

UN PERPETUO PERCORSO

La poetica e l'identità ebraiche in quattro opere di Miro Silvera



Dennis Smit – 0356212

Universiteit Utrecht / Università di Utrecht

Westerse literatuur en cultuur / Letterature e culture occidentali (MA)

Masterscriptie, augustus 2010 / Tesi di laurea, agosto 2010

Begeleider / Relatore: dr. R.M. Speelman

Indice

1.	La letteratura italo-ebraica di oggi	3
1.1.	La letteratura italo-ebraica del dopoguerra	3
1.2.	Verso lo studio della letteratura italo-ebraica	7
1.3.	Miro Silvera: uno scrittore prima di tutto ebreo	9
1.4.	Domande di ricerca	11
2.	La narrazione, una tradizione di vitale importanza	13
2.1.	Lo <i>Zakhor</i> e il legame tra le generazioni	13
2.2.	Miro e Meir: la creazione del sé attraverso la narrazione	17
2.3.	Memoria pubblica: una lezione per un pubblico più vasto	22
3.	Il viaggio come <i>percorso identitario</i>	24
3.1.	<i>Il passeggero occidentale</i> : dalla violenza maschile alla spiritualità femminile	24
3.2.	Altri viaggi	30
3.3.	<i>Il prigioniero di Aleppo</i> : il viaggio di un <i>alter ego</i> verso il proprio passato	31
4.	Convivenza e violenza: ebrei, musulmani e cristiani	33
4.1.	L'utopia della convivenza	33
4.2.	Antisemitismo e la fine della convivenza	38
4.3.	Una danza karmica tra Oriente e Occidente	41
5.	Conclusione	44
	Bibliografia	47

Immagine in copertina:

[www.flickr.com, Jason Hamacher, 'Synagogue of Aleppo', 10.06.2009](http://www.flickr.com/photos/jasonhamacher/3411111111/)

1. La letteratura italo-ebraica di oggi

1.1. La letteratura italo-ebraica del dopoguerra

Molti sono gli scrittori e poeti di origini ebraiche che, soprattutto a partire del ventesimo secolo, hanno arricchito la letteratura italiana. Si ricordino nomi ormai storici come quelli di Ettore Schmitz e, dopo, Umberto Saba, Giorgio Bassani, Alberto Moravia ed Elsa Morante. Questa prima generazione postbellica, però, non sembra attribuire grande importanza alle proprie radici ebraiche, perlomeno non esplicitamente, per non parlare poi dei primi decenni del Novecento: ‘before the Shoah references to Jewishness in literature are very scarce’ (Speelman 2002:177). Ettore Schmitz eliminò il carattere ebraico dal suo nome pubblicando con lo pseudonimo di Italo Svevo, si convertì al cattolicesimo (anche se solo formalmente) e viveva il suo ebraismo ‘come qualcosa di intimamente dolce e celato nel profondo’ (De Angelis 2007:16) – per Svevo, analizza Luca De Angelis, essere ebreo era ‘un *affaire privé*’ (16). Anche se dopo la Shoah la letteratura degli scrittori ebrei spostava la sua attenzione un po’ alla volta nella direzione di una tematica ebraica, gli autori protagonisti non avevano intenzione di definirsi in primo luogo scrittori fortemente ebrei, almeno non ad alta voce. Per Bassani, ‘essere ebreo era senz’altro qualcosa di segreto e di sottaciuto, “qualcosa di più intimo”, qualcosa “riguardante noi e soltanto noi”’ (15). Moravia, così come Svevo, era ‘far from convinced that their Jewishness had anything positive about it’ – per loro, ‘it seemed futile to call oneself a Jew’ (Hughes 29). Non solo la voluta ‘segretezza’ da parte degli autori ostacolava l’avvio di un vero e proprio dibattito su che cos’era la letteratura italo-ebraica, e neanche l’editoria era pronta, il che Speelman illustra con il conturbante esempio del rifiuto da parte di Natalia Ginzburg, nel 1947, di pubblicare *Se questo è un uomo* (Speelman 2002:178).

La situazione cambiò poco a poco, fra altro con la rivalutazione di Levi, ma è soprattutto a partire degli anni Ottanta che possiamo parlare di ‘major literary activity’ (178), è un decennio che Speelman definisce ‘a period of regained conscience for Jews worldwide and in Italy as well that goes on today’ (178). In generale, le opere pubblicate dal 1980 in poi sono sempre più ebraiche sia per quel che riguarda il contenuto che per quanto riguarda l’identità degli autori che si rispecchia nella loro letteratura. In quegli anni svanisce l’approccio intimista, che fa posto per un’attitudine aperta ed esplicita con una vena di ribellione.

Un concetto chiave per questa generazione è la memoria culturale, cioè la riflessione sulla storia che si esprime a livello pubblico attraverso monumenti, libri, musei, dibattiti ed altri mezzi: il legame con il passato della propria famiglia e di quello del popolo ebraico più in generale è caratteristico per la produzione letteraria di scrittori come Giorgio Pressburger, Marina Jarre, Giorgio van Straten, Helena Janeczek e Clara Sereni. Al centro delle loro opere sta l'elaborazione del ricordo personale e di quello degli antenati, e questi scrittori aggiungono spesso un livello 'metafisico' alla narrazione di vicende personali. Una spiegazione di questa rinnovata interesse per il proprio ebraismo è l'ondata di antisemitismo che si è manifestata nell'Italia di dopo la guerra civile libanese del 1982, quando Israele occupò il Libano. Secondo Speelman è un momento decisivo per gli ebrei italiani: '*les jeux sont faits*: aumenta l'attenzione per la propria identità, soprattutto in scrittori della generazione (un po') più giovane' (Speelman 2007:II). Un'altra spiegazione è la tendenza mondiale che Aleida Assmann chiama il "memory boom" in society and politics' (Assmann 2006:210), ovvero un rinnovato orientamento verso il passato che si è manifestato a partire degli ultimi anni Ottanta. Come possibili cause di questo fenomeno, Assmann menziona la fine delle grandi narrazioni che coincide con il crollo delle grandi ideologie – cioè il crollo del comunismo e delle interpretazioni statiche del passato e della conseguente 'frozen memory' (210) – e l'attuale situazione postcoloniale, nella quale i popoli indigeni tentano finalmente di 'recover their own memories and narratives' (210). I popoli indigeni, forzatamente assimilati, si liberano dal dominio del colonizzatore, e ci sono paralleli con gli ebrei italiani, che si liberano dalla posizione di minoranza italiana più che ebraica. La propria discendenza etnica e culturale adesso prevale sulla cittadinanza. A queste spiegazioni va aggiunto l'io frammentato e sradicato dell'epoca postmoderna: nel mondo globalizzato, l'unica cosa a cui aggrapparsi per chi ricerca la propria identità è il passato come parte del presente, soprattutto ora che molte frontiere fisiche e spirituali, e per conseguenza molte vecchie certezze, sono cadute.

In un mondo che sta cambiando velocemente, l'elaborazione dell'identità e della memoria – 'comunque materia labile e precaria' (Quercioli Mincer 2007:135) – non finisce mai. Si tratta di un processo dinamico e continuo: le identità sono costruzioni mentali che cambiano, '[they] are constantly created, re-created and negotiated' (Zenner 27). L'identità è definita attraverso le differenze e similitudini tra l'io (oppure il noi) e gli altri, quindi il voi e il loro – è un concetto interattivo che richiede un dialogo, non la chiusura ma l'apertura verso gli altri. Ciò vale in particolare per gli ebrei: in quanto esiliati e in quanto minoranza nei paesi di residenza, sono costantemente costretti a rivalutare la definizione del proprio essere. La letteratura è una delle forme per iniziare e svolgere un tale

perpetuo dialogo tra l'io e il mondo. Non sorprende perciò che l'odierna letteratura italo-ebraica è 'sostanzialmente autobiografica' (Loewenthal 1998:156) e che essa appare sotto forma di autobiografie o romanzi di formazione in cui ricorre la domanda ontologica: *chi sono?* Un genere letterario legato a questa tendenza è il romanzo genealogico, veicolo di ricerche della propria famiglia allo scopo di 'situare se stesso nel filo dell'eredità ebraica e rifondare la stirpe' (Budor 115). Non di rado, gli autori fanno un ritorno letterario nel paese di origine della famiglia: la Lettonia per Marina Jarre, l'Ungheria per Giorgio Pressburger, i Paesi Bassi per Van Straten.¹ L'elaborazione della memoria attraverso il viaggio è un tema importante che caratterizza molte opere della generazione. La memoria deve essere vissuta, viaggiata. Oltre a quello tra tempo e spazio di Van Straten nel suo *Il mio nome a memoria* vanno menzionati i viaggi in *Lezioni di tenebra* di Helena Janeczek e in *Lo zio cosa* di Alessandro Schwed, entrambi viaggi nei luoghi dei genitori. La funzione ne è 'la reintegrazione della propria storia' (Quercioli Mincer 2007:135), e quindi anche la restaurazione del legame tra i protagonisti e la generazione precedente.

L'identità ebraica in genere oscilla tra assimilazione e autenticità, tra convivenza e segregazione e aspira spesso all'unità nella diversità. L'attuale generazione di scrittori tenta di sottolineare l'importanza di entrambi i poli: l'ideale è quello di mantenere la propria particolarità pur essendo consapevole di far parte di un universo che unisce tutti gli uomini – e per questo, Maria Carmela d'Angelo si chiede se la condizione degli ebrei italiani possa essere 'considerata un precedente *ante litteram*' (D'Angelo 177): in un'epoca di secolarizzazione, gli ebrei hanno sempre saputo mantenere le loro radici religiose, oltre a quelle culturali. Da una parte, molti scrittori ebrei scrivono di periodi di convivenza più o meno pacifica tra ebrei, cristiani e musulmani. Da quella altra, gli ebrei alzano la voce e reclamano beni materiali e spirituali toltigli. Un famoso caso in Olanda è il caso Goudstikker: nel 2007, il governo neerlandese ha dovuto restituire 202 quadri del mercante d'arte ebreo Jacques Goudstikker ai suoi eredi. Molti scrittori ebrei reclamano anche la propria narrativa con una letteratura che è orgogliosa dell'essere ebrei, e così facendo, questi scrittori sottolineano la propria particolarità. Gli ebrei si fanno sentire sempre di più. Stephen Siporin, in una risposta alla domanda se il popolo ebraico stesse vivendo un tramonto o un rinascimento, conclude che negli ultimi 25 anni, 'Jewish culture has gone public' (Siporin 365): lo studioso fa vedere che in tempi recenti, gli italiani hanno potuto conoscere la cultura ebraica attraverso festivals come *Shalom Trieste*, guide con itinerari turistici, libri di cucina ed esibizioni d'arte. Inoltre, il governo italiano, nel 2000, ha instaurato il

¹ Quest'ultimo però è nato in Italia.

‘Giorno della Memoria’, tenuto il 27 gennaio per ricordare la Shoah. In breve, la riflessione su chi sono gli ebrei è sempre di più un fenomeno aperto che non coinvolge soltanto i medesimi ebrei, ma anche il mondo che gli sta intorno. Eppure va detto che c’è ancora una lunga strada da percorrere: gli ebrei in Italia sono pochi, solo 35.000 su una popolazione di oltre 58 milioni, e quindi rappresentano una piccolissima minoranza.² Inoltre, Loewenthal scrive che ‘gli ebrei in Italia sono molto sconosciuti, fuori dall’attenzione del pubblico’ (Loewenthal 1998:148) e parla perfino di ‘pigre comunità’ (148).

Un gruppo di autori a sé stante è formato da scrittori che provengono dai paesi del Medio-Oriente, ma di cui molti, per un motivo o l’altro, si sono stabiliti in Italia o almeno scrivono in italiano. Ciò è avvenuto soprattutto dopo la fondazione dello Stato d’Israele, quando la vita era diventata impossibile per gli ebrei che risiedevano nei paesi arabi. Sono loro a sottolineare il passato di convivenza nei paesi arabi, e a mostrare allo stesso tempo la fine di quella situazione pacifica, in romanzi spesso basati su storie autobiografiche. Raniero Speelman ha ricercato quali caratteristiche accomunano le opere di questi scrittori diasporici che egli definisce, e cito il titolo di un suo articolo, ‘ebrei ottomani – scrittori italiani’. Alla fine di quest’articolo che analizza le opere di Daniel Fishman (che racconta l’Egitto), Arthur Journo (la Libia), Masal Pas Bagdadi (la Siria), Victor Magiar (la Libia), Miro Silvera (la Siria) e altri, lo studioso conclude che i libri di questi scrittori

testimoniano di un mondo che non esiste più ma i cui resti, o per meglio dire, conseguenze, sono di importanza fondamentale per capire i problemi dell’Europa odierna. Integrazione, tradizione, convivenza, pluriculturalità e migrazione sono parole chiavi in questo contesto (Speelman 2005:31-32).

