneo.

Il presente contributo intende offrire, ai lettori tutti e non solo agli addetti ai lavori, un'introduzione all'opera di Kahanoff, non ancora fruibile in italiano. Proprio per questo motivo, l'ultimo paragrafo contiene un suo testo, tradotto da chi scrive.

Quando Kahanoff, più di un decennio fa, mi ha incantata, argomenti che non appartenevano al *mainstream* letterario difficilmente filtravano negli ambienti italiani dell'ebraistica, e il campo delle Letterature Comparete si apriva timidamente (eppur si apriva) a termini di comparazione nuovi, distanti dalle note declinazioni occidentali ed eurocentriche. Da allora ho continuato a rintracciare Jacqueline Kahanoff; l'ho cercata nei suoi scritti e negli scritti su di lei; l'ho cercata al Cairo, ad Alessandria; l'ho immaginata a Londra e Parigi; l'ho cercata durante le mie pause pranzo, visionando vecchi filmati dell'Egitto coloniale. E di quel che ho trovato, dirò nelle pagine che seguono.

2. Vita di Jacqueline

Quando Jacqueline Shohet nasce al Cairo, nel 1917, l'eco della Prima guerra mondiale giunge da lontano e l'Egitto, ancora formalmente parte dell'Impero Ottomano, ormai prossimo alla fine, è sotto il dominio coloniale di una potenza europea: la Gran Bretagna. Posta tra il Magreb e il Mashreq la terra del Nilo aveva svolto il ruolo fondamentale di capofila nei processi di ammodernamento economico e sociale del Medio Oriente grazie alle riforme volute da Muhammad Ali che avevano attirato un gran flusso di capitali e manodopera proveniente dall'Europa e dal resto del bacino del Mediterraneo. Un suo successore, il Khedivé Ismail, altrimenti conosciuto come 'Ismail il Magnifico', nel 1867, dopo aver ammirato la Parigi di Haussman, decise che il Cairo avrebbe avuto un'impronta architettonica simile a quella della capitale francese. Fu così che intraprese il progetto di realizzare una 'Parigi lungo il Nilo', e per farlo si avvalse di architetti europei.

L'ambiziosa visione venne portata avanti anche dopo la sua morte e anche quando l'Egitto divenne, nel 1882, un protettorato britannico. Nell'anno in cui Jacqueline Shohet viene alla luce, si sta realizzando, per esempio, il ponte ferroviario di Imbaba per mano di una ditta belga, su un disegno originario di Gustave Eiffel, lo stesso che aveva progettato la celeberrima torre.

La parabola della locale comunità ebraica⁵ segue le vicissitudini socioeconomiche dell'Egitto moderno. Fino al 1840, in Egitto la comunità ebraica conta tra i cinquemila e i settemila membri. Nel 1897 il numero arriva a venticinquemila, più della metà dei quali risiedono al Cairo. Nel 1914 tale cifra raddoppia per raggiungere, dopo la Seconda guerra mondiale, un numero oscillante tra le sessantacinquemila e le ottantamila unità. Bisogna ricordare altresì la

5 Secondo le fonti, il nucleo più antico della comunità ebraica d'Egitto risale addirittura alla distruzione del Primo Tempio (586 a.C.). Data la posizione strategica delle terre del Nilo, a questo nucleo iniziale si aggiungono continuamente ebrei di diverse provenienze che si dedicano al commercio, stabiliscono e preservano contatti con le comunità del resto del Mediterraneo, contribuiscono alla circolazione di merci, idee e scoperte. In *A Mediterranean Society*, monumentale studio sui documenti rinvenuti nella *genizah* del Cairo, Shlomo Dov Goitein profila un mondo scevro di barriere linguistiche, in cui gli spostamenti e i commerci in terre lontane sono talmente usuali da non necessitare menzione alcuna. La pendolarità fissa tra l'Egitto, la Sicilia e la Tunisia è agevolata dalla koinè linguistica araba, e la figura dello studioso errante, che tanto spazio ha avuto nella ricostruzione storica del medioevo occidentale, è altrettanto abituale e reale. La società di cui ci parla la *genizah* è già una sorta di crogiuolo cosmopolita. Il suo straordinario *corpus* documentale, che abbraccia un arco temporale che va dal IX a XV secolo, ha testimoniato anche migrazioni, cambiamenti ed evoluzioni linguistico-culturali. In essa sono state infatti ritrovate le lettere che attestano, nel 1141, l'arrivo del filosofo Mosé Maimonide che, in fuga dalla Spagna e dalle persecuzioni degli Almohadi, dopo aver soggiornato a Fez, trovò fissa dimora sulle rive del Nilo. Si fa risalire a questo avvenimento la fondazione della comunità sefardita in Egitto. Il destino personale di Maimonide anticipò di tre secoli quello collettivo degli ebrei spagnoli che, una volta cacciati dalla penisola iberica, trovarono ospitalità nel Vicino Oriente islamico. Nel XV secolo, gli esuli sefarditi che approdarono sulle rive del Nilo si unirono alla comunità preesistente, senza aumentarne considerevolmente il numero, ma arricchendone la capacità di scambio e comunicazione con il resto del mondo. La natura pluralista e composita della comunità ebraica dell'Egitto islamico fu, dunque, un carattere perdurante, che si mantenne per i secoli a venire. V. S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World As Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, Vol. I-V, 1967-1988. Trad. italiana: S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, Milano, Bompiani, 2002, riduzione in un unico volume.

presenza di circa ventimila ashkenaziti giunti da diversi luoghi dell'Europa orientale e occidentale.⁶

Tale incremento seguiva di pari passo quello delle colonie di stranieri che, attratti dal commercio del cotone e dalla vivacità economica dell'Egitto di Mohammed Ali, si erano stabiliti, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, tra il Cairo ed Alessandria. Un così grande afflusso di stranieri aveva accresciuto l'antico pluralismo dell'Egitto ottomano e la cosmopolita minoranza ebraica rifletteva e rappresentava pienamente tale carattere. Nel 1917 essa si configurava come una combinazione di elementi autoctoni e sefarditi, provenienti in un primo momento dalla Spagna e poi dalla Grecia, da Corfù, dall'Italia, dalla Francia, dal Nord Africa e dal resto dell'Impero Ottomano. Nella vita quotidiana risuonavano lingue diverse: il giudeo-spagnolo dei sefarditi, il dialetto arabo degli ebrei iraqeni e quello egiziano, il francese e l'inglese che le nuove generazioni apprendevano nelle scuole straniere del Cairo e di Alessandria. A cui si aggiungeva, seppur in misura minore, lo yiddish o le lingue della Mitteleuropa che gli ashkenaziti avevano portato con sé. Ciascun idioma aveva un uso diverso a seconda delle situazioni e del contesto. Il carattere poliglotta, soprattutto in riferimento alla media e alta borghesia, è perfettamente espresso dal discendente di una famiglia di cittadinanza italiana trasferitasi ad Alessandria dall'Anatolia: «Parlavamo inglese o francese a scuola, italiano a casa, arabo per strada e ci arrabbiavamo in turco».⁷ Carolina Delburgo, autrice di *Come ladri nella notte. La cacciata dall'Egitto* scrive: «In casa, la lingua che usavamo di norma era il francese, mentre l'arabo lo usavamo solo con le persone di servizio, al mercato, per strada, con commercianti arabi nei negozi. Il greco, invece, era usato da mamma e dalle sue sorelle quando parlavano tra di loro».⁸

6 J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1998, p. 25; G. Kramer, *The Jews in Modern Egypt, 1913-1952*, I.B. Tauris, London, 1989, p. 10

Sulla storia degli ebrei d'Egitto v. anche B. Braude e B. Lewis, *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Homes and Meiers, London, 1982; J. Landau, *Jews in Nineteenth Century in Egypt*, New York University Press, New York 1969; M. M. Laskier, *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York University Press, New York and London, 1992; A. Israël-Pelletier, *On the Mediterranean and the Nile. The Jews of Egypt*, Indiana University Press, Bloomington, 2018; N. Stillmann, *The Jews of The Arab Lands*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979.

7 Cit. in G. Beinin, *ivi*, p.33.

8 C. Delburgo, *Come ladri nella notte. La cacciata dall'Egitto*, Clueb, Bologna, 2008, p.68

Jacqueline, che all'epoca porta solo il cognome paterno (Shohet), non fa eccezione, anzi, la sua nascita stessa esemplifica pienamente una storia così densa e affascinante. La famiglia era tunisina da parte materna e iraqena da parte paterna. Tuttavia, sebbene le famiglie provenissero dal mondo arabo, a casa Shohet si parlava francese, la lingua franca della comunità e dei membri dell'istruita borghesia egiziana e delle altre *élites* locali. La giovane Jacqueline frequentò, infatti, come tanti giovani della sua generazione e della sua stessa provenienza, le scuole della Missione Laïque Française. Allo stesso tempo, grazie alle tate e alle governanti ingaggiate direttamente da Londra, acquisì una perfetta padronanza dell'inglese. La conoscenza dell'arabo restò limitata a poche nozioni di lingua parlata, necessarie per la vita quotidiana e lo studio dell'ebraico iniziò anni dopo, quando emigrò, oramai adulta in Israele. Queste informazioni, lungi dal costituire una forma di puro biografismo, sono basilari perché l'ambiente composito e multilingue di origine ritorna costante nella sua produzione letteraria:

Ricordo di un'estate in cui soggiornavamo in un albergo di Alessandria, sul mare. Era pieno di ufficiali inglesi e delle loro mogli e una certa signora mi chiese cosa fossi. Non sapevo rispondere. Sapevo di non essere egiziana, come lo erano gli arabi, ma sapevo anche che era una grande vergogna per una persona non sapere chi fosse. Poiché mi ricordai dei miei vecchi nonni, risposi che ero persiana: pensavo, infatti, che Baghdad fosse la stessa città da cui provenivano tutti i bei tappeti. In seguito, mia madre mi rimproverò perché non avevo detto la verità, e affermò che quando mi veniva rivolta una domanda del genere dovevo rispondere di essere europea. Soffrivo, perché intuivo che si trattava di una bugia ancora più grande, e un senso di vergogna mi invadeva quando le signore britanniche si mostravano cortesi nei miei confronti, ridendo di quella "bimbetta che avrebbe voluto essere persiana".⁹

I racconti sulla fanciullezza saranno tuttavia plasmati da strumenti teorici e narrativi che Jacqueline Shohet acquisirà altrove: in America e a Parigi. All'età di ventidue anni sposò Izzy Margoliash con cui si trasferì negli Stati Uniti. Durante la decade successiva, visse in diverse città americane e dal 1942 al 1945 studiò alla Columbia University. Dopo la separazione da Margoliash, divisò l'appartamento a New York con l'amica d'infanzia, Denise Mosseri.

⁹ J.S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, Tel Aviv, Hadar, 1978. Mia traduzione dall'ebraico.

La città fornì gli stimoli giusti alla scrittrice in erba: qui Jacqueline Shohet si dedicò ai primi racconti brevi e intraprese la stesura del suo unico romanzo compiuto, *Jacob's Ladder*. Durante e subito dopo la Seconda guerra mondiale, frequentò i corsi della New School for Social Research, dove entrò in contatto con diversi intellettuali *exilés* come Claude Lévy-Strauss, Raymond Aaron e Claude Vigée. Nel 1952 si trasferì a Parigi e da lì, nel 1954, emigrò in Israele con il secondo marito, Alexander Kahanoff. La coppia si stabilì a Beersheba. In Israele, Jacqueline lavorerà come giornalista freelance scrivendo per diverse testate anglofone. La sua firma venne introdotta al pubblico israeliano qualche anno dopo, quando Nissim Rejwan, intellettuale iraqeno, presentò Kahanoff ad Aharon Amir, celebre poeta e traduttore dell'epoca, redattore responsabile della rivista *Keshet*, dove vennero pubblicati in ebraico i racconti che Kahanoff scriveva in inglese e in francese.¹⁰

Nel 1979, i trattati di pace stipulati tra Egitto e Israele resero le terre del Nilo nuovamente raggiungibili per gli esuli ebrei. In quello stesso anno, Jacqueline Shohet Kahanoff si spense a Beershevah, senza rivedere, per un'ultima volta, i luoghi perduti dell'infanzia.

3. Generazioni levantine e modernità multiple

La letteratura ebraica moderna e letteratura israeliana non si equivalgono. La seconda, rimandando ai – seppur contesi – confini nazionali, include anche la prima. In Israele si parlano e si scrivono varie lingue, nelle quali si esprime anche una certa produzione poetica e narrativa: arabo, russo, yiddish, polacco, romeno, inglese, ceco, serbo-croato, francese, tedesco, ladino e amarico.¹¹ La dicitura 'letteratura israeliana' le contiene tutte, facendo da cassa di risonanza alla natura dello Stato di Israele, i cui abitanti si stima siano i discendenti di gente provenuta addirittura da più di cento paesi diversi.¹² La natura composita rinnova costantemente

10 Sulla vita di Jacqueline Shohet Kahanoff (1917- 1979) v. A. Alcalay, *Keys to the Garden. New Israeli Writing*, City Lights Books, San Francisco 1996, p. 18; A. Amir, *Mi-mizrah shemesh 'ad mavo'o*, in J.S. Kahanoff, "Mi-mizrah shemesh", pp. 7-9; D.A. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels*, pp. 10-29. Di recente uscita è il documentario di R. Balulu, *Levantinit: Jacqueline Kahanoff* (Israele 2018).

11 Su questo v. Su questo S. Ginsburg, *Israeli Literature*, in "Oxford Bibliographies", p.1 (web) <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0130.x>

12 N. Garibba, *Lo Stato d'Israele*, Editori Riuniti, Roma 1998. p. 83.

la scena culturale israeliana, riorientando perfino i termini e i confini del dibattito sulla modernità letteraria ebraica.¹³ In questo contesto si inserisce la fortuna dell'opera di Jacqueline Shohet Kahanoff. Intellettuale e giornalista nota quando era in vita, una volta scomparsa, per il grande pubblico cade in una specie di oblio che dura fino agli anni Novanta. Nissim Calderon ha rilevato, a questo proposito che l'opera di Kahanoff «è giaciuta sugli scaffali delle biblioteche senza che nessuno lo studiasse o ne scrivesse»¹⁴.

Le cose cambiano quando, negli anni Novanta, sullo scenario della letteratura israeliana, appare un vero e proprio pluralismo di voci, generi e tematiche fino ad allora taciute o in fase di gestazione. Allo stesso tempo si compie un altro cambiamento: la società israeliana passa dalla fase sionista ad un momento storico definito 'post-sionismo', in cui gli assunti del periodo precedente vengono messi in discussione.¹⁵ A questo proposito, Nancy Berg osserva che: «In the last generation, Sephardim have been proclaiming their presence, moving toward the centre, and pushing others to the background, if not off the page. Sephardi writers are redrawing the literary map, whether claiming their rightful place in the existing canon or contributing to a new canon».¹⁶

13 V. T. Carlino, *Alle origini della letteratura ebraica moderna: cesure, contiguità e global Haskalah*, in (A.A. V.V.) "Le costanti e le varianti", Del Vecchio Editore, Bracciano, 2021; L. Levy, *Poetic Trespass. Writing between Hebrew and Arabic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014; L. Levy *Reorienting Hebrew Literary History. The View from the East*, «Prooftexts» (2009) 29:2, pp. 127-171.