Per questi scrittori, che anche loro si occupano della tematica del ritorno fisico o immaginario nei luoghi dove loro stessi o i loro genitori sono nati, la questione dell’identità è ancora più complessa ma altrettanto più attuale, visto che devono affrontare la difficile condizione di esiliati che, aggiunta a quella di minoranza, rende ancora più precaria l’identità e che rende quindi più necessaria una continua riflessione su di essa. Inoltre, questi scrittori hanno vissuto le polarità e le similitudini tra il mondo occidentale e quello orientale, il che complica ancora una volta la riflessione sull’identità.

² Gall, Timothy L. (a cura di). *Worldmark Encyclopedia of Culture & Daily Life: Vol. 4 - Europe*. Cleveland, OH: Eastword Publications Development, 1998. 160-161.

1.2. Verso lo studio della letteratura italo-ebraica

Tradizionalmente, la letteratura è studiata e classificata secondo il criterio della nazione. Svevo e Moravia sono più noti come scrittori italiani che come scrittori ebrei. Esistono moltissime antologie delle varie letterature nazionali, ma ci sono molto meno antologie di letterature definite secondo i criteri dell'etnicità o della religione. Nelle parole di Speelman, 'there are, of course, no general overviews or databases of Italian-Jewish literature' (Speelman 2002:178), 'it is to be regretted that there have been few comprehensive studies on the field' (187). Questa scarsa attenzione da parte del mondo accademico per la letteratura italo-ebraica e per quella ebraica più in generale è sottolineata da Ruth Wisse, autrice dello studio *The Modern Jewish Canon. A Journey through Language and Culture*,³ che scrive che negli anni 50 negli Stati Uniti c'erano solo tre professori universitari a tempo pieno che si occupavano di materie ebraiche (Wisse 11). In America, però, la situazione cambiò notevolmente con la pubblicazione di numerose antologie. Per quanto riguarda la letteratura italo-ebraica, la situazione sta cambiando con la pubblicazione di alcuni studi, partendo da *Prisoners of Hope: the Silver Age of the Italian Jews 1924-1974* di Henry Stuart Hughes (1983), seguito da una più intensa attività a partire degli anni Novanta con, fra altri studi, le raccolte *Appartenenza e differenza: ebrei d'Italia e letteratura* (1998) e *The Most Ancient of Minorities: the Jews of Italy* (2002). Questi studi però parlano ancora prevalentemente degli autori più famosi, che sono italiani più che ebrei, e non della generazione attuale: 'they mostly deal with deceased authors' (Speelman 2002:188). Nel 2006, gli studiosi hanno preso una nuova strada con l'iniziativa dei convegni ICOJIL:⁴ gli atti del primo convegno, raccolti sotto il titolo *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach* (2007), contengono non solo tanti articoli giustamente dedicati ai vari Bassani e Levi, ma prestano anche molta attenzione a scrittori contemporanei, da Edith Bruck e Clara Sereni fino al 'caso Piperno' e autori ancora poco studiati quali Filippo Tuena e Miro Silvera. Lo sviluppo della rinnovata attenzione da parte degli studiosi procede dunque di pari passo con la produzione letteraria degli scrittori ebrei.

Non solo l'ambito della letteratura, ma anche quella dell'antropologia (postcoloniale) cambia il proprio punto di vista. Prevale sempre di più il 'discorso diasporico', un discorso che si fonda su un'identità culturale che non è più limitata dai confini statali, bensì si basa sugli elementi che uniscono un popolo sparso per il mondo. Barbara Kirshenblatt, che ha inventato il termine, ne scrive che 'it is

³ Letto da me nella traduzione olandese: Wisse, Ruth. *Een reis door de moderne joodse literatuur*. Amsterdam: Meulenhoff, 2005.

⁴ International Conferences on Jewish Italian Literature.

appealing precisely because it so easily lends itself to a strategic disaggregation of territory, people, race, language, culture, religion, history and sovereignty' (Kirshenblatt 1994:339). Il nucleo della ricerca identitaria, adesso che molti confini ideologici e fisici non esistono più, è quindi sempre di meno lo stato e sempre di più la cultura e la religione a cui ci si sente di appartenere.

Nonostante questi sviluppi, è ancora difficile parlare di *la* letteratura ebraica poliglotta ed internazionale, visto che non esiste ancora una definizione generalmente applicata di quali opere esattamente appartengono a questo campo di ricerca: quali scrittori possono essere definiti (italo-) ebrei? Solo gli scrittori che sono ebrei secondo le regole rabbiniche? Solo quelli che scrivono di materie ebraiche? Per la mia ricerca, uso la definizione di Abraham Yehoshua: 'ebreo è chi si definisce come tale' (citato in Speelman 2007:IV), perché in questa tesi prevale l'ebraismo come modo di vivere e non strettamente come orientamento religioso. Nonostante la definizione mancante su cosa è la letteratura ebraica, è ovvio che si tratti di un fenomeno transculturale e transnazionale che merita di essere studiato, e ciò vale in particolare per le opere scritte da scrittori che provengono dai paesi arabi, visto che a un livello più metafisico, appunto come dice Speelman, queste opere sono fondamentali per capire le attuali tensioni tra le tre grandi religioni monoteistiche. Ciononostante, scrittori come Silvera appaiono in pochi articoli scientifici e se sono studiati, lo sono in articoli introduttivi e generali che riassumono in pochi paragrafi un'intera carriera da scrittore – un segno che il campo di ricerca è ancora in fase di esplorazione. Con questa tesi monografica su Silvera tento modestamente di colmare una piccola parte di questo vuoto. L'ideale sarebbe un'analisi transculturale e transnazionale della letteratura ebraica, ma prima di procedere a questo tipo di ricerca, si devono ricercare gli individuali scrittori.

1.3. Miro Silvera: uno scrittore prima di tutto ebreo

Uno scrittore tipico per la sua generazione è Miro Silvera, nato ad Aleppo nel 1942 ma trasferitosi in Italia nel 1947 dopo che era scoppiata un'onda di violenza contro gli ebrei residenti in Siria. A Milano ha lavorato come critico letterario e teatrale e traduttore di, fra altri scrittori, Françoise Sagan. Scrive poesie e prosa fin da giovanissimo, ma ha stabilito il suo nome come autore di narrativa a un'età abbastanza matura: il primo romanzo, *L'ebreo narrante*, è stato pubblicato nel 1993, seguito dal romanzo *Il prigioniero di Aleppo* (1996), finalista al Premio Comisso e allo Strega; inoltre ha pubblicato il romanzo di ispirazione apocrifia sulla vita di Gesù *I giardini dell'Eden* (1998), trasformato in un film, il saggio contro l'antisemitismo odierno *Contro di noi* (2003), un piccolo libro sulla forza curativa dei libri, *Libroterapia* (2007) e il suo successore *Cinema & videoterapia* (2010), e l'ultimo romanzo di formazione *Il passeggero occidentale* (2009). Prima della sua carriera di autore di prosa, aveva già pubblicato alcune raccolte di poesie, da *Liber singularis* (1977) ad *Arti e misteri* (1990) e, di pubblicazione più recente, *Dio nei dettagli* (2003). Vanno anche menzionati il thriller *Il senso del dubbio* (2001) e la raccolta di storie erotiche *Margini d'amore* (1994).

In gran parte della sua opera, non c'è dubbio sull'orientamento ebraico di Silvera: sin dalla prima pagina della prima opera narrativa sottolinea con un tono molto personale che 'siamo proprio diversi, noi ebrei' (Silvera 1993:1), una diversità che gli è caro: 'Io *voglio* essere sempre più originale ed eccentrico, sempre più ebreo e sempre più zingaro, sempre più cittadino del mondo intero' (64), appunto perché questa diversità è cosa essenziale ed esistenziale: 'è la sola cosa che ci ha permesso di sopravvivere' (73). Appare quindi logico che si può trovare questa alterità in tutta la produzione letteraria dello scrittore: 'non mi sento di proporre altro che una letteratura della differenza' (106), una letteratura che racconta storie nascoste e dimenticate. Per Silvera, la letteratura è il veicolo che gli permette di perseguire questa vocazione morale, questa 'missione etica' per citare Speelman (2007:XII), che innanzitutto è un compito molto personale, dato che lo scrittore è 'ossessivamente immerso nell'identità ebraica' e che il suo 'imperativo è più che mai quello di raccontarsi' (Silvera 2007a:154), perché 'non l'abbiamo mai fatto' (Quercioli Mincer 2005:52). La narrazione gli offre la possibilità di riflettere e di sviluppare un pensiero coerente che altrimenti sarebbe rimasto nascosto per il pubblico. Che quella narrativa sia di carattere molto personale, è sottolineato dal fatto che nei suoi libri è facile trovare degli spunti e riferimenti autobiografici.

Molte delle storie ebraiche di Silvera sono filtrate attraverso gli occhi del personaggio di Zaki o attraverso quelli di narratori e personaggi in cui si può riconoscere l'autore medesimo, e questi racconti sono caratterizzati dalla storia dei Silve(y)ra, una famiglia sefardita fuggita ed emigrata numerose volte nel corso della storia: cacciata dalla Spagna nel 1492, stabilitasi nel Livorno mercantile del '500, emigrata in Siria per motivi di affari e poi fuggita di nuovo in Italia a causa dell'ostilità araba. Lo scrittore aggiunge un livello pubblico e metafisico a queste vicende (a volte lontanamente) personali e familiari, cui Silvera si sente legato: quelle storie sono *sue*, anche se non sempre vissute in prima persona. Si identifica con le vicissitudini dei suoi antenati esclamando che 'mi sono fatto romanzo' (Silvera 2003:1): egli stesso è diventato soggetto di romanzi, sia 'fisicamente' nelle vesti di narratore o di personaggio, che allegoricamente attraverso le storie di altri tempi che fanno parte del suo presente. Sono le peripezie a volte tragiche degli avi – che, come dimostra Silvera, contengono un messaggio che è ancora attuale – che gli spingono a scrivere: 'Devo alla mia linea di sangue questa riflessione sulla condizione ebraica' (Silvera 2003:44).

L'identità ebraica che Silvera racconta è fatta soprattutto di pensieri e tradizioni; è un'identità quasi esclusivamente spirituale, un fenomeno 'più spirituale che religioso' (55), non materiale e dinamico che rappresenta una 'razza mentale' (Silvera 1996:170). E' anche per questa spiritualità che il libro (con l minuscolo) è il podio più adatto per la missione di Silvera, esponente del popolo del Libro e della parola, e ciò rafforza la forte identificazione dell'autore con la propria opera. egli è la sua letteratura, non c'è più una chiara distinzione tra persona, personaggio e narratore – la narrazione fa parte dell'identità ebraica così che gli stessi libri fanno parte dell'identità dello scrittore.

1.4. Domande di ricerca

Lo scopo di questa tesi è di ricercare l'ebraismo, ovvero la poetica e l'identità ebraiche nell'opera di Miro Silvera: in che cosa consiste? Che cosa vuole raggiungere Silvera con la sua 'missione etica' e in quale maniera? Qual è il ruolo della letteratura e più in specifico della narrazione per il compimento di questa missione? Quest'ultima è una domanda che si divide in due parti: una personale (qual'è il ruolo della scrittura per la ricostruzione della propria identità per lo scrittore, i cui libri coincidono così con la propria personalità?) e una generale (che cosa vuole insegnare al pubblico?). Qual'è la sua posizione nel mondo tra Occidente e Oriente? So bene che il concetto di identità è fluida e forse poco afferrabile, ma mi riferisco all'insieme di elementi culturali, religiosi, culinari, linguistici e così via, in cui ci si riconosce. Per motivi di spazio mi limito all'analisi delle quattro opere primarie che più rispecchiano il pensiero ebraico di Silvera: *L'ebreo narrante*, *Il prigioniero di Aleppo*, *Contro di noi* e *Il passeggero occidentale*. L'analisi è divisa tematicamente in base ad alcuni concetti chiave forse stereotipici ma importanti, che sono caratteristici per l'odierna letteratura ebraica in generale, e in specifico per le pubblicazioni di Silvera: la narrazione, il viaggio e la fuga, l'esilio, la convivenza tra i popoli, l'*unità nella diversità* e l'identità secondo criteri spirituali ed immateriali. Per facilitare l'analisi, farò uso di alcune coppie di concetti antitetici: Occidente verso Oriente, tratti femminili verso tratti maschili, spiritualità verso carnalità e materialità, costruzione verso demolizione, umanità verso bestialità, apertura verso chiusura, assimilazione verso diversità e così via. Queste distinzioni aiutano a meglio indagare il concetto di identità, perché è attraverso gli incontri e gli scontri tra lati opposti che possiamo definire la nostra posizione nel mondo, che non consiste solo dei nostri microcosmi ben delineati, ma anche del mondo esterno con cui dobbiamo interagire in continuazione – e questo vale in particolare per le minoranze come gli ebrei.

Il capitolo che segue è dedicato alla narrazione e analizza le diverse forme di narrazione e le funzioni che esse svolgono. Il capitolo si concentra su *L'ebreo narrante* e su *Il prigioniero di Aleppo*, libri in cui la vecchia tradizione ebraica di trasmettere oralmente storie gioca un ruolo importante e in cui Miro stesso e lo 'zio' Zaki prendono il ruolo di narratori di storie sulla Siria di prima e dopo la violenza degli anni Quaranta, ma anche di storie che si svolgono in altri tempi e luoghi, ma tutte con personaggi ebrei. Analizzo quali sono i motivi che spingono i narratori a narrare, cosa significa il narrare storie per loro, qual'è il ruolo della narrazione nella tradizione ebraica e cosa significa essa per la divulgazione della conoscenza dell'ebraismo in generale. Farò anche attenzione alle differenze e

similitudini tra la narrazione orale e quella scritta, giusto perché Silvera scrive le storie che narra oralmente nelle vesti di personaggio.

Il terzo capitolo parla della tematica del viaggio, che Silvera elabora in varie maniere. Analizzo i *percorsi identitari* che i due protagonisti di *Il prigioniero di Aleppo* e di *Il passeggero occidentale*, personaggi di generazioni e provenienze diverse ma che si assomigliano moltissimo, intraprendono alla ricerca della loro identità e della loro posizione nella tradizione ebraica. Accenno anche ai lati scuri del viaggio come fuga e perdita, ma mi concentro soprattutto sul valore formativo del viaggio che è predominante in questi due romanzi.

L'ultimo capitolo parla di un altro elemento essenziale, cioè la convivenza tra ebrei, musulmani e cristiani, un tema che è presente in ciascuna delle quattro opere analizzate così come lo sviluppo più o meno lineare di questa convivenza, dal pacifismo sessantottino di Meir alla realtà dell'11 settembre.

Nella conclusione vorrei tracciare un quadro del pensiero ebraico in chiave socio-culturale di Silvera in termini di un 'discorso diasporico', cioè in termini che colgono l'universalità e la complessità di tale pensiero nelle opere di Silvera, confrontandolo con il quadro generale dell'attuale letteratura ebraica in italiano, e soffermandomi ancora una volta sul posto che l'ebreo individuale e il popolo ebraico in generale prendono nel mondo visto attraverso la penna narrativa di Miro Silvera.

2. La narrazione, una tradizione di vitale importanza

2.1. Lo *Zakhor* e il legame tra le generazioni

L'ebreo narrante e *Il prigioniero di Aleppo* forse sono, più che romanzi, raccolte di racconti: in entrambi i libri, e soprattutto nel primo, vicende tipicamente romanzesche come l'azione e lo spostamento fisico stanno al secondo piano. La tematica dello scambio di racconti forma il cuore di queste opere aleppine di uno scrittore che già all'inizio fa dire dal narratore: 'Dentro di me si affollano le storie' (Silvera 1993:1). Questa dedicazione alla narrazione è ispirata allo *Zakhor*, ovvero 'ricordati', un imperativo che ricorre tante volte nella Bibbia ebraica. Il ricordo ovvero il patrimonio spirituale infatti è l'unica cosa che rimane a un popolo che conosce fin troppo bene che la materialità della vita non dà nessuna certezza; nei libri di Silvera ricorrono i fenomeni della confisca di beni e dei libri bruciati. Che la materialità sia di carattere temporale, lo sa non da ultimo Silvera medesimo, per il fatto che scrive di un incendio che ha distrutto la sua biblioteca personale.⁵ *Il prigioniero di Aleppo* è perfino dedicato allo *Zakhor* con il motto 'In memoria della memoria' (Silvera 1996:218), e Silvera vede il compito di ricordare come un compito etico: 'Ripensare e ripercorrere il passato è prima di tutto un atto morale' (4), o forse ancora qualcosa in più, una condizione esistenziale, perché chi non ricorda è una 'mela senza sugo',⁶ è materia senza significato, infatti 'l'ignoranza è il peccato più grande' (Silvera 1993:64). Non sorprende che il motto del quarto capitolo di *Il prigioniero di Aleppo*, che introduce una lunga catena di narrazioni, sia un riferimento deuteronomico allo *Zakhor*.⁷ In questi paragrafi indago le funzioni del ricordo e le maniere in cui esso viene elaborato.

L'ebreo narrante si svolge in una dimensione mentale, all'Aleppo narrata dove la vecchia generazione (rappresentata dal vecchio signor Zaki) e quella nuova (rappresentata da un narratore di cui, grazie ai molti dettagli biografici che riguardano i parenti e il fugo dalla Siria a Milano, possiamo presumere che parli attraverso la voce di Miro stesso) si incontrano per un dialogo in forma di racconti, che supera i confini di tempo e spazio. Lo scrittore-narratore non è veramente presente, ma

⁵ Si tratta dell'incendio della sua casa di campagna, cfr. Silvera 2003:128-130.

⁶ Più in particolare, un vecchio polacco dice al personaggio Menahem, che ha dimenticato le sue origini, che: 'Senza ciò di cui sei fatto, e senza la conoscenza di come sei fatto, sei provvisorio, sei come una mela senza sugo' (Silvera 1993:118).

⁷ Guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, non ti sfuggano dal cuore per tutto il tempo della tua vita (Deut. 4, 9-10).

ha la sensazione di essere lì, all'Aleppo di prima della fuga, nella grande casa di famiglia.⁸ Negli intervalli tra i racconti si leggono riflessioni filosofiche sul destino degli ebrei ed informazioni sulla casa e sulla vita quotidiana di quei tempi, mentre le storie raccontate ci portano dalla Spagna del 1492 alla storia di San Simonino di Trento ed alle vicissitudini di alcuni esponenti importanti della famiglia Silvera. In *Il prigioniero di Aleppo*, l'incontro tra i due narratori diventa realtà, quando lo studente Meir (Miro) nel 1968 visita illegalmente Aleppo e per caso incontra il suo 'zio' in uno scambio intergenerazionale di idee, aneddoti e storie con specifica attenzione per la vita aleppina dei Silvera. In entrambi i libri, racconti di famiglia si alternano con racconti radicati nella storia comune degli ebrei. Si tratta di storie che a volte sono allegorici o simbolici e che a volte si basano su vicende vere.

Una funzione dello *Zakhor* è il ricordo degli antenati morti, perché la dinamica conservazione del loro ricordo gli restituisce la vita dopo la morte fisica e contribuisce alla loro eternità spirituale: 'Finché sono vivo io, sono vive anche loro, e vivono e cambiano di sfumature con il mio maturare e ricordare' (Silvera 1993:1). Secondo Silvera esistono rapporti tra i morti e i vivi.⁹ Nel suo articolo su romanzi genealogici ebraici, Dominique Budor descrive questo fenomeno come 'seppellimento simbolico degli antenati e affermazione della vita dei discendenti' (Budor 118), e aggiungerei che più che di un seppellimento si tratta di una resurrezione dei morti. Il passato diventa parte del presente e contribuisce, come vediamo dopo, alla ricerca identitaria di quelli che ricordano.

Molto importante per la trasmissione di ricordi è il legame tra le generazioni, un fenomeno che si esprime in parecchie maniere. In primo luogo c'è lo scambio stesso tra il giovane narratore (chiamiamolo Miro, in *Il prigioniero di Aleppo* si chiama Meir) e Zaki, e il rapporto di curiosità reciproca che lega il vecchio orientale e lo studente 'occidentale'. I due rappresentano due modi di trasmettere storie: Zaki rappresenta la vecchia tradizione orale, ancorata nella Bibbia e in tempi di analfabetismo, quando si raccontavano storie a memoria. Zaki ha assorbito tutto quello che abbia mai sentito, in modo tale che gli basta una singola parola per iniziare lunghi discorsi. Miro, Meir e il protagonista di *Il passeggero occidentale*, personaggi giovani che osservano con l'aiuto di taccuini e dittafooni, hanno tutti l'ambizione di diventare scrittori, ma accanto a quel desiderio non trascurano il gusto della narrazione orale. La nuova tradizione della scrittura ebraica infatti non sostituisce la narrazione orale, bensì la si aggiunge a quella vecchia tradizione, e così si dimostra che la tradizione

⁸ Quando verso la metà del libro Miro sostituisce Zaki, dice: 'ho immaginato di calarmi nel suo tempo e nei suoi panni, ascoltando le sue voci' (Silvera 1993:48).

⁹ Cfr. Silvera 1996:24: 'Da tempo, credo che fra i vivi e i morti si stabiliscano delle correnti di affinità, e il pensiero funge da filo telefonico fra le due dimensioni'.

cambia ma perdura, il che rende orgoglioso il vecchio narratore: 'Nipote mio, sono fiero di te perché, ricordando, ti stai attenendo alle regole del nostro *Deuteronomio*' (Silvera 1996:99). Oltre al dialogo tra Zaki e Miro, leggiamo che alla nonna paterna Rena e al padre Raphael, che allora aveva ancora l'età di un bambino, piaceva molto ascoltare i racconti di Zaki e che Miro stesso adesso trasmette volentieri storie ai figli dei suoi fratelli. Inoltre, Silvera si ricorda che dopo la fuga a Milano il giovanissimo Miro riceveva monete dalla nonna quando le raccontava storie, anche se di soldi quasi non ne aveva più, il che sottolinea ancora una volta l'importanza della narrazione orale per questa famiglia ebraica.

A Zaki, trasferitosi molte volte e venduti i suoi libri, non restava altro che la narrazione, la quale era diventata 'una vera ragione di vita' (Silvera 1993:25). Soprattutto in *Il prigioniero di Aleppo*, la narrazione è l'unica cosa che gli è rimasta, visto che vive in isolamento, nella 'prigione' che Aleppo è diventata per i pochi ebrei rimasti. L'incontro inaspettato con Meir lo fa rivivere: nel 1968, dopo lunghi anni di silenzio, ha finalmente trovato un simile con cui scambiare storie. Comincia immediatamente a narrare concentrandosi questa volta più che in *L'ebreo narrante* sull'Aleppo ebraica dei Silvera, sull'antisemitismo subito e sulla convivenza del passato. Non si lascia più frenare, anche se è molto stanco e gli manca la forza fisica. Lascia però anche spazio a Meir,¹⁰ così che si svolge un 'vivace dialogo, denso di ricordi, riflessioni e aneddoti' (Speelman 2005:8). Dopo decine di pagine in cui Zaki ci ha preso per mano, le sue forze fisiche sono svanite, ma il vecchio continua a raccontare. E' una catarsi, una liberazione mentale dall'isolamento e dagli anni perduti, e assieme è una *Teshuvah* alla vigilia della morte: finalmente può ritornare al sé ebraico, e quindi al sé narrante e spirituale, perché può mettere in pratica l'imperativo dello *Zakhor*. Persino quando non può più parlare in modo chiaro, 'quasi stesse dettando un estremo memoriale a me [Meir, DS]' (Silvera 1996:154), continua, quasi fino alla fine. Poco prima di morire, egli dona la chiave della vecchia casa dei Silvera in Spagna a Meir, sottolineando ancora una volta il legame tra le generazioni e il comune destino di esilio: la chiave ricorda il distacco dai beni e l'orientamento verso una dimensione mentale, e ovviamente ricorda anche l'Esodo. Gli ultimi giorni di Zaki sono simbolici per la condizione ebraica: mentre la materia (il corpo) perisce, l'anima si accende. Quando si è in difficoltà, si ricorre all'essenza dell'essere, al patrimonio spirituale che permane. Alla fine, il signor Zaki muore in pace grazie all'incontro e grazie al realizzato distacco dal corpo. Per lui, la morte significa un nuovo inizio e non una fine: 'Non voglio che il mio corpo nasconda più la luce dello spirito' (185). Secondo me non è a caso che lo scrittore ha deciso di lasciar morire lo zio alla fine dell'incontro, perché questa scelta contenutistica mette in luce il

¹⁰ Cfr. Silvera 1996:81: 'Ma voglio che tu mi interrompa, e di tanto in tanto intervenga con la tua memoria (...)'.

compito che Zaki doveva portare a termine: poteva morire solo dopo aver trasmesso i suoi pensieri e il ricordo dei Silvera aleppini alla generazione seguente.