14 N. Calderon, *Pluralism be-'al korham*, Haifa University Press, Tel Aviv, 2000, p.218.

15 Secondo l'opinione di alcuni storici israeliani e no, il Sionismo, attraverso la fondazione dello Stato di Israele, avrebbe portato a termine la missione che si era prefisso fin dalla sua nascita. Avendo esaurito la spinta vitale, Israele si troverebbe ora in una fase post-sionista, in cui gli abitanti, e soprattutto le nuove generazioni, non percepiscono alcuna attinenza tra gli ideali fondatori dello Stato e le loro vite. In questo senso, il paese si trova ad attraversare una fase di normalizzazione necessaria e complessa, volta anche alla risoluzione di problemi sorti dopo il momento propriamente sionista. La bibliografia in merito è vasta e, in parte, è costituita dalle opere dei cosiddetti 'nuovi storici', studiosi che hanno tentato una rilettura del Sionismo e della storia di Israele dalla sua fondazione ad oggi. Per una visione generale del dibattito post-sionista v. Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York and London, 1999.

16 N. Berg, *Sephardi Writing. From the Margin to the Mainstream*, in A. Mintz (a cura di), "The Boom in Contemporary Israeli Fiction", Brandeis University Press, Hannover and London, 1997, p. 114.

Nel 1996, Ronit Matalon¹⁷ dà alle stampe una saga intitolata *Zeh 'im panim eleyinu* ("Quello con il viso verso di noi")¹⁸. L'autrice è nata in Israele da una famiglia immigrata dall'Egitto. Il racconto ruota intorno alle vicende di una famiglia sefardita vissuta al Cairo i cui componenti, tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, all'indomani del "secondo esodo", prendono strade diverse, verso continenti diversi. Nell'eterogenea documentazione utilizzata dall'autrice confluiscono alcune fotografie e anche due brani di Kahanoff. Inseriti nella parte centrale e finale del libro, si configurano come brevi sezioni autonome rispetto alla narrazione, in apparenza riconducibili solo alla figura di Kahanoff che, in alcune pagine, appare, grazie ad un fotomontaggio, insieme ai familiari di Matalon. L'autrice riporta Kahanoff all'attenzione di un pubblico più vasto di quello degli studiosi, con la consapevolezza che la stessa volle farsi ambasciatrice, una volta giunta in Israele, di una precisa memoria collettiva e di una persistente riflessione identitaria, attraverso cui presenta ai lettori israeliani del suo tempo un mondo ebraico oramai scomparso.

I brani in questione, *Europah mi-rahoq* ("L'Europa da lontano")¹⁹ e *Yaldut be-Mizrayim* ("Infanzia in Egitto")²⁰, sono tratti da *Mi-mizrah shemesh* ("Da Oriente").²¹ Si tratta di una raccolta pubblicata nel 1978, in cui confluirono saggi, articoli e racconti scritti negli anni precedenti e tradotti in ebraico (ricordiamo nuovamente che Kahanoff si avvicinò a questa lingua in età adulta, non facendone mai mai la sua lingua creativa) da Aharon Amir, che correderà *Mi-mizrah shemesh* di una preziosa e accorata introduzione. Il libro include, tra gli altri scritti, un resoconto del soggiorn-

17 Ronit Matalon (1959-2017) è nata alla periferia di Tel Aviv nel 1959, ha studiato Lettere e Filosofia, collaborato con il quotidiano Ha'aretz e insegnato Letterature Comparete presso l'Università di Haifa. Ha esordito come scrittrice nel 1989 con *Sipur she-mathil 'im levayiah shel nahash* ("Un racconto che inizia con la sepoltura di un serpente"), a cui hanno fatto seguito *Zarim ba-bayit* ("Stranieri a casa", 1992), *Sarah, Sarah* ("Sara, Sara", 2000), *Bliss* ("Bliss", 2003), *Kol z'adeyinu* ("Il rumore dei nostri passi", 2008).

18 R. Matalon, *Zeh 'im ha-panim eleyinu*, Am Oved, Tel Aviv, 1995.

19 J.S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, pp. 24-35.

20 J.S. Kahanoff, *ivi*, pp. 11-20.

21 Il titolo del saggio riprende alcune parole del salmo 113 in cui si legge: *Mi-mizrah shemesh 'ad mevo' o mehullal shem yehovah* (Salmi, 113, 3). Il versetto viene tradotto come segue: «Da Oriente ad Occidente sia lodato il nome del Signore». L'espressione 'Mi-mizrah shemesh' indica, dunque, l'Oriente, il punto in cui sorge il sole (la traduzione in latino recita, infatti: «ab ortu solis usque ad occasum eius»).

no parigino dell'autrice, *Yoman zarfati* ("Diario parigino")²², una riflessione sul viaggio negli Stati Uniti, *America shely* ("La mia America")²³; oltre ai due già citati brani inseriti nel romanzo di Matalon. La cretomania in questione arriva a compimento di una lunga carriera che fa seguito ad una parabola esistenziale segnata, come si diceva nel primo paragrafo, dallo spostamento e dall'esilio ma anche da una prolifica produzione: «The conflict between an urge for self-expression and a deep distrust of self-exposure is one I have never quite solved. One consequence of this is that I have written a lot, but published relatively little, mostly in a fragmentary form».²⁴ Questa affermazione può sembrare un po' bizzarra per chi ha una certa dimestichezza con i testi di Kahanoff, ma è indicativa del compromesso tra la necessità e le aspirazioni. Il termine "frammentario" non è riferibile, infatti, alla struttura degli scritti di Kahanoff quanto alla loro discontinuità e disseminazione nel tempo.²⁵

Volendo dare una classificazione alla prolifica attività di Kahanoff, si possono dividere testi in tre tipologie diverse: la narrativa vera e propria, le recensioni letterarie e quelli che definisco "saggi brevi": un interessante ibrido tra il racconto e la saggistica. Per quanto riguarda la prima categoria, Kahanoff esordisce con brevi racconti negli anni Quaranta, tra cui *Cairo Wedding* pubblicato nel 1945.²⁶ Nel