La *Teshuvah* di Zaki è un viaggio di riflessioni che consiste nella pratica della narrazione, e anche nel contenuto dei racconti stessi ci sono molti riferimenti a questo tema così fortemente legato allo *Zakhor*. Vorrei accennare a due esempi presi da *L'ebreo narrante*.¹¹ Il protagonista del racconto *Kippur* è Giorgio Nissen, un ebreo 'non tanto religioso' senza più famiglia imprigionato a Dachau, che in quell'inferno comincia a pensare, a riflettere, ad ascoltare il rabbino della baracca. Inizia ad interessarsi per il suo passato e si ricorda delle feste ebraiche, degli odori e dei suoni, e così 'rifiorirono a poco a poco nel nostro ebreo Nissen i ricordi d'infanzia legati a quel suo grande padre buono' (Silvera 1993:69). Quanto più diventa difficile la vita nel Lager, tanto più Nissen si ricorda delle sue origini ebraiche, fino alla commovente e tragica scelta di digiunare per Kippur. Muore poco dopo, ma era più che mai spiritualmente vivo. Il racconto *L'oblio* narra di Menahem, un uomo che ha scelto di dimenticare tutto e tutti e quindi anche la sua appartenenza ebraica e la sua famiglia. Perde non solo i ricordi ma anche i beni, vive come un vagabondo e diventa un corpo vuoto. Un giorno, un polacco gli dice: 'Sbagli dunque, amico, a non ricordare' (Silvera 1993:118), e Menahem si mette a ricordare il suo passato e la sua famiglia, e alla fine anche la sua casa, dove 'fu vinto dagli odori della cena' (121) e dove ritrova la moglie che l'aspettava. Gli esempi fanno vedere che esperienze infernali (l'antisemitismo e l'isolamento ad Aleppo per Zaki, il Lager per Nissen e il vagabondaggio e l'oblio per Menahem), in due casi aggiunte alla vicinanza della morte, dirigono i personaggi verso lo *Zakhor* e la *Teshuvah*, che gli restituiscono la loro identità e che li fanno rivivere. La difficoltà riporta questi personaggi alle loro origini, il buio è il punto di partenza per un loro viaggio verso la luce. Ciò vale anche per Franz Kafka quando era malato e viveva in miseria:

Nei diari, Kafka ricorda come il suo nome ebraico fosse Amshel — un nome il quale esprimeva l'identità umana che gli era negata, la calda vita, l'amore, la famiglia che alla fine della vita si fece chiamare (Magris 1986:173).

¹¹ *Kippur* (Silvera 1993:66-75) e *L'oblio* (Silvera 1993:116-123).

2.2. Miro e Meir: la creazione del sé attraverso la narrazione

Anche nel caso di Miro/Meir vi è una *Teshuvah* attraverso lo *Zakhor*. Ovviamente la scelta di dare il nome ebraico di Meir al protagonista-narratore di *Il prigioniero di Aleppo* ne è già un riferimento, ma il tema della *Teshuvah* si presenta anche in altre forme, dall'inferno terrestre che funge da purgatorio (cfr. il capitolo 3) alla narrazione stessa, cui dedico attenzione nei prossimi paragrafi.

Meir è uno studente sessantottino con i capelli lunghi che nutre simpatia per l'anarchia, ma che ne rimane un po' deluso. In quell'epoca confusa che tendeva all'abolizione delle differenze tra gli uomini (religiosi o culturali che fossero) nel sogno di un'umanità universale, Meir sente il bisogno di maturare, di cercare la diversità che dovrebbe esistere accanto all'uguaglianza, di sapere qual'è il suo passato e qual'è il suo posto in quel mondo incerto. Così, quando è in visita al nonno malato a Beirut, intraprende un viaggio ad Aleppo, una tappa necessaria nel suo percorso di maturazione perché: 'Chi sono io, dipende anche da chi sono loro, gli spiriti e gli antenati, i luoghi e le storie [...]' (Silvera 1996:64), o, come commenta Laura Quercioli Mincer sulla seconda generazione dopo la Shoah: 'per evitare di scomparire devono aggrapparsi ai brandelli di passato trasmessi dai genitori' (Quercioli Mincer 2007:130). Questo commento vale anche per la situazione del Medio Oriente. Meir e il narratore di *L'ebreo narrante* devono trovare il legame tra le generazioni non solo per conoscere e 'seppellire' gli antenati, ma anche per conoscere se stessi attraverso le facce degli stessi antenati. Dominique Budor commenta che nei romanzi genealogici ebraici si sente il bisogno di 'ancorare l'io nella storia familiare e nella Storia collettiva' (Budor 127) proprio attraverso l'attenzione per gli antenati, e anche se i romanzi di Silvera non sono strettamente di carattere genealogico, l'osservazione di Budor vale certamente anche per l'opera molto autobiografica e familiare di Silvera.

Ci sono diverse vie di conoscenza per i narratori di Silvera. Prima di tutto, c'è l'atteggiamento da osservatore attento. I narratori osservano con tutti i sensi e vogliono registrare tutto. Niente è escluso dalla loro curiosità. Parlano dei sapori di cucine lontane, degli odori quali quello del miele, quelli di erbe aromatiche, gli odori specifici delle città, fino all'odore di sudore legato al primo ricordo d'infanzia. Il signor Zaki si ricorda del suo passato attraverso gli odori (così come Nissen pensava a Kippur con l'aiuto di odori). Miro Silvera scrive in *Contro di noi* che già da bambino era un ottimo osservatore: 'Io osservavo, sognavo, assaggiavo [...] Piccole scoperte, odori, atmosfere' (Silvera 2003:24), e anche Meir lo è a Beirut: 'Parlavano e io ascoltavo. Assorbivo tutto' (Silvera 1996:16),

‘Bevevo con gli occhi ogni dolore e ogni odore’ (18). In questo modo, i narratori rispettano il compito di guardare e registrare tutto quello che gli occhi abbiano mai visto.

Un'altra via di conoscenza sono i saggi docenti che indicano la strada. I libri di Silvera sono pieni di motti, spesso ebraici – quasi ogni racconto è preceduto da un aforismo filosofico o biblico – ed anche al livello dei racconti stessi, i narratori fanno riferimento in continuazione alle lezioni di rabbini e grandi ebrei storici quali Maimonide, Yehuda Halevi e Isacco il Cieco, lezioni che parlano di compassione, di ricordare, dell'essere anima più che carne, dell'universalità dell'umanità. La figura del saggio è importante nella trasmissione intergenerazionale di pensieri e naturalmente anche Zaki svolge questa funzione. Oltre all'importanza delle persone sagge c'è un ruolo importante per i libri in generale e la Bibbia in specifico. Per un popolo di parole il cui patrimonio consiste in idee e pensieri, la Bibbia è il simbolo per l'esistenza diasporica: tutto cambia, ma Dio e la Bibbia rimangono uguali. Più volte, Silvera sottolinea che scappando, gli ebrei hanno sempre portato via con loro i libri sacri. Il mondo odierno però, più che mai televisivo e banale, dimentica le lezioni dei grandi maestri del passato, e Silvera nel suo *Libroterapia* osserva amaramente che la tradizione di leggere, narrare e cercare di dare significato al mondo dietro la lettera, svanisce: ‘Così almeno si faceva una volta’ (Silvera 2007b:16).¹² I libri sono indispensabili per la ricerca della propria identità. Il signor Zaki prende, ogni volta che comincia a narrare, una frase qualunque del Talmud e ne costruisce una storia, il che sottolinea che per la narrazione – cioè l'interpretazione del mondo e la ricerca di significato che va oltre la prima apparenza – i libri svolgono ancora un ruolo cruciale. Con *Libroterapia*, Silvera ha perfino dedicato un libro alla forza curativa dei libri, e per Zaki la comunità ebraica di Aleppo cessò di esistere con la violenza contro il *Keter Aram Tzova*, una delle più importanti Bibbie masoretiche. Meir e gli altri narratori si rivelano fanatici lettori e Silvera stesso scrive e legge fin da piccolo.

Con i fenomeni dell'osservazione e del Libro in mente, vorrei dare in breve l'immagine di Aleppo e dei Silvera che viene fuori dai racconti. Raniero Speelman nota che ‘Uno dei tanti meriti di Silvera è stato quello di aver tentato una ricostruzione di quel mondo scomparso e inaccessibile’ (Speelman 2007:160). Si tratta di un mondo che esiste ancora solo nella mente e nei libri. Della città di Aleppo, lo scrittore ha fatto un luogo della memoria in libri, un luogo mentale che sopravvive al luogo fisico che oggi forse è privo di significato per gli ebrei, è diventato un insieme di fredde pietre.¹³ In *Il prigioniero di Aleppo*, l'apparenza fisica della città non è la cosa più importante: la maggior parte del

¹² In questa luce vorrei citare anche: ‘Chi non legge ha un'anima anoressica’ (Silvera 2007b:20).

¹³ Dopo aver imparato molto da Zaki, Meir dice che la sua memoria ‘aveva ricostruito (...) tutta una città di facce e di storie parentali’ (Silvera 1996:153).

libro si svolge all'interno della casa di Zaki e grazie ai racconti, Meir è 'trasportato lontano, molto lontano da quella stanza ad Aleppo' (Silvera 1996:135). Meir, così come il narratore Miro, viaggia attraverso il tempo ed ascoltando Zaki sente parlare di antenati quali il generoso *Signor* Eliahu Silvera, che nel Settecento oltre a un Talmùd Toràh fondò la Società di Beneficienza di Aleppo che dava assistenza medica ai poveri della città,¹⁴ un uomo generoso che 'anch'egli amava i libri' (Silvera 1993:22); sente parlare dell'intellettuale Miguel Silveyra che faceva il medico ma la cui vera vocazione era la poesia;¹⁵ del nonno paterno di Miro che oltre a una banca gestiva un orfanotrofio ad Aleppo e che lì, insieme al padre, fondò una sinagoga; ed infine si parla della famiglia materna a Beirut. Dalla descrizione di questi e molti altri antenati e parenti sorge l'immagine di una famiglia di *Signorim* che è in possesso di una solida formazione culturale con una predilizione per i libri ed i commendamenti biblici come quello di amare ed aiutare il prossimo. Zaki si avvicina anche al mondo di Meir, parlando dei genitori del quale, che si sposarono nel 1941, dopo che nel 1939 il padre era stato incarcerato per essere italiano, e in *L'ebreo narrante* Miro racconta anche della fuga e della vita a Milano.

L'immagine degli antenati è completato con l'attenzione prestata alle difficoltà che la famiglia ha subito nel corso degli secoli, che lega la fuga dalla Siria ad episodi analoghi. Silvera scrive che i suoi alla fine del Quattrocento scapparono da Siviglia 'per non convertirsi, tanto erano religiosi i suoi capofamiglia' (Silvera 1993:19), e sottolinea così ancora una volta il destino diasporico e il patrimonio spirituale della famiglia. Che Silvera sia radicato nella sua diversità è dimostrato anche dagli esempi dei 'cattivi maestri' Sabbatai Zevi e Jacob Frank, che dopo la loro conversione finirono in miseria e in solitudine. Nel 1947 i Silvera scapparono con poche cose dalla Siria dove gli ebrei furono colpiti da numerosi divieti, quali il divieto di andare oltre i tre chilometri da casa, e dove i loro possessi vennero confiscati.¹⁶ La nonna non ricevette più l'affitto per i suoi immobili, i prestiti della banca dei Silvera non vennero più ripagati e la fabbrica di sapone del nonno fu confiscata. L'episodio aleppino finisce con l'incendio della sinagoga familiare. A Zaki non restava che narrare, alla nonna a Milano non restava che ascoltare.

Oltre all'attenzione per i parenti, Silvera presta molta attenzione alla vita quotidiana di Aleppo e ai rapporti degli ebrei con i musulmani e i cattolici, su cui mi fermerò nel capitolo 4. In questo senso sono molto importanti i realia e i prestiti che mettono in luce l'impostazione internazionale dei Silvera ad Aleppo in bilico fra Oriente e Occidente, dal caffè turco in tazze da Budapest ai tappeti persiani,

¹⁴ Cfr. Silvera 1993:21.

¹⁵ Cfr. Silvera 1993:90.

¹⁶ Cfr. per esempio Silvera 1996:66, Zenner 57.

dagli specchi veneziani ai libri arabi di Zaki, dai molti prestiti culinari ed economici e la predilizione per il pistacchio all'abbigliamento arabo della nonna Rena fino all'uso della parola *Allah*. Molto importanti sono anche i riferimenti alla vita professionale, le attività mercantili e gli incarichi pubblici dei Silvera.