22 J.S. Kahanoff, *ivi*, pp. 106-132.

23 J.S. Kahanoff, *ivi*, pp. 132-147.

24 D. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels*, p. 27

25 Su J. S. Kahanoff v. Y. Bezalel, *Levantiyyiut k-kesem ve-k-ba'ayah*, «Yedi'ot aharonot», 24/02/1978; D. Ben-Habib, *Hazyiot ha-nashim hitqazeru*, «Teoriah ve-biqoret», 5 (1994), pp. 159-164; D. Ben-Habib, *Levantine Female Identity as Elitist Disguise in Jacqueline Kahanov's Writings*, «Woman's Study International Forum», 20 (1997), pp. 689-696; Y. Berlovitz, *Levantiyyiut me-tokh behirah*, «Davar», 5/5/1978, pp. 16-17; N. Brazky, *Ha-geveret ha-rishonah shel ha-yam ha-tikhon*, «Ma'ariv», 15/03/1976, pp. 56-57; S. Garin, *Anahnu levantiyim*, *Ha-arez*, 17/03/1996, p. 6; S. Lapid, *Masah: halon el ha-tarbuyiot*, «Ma'ariv», 03/03/1978, p. 57; R. Matalon, *Za'ar kilayon ha-opzyiot*, «Ha-arez/Mosaf», 4/03/1994, pp. 19-23; R. Matalon, *Telushah mi-ha-mizrah*, *Ha-arez/Mosaf*, 1/08/1996, pp. 14-16; D. Monterescu, *Beyond the sea of formlessness: Jacqueline Kahanoff and the Levantine Generation*, «Journal of Levantine Studies», 1 (2011), pp. 23-40; D. Ohana, *Israel and Its Mediterranean Identity*, Palgrave Mcmillan, New York, 2011; D. Ohana, *Jacqueline Kahanoff. Between Levantinism and Mediterraneism*, «New Horizons», 10 (2016), pp. 361-383; N. Rejwan, *The Denigrated*, «The Jerusalem Post», 15/08/1978, p. 17; S. Shapiro, *A Woman Appreciating her Many Worlds*, «The Jerusalem Post», 28/04/1996, p. 7; Y. Sheleg, *Nesikhat ha-levant*, «Kol ha-'ir», 15/03/1996, pp. 70-73; A. Zahavi, *Ha-hipus aher ha-yafeh, ha-hadash ve-ha-mavtiah*, «Yedi'ot aharonot», 2/11/1979, p. 24.

26 Il racconto è stato ripubblicato in D. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels*, pp. 89-100.

1951, dà alle stampe *Jacob's Ladder*²⁷ una vera e propria saga familiare *mizrahit*, ambientata in Egitto.²⁸ Il testo appare per una casa editrice britannica ed è un romanzo molto godibile, strutturato in maniera tradizionale dove fabula e intreccio corrispondono, narrando di tre generazioni della stessa famiglia. Il retro della copertina ci rivela un dettaglio non secondario. Si legge: «She is now writing her second novel. Her hobby is cooking, and she has collected recipes for the most of the wonderful dishes she mentions in this book». Per tutto il resto della sua vita, la scrittrice lavora al romanzo di cui si fa menzione nel retro della copertina, *Tamra*, a cui si accennava all'inizio di questo scritto. L'opera resta incompiuta perché Kahanoff, una volta emigrata in Israele, si guadagna da vivere contribuendo per varie testate e collaborando anche con la televisione israeliana.

Tra i suoi testi si annoverano numerose recensioni letterarie, rivelatrici di una notevole attenzione al panorama internazionale. Nel 1965 pubblicò su *Davar* una recensione al primo volume de *Le Livre des Questions*. Aveva già introdotto al pubblico israeliano autori come Charles Peguy, Albert Memmi, Emmanuel Lévinas, alcune tematiche di letteratura giapponese e nel 1963 curò la pubblicazione di un'antologia di racconti dall'Africa subsahariana.²⁹ Starr e Somekh in *Mongrels or Marvels* notano che: «From this work we see the diversity and the global scope of Kahanoff's interests during a period when other leading Israeli writers and intellectuals were engaged with imagining the individual within the state».³⁰

Alla terza categoria appartengono i testi che definisco "saggi brevi": un interessante ibrido tra il racconto e la saggistica. La parte di narrativa è generalmente ascrivibile alla vita dell'autrice, la quantità di saggistica si configura come riflessione sull'esilio, sulla vita in Israele, sulla realtà plurilingue ed eterogenea che Kahanoff aveva sperimentato negli anni del Cairo e che viene, non sempre direttamente, paragonata a quella israeliana. Nei saggi brevi si legge, in filigrana, un'influenza, ancora poco sondata. Rispettivamente Sasson Somekh, nell'introduzione a *Mon-*

27 J.S. Kahanoff, *Jacob's Ladder*, Harvill Press, London, 1951.

28 Su *Jacob's Ladder* v. A. Kamal, *Ghostly Labor: Ethnic Classism in the Levantine Prism of Jacqueline Kahanoff's Jacob's Ladder*, «Middle East Studies» 49 (2017), pp. 255-275.

29 Su questo argomento v. T. Carlino, *Di margini letterari ed epifanie spaziali in Jacqueline Shohet Kahanoff ed Edmond Jabès*, «Materia Giudaica», 25 (2019), pp. 463-471.

30 D. A. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels*, p. 10.

grels or Marvels, e Aharon Amir, nella prefazione a *Mimizra v' shemesh* rimarcano che l'autrice non si è mai allontanata dalla sfera di autorevolezza della cultura francese. Per lei come per altri, divennero a mio avviso, paradigmatici i saggi di Albert Camus apparsi prima in *Noces* (1938) e poi ne *L'été* (1954). Kahanoff trascorse un periodo a Parigi, subito dopo la pubblicazione di *Jacob's Ladder*. Negli anni francesi (1951-1954), raccontati nel *journal intime* intitolato *Yoman zarfati*, l'opera di Camus, che aveva avuto una grande presa su tutta una generazione di intellettuali, avrà senza dubbio influenzato anche Kahanoff che, proprio come l'autore de *L'étranger*, aveva vissuto in un paese non europeo in epoca coloniale, apprendendo la cultura francese così come veniva insegnata nelle scuole *d'outre-mer*. Nel caso di Kahanoff, si aggiunge la consapevolezza che quella comunità a cui lei apparteneva stava per scomparire; si profilava la necessità di preservarla con la scrittura e l'impossibilità allo stesso tempo – per cause di forza maggiore – di completare il romanzo che avrebbe dovuto, come un affresco, fissare quel mondo quasi svanito. In un testo su Jabès, Kahanoff scrive: «Sai, Eddy, altre comunità hanno sofferto. Ma almeno avevano scrittori che potessero registrare le loro vite. Noi non abbiamo lasciato niente. È come morire due volte, Eddie, nel corpo e nell'anima. Ci ho provato: ho scritto molti inizi, ma qualcosa mi blocca, mi ferma prima di raggiungere la fine». ³¹ Il tempo sconferà questa affermazione: Kahanoff potrà solo parzialmente assistere alla proliferazione di autobiografie e studi che hanno alimentato la memoria collettiva e culturale degli ebrei d'Egitto, proliferazione nata in virtù di un timore condiviso evidentemente da molti altri. ³²

31 J.S. Kahanoff, *Tarbut be-hithawwt*, «Davar» (16/04/1973), ripubblicato in D. Ohana (cur.), *Beyn shte 'olamot*, Keter, Yerushalayim, 2005, p. 125. La traduzione dall'ebraico è di chi scrive.

32 A questo proposito v. T. Carlino, *I libri del ricordo. Gli ebrei d'Egitto tra narrazione e memoria culturale*, Lampi di Stampa, Milano, 2014; J.M. Landau, *Bittersweet Nostalgia: Memoirs of Jewish Emigrants from Arab Countries*, «Middle East Journal» 15,2 (1982), pp. 229-235. Sulle fonti di documentazione via web v. D. Miccoli, *Oltre l'archivio. Storie e memorie degli ebrei egiziani in internet*, «Memoria e ricerca» 42 (2013), pp. 189-201. Interessante è la produzione cinematografica, che annovera svariati film e documentari, tra cui ricordiamo: *Au balcon de Titi* di Yasmina Benari (Francia 2014), *Il buma* di Giovanni Massa (Italia, 2002), *'An yahūd masr* di Amir Ramses (Egitto 2013), *Salata baladi* di Nadia Kamel (Egitto 2007), *Starting over Again* di Ruggero Gabbai (Italia 2015). Di recentissima uscita è il docu-fim israeliano di Iris Zaki, *Mizraym shir ahavah* (2022). Sulla partecipazione degli ebrei d'Egitto alla nascita del cinema arabo v. A. Nicosia, *Il cinema arabo*, Carrocci, Roma, 2007, p. 110.

Nei “saggi brevi”, questa preoccupazione si combina con l’ascendente letterario esterno, cioè quello di Camus, e si coniuga nei termini di un ebraismo mediterraneo che non aveva conosciuto i confini geografici e che tentava, forse anche in maniera inconsapevole, di ridisegnare quelli della narrazione del sé e della memoria collettiva.

4. Le modernità multiple del Levante

Il genere narrativo ibrido di Kahanoff portava la testimonianza in Israele di un mondo ebraico rivestito di arabo, francese, ladino, italiano: «Durante l’infanzia mi sembrava normale il fatto che ci fossero persone che si comprendevano a vicenda benché parlassero lingue diverse e, sebbene fossero indicati con nomi differenti – greci, musulmani, siriani, ebrei, cristiani, arabi, italiani, tunisini armeni – si somigliassero».³³ Il brano qui riportato è inserito nella prima parte di *Mi-mizrah shemesh*, nel cui titolo molto significativo, *Dor ha-levantinim* (“La generazione dei levantini”), il termine chiave è rappresentato, anche ai fini della nostra argomentazione, dalla parola “levantini”. Il lemma è collegato al significato di Levante che Kahanoff spiega come segue:

The Levant is a land of ancient civilisation, which cannot sharply differentiate from the Mediterranean world, and is not synonymous with Islam, even if a majority of his inhabitants are Moslems. The Levant has a character and history of his own. It is called «Near» or «Middle» East in relationship with Europe, not to itself. Here, indeed, Europe and Asia have encroached on one another, time and time again, leaving their mark in crumbling monuments and in the shadowy memories of Levant’s peoples. Ancient Egypt, ancient Israel and ancient Greece, Chaldea and Assyria, Ur and Babylon, Tyre, Sidon and Carthage, Constantinople, Alexandria and Jerusalem are all dimensions of the Levant. So are Judaism, Christianity and Islam, which clashed in a dramatic confrontation, giving rise to world civilizations, fracturing into stubborn local subcultures and the multi-layered identities of the Levant’s peoples. It is not exclusively western or eastern, Christian, Jewish or Moslem. Because of its diversity, the Levant has been compared to a mosaic – bits of stone of different colours assembled into a flat picture. To me it is more like a prism whose various facets are joined by the sharp edge of differences, but each of which, according to its position

33 J.S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, p. 11.

in time-space continuum, reflects or refracts light. Indeed, the concept of light is contained in the word *Levant* and in the word *mizrah*, and perhaps the time has come for the Levant to reevaluate itself by its own light, rather than see itself through Europe's sight, as something quaintly exotic, tired, sick and almost lifeless.³⁴

Jacqueline Kahanoff utilizza il termine 'Levant' senza alcuna connotazione negativa, in riferimento ad uno spazio geografico dai parametri non esclusivamente simbolici. I "saggi brevi" restituiscono l'esperienza esistenziale della Kahanoff, ma ben lungi dal costituire solo un affresco della vita della comunità ebraica in Egitto forniscono, secondo chi scrive, elementi utili nella ridefinizione del Levante e dei levantini:

Volevamo erompere dalla stretta cornice minoritaria all'interno della quale eravamo nati, giungere a qualcosa di universale (...) I nostri genitori erano pro-britannici, a causa degli affari e della sicurezza, noi eravamo pro-nazionalisti per principio, benché conoscessimo pochi musulmani della nostra età (...) Ci sentivamo scollati dal paese e dal popolo in cui eravamo immersi, percependo di non aver altro scopo che fungere da ponte verso un nuovo ordine sociale. La rivoluzione ed il Marxismo ci sembravano l'unico modo per raggiungere questa nuova società, in cui, in un punto del futuro, ci saremmo incontrati con i nostri maestri europei e con le masse arabe (...) Gli arabi, in quanto popoli colonizzati, sono ibridi per caso, mentre noi, i levantini lo eravamo per forza di cose, per vocazione e per destino.³⁵

In questo passaggio, come in molti altri, l'autrice esprime un sentimento tipico originato dalle metanarrative della modernità: l'aspirazione all'universalità, l'impegno per il progresso, l'idea di un futuro, quasi messianico, in cui l'uguaglianza avrebbe regnato sovrana. Le parole della Kahanoff testimoniano come le idee moderne funzionarono nelle società non occidentali e come il mondo contemporaneo «is a story of continual constitution and

34 D. A. Starr e S. Somekh riferiscono che questo brano faceva parte, in origine, di un'introduzione pensata per un'eventuale raccolta in inglese degli scritti di Kahanoff. Quando il volume, più volte citato in questo breve saggio, uscì in ebraico, l'introduzione restò inedita. Un estratto è stato pubblicato nel 1996 da A. Alcalay (v. A. Alcalay, *Keys to the Garden. New Israeli Writing*, City Lights Books, San Francisco, 1996, pp. 71-73). L'intero testo è apparso in D. A. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels*, pp. 243-259.

35 J. S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, pp. 17-19. Mia traduzione.

reconstitution of a multiplicity of cultural programs».³⁶ In *Multiple Modernities*, apparso nel 2000, Shmuel N. Eisenstadt sostiene che l'appropriazione di modelli istituzionali e temi specifici da parte di società non occidentali ha comportato una continua selezione, reinterpretazione e riformulazione delle idee importate. Da tale dinamica sono scaturiti programmi politici e culturali, promotori di nuovi modelli istituzionali all'interno di società caratterizzate, tuttavia, da una tensione tra la percezione di sé come parte del mondo moderno e un'attitudine ambivalente nei confronti della modernità, in generale, e dell'Occidente, in particolare. Eisenstadt afferma che: «Ongoing reconstructions of multiple institutional and ideological patterns are carried forward by specific social actors in close connection with social, political and intellectual activists, and also by social movements pursuing many different programs of modernity, holding very different views on what makes societies modern».³⁷ Riesaminando il passaggio della Kahanoff alla luce delle parole di Eisenstadt notiamo che quanto la scrittrice esprime in merito alla sua 'levantinità' coincide con il concetto postulato da Eisenstadt anni più tardi in termini filosofici. Nel passaggio citato in alto, emerge in poche righe, il carattere composito e 'moderno' della comunità ebraica e del mondo levantino. Kahanoff scrive: «Eravamo nazionalisti, la rivoluzione e il marxismo ci sembravano l'unico modo per raggiungere una nuova società».³⁸ Altrove specifica: «Eravamo aggressive e femministe»³⁹, aggiungendo un'altra idea chiave della modernità alle prime tre (nazionalismo, rivoluzione, marxismo). Che nome dà alla variegata quintessenza della sua realtà (e alla sua rappresentazione)? Kahanoff la chiama *levantinyiut* ('levantinismo') e afferma di appartenere, come tutti i suoi coetanei, ad una 'generazione levantina', rivelando così il significato positivo di una parola che, in Europa, è stata considerata sotto una luce negativa.⁴⁰ Sempre in *Mi-mizrah shemesh*, Kahanoff specifica cosa significa essere levantina: «Quando affermo di essere una 'tipica levantina' intendo dire che valuto in

36 S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, «Daedalus», (2000), 29:1, 2000, p. 2.

37 Ibidem.

38 J. S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, p. 18.

39 J. S. Kahanoff, *ivi*, p. 24. Mia traduzione.

40 Sul significato di Levante e levantino v. T. Carlino, *Il «Levante»: una categoria letteraria transmediterranea ?*, «Orientalia Parthenopea», 4 (2006) pp. 17-33.

misura equivalente sia quanto ricevuto dalla mia origine 'orientale' che quanto avuto in eredità dalla cultura occidentale. In questa reciproca fecondità, che in Israele viene chiamata 'levantinizzazione', io intravedo una ricchezza e non un impoverimento». ⁴¹ Considerato da questo punto di vista, più che essere il residuo di un'immagine storica, dove l'Oriente e l'Occidente si sono incontrati, oppure uno spazio di commercio e di scambio, il Levante (e la levantinità) appare come forma di ricezione della modernità, come una commistione di diversità condivise, e, a volte, di metanarrative contraddittorie.