Il complesso di questi immagini, pensieri, fatti ed episodi fittizi guida Meir verso la sua *Teshuvah*: la sua vita da studente è conclusa, e Meir è diventato un uomo maturo radicato nella storia della sua stirpe, la quale è diventata viva. Si è connesso alle altre generazioni ed è più consapevole del suo destino adesso che si vede rispecchiato negli esili, nei lavori, nella compassione e nelle tradizioni dei suoi antenati. Dopo ulteriori anni di maturazione sa che

le proprie storie non vanno mai covate e nascoste, ma raccontate e continuamente donate agli altri, come ha fatto il signor Zaki, come ho scelto di fare anch'io attraverso i libri (Silvera 1996:216-217).

Questo 'io' si riferisce non solo a Meir, ma anche allo scrittore Miro. Non c'è una chiara distinzione tra le voci dello scrittore, dei narratori e, in misura minore, degli altri personaggi. Come ho già detto nell'introduzione, Silvera si identifica con i propri scritti facendo dire dal protagonista di *Il passeggero occidentale* che 'ciascuno di noi è romanzo' (Silvera 2009:113) e dicendo in un'intervista a Filippo Tuena: 'non scrivo, sono scritto' (Quercioli Mincer 2005:51), e quindi è in atto quello che Budor, parafrasando Philippe Lejeune, chiama il 'patto di autenticazione stretto tra narratore e lettore: identità tra autore, narratore e protagonista' (Budor 117).¹⁷ E' grazie alla dimensione della letteratura e alla libera fantasia che Miro può visitare Aleppo per chiudere un capitolo traumatico, cosa che altrimenti non avrebbe potuto fare, inventando un alter ego che è il suo prolungamento cartaceo e mentale che viaggia laddove gli ostacoli della realtà gli impediscono di andare, rispettando nello stesso tempo molte informazioni biografiche che sono vere.¹⁸ Che si tratti di una vera e propria catarsi non solo per i personaggi ma in primo luogo anche per lo scrittore stesso, diventa chiaro nella stessa intervista con Tuena quando Silvera gli spiega di non voler più tornare in Siria: 'per me è un luogo che ormai appartiene al passato' (Quercioli Mincer 2005:58): ha saputo concludere il capitolo, conservando i pensieri e lasciando definitivamente alle spalle il luogo fisico, avvalendosi della libertà che il genere romanzo gli ha concesso. E' anche molto significativo che il protagonista di *Il passeggero occidentale*,

¹⁷ Nella conclusione del suo articolo, Budor analizza che, per scrittori di romanzi genealogici, 'vita e scrittura sono indissolubilmente legati' (Budor 127).

¹⁸ Si noti per esempio la data della morte della nonna Marie (il 2 febbraio 1978). Cfr. Silvera 1996:216 e il sito genealogico http://www.farhi.org/wc11/wc11_159.htm [31.05.2010].

che esplora alcune delle città più importanti del Medio Oriente, non tenta di entrare illegalmente ad Aleppo, come Meir. La libertà romanzesca in questo caso viene rappresentata dalla scelta di introdurre esplicitamente un alter ego che continua il viaggio: 'Vive in queste pagine un altro che non sono io. Nello sdoppiamento della scrittura, sono diventato colui che narra e il lettore di me stesso' (Silvera 1996:46). Questa scelta rivela l'identità plurima dello scrittore, che consiste almeno nella dimensione 'carnale' della realtà e nella dimensione mentale della narrazione che non conosce ostacoli e che include tutto. Silvera stesso ha commentato che lo sdoppiamento dello scrittore, in questo caso del personaggio, consiste in due dimensioni, la prima delle quali è la realtà, 'quello che fa qui e ora, e che può essere un'attività qualsiasi e banale', e di cui la seconda è 'la sua ricerca di una parte più nobile e più alta' (Quercioli Mincer 2005:51). La dimensione mentale è più forte della realtà, perché la 'zona' della narrazione implica riflessione, dialogo, inclusione e fantasia, elementi che secondo lo scrittore mancano nel mondo reale della superficialità televisiva. La scelta per lo sdoppiamento – e quindi la scelta di diventare personaggio del proprio mondo narrato – è anche una possibilità di vedersi da lontano, di prendere distanza da se stesso in un esercizio di autoriflessione che ricorre più volte nelle opere di Silvera sia nella forma di esperienze extracorporee,¹⁹ dove un io 'mentale' osserva l'io 'reale', che in forma di una metafora dello specchio: 'Sicché, davanti a uno specchio immaginario [...] ho riflettuto sulle alterne sorti di un poeta che ha il mio nome' (Silvera 2006:1). L'alter ego è un altro, ma fa comunque parte dell'identità di *una* persona. Inoltre, anche in veste di narratore, il tono è molto personale e dimostra soprattutto negli intervalli tra i racconti che Silvera si dedica continuamente alla riflessione ontologica intorno alla propria personalità, essendo egli già da bambino consapevole della propria condizione di diversità.²⁰

Più in generale, con la scrittura delle sue prime due opere di finzione in prosa, Silvera ha dato ascolto al dovere ebraico e molto personale di raccontare e di non più chinare la testa. La sua *Teshuvah* consiste nella scrittura, nel farsi diventare romanzo. Ne segue non da ultimo che il tema centrale di questi due libri è la narrazione stessa, che sia per i personaggi che per lo scrittore costituisce il nucleo della loro identità ebraica.

¹⁹ Si veda il personaggio Elia, che a Praga si staccò dal corpo e che, sul soffitto, 'si era guardato a lungo' (Silvera 1993:130); lo stesso succede con il protagonista, che si osserva essendosi distaccato dal corpo: 'Mi sono visto dall'alto, uscito da me e riverso sul letto. Avevo un sorriso ebete dipinto sul volto. Ma quello non ero io, era un altro.' (Silvera 2009:41).

²⁰ Il primo confronto con la diversità fu l'esclusione dall'ora di religione alla scuola cattolica, cfr. Silvera 2003:21.

2.3. Memoria pubblica: una lezione per un pubblico più vasto

Finora ho esplorato soprattutto le funzioni personali della narrazione. Ci vuole però anche un accenno al livello pubblico della narrativa dello scrittore milanese. Silvera si rivolge anche a un pubblico non ebraico, in primo luogo con lo scopo di correggere l'immagine che quel pubblico ha in generale del popolo ebraico. Oltre al combattimento contro l'oblio personale, lo scrittore lotta quindi contro il revisionismo storico, essendo egli diventato scrittore 'anche per raccontare che cosa sono gli ebrei' (Quercioli Mincer 2005:52): la trasformazione di Silvera in romanzo non si limita a scopi personali, perché 'Ciò che penso appartiene anche agli altri' (Silvera 2003:1). Dopo anni di silenzio – o meglio: anni di maturazione – ha deciso di 'tramandare il senso della storia alle generazioni più giovani' (Silvera 2007a:154) perché molti episodi di antisemitismo odierno fanno crescere in lui la volontà di esprimersi e di agire contro l'immagine dell'ebreo che ha ucciso Gesù e dell'ebreo ricco che è solamente attaccato ai soldi. Gli esempi dell'antisemitismo dei nostri tempi, che sono soprattutto elencati nel saggio politico-culturale *Contro di noi*, dimostrano che la storia è ciclica e tende a ripetersi. Ci sono gli esempi della profanazione di tombe ebraiche, la preghiera cattolica ancora inclusa nella liturgia del Venerdì Santo che spinge gli ebrei a convertirsi, le dimissioni forzate per motivi politici di studiosi ebraici, quali le dimissioni del famoso Gideon Toury, provocate dalla studiosa Mona Baker, e potrei aggiungere molti altri esempi.²¹ Silvera fa anche fronte ad alcune 'leggende' storiche, tra cui quella dell'uso di sangue cristiano quale ingrediente del pane azzimo (la storia di San Simonino compare sia in *L'ebreo narrante* che in *Contro di noi*).

Il tono con cui si rivolge al pubblico è tagliente e a volte un po' polemico; è il tono di uno scrittore che nelle prime pagine rivela: 'Intingerò la penna nel veleno di un cuore offeso [...]. Chi tace acconsente. E io non posso più acconsentire' (Silvera 2003:VIII). E' il tono con cui Silvera allo stesso tempo sottolinea l'uguaglianza degli uomini (con l'idea che cristiani, musulmani ed ebrei discendono tutti dal patriarca Abramo) e mette l'accento sulla diversità, perché secondo lui la voce ebraica, dopo un silenzio secolare, dev'essere udita. La polemicità di *Contro di noi* emerge dal contrasto frequentemente applicato tra *noi* – gli ebrei – e *voi* – gli altri. Ne do qualche esempio preciso: 'Beh, volete proprio che ve lo dica? Vivere da ebreo significa vivere in trincea' (Silvera 2003:VII), 'E allora, ditemi: chi è più attaccato ai soldi? Noi ebrei, o voi che ce li avete sempre rubati' (4), 'Noi, così isolati, non contiamo' (51). A volte, questo tono è anche presente in *L'ebreo narrante*, quando il narratore

²¹ Per il rapporto di convivenza e antisemitismo tra le tre grandi religioni monoteiste, cfr. il capitolo 4.

mette i suoi lettori non ebrei di fronte alle azioni storiche del mondo cristiano: ‘Cercate sempre il denaro a base di tutto. E poi ditemi ancora che solo noi ebrei siamo interessati al denaro!’ (Silvera 1993:20-21). Ad alta voce, il saggista-narratore elenca vicende antisemitiche nel corso dei secoli, non rinunciando però all’utopia della convivenza storica, il cui valore profondo, nonostante la distruzione di Beirut e l’esodo dalla Siria, continua a trasmettere al suo pubblico di lettori, soprattutto nei libri aleppini.²²

²² Una volontà di convivenza che si rispecchia anche in Zaki, cfr. Speelman 2006:9.

3. Il viaggio come *percorso identitario*

Nello scorso capitolo ho parlato del ‘viaggio spirituale’ della narrazione, qui invece mi tocca parlare del tema del viaggio fisico e della conseguente contaminazione tra l’io e il mondo nei romanzi di Miro Silvera, un tema che anch’esso serve per la ricerca di un io autentico ed ebreo. Sia in *Il prigioniero di Aleppo* che in *Il passeggero occidentale*, il protagonista è un uomo che abita nel mondo occidentale e il quale è giunto a un punto decisivo nella sua vita. L’italiano Meir nel 1968 sta alla fine della sua vita da studente, mentre il protagonista anonimo del secondo libro, che all’inizio di questo millennio abita a Boston, una città con una notevole comunità sefardita, ne ha circa trenta. Decidono entrambi di intraprendere un viaggio per il motivo personale di conoscere le loro origini, perché si sentono un po’ spaesati; il primo nel mondo politicamente ed ideologicamente caotico delle rivolte studentesche, l’altro a causa dei deboli rapporti con i nonni, che lo hanno educato a causa della morte prematura della madre. Egli viaggia anche per il fatto di non aver mai conosciuto il padre. La destinazione di Meir è la sua città di nascita, Aleppo, e nel caso del protagonista anonimo di *Il passeggero occidentale* si tratta di un viaggio nel mondo orientale secondo le tappe di un viaggio che suo padre ha fatto da giovane e le cui uniche tracce sono alcuni scritti lasciati.

3.1. *Il passeggero occidentale: dalla violenza maschile alla spiritualità femminile*

Il filosofo ebreo Haim Baharier parla dell’identità ebraica come un progetto che deve essere attivamente vissuto ed elaborato:

Io credo che l’ebraismo non sia un’identità ma sia un percorso identitario. Un percorso identitario è un cammino di vita, un’esperienza di vita che è ogni tanto opportuno verificare. Per operare la verifica bisogna interpellare e lasciarsi interpellare da altri percorsi e valutare nel confronto i rispettivi raggiungimenti (Baharier 18).

Un ebreo che è alla scoperta del nucleo della sua identità deve quindi aprirsi al mondo e cercare il contatto con l’altro, spostando frontiere grazie al dialogo e all’esperienza fisica del viaggio verso le periferie della nostra esistenza. I concetti di condivisione e fratellanza sono di vitale importanza per questo *percorso identitario* di Baharier: dobbiamo conoscere e quasi incarnare l’altro.²³

²³ Baharier fa l’esempio di Abramo, che si salva grazie alla presenza di Sara in lui: ‘che io possa costruirmi grazie a te’ (Baharier 21).