Nel paragrafo successivo, si propone un assaggio della prosa di Kahanoff attraverso la traduzione di uno scritto intitolato *Tarbut nefel* ("Una cultura mai nata"), apparso su *Davar* nel 1975. Il testo è stato inserito da David Ohana nella raccolta *Beyn shtey 'olamot* ("Tra due mondi") ⁴², più volte citata in queste pagine. Ohana ha riunito alcuni scritti di Kahanoff redatti in una prima stesura in francese, in seguito tradotti e pubblicati solo in ebraico. Di questi testi la versione originale non esiste più e, secondo il curatore israeliano: «Gli articoli e i saggi raccolti in questo volume furono in origine scritti in francese ma pubblicati esclusivamente in ebraico. Perciò li abbiamo considerati in tutto testi ebraici». ⁴³ Le considerazioni stilistiche in merito, si possono fare, dunque, solo a partire da questo presupposto. La lingua di Kahanoff è chiara, contenuta, senza declinazioni poetiche o nostalgiche presenti, invece, altrove. Probabilmente ciò è dovuto all'ambito di fruizione: il lettore medio israeliano dell'epoca, a cui veniva narrato un soggetto poco noto. Occorreva, dunque, chiarezza. Il testo rivela l'attenzione dell'autrice verso il panorama letterario internazionale e quello proprio di riferimento, unito ad una capacità di analisi sociologica. L'argomentazione è altrettanto cristallina, sebbene contenga in sé una riflessione su dimensioni temporali diverse che la scrittrice tesse insieme partendo dal quesito sull'esistenza o meno di una letteratura che avrebbe dovuto essere la letteratura della generazione 'levantina' di cui si è parlato in questo paragrafo. Le parole di Kahanoff sollevano una domanda e forniscono una risposta, per conoscerla occorre giungere alla fine di questo articolo.

41 J. S. Kahanoff, *ivi*, p. 48. Mia traduzione.

42 D. Ohana (a cura di), *Beyn shtey 'olamot*, pp. 115-120.

43 D. Ohana (a cura di), *ivi*, p.8. Mia traduzione.

5. Una cultura mai nata di Jacqueline Shohet Kahanoff

«È possibile intravedere il promettente inizio di una letteratura levantina, radicata nel Medio Oriente e influenzata dal pensiero europeo, nel libro di Albert Adès e Albert Josipovici, *Le livre de Goha le simple*. In questa storia d'amore cinica e triste, dove ricorre il prototipo narrativo di Giuhà, eroe di molti racconti mediorientali, si riferisce la vita delle persone semplici del popolo del Cairo, prima che vi giungesse preponderante l'influenza della cultura occidentale. La novità di questo libro risiede in una descrizione della realtà locale, però, nella cornice del romanzo europeo e nel fatto che è scritto in francese. Adès è nato al Cairo nel 1833, e Josipovici, figlio di un medico, è nato a Costantinopoli. Entrambi hanno studiato in Francia e abitato in Egitto. Hanno scritto il libro insieme nel 1913, poi pubblicato nel 1919 per i tipi di Calmann-Levy. Il volume ha avuto un grande successo commerciale e per poco non si è aggiudicato il premio Goncourt, proprio nello stesso anno in cui lo ha ricevuto Marcel Proust in persona. *Le livre de Goha le simple* è stato tradotto in sette lingue e adattato per uno spettacolo andato in scena all'Odeon nel 1937.

Albert Adès morì nel 1921, Josipovici nel 1931. Entrambi scomparvero senza successori e la loro dipartita fu causa di gran dolore per la comunità ebraica d'Egitto. Ricordo il momento in cui i miei cari piansero la morte di Josipovici: fu allora che sentii per la prima volta parlare di *Goha le simple*. Se i due scrittori fossero vissuti più a lungo, sarebbero diventati un punto di riferimento per il circolo di letterati egiziani i cui argomenti, inerenti la vita locale, nelle loro mani si sarebbero trasformati in un soggetto di narrativa moderna. Così come è successo nella letteratura araba, con le memorie di Taha Hussein sulla sua infanzia nel villaggio, scritte in dialetto egiziano, nella lingua cioè colloquiale, e non in arabo classico. L'orientamento dell'élite delle minoranze era, tuttavia, differente. La loro inclinazione verso la sola cultura europea era lampante: leggevano esclusivamente ciò che veniva pubblicato in Francia, partecipavano ai circoli letterari e alle conferenze, senza tuttavia mai giungere ad una letteratura degna di questo nome. Il poeta greco Kavafis costituì, da questo punto di vista, un'eccezione; occorre tuttavia ricordare che la comunità greca, ricca e influente, risiedeva ad Alessandria fin dall'antichità custodendo la propria lingua e stretti legami con la Grecia: Kavafis apparteneva, dunque, ad una precisa tradizione linguistica e culturale. I greci che abitavano in Egitto impa-

ravano l'inglese e il francese, ma parlavano greco tra loro e mandavano i bambini alle scuole greche.

Nella comunità ebraica, le cose stavano diversamente. Gli ebrei nati in Egitto erano pochi: la comunità crebbe grazie agli ebrei giunti in Egitto da vari paesi del bacino del Mediterraneo, alcuni per motivi economici – la prosperità che era ricaduta sull'Egitto con il canale di Suez –, altri per motivi politici. La vita sotto il protettorato britannico era molto più sicura di quella sotto altri governi sorti dopo la caduta dell'Impero Ottomano. Gli ebrei che si stabilirono in Egitto prima e dopo la Prima Guerra Mondiale, giungevano dall'Iraq, dalla Siria, dal Libano, dalla Turchia, dalla Grecia e dal Nord Africa. In seguito, giunsero ebrei dalla Romania, dalla Russia e, infine, persino dall'Austria e dalla Germania. I sefarditi parlavano tra di loro ancora il ladino. Gli ebrei provenienti dai paesi del Medio Oriente, si esprimevano in vari dialetti arabi. Gli ebrei d'Egitto non avevano una lingua comune come, per esempio, fu l'yiddish per le comunità della Mitteleuropa. Il legame tra di loro era rappresentato dalla cultura francese che si diffuse in Medio Oriente e Nord Africa attraverso l'Alliance Israélite Universelle. Gli ebrei si ubriacarono di cultura francese al punto che il consiglio disincantato dell'associazione francese di imparare la lingua del paese in cui vivevano rimase inascoltato. Agli occhi degli ebrei della mia generazione della media borghesia, parlare arabo era considerato fuori moda e fuori tempo. Solo nei ceti meno abbienti, cioè tra gli ebrei del ghetto, si parlava ancora arabo e persino questi, con il passare del tempo, padroneggiarono il francese grazie alle scuole che la comunità aveva finanziato per loro. La lingua degli studi era il francese e l'arabo era insegnato come lingua 'straniera', al pari dell'inglese. Il programma di studi bilingue in francese e arabo fu introdotto esclusivamente nel periodo che precedette la guerra tra Israele e i paesi arabi. Persino gli ebrei che giunsero in Egitto dall'Europa fecero gli studi in francese o in inglese e non si diedero pena di apprendere l'arabo. L'acquisizione della cultura francese aveva aspetti positivi, ma in fin dei conti, l'inglese e il francese non erano idiomi locali nei quali ci si poteva esprimere in modo semplice e spontaneo. Eravamo, in gran parte, un popolo senza lingua e, senza dubbio, questa carenza costituì un impedimento per l'espressione scritta. Inoltre, divenivamo vieppiù estranei alla realtà. Non potendo o forse non volendo affrontare le cose, avvertivamo una nebulosa sensazione di disagio per la difficoltà della nostra situazione, o

forse, per il sostanziale inganno che vi era in essa. Nello stesso periodo, i nazionalisti egiziani adottavano un atteggiamento di odio verso gli stranieri più pronunciato attraverso il panarabismo e il fanatismo religioso (islamico). La maggioranza musulmana e le minoranze si allontanavano l'una dalle altre sempre di più, sia per lingua che per cultura, aspirazioni e punti di vista, fino a che non rimase nulla di condiviso. Risentimento e sospetto della maggioranza musulmana nei confronti delle minoranze (alcune delle quali, come i copti, erano nati lì) si accrebbero, mentre le minoranze disprezzavano l'arretratezza degli egiziani, la loro corruzione e ogni altra loro debolezza.

I potenziali scrittori, figli delle minoranze, non potevano dunque sperare in un pubblico locale. Non riuscivano a produrre un legame significativo con la maggioranza egiziana, né per mezzo della lingua, né attraverso i contenuti della loro scrittura; e, d'altro canto, gli scrittori egiziani che si esprimevano in arabo, non avevano influenza alcuna sulle minoranze. Non sapevamo neanche della loro esistenza, eccezion fatta per Taha Hussein, che aveva sposato una donna francese e non viveva in un ambiente musulmano chiuso. Quando giungeva alle nostre orecchie il nome di uno di quegli scrittori, ci riferivamo a lui con disprezzo, come ad un autore inferiore rispetto a quelli che leggevamo in francese e dunque non c'era ragione di leggerne i libri. Dimenticavamo che, pur volendo, non avremmo potuto leggere i libri di quegli scrittori; non ci chiedevamo se le loro labbra proferissero parole che forse avremmo dovuto conoscere, e non solo perché vivevamo nello stesso Paese. Sembrava che temessimo di rivelare a noi stessi che non vivevamo nel medesimo ambiente culturale, spirituale e politico e che le ricerche di Adès e Josipovichi verso una simbiosi, fossero ricerche sterili. Le ragioni che condussero alla scomparsa di tale simbiosi sono complesse. Secondo me, su un piano simbolico, la crisi ebbe inizio nel 1927 con la morte del leader egiziano Sa'ad Zaghlūl. Gli inglesi, che avevano mandato in esilio Zaghlūl, restituirono il suo corpo all'Egitto disponendo che fosse organizzato un funerale nazionale. Sebbene allora fossi ancora una bambina, fui, tuttavia, considerata grande abbastanza per assistere alle esequie pubbliche. I miei familiari si affollarono sulla terrazza dell'appartamento dei nonni, che dava su Qasr en-Nīl, dove passava il corteo funebre. Lungo la strada, tutti i balconi erano stipati di gente. Il silenzio era impressionante, il dolore e l'emozione erano autentici. Al funerale presero parte non solo gli sheyikh musulmani, ma anche greci-ortodossi,

armeni, cristiani di rito siriano e maronita, esponenti di importanti ordini cattolici: domenicani, francescani, gesuiti (all'epoca riuscivo a riconoscere le varie congregazioni religiose in base agli abiti, ai copricapi e, persino, in base alla forma e alla lunghezza della barba); tra loro c'era anche il nostro Rabbino Capo: Nahum Effendi. Parteciparono anche i rappresentanti di istituzioni scolastiche, tra cui individui, grazie alle loro divise, gli studenti dell'orfanotrofio ebraico e quelli della scuola greca. Avvertivo che tutti noi, persone diverse l'una dall'altra per religione, lingua e origine, eravamo una parte dell'Egitto che aspirava alla libertà e che si doleva per la morte di Zaghlūl, ma non sapevo esprimere a parole questa sensazione.

Quaranta anni dopo, vidi il funerale di Nasser in un programma televisivo. Fu in un ristorante alla periferia di Haifa e i camerieri, giovani arabi-israeliani, piangevano addolorati. Notai che nella grande folla che si accalcava intorno al feretro di Nasser c'erano solo arabi. Forse partecipavano ai funerali anche i rappresentati delle minoranze rimaste in Egitto ma, questa volta, le truppe televisive decisero di non riprenderli. Non erano più una parte illustre della società, come ai tempi di Zaghlūl, ai tempi in cui l'unità di tutti gli abitanti dell'Egitto sembrava la cosa più importante. L'idea di un nazionalismo egiziano liberale, pluralista e capace di includere i non musulmani e che fosse accettato da quegli stessi, era svanita col passare degli anni. Queste cose sembrano molto distanti dalla letteratura; eppure, c'è un legame profondo tra la letteratura e la politica, in particolar modo nelle società nelle quali avvengono cambiamenti estremi, portatori di una definizione identitaria nuova. Dopo la morte di Sa'ad Zaghlūl, il nazionalismo egiziano si fece più acuto, divenendo sempre più intollerante verso ogni 'straniero'. I nazionalisti egiziani scelsero di dimenticare che Sa'ad Zaghlūl l'egiziano aveva respinto l'idea di un'alleanza con i paesi arabi e che il re Fuad aveva flirtato con lui così come gli altri sovrani del Medio Oriente. "Zero più zero fa zero", così Zaghlūl spiegava la sua opposizione. Negli stessi anni fu data alle minoranze la possibilità di scomparire dalla realtà. Quanto più cresceva la loro paura dell'odio dei Fratelli Musulmani, tanto più si avvicinavano agli inglesi in Egitto, rimanendo così sempre più soli. I cristiani siro-libanesi appoggiarono il nazionalismo arabo, traendone vantaggi. Da un certo punto di vista, la loro scelta fu un mezzo per comprare il cuore delle autorità islamiche e avere la meglio sulle altre minoranze. Nelle loro mani c'erano giornali influenti in Egitto, nei quali si intessevano i

temi del nazionalismo arabo, dell'antisemitismo e dell'antisionismo con una velenosità di cui non c'era, invece, traccia, prima di allora, nei giornali di espressione musulmana, di proprietà dei musulmani.