Già prima di mettersi in viaggio, il protagonista – che è nato nel mese di *Sivàn*, il mese del moto (Silvera 2009:11) – si accorge che per soddisfare il suo scopo ontologico deve varcare frontiere fisiche seguendo la lezione che gli insegna il suo rabbino Eliahu, che dice: ‘faremo *e poi* ascolteremo’ (11). La riflessione avviene quindi dopo l’acquisizione di esperienza, il che è riconosciuto anche dal protagonista quando dice: ‘E io sento di non essere maturo e cresciuto abbastanza. Ho bisogno di esperienza’ (20).²⁴ Il passeggero deve lasciare alle spalle tutta la sua vita quotidiana, staccarsi dagli oggetti che gli sono cari, prendere distanza dal rapporto carnale con il suo amante musulmano Abdy e dal rapporto più spirituale con la sua fidanzata, la cattolica Amanda. Il viaggio è un voluto esilio temporale, una condizione che aiuta la ricerca di se stesso, perché l’esilio, anche in questa forma meno tragica, rende più vivo il passato. Il viaggiatore deve rimpicciolirsi per poter crescere. Il suo viaggio lo porta da Boston in Marocco, ad Alessandria d’Egitto, Tel Aviv, Beirut, İstanbul, Mosca, Shanghai, Calcutta, ed infine lo riporta a Boston.

Il lettore segue il viaggio in due modi: il primo è il resoconto di viaggio raccontato dall’io narrante, in cui c’è molto spazio per il lato fisico del viaggio; il secondo consiste nelle lettere che il protagonista manda ad Abdy e ad Amanda, nelle quali possiamo leggere quali sono le lezioni che l’io ha tratto dal suo muoversi. Tutto il libro è dominato dalla prospettiva della prima persona singolare: non leggiamo le risposte di Abdy e Amanda, e il narratore cede solo di rado il discorso diretto agli altri personaggi del libro, il che accentua che il protagonista è completamente assorto nella ricerca identitaria.

Fin dall’inizio, il viaggio è caratterizzato da un’intensa fisicità che appare in diverse forme spesso violente, dall’omicidio alla pedofilia e dallo stupro alla rapina. All’inizio, il protagonista non è solo osservatore ma anche partecipe: una piccola ragazza di otto anni gli pratica il sesso orale a Essaouira in Marocco, anche se il bostoniano non l’ha voluto (26), ma egli sceglie ben presto di vivere in castità. Comunque vive o osserva il lato più buio dei luoghi che visita: un uomo vecchio ruba i suoi stivali (20), uno spacciatore di droga gli invita ad andare a prostitute siano esse uomini, ragazzi o bambine (33), e lo stesso spacciatore lo mette in contatto con il trafficante di bambini Julien che vede i bambini come merce (33), al cinema, il protagonista vede un film in cui è lapidata una donna adultera (41), in mare tra Tangeri ed Alessandria d’Egitto due marinai uccidono un ragazzo del Malawi (60),

²⁴ Cfr. *Il prigioniero di Aleppo*, dove Zaki fa riferimento a Schopenhauer, che ha scritto che ‘I primi quarant’anni di vita forniscono il testo, mentre i restanti trenta ne offrono il commento’ (Silvera 1996:105); così possiamo forse anche riassumere l’attività letteraria di Silvera, che aveva oltre i 50 anni quando pubblicò il primo libro di impostazione ebraica.

all'entrata in Israele un palestinese uccide un ebreo religioso (80), un piccolo ragazzo gli ruba la borsa a Calcutta (145), dove sul mercato esplose una bomba (151), e potrei aggiungere ulteriori esempi.

Il protagonista ha bisogno di attraversare queste tappe violente, perché solo così può giungere al lato opposto: la spiritualità. Dopo alcune tappe capisce che 'Senza quella [la violenza, DS], non v'è disegno che possa dirsi compiuto' (36), mentre a metà strada ribadisce ancora una volta che non può farne a meno:

Vivere con una dose d'avventura e di pericolo [...] è l'unico modo per cercare di capire l'anima. [...] Confrontarmi con la fisicità di ogni situazione mi ha sinora permesso di trarre da ogni sforzo il balsamo di una lezione spirituale (115).

La violenza gli ha insegnato l'importanza della compassione, della spiritualità, della speranza e della non violenza. Se la violenza medesima è l'inferno, la sottomissione ad essa è una specie di purgatorio che permette la catarsi e la *Teshuvah*. Il protagonista decide di aiutare la piccola Ginette, un'orfana ebrea che è destinata ad essere venduta a un uomo ricco, e il protagonista, che aveva accettato il compito di accompagnarla a Istanbul per il denaro, cambia punto di vista e la vuole salvare. Anche se il suo complotto con la polizia fallisce, ha trasformato la violenza in compassione. Il protagonista perdona il piccolo Ravi, il ragazzo che gli ha rubato la borsa, e decide di aiutarlo. Alla fine del libro concepisce il piano di fondare una residenza per anziani e orfani, la gente più vulnerabile. La lezione più importante però è la coscienza che lo spirito è eterno, e che la materialità è destinata ad essere distrutta, o come scrive il protagonista ad Abdy: 'Siamo qui al mondo per manipolare la materia e giungere altrove' (43). Per lui, la corporeità è un mezzo e non uno scopo, come la corporeità lo è per molte persone che egli incontra, da Julien che si interessa solo per il denaro ai poveri bambini che rubano per sopravvivere. Il protagonista è cambiato profondamente, l'uomo dell'esperimento fisico è diventato l'uomo della condivisione umana: 'Prima collezionavo cose. Dal mio viaggio in poi, mi rendo conto di collezionare rapporti umani, luoghi e persone' (170). La catarsi lo ha anche avvicinato al lato religioso dell'ebraismo: già nel corso del viaggio si lascia ispirare dal contatto con alcuni rabbini ed alla fine legge testi ebraici, cita la Bibbia e anche se prova dei sentimenti apocalittici, conclude che 'l'ebreo, dopo secoli, è ancora un sognatore. [...] E per sé sogna un mondo diverso, il paradiso da cui siamo discesi tutti' (172). L'ombra della materialità gli rende possibile distinguere la piccola fiamma della spiritualità che brilla ancora da qualche parte.

A un livello più allegorico e universale, anche i rapporti tra il bostoniano, Abdy e Amanda subiscono cambiamenti analoghi. Non è per caso che il protagonista è anonimo e che egli riconosce

Abdy in molti uomini arabi che vede per strada: i due rappresentano due religioni e l'interazione tra di loro. Il rapporto sessuale con Abdy è stato un grande piacere per l'anonimo, ma contemporaneamente allo sviluppo verso una vita più spirituale che avviene nel corso del viaggio, il protagonista è sempre più determinato a rompere il contatto con il suo amante, visto che quel rapporto non supera il livello meramente carnale.²⁵ Infatti, mentre il protagonista oltrepassa ogni limite, Abdy appare sempre più statico, chiuso e bestiale, anche se lo sappiamo solo dalle parole dell'americano, che rivela che Abdy fa il macellaio e che egli è stato 'capace di fottere il culaccio ancora caldo di un vitello' (15). Anche il suo aspetto è bestiale, 'da fustigatore di asini [...], da divaricata bestia da soma' (43), egli è un 'guerriero' (102) con 'il pelame bagnato [...], con i sensi acuiti di un animale che guata un segno' (103). Mentre il sesso per Abdy è una forma di dominazione maschile e mentre egli vede l'ebreo come un oggetto utile, per il protagonista il sesso funge da purgatorio: la sottomissione, quasi nel ruolo di donna, alla dominazione di Abdy, è una via di conoscenza: il protagonista scrive che Abdy è 'l'emissario di una mia liberazione' (27). Il bostoniano è attratto dal lato buio e crudele di Abdy, ha bisogno dell'umiliazione e lo ringrazia quando Abdy vuole che egli gli lecchi i piedi (75). Quando ha imparato dal rapporto con Abdy, non può che lasciarlo, pur non rinunciando al progetto di insegnargli e di voler cambiarlo: gli dona libri e film, cita dal *Bhagavad Gita*, e vuole insegnargli che tutta l'umanità ha le stesse radici e che i due sono fratelli.²⁶ Comunque sia, Abdy è sempre più radicale, è condizionato da 'cattivi maestri' (74) ed evita qualsiasi forma di mutamento o di persuasione.

Con Amanda, invece, il rapporto si sviluppa in senso opposto. L'anonimo ebreo decide poco a poco di voler condividere la sua vita con lei. Dove Abdy con la sua perseverante maschilità rispecchia il pericolo del fondamentalismo islamico – e la fine del libro lo illustra, quando la maschilità culmina nella morte del protagonista su un volo dell'11 settembre, un attentato del quale Abdy probabilmente è uno dei responsabili – Amanda rispecchia la speranza del femminile: la pazienza, il perdono e la ricreazione. Durante il viaggio dantesco lei, dalla distanza, copre il ruolo di una specie di Beatrice: 'Sei tu, Amanda, che stai conducendo il gioco in questo mio spingermi oltre i confini di ogni paese [...]. Insegnami come devo fare, e salvami se puoi' (119), lei è la luce per 'un'anima in viaggio' (53). Dopo il ritorno a Boston, Amanda gli perdona il rapporto con Abdy e lo aiuta a ricominciare la sua vita.²⁷

²⁵ La carnalità dell'uomo musulmano ricorre nelle opere di Silvera nella forma di simboli fallici. Cfr. gli 'attributi sessuali nei pantaloni' di un siriano in treno (Silvera 1993:87) e l'erezione di un ragazzo visto dal protagonista per strada (Silvera 2009:73).

²⁶ 'Ah, se solo potessimo stringere fra di noi un patto di fratellanza!' (Silvera 2009:130).

²⁷ Cfr. per es. anche la moglie di Menahem in *L'ebreo narrante*, che gli perdona la sua lunga assenza.

Quando il protagonista è morto, è lei che decide di proseguire il progetto del centro di accoglienza ed è lei che pubblica le memorie del suo fidanzato morto.

Il cambiamento di direzione dal maschile al femminile, dal carnale allo spirituale, si manifesta anche nel viaggio: l'anonimo non parla più del padre e dei suoi scritti, ma ricerca le tracce della madre; incontra persone legate a lei come l'amica Susan, l'amico Buddy e la bambinaia musulmana Afrodite, una matrona che accoglie il bostoniano ad Alessandria d'Egitto come un figliol prodigo. La speranza è nelle mani delle donne quasi divine,²⁸ che sono ancora in grado di oltrepassare i confini con la loro compassione. Avendo lasciato alle spalle il padre, il protagonista decide di seguire tappe ebraiche: lo spostamento dell'attenzione nella direzione del femminile lo porta, anche nel suo viaggio, verso il suo proprio ebraismo.

Anche la bisessualità del protagonista va letta in chiave universale. La posizione in mezzo tra maschilità e femminilità, tra carnale e spirituale, simboleggia da una parte il ruolo di mediatori che gli ebrei hanno sempre coperto – basta accennare al loro ruolo di mercanti in città tra Occidente ed Oriente – e la bisessualità dall'altra parte simboleggia l'incorporazione sia del maschile che del femminile in un solo corpo, o come scrive Silvera in una sua riflessione intitolata *Intervista allo specchio*: 'in me convivono due nature, [...] un dottor Jekyll e un Mr. Hyde'.²⁹ Il protagonista è una versione odierna di *Ianus Bifrons* che unisce in sé diversi lati opposti. Da donna – lo scrittore si identifica con le figure 'fragili' del poeta e della donna³⁰ – si confronta con l'uomo, e dopo aver vissuto lo scontro tra gli atomi, trova l'equilibrio tra gli elementi, non escludendo il maschile dalla sua identità, ma incorporandola dopo averla vissuta.³¹ Egli riconosce esplicitamente di incorporare entrambi i sessi.³² Questa è la principale differenza con Abdy e quindi con il fondamentalismo islamico: il pericolo sta nell'assolutezza e nella chiusura di frontiere che vanno superate, nel rifiuto della figura di *Ianus* che sottolinea sia il particolare che l'universale che incorpora tutto. Solo se decidiamo di vivere con un atteggiamento di curiosità reciproca possiamo capirci nella nostra particolarità e nella nostra condivisione universale. Silvera ha avvisato già in *Contro di noi* contro il fondamentalismo e ha sottolineato l'importanza della donna. *Il passeggero occidentale* è un avvertimento contro il pericolo di una vita statica e totalitaria che tende alla distruzione. Ciononostante c'è ancora speranza. La

²⁸ Si notino il nome di Afrodite, il soprannome per Amanda (Persefone) e il soprannomi per la piccola angela Ruth di *Il prigioniero di Aleppo* (Euridice, Arianna).

²⁹ Silvera, Miro. 'Intervista allo specchio' [2006] *Ladomir* – 23.06.2009. <http://www.ladomir.com/sito/ospiti/testo.asp?id=92>.

³⁰ Il protagonista scrive ad Abdy: 'Tu che mi conosci sai che il poeta ha natura femminile e insieme maschile' (Silvera 2009:128).

³¹ Cfr. Silvera 2009:14.

³² 'A tratti, nella testa, sento di avere entrambi i sessi' (Silvera 2009:159).

circoncisione sta, secondo Georg Groddeck, parafrasato da Silvera, per 'una possibile base di bisessualità' (Silvera 1996:40) e il culto di Ermafrodito ebbe inizio in Siria – simbolicamente, c'è quindi una possibile apertura tra ebrei e musulmani, con radici nella storia, il che viene descritto anche da Zaki quando racconta del periodo di convivenza e del bisogno di contaminazione. Anche dopo la morte del protagonista anonimo c'è speranza: Amanda è incinta e trova la forza di continuare, e Afrodite è un modello da seguire la quale rappresenta la vecchia matrona che per Silvera simboleggia il mondo orientale di una volta. La piccola luce consiste nella progressione, nell'andare avanti, nell'eternità spirituale e nella creazione, per esempio attraverso la scrittura o attraverso la fede nel *gilgul* ovvero nella reincarnazione, un tema che ricorre più volte nei libri di Silvera.

La tematica del *percorso identitario* personale attraverso gli scontri e l'eventuale equilibrio tra i lati opposti è caratteristico per i romanzi di formazione ebraici: secondo gli studiosi Thomas Nolden e Vivian Liska,

the narrative focus on the individual offers an ample perspective onto what Jewishness for many authors entails. It allows them to articulate the intricacies of the interplay between the private and the political, the personal and the public, Jewish and non-Jewish experiences, tensions that are often played out in the arena of sexual encounters between Jewish and non-Jewish characters (Liska & Nolden xxiv).

Io non potrei meglio sintetizzare l'interazione che vediamo in questo libro tra lo sviluppo personale del protagonista e i rapporti fra le tre più diffuse religioni monoteistiche, visti attraverso gli occhi di un giovane ebreo che più che un passeggero è un pellegrino.

3.2. Altri viaggi

Prima di passare al viaggio in *Il prigioniero di Aleppo*, vorrei accennare brevemente ad alcuni altri viaggi nell'opera di Silvera che vanno inseriti nell'analisi del viaggio come ritorno alle radici, o almeno come spostamento in luoghi lontani che fanno riflettere. Il narratore di *L'ebreo narrante* narra come si immaginò due visite estive a Costantinopoli – e il nome fa probabilmente riferimento ai tempi dell'Impero Ottomano – dove abitava un suo zio. Da ragazzo o da adolescente, osservò un nuovo mondo in quella città pieno di odori, e lui diventò 'quella carta assorbente in cui s'imprimono e si confondono le diverse scritture che il mondo dà' (Silvera 1993:55). A Costantinopoli capisce di essere 'diverso', perché lo zio e la sua famiglia si sono più o meno ritirati dalla vita pubblica a causa delle peggiorate condizioni di vita degli ebrei. Lì vide, probabilmente per la prima volta nella vita, una scena misticamente erotica: la lavandaia, con 'i seni che le ballavano [...], si passava dell'olio di oliva amara sui lunghi capelli', ed emanava un odore che sarebbe legato per sempre a questa vicenda, 'e il sollevarsi dei seni bianchi [...] in cui colava sinuosa una goccia d'olio dentro allo scollo, segna il mio primo cosciente domandarmi' (56). La scoperta di odori e le nuove esperienze in luoghi sconosciuti gli destano i sensi, lo fanno riflettere e gli suscitano domande. Lì, come scrive il narratore, 'stavo acquistando una identità' (55). Per il giovane, Costantinopoli segnò così la prima tappa nel suo interrogarsi: 'Pensai che dovevo conoscere altre cose' (56). In questo caso, il viaggio è necessario per iniziare la riflessione che continua in altri luoghi e Costantinopoli è il primo passo avanti.

Un'altro racconto dello stesso libro s'intitola *Leningrado*, la città di nascita dei genitori dell'anonimo protagonista, anch'egli 'in un momento della sua vita in cui doveva fare delle scelte decisive' (93), che è in visita nella città russa per scoprire i passi dei genitori morti. Ma non conosce la strada, non riesce a decifrare i caratteri cirillici, non c'è più niente di riconoscibile, per cui si sente come 'un pellegrino che non riconosce più il proprio monastero' (92) e come un 'estraneo cittadino dell'assente' (95). Egli sente l'assenza del padre e del madre, che ormai sono 'meno che ombre' (95): una città dove ci si sente così stranieri e dove non ci sono più tracce che suscitano ricordi, è una città vuota, un luogo solamente fisico. Questo racconto sottolinea dunque di nuovo che quello che conta nella ricerca delle origini sono i ricordi legati ad un luogo, e non i luoghi stessi. Se i legami con il passato vissuto in un certo luogo sono stati tagliati, il viaggio in quel luogo non ha più alcun senso – alla fine, l'orfano piange e si sente perduto: non ha potuto ritrovare lo spirito dei suoi genitori, e per conseguenza non ha potuto trovare se stesso.

3.3. *Il prigioniero di Aleppo: il viaggio di un alter ego verso il proprio passato*

Anche *Il prigioniero di Aleppo* ha un lato fortemente fisico che si presenta prima e dopo l'incontro con Zaki ad Aleppo. Prima di mettersi in viaggio, il rabbino milanese di Meir fa esattamente lo stesso riferimento biblico del rabbino di Boston: i giovani devono fare e la riflessione avvenga dopo.³³ Il 'fare' significa anche questa volta crescere attraverso una discesa all'inferno, e per questo motivo Meir deve allontanarsi dalla sicurezza materna e 'tagliare il cordone ombelicale' (Silvera 1996:43). Innanzitutto Meir deve cancellarsi, ricominciare daccapo come se fosse davvero un neonato, e deve nascondere la sua identità di ebreo quando entra in Siria: si trasforma nello studente cristiano Mario Santi, non può portare con sé libri e deve assolutamente evitare di usare la parola Israele. Aiutato dal generoso tassista musulmano M'hammad, che gli fornisce il passaporto falso e che porta Meir da Beirut ad Aleppo, l'ebreo può varcare il confine tra il Libano e la Siria. A poca distanza dal confine, egli nota già un cambiamento del paesaggio, che 'si era fatto brullo e spellato, e tirava un vento gelido' (58), e il deserto gli dà la sensazione di essere un 'Orfeo all'inferno' (58). L'accoglienza dai parenti di M'hammad è un po' fredda e il cibo è meno buono. Ad Aleppo chiede a qualcuno di aspetto ebraico se per caso conosce il suo nonno, e l'uomo, impaurito dall'onnipresenza della polizia, lo vuole informare solo dentro casa sua dell'esistenza dello zio Zaki. Il seguente incontro e i lunghi discorsi tra Meir e Zaki che seguono a questo punto, segnano un viaggio di maturazione senza spostamenti fisici e sono un'oasi tra il viaggio di andata e il ritorno a Beirut. Immediatamente dopo la morte del vecchio, un poliziotto ferma Meir e Ruth, la ragazza sordomuta dall'aspetto angelico e quasi petrarchesco che aiutava il signor Zaki. Quello che segue è il frammento più 'bestiale' e infernale del libro (pp. 190-193): l'agente urla, li accusa di spionaggio e di furto, li trascina in modo violento verso la casa di Zaki, dove egli offende Meir chiamandolo uno 'scemo' e gli ebrei 'cani di ebrei' (192). Ferisce Meir con della cera bollente, e poi violenta Ruth, avendole strappato le mutande. L'agente agisce come un animale: ha 'uno sguardo cattivo e insieme eccitato, da bestia' (192) e mentre l'agente violenta Ruth, Meir, legato con le manette, osserva: '[...] quel mastino da guardia siriano che agitava e contraeva il culo peloso penetrando con possesso e grugniti da fiera la povera ragazza innocente schiacciata sotto di lui' (193). Per fortuna, M'hammad salve i due all'ultimo momento e insieme possono scappare.

Anche se in *Il prigioniero di Aleppo* il processo di maturazione si svolge soprattutto attraverso l'incontro narrativo tra i due parenti, ci sono molte analogie fra i due romanzi. La feroce bestialità

³³ Cfr. Silvera 1996:4.

dell'agente – che è simbolica per lo stato di polizia che la Siria è – somiglia a quella di Abdy, e anche qui si tratta di una forma di violenza contro i più fragili. Anche questo viaggio significa una crescita del protagonista: 'Nell'avventura del viaggio, nella perdita e nel cambiamento, è stata ogni nostra vera maturazione' (215), un'avventura che lo porta anche nella direzione di Gesù, che anch'egli passò attraverso il fuoco.³⁴ Anche qui, Orfeo ha il suo Euridice nella forma della servizievole Ruth che lo guida verso l'uscita dell'inferno.³⁵ Nei due viaggi, i protagonisti devono prima nascondersi, maturare attraverso gli scontri e poi mostrarsi ebrei che hanno seguito il compito di Baharier: il *percorso identitario* è un 'percorso nella dualità, nella coppia' (Baharier 18) e cioè è una sfida alla fratellanza e alla compassione, che si esprime attraverso la figura dell'orfano che va aiutato,³⁶ una figura che rappresenta anche la precarietà dell'esistenza degli ebrei in generale.

Un'importante differenza però è la presenza del salvatore M'hammad, che accetta l'ebraismo di Meir. Non ci sarebbe stato lieto fine senza M'hammad. I due hanno rapporti amichevoli, scambiano idee e poesie e si rispettano. M'hammad è l'esempio positivo di un'attitudine aperta e di un vero e proprio scambio tra le diverse culture dell'Occidente e dell'Oriente, due elementi che mancano in *Il passeggero occidentale*, anche se M'hammad è soprattutto un'esempio *individuale* della possibile convivenza. Molto simbolico è il segno della croce cattolica che l'ebreo regala al musulmano. In tal senso, il più recente dei due libri, con Abdy e senza M'hammad, è più pessimista sui rapporti tra Oriente e Occidente: i mondi si allontanano e la distanza è difficile da colmare. L'unico modo per lottare per la sopravvivenza in questo difficile contesto è la continua riflessione, il perpetuo percorso identitario che Silvera ha effettuato attraverso due libri che rappresentano due generazioni; il bostoniano, che per certi versi è una 'reincarnazione' di Meir e di Miro, ha continuato per la strada che Meir aveva scelto di seguire, il che sottolinea ancora una volta che la riflessione non ha fine, così come la missione etica di Silvera.

³⁴ Cfr. Silvera 1996:108.

³⁵ '(...) la mia Arianna, colei che aveva teso il filo fuori dal labirinto, la mia Euridice muta' (Silvera 1996:205). Cfr. anche Speelman 2005:9, che anch'egli fa riferimento al viaggio 'dantesco' di Meir.

³⁶ Oltre all'orfanotrofio di *Il passeggero occidentale* e l'assistenza a Ruth, il nonno di Miro Silvera fondò un orfanotrofio ad Aleppo, cfr. Silvera 1993:7.

4. Convivenza e violenza: ebrei, musulmani e cristiani

Da tutte le parti del mondo, gli ebrei hanno quasi sempre vissuto come minoranza in paesi cristiani o musulmani, e in questa condizione hanno spesso fiorito. Lo storico Bernard Lewis, nel suo studio sulla presenza ebraica in paesi islamici, parla di una tradizione giudeo-islamica e giudeo-cristiana.³⁷ Periodi di convivenza si alternavano, e si alternano ancora, con periodi di antisemitismo, violenza ed esili; scambi culturali e politici si alternano con chiusure. Ho già accennato brevemente alla storia dei Silve(y)ra, che furono cacciati sia dalla Spagna e il Portogallo alla fine del Quattrocento, che dalla Siria, dopo una convivenza plurisecolare nell'Impero Ottomano, 'il primo stato multietnico per vocazione' (Speelman 2007:158). Il famoso storico Samuel L. Huntington, analizzando l'interazione tra le diverse forze etniche e religiose dopo la Guerra Fredda, si esprime, con particolare riferimento a un possibile scontro tra il mondo islamico e quello occidentale, in termini di un 'Clash of Civilizations'.³⁸ Il *passeggero* si esprime in parole simili in una lettera ad Abdy: 'Ogni mille anni, l'Oriente vuole scontrarsi con l'Occidente. Negli intervalli, la civiltà dei vostri benedetti paesi conosce secoli di tolleranza e di pacifica convivenza con lo straniero' (Silvera 2009:73-74). In questo capitolo vorrei analizzare la tematica della convivenza e dell'antisemitismo nelle opere di Silvera, soffermandomi prima sull'idea dell'uguaglianza dei popoli, poi sugli esempi di convivenza, ovvero sugli 'intervalli' di cui parla Silvera, per analizzare in seguito gli esempi di antisemitismo storico, collettivo e personale. Alla fine del capitolo segue l'analisi dell'insieme di queste tematiche in termini dello scontro delle civiltà, con l'ebreo, come sempre, in mezzo fra Occidente e Oriente e fra cristianesimo e islam, e tento di presentare un quadro dello sviluppo della visione sui rapporti tra queste tre religioni che esce fuori dai libri di Silvera. Inoltre tento di spiegare la posizione che gli ebrei prendono in questa visione.

4.1. L'utopia della convivenza

Nell'opera di Silvera, tutto parte dal sogno utopico della pacifica convivenza e della condivisione umana, un sogno che è radicato nella storia: l'islam, il cristianesimo e il giudaismo hanno molto in comune fin dalla fondazione dei primi due – l'islam e il giudaismo presero il giudaismo come punto di partenza. Sia gli ebrei che gli arabi sono popoli semiti, e l'ebreo e l'arabo fanno parte delle lingue

³⁷ Cfr. Lewis 1984:ix-x.

³⁸ E' il titolo del suo famoso libro del 1996, preso da un articolo di Bernard Lewis del 1990.

semitiche. I popoli hanno condiviso usi di cucina e perfino sistemi musicali e strutture poetiche.³⁹ E' probabile che ad Antiochia abitavano già ebrei nel terzo secolo a.C.,⁴⁰ e il nome Aleppo deriva dalla parola araba *Halab*, ovvero latte, il che alimenta il mito che la città sarebbe stata fondata quando 'the Prophet Abraham had milked his goats on the citadel mound' (Masters 17). I legami storici tra le tre religioni sono evidenti: per darne qualche esempio, il segretario personale di Maometto fu un ebreo, e l'apostolo Paolo – il convertito ebreo Saulo di Tarso – ovviamente fu uno dei fondatori della Chiesa cattolica. Silvera e i suoi personaggi mettono l'accento su queste radici comuni:

Noi ebrei siamo vicinissimi al cristianesimo; il cristianesimo delle origini è praticamente un ebraismo che ha rifiutato due cose, impossibili da imporre ai romani: la circoncisione e il non mangiare il maiale (Quercioli Mincer 2005:50).

Infatti, sia nel Corano che nella Bibbia si ritrovano molti personaggi della Toràh,⁴¹ e sia il cristianesimo che il giudaismo si fonda sull'idea dell'era messianica, un'era che unisce tutti, perché sopra alle individuali religioni, c'è un livello metafisico che cancella le barriere esistenti: 'Ebraismo, cristianesimo e religione islamica fanno tutte parte di un unico disegno divino' (Silvera 2003:IX), e il *passaggero* sottolinea che 'la verità è solo una, ma che ha tanti nomi quante sono le lingue del mondo' (Silvera 2009:130). Quest'idea si esprime anche nel racconto mistico e vago *Dio nella terza carrozza*,⁴² dove un viaggiatore ebreo ha la sensazione di trovarsi di fronte a Dio – 'il Dio unico e di tutti' (Silvera 1993:86). Non è lui stesso; non è il prete francese che ha un 'cattivo carattere' (86), non è neanche il siriano fallico, bensì alla fine Dio risulta essere probabilmente la donna, l'unico dei passeggeri a cui non si può attribuire nessuna delle tre religioni monoteistiche. Lei gli sorride e, come Dio, sta al di fuori del tempo: ha un orologio che 'era privo persino delle lancette' (89). Dio quindi sta al di sopra delle tre forze religiose in questione e rappresenta l'unificazione dei popoli, così come commenta Silvera in *Contro di noi*: 'Siamo tutti quanti un intero, [...] i molti di un intero' (Silvera 2003:187). L'ideale dell'unità nella diversità consiste nell'accettazione dell'idea che esistono identità complesse e plurime al livello di singole persone, di gruppi e fra gruppi, ed è il contrario del concetto di Huntington, che vuole rappresentare soprattutto il disincanto dell'ideale: la staticità di pensiero, l'erezione di barriere che escludono l'interscambio e l'illuminazione reciproca, e il rifiuto di accettare la complessità della realtà e

³⁹ Cfr. Zenner 2000:36.

⁴⁰ Ibid., p. 34.

⁴¹ 'L'antica storia ebraica vi [= nel Corano, DS] ha trovato il suo posto, così come anche Gesù/Isā, e anche Adamo, Noè, Abramo, Isacco, Lot, Giacobbe, Aronne, Davide, Salomone, Elia, Giobbe e Giona, insomma tutto il meglio della Toràh' (Silvera 2003:171).

⁴² Silvera 1993:84-89.

la relativa idea che gli uomini condividono parecchie caratteristiche, portano a scontri binari tra ‘i musulmani’, ‘i cristiani’ e ‘gli ebrei’.

Il più utopico economista Amartya Sen, così come ‘l’ebreo onorario’ Claudio Magris,⁴³ rifiuta il pessimismo di Huntington, perché: ‘A person belongs to many different groups, of which a religious affiliation is only one’,⁴⁴ e questo punto di vista è condiviso da Silvera: ‘Noi siamo fatti di tante cose, non di una cosa sola.’ (Quercioli Mincer 2005:57).⁴⁵ Egli capisce entrambe le posizioni, sia l’ideale che la realtà che gli sta intorno, e li elabora nelle sue opere. Silvera presta non solo molta attenzione all’ideale, ma anche alle tensioni e gli scontri – basta accennare alla polemica tra il *noi* e il *voi* e alla presenza di Abdy in *Il passeggero occidentale* – e i suoi libri sembrano diventare sempre meno ottimistici. Commentando *Contro di noi*, Raniero Speelman osserva che ‘Nella sua opera, questo libro rappresenta il preciso opposto dell’elogio della tolleranza multietnica, la realtà che vince l’ideale tramontato’ (Speelman 2006:10). L’elogio si riferisce ai primi due libri, *L’ebreo narrante* e *Il prigioniero di Aleppo*, e dopo *Contro di noi* anche *Il passeggero occidentale* mette l’accento più sul disincanto che sull’utopia.

Prima di procedere all’analisi degli scontri, ritengo necessario fare un viaggio nel passato di convivenza. Due momenti nella storia furono decisivi per la coesistenza pacifica tra i Silvera, i musulmani e i cattolici. Il primo risale al 1590 e agli anni successivi, quando il granduca di Toscana, Ferdinando I, proclamò la cosiddetta ‘Livornina’, una serie di leggi che, con lo scopo di incrementare il numero di abitanti della città e di incentivare il commercio, garantivano agli ebrei, ugonotti ed altri parecchie libertà.⁴⁶ Queste leggi portarono i Silvera a Livorno, e da Livorno stabilirono contatti con Aleppo, che faceva parte dell’Impero Ottomano. Il trasferimento ad Aleppo fu possibile grazie al secondo momento decisivo, che è legato a Bayazid II, sultano di quel regno, che nel 1492 invitò gli ebrei a stabilirsi nel suo regno. Secondo Bernard Lewis non si trattò semplicemente di un permesso di soggiorno, ma di una decisione di più grossa portata: ‘(...) they were encouraged, assisted, and sometimes compelled’ (Lewis 138). Nell’Impero Ottomano, gli ebrei erano graditi, perché arricchivano la società musulmana con le loro attività mercantili, ma senz’altro anche con la loro conoscenza

⁴³ Come ho scritto io, parafrasando un discorso di Magris a Utrecht: ‘L’essere europeo non esclude l’essere mitteleuropeo, italiano o triestino proprio come l’essere padre non esclude l’essere figlio e l’essere tradito non esclude l’essere traditore’ (Smit 2009:232).

⁴⁴ Sen, Amartya. ‘What Clash of Civilizations? Why religious identity isn’t destiny’ [2006] *Slate Magazine* – 29.07.2010 <http://www.slate.com/id/2138731>.

⁴⁵ In questo specifico caso, Silvera parla della lingua dei suoi, che sono più di una.

⁴⁶ Julia R. Lieberman elenca le seguenti libertà: ‘[...] freedom of religion and worship, freedom of movement, administrative autonomy, protection from the Inquisition, and Tuscan citizenship’ (Lieberman 67).

sull'Europa, sulla scienza medica, e perfino sulla guerra.⁴⁷ Nell'impero e quindi anche ad Aleppo, la maggioranza degli ebrei era ovviamente attiva nel commercio, ma gli ebrei erano anche ben rappresentati nei settori del teatro e della stampa. Inoltre, erano attivi per il governo come esattori delle tasse.⁴⁸ Per il sultano, i contatti con gli ebrei erano comunque importanti, soprattutto nel settore bancario, e sultan Süleyman estese la protezione degli ebrei nel 1556 anche agli ebrei ottomani che si trovavano oltre i confini del regno.⁴⁹

In questo clima di accoglienza, i Silvera potevano fiorire, soprattutto tra il Seicento e l'Ottocento. Fra le famiglie che giocavano un ruolo importante nel settore import-export, Bruce Masters menziona i Silvera e i Picciotto,⁵⁰ la famiglia da cui discende la nonna materna di Meir e che fin dal 1784, nelle persone di Raffaele de Picciotto e dei suoi discendenti, assolse alla funzione di console di molti paesi: '[they] served as consuls for Austria, Sicily, Sweden, Russia, Prussia, and the United States' (Masters 62). Fra questi discendenti si trova anche il mercante-console Ezra, il trisavolo di Meir.⁵¹ Inoltre, gli ebrei possedevano case nel quartiere aleppino di Bahsita, dove abitavano anche i Silvera, che oltre alle loro attività mercantili e bancari, come ho già scritto prima in questa tesi, fondarono una sinagoga e un Talmud Torah.

Nonostante questo contesto di tolleranza, la convivenza si limitava più o meno all'ambito professionale. Lo status di *dhimmi* non rendeva gli ebrei uguali ai musulmani; dovevano per esempio pagare la *jizya*, un'imposta che gravava su ebrei, cristiani e altre minoranze che abitavano nell'impero. La *jizya* confermava l'ubbidienza delle minoranze al potere islamico. Inoltre c'erano pochi contatti sociali tra i diversi gruppi religiosi, e molti ebrei abitavano nello stesso quartiere. Secondo Walter Zenner, gli ebrei dovevano tenersi nell'ombra: spesso, '[...] new synagogues could not be built' (Zenner 29), e Bruce Masters ci aggiunge che '[...] in Aleppo, permission was rarely granted to even repair Christian and Jewish religious structures' (Masters 213). I musulmani ufficialmente non potevano assistere a feste ebraiche, e nel corso del tempo entrarono in vigore varie altre regole che restringevano gli ebrei.⁵² La tolleranza fu quindi probabilmente di carattere superficiale, e nelle ricerche sulla convivenza quasi non ci sono tracce di amicizie profonde tra ebrei e musulmani; Masters conclude:

⁴⁷ Lewis 129 e 134.

⁴⁸ Ibid., 132. Inoltre, dal 1712 fino al 1830, numerosi ebrei esercitavano la funzione di *gümriük emini*, il più importante esattore delle tasse (cfr. Masters 39).

⁴⁹ Ibid., 137.

⁵⁰ Masters 60.

⁵¹ '[...] era soprannominato *el Moscof* (il moscovita) perché fungeva da console per lo zar di tutte le Russie' (Silvera 1996:139). Egli fu anche il trisavolo di Miro, cfr. il sito genealogico http://www.farhi.org/wc11/wc11_128.htm [30.07.2010].

⁵² Cfr. per esempio Lewis 137: di tanto in tanto, i sultani applicavano regole severe per i *dhimmi* (per esempio divieti di svolgere certe professioni, DS).

'Tolerance was, of course, not the same thing as an open and ready acceptance of differences' (Masters 47), e Lewis più amaramente conclude che 'They [the Jews, DS] were useful, and that was enough' (Lewis 30). Il signor Zaki commenta: 'È ben noto: i nostri amici arabi un giorno sono amici, e il giorno dopo hanno cambiato idea' (Silvera 1993:14).

Gli esempi di amicizie e di rapporti di stima tra le diverse fedi sono, come ho già notato in riferimento a M'hammad, di carattere individuale. Silvera non dà esempi di amicizie collettive, bensì di individui, e commenta in *Contro di noi* che gli arabi 'presi a uno a uno, possono dimostrarsi persone aperte e generose [...]. Numerosi e uniti, riescono talvolta ad apparire minacciosi' (Silvera 2003:12). Dà esempi di individui che aiutarono il padre di Meir quando era rinchiuso