Così si dissolse gradualmente la comune base linguistica, politica e culturale della maggioranza e delle minoranze. I potenziali scrittori, appartenenti ai gruppi minoritari, non sapevano come dire cose significative e interessanti agli arabi della classe medio-alta. Gli scrittori in erba si devono rivolgere alle persone, anche se sono poche. Per chi mai avrebbero potuto scrivere in Egitto? Gli ebrei per gli ebrei, i greci per i greci, gli armeni per gli armeni? E in quale lingua? La possibilità di delineare una nuova cultura, portatrice di elementi condivisi, capace di comunicazione e di scambi fertili ed entusiasmanti, che era sembrata a portata di mano quando fu pubblicato *Goha le simple* e Taha Hussein aveva cominciato a scrivere, si perse. Gli egiziani della classe media si irritarono con la cultura delle minoranze, superba e distaccata, e la respinsero, sebbene fosse una finestra sul mondo. La cultura delle minoranze, nella sua forma più raffinata, non si abbeverava a fonti locali e viveva in uno spazio vuoto, bizzarro, soddisfatta di sé stessa e disprezzandosi allo stesso tempo. Era colma di un sentimento di ansia derivante dalla non appartenenza e dalla mancanza di comunicazione. I potenziali scrittori che vissero tra le due guerre si allontanarono persino dagli argomenti dell'esistenzialismo e dell'estraneità. Erano questi argomenti abbastanza temibili e i giovani non ebbero il coraggio di affrontarli. Una strana forma di 'escapismo' caratterizzò i pochi tentativi di espressione letteraria che spuntarono come bolle di sapone qui e là nelle riviste amatoriali, che sono l'ambiente naturale di ogni esordiente. Edmond Jabès, che scrisse di ebraismo e alienazione ne *Le livre des questions*, lo fece solo dopo esser stato esiliato dall'Egitto a Parigi, quando aveva già raggiunto la mezza età».

TIZIANA CARLINO
(taticark@yahoo.com)

Bibliografia

- Alcalay, *Keys to the Garden. New Israeli Writing*, City Lights Books, San Francisco, 1996.
Y. Bezalel, *Levantinyiut k-kesem ve-k-ba'ayah*, «Yedi'ot aḥaronot», 24/02/1978.
J. Beinín, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, University of Ca-

- ifornia Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1998.
- D. Ben-Habib, *Hazyiot ha-nashim hitqazeru*, «Teoriah ve-biqoret», 5 (1994), pp. 159-164.
- D. Ben-Habib, *Levantine Female Identity as Elitist Disguise in Jacqueline Kahanov's Writings*, «Woman's Study International Forum», 20 (1997), pp. 689-696.
- Y. Berlovitz, *Levantlyiut me-tokh behirah*, «Davar», 5/5/1978, pp. 16-17.
- B. Braude e B. Lewis, *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Homes and Meiers, London, 1982;
- N. Brazky, *Ha-geveret ha-rishonah shel ha-yam ha-tikhon*, «Ma'ariv», 15/03/1976, pp. 56-57,
- T. Carlino, *Il «Levante»: una categoria letteraria transmediterranea ?*, «Orientalia Parthenopea», 4 (2006), pp. 17-33.
- T. Carlino, *I libri del ricordo. Gli ebrei d'Egitto tra narrazione e memoria culturale*, Lampi di Stampa, Milano, 2014.
- T. Carlino, *Alle origini della letteratura ebraica moderna: cesure, contiguità e global Haskalah*, in (A.A. V.V.) «Le costanti e le varianti», Del Vecchio Editore, Bracciano, 2021.
- C. Delburgo, *Come ladri nella notte*, Clueb, Bologna, 2008.
- N. Garibba, *Lo Stato d'Israele*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- S. Garin, *Anahnu levantinyim*, Ha-arez, 17/03/1996, p. 6.
- S. Ginsburg, *Israeli Literature*, in «Oxford Bibliographies», (web). <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0130.x>
- S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World As Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, Vol. I-V, 1967- 1988. Trad. it.: S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, Bompiani, Milano, 2002, (riduzione in un unico volume).
- A. Israël-Pelletier, *On the Mediterranean and the Nile. The Jews of Egypt*, Indiana University Press, Bloomington, 2018.
- J.S. Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh*, Hadar, Tel Aviv, 1978.
- J.S. Kahanoff, *Jacob's Ladder*, Harvill Press, London, 1951.
- S. Kahanoff, *Tarbut be-hithawwt*, «Davar», 16/04/1973.
- A. Kamal, *Ghostly Labor : Ethnic Classism in the Levantine Prism of Jacqueline Kahanoff's Jacob's Ladder*, «Middle East Studies», 49 (2017), pp. 255-275.
- G. Kramer, *The Jews in Modern Egypt, 1913-1952*, I.B. Tauris, London, 1989.
- J. Landau, *Jews in Nineteenth Century in Egypt*, New York University Press, New York, 1969.
- J.M. Landau, *Bittersweet Nostalgia: Memoirs of Jewish Emigrants from Arab Countries*, «Middle East Journal» 15 :2

- (1982), pp. 229-235.
- S. Lapid, *Masah: halon el ha-tarbuyiot*, «Ma'ariv», 03/03/1978, p. 57
- L. Levy, *Poetic Trespass. Writing between Hebrew and Arabic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014.
- L. Levy *Reorienting Hebrew Literary History. The View from the East*, «Proof texts» (2009) 29, pp.127-171.
- M. M. Laskier, *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York University Press, New York and London, 1992.
- R. Matalon, *Zeh 'im ha-panim eleyinu*, Am Oved, Tel Aviv, 1995.
- R. Matalon, *La voce dei nostri passi*, Atmosphere Libri, Roma, 2011.
- R. Matalon, *Za'ar kilayon ha-opzyiot*, «Ha-arez/Mosaf», 4/03/1994, pp. 19-23;
- R. Matalon, *Telushah mi-ha-mizrah*, Ha-arez/Mosaf, 1/08/1996, pp. 14-16;
- D. Miccoli, *Oltre l'archivio. Storie e memorie degli ebrei egiziani in internet*, «Memoria e ricerca» 42 (2013), pp. 189-201.
- D. Monterescu, *Beyond the sea of formlessness : Jacqueline Kahanoff and the Levantine Generation*, «Journal of Levantine Studies», 1 (2011), pp. 23-40.
- A. Nicosia, *Il cinema arabo*, Carrocci, Roma, 2007.
- D. Ohana (a cura di), *Beyn shtey 'olamot*, Keter, Yerushalayim, 2005.
- D. Ohana, *Israel and Its Mediterranean Identity*, Palgrave Mcmillan, New York, 2011;
- D. Ohana, *Jacqueline Kahanoff. Between Levantinism and Mediterraneanism*, «New Horizons», 10 (2016), pp. 361-383;
- M. Perani, *L'epoca d'oro del Giudaismo*, in "La cultura ebraica", Patrizia Reinach Sabbadini (a cura di), Giulio Einaudi Editore, Torino, 2000.
- N. Rejwan, *The Denigrated*, «The Jerusalem Post», 15/08/1978, p. 17.
- L. J. Silberstein, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York and London, 1999.
- S. Shapiro, *A Woman Appreciating her Many Worlds*, «The Jerusalem Post», 28/04/1996, p. 7.
- Y. Sheleg, *Nesikhat ha-levant*, «Kol ha-'ir», 15/03/1996, pp. 70-73.
- N. Stillmann, *The Jews of The Arab Lands*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979.
- D.A. Starr e S. Somekh (a cura di), *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*, Stan-

- ford University Press, Stanford, 2011.
 Trevisan Semi E., *Les caraites. Un autre Judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1992.
 A. Zahavi, *Ha-hipus aher ha-yafeh, ha-ḥadash ve-ha-mavtiah*, «Yedi'ot aḥaronot», 2/11/1979, p. 24.

Filmografia

- R. Balulu, *Levantinit: Jacqueline Kahanoff* (Israele, 2018).
 Yasmina Benari, *Au balcon de Titi* (Francia, 2014).
 Ruggero Gabbai, *Starting over Again* (Italia, 2015).
 Nadia Kamel, *Salata baladi* (Egitto, 2007).
 Giovanni Massa, *Il buma* (Italia, 2002).
 Amir Ramses, *'An yahūd maṣr* (Egitto, 2013).
 Iris Zaki, *Mizrayim shir ahavah*, (Israele, 2022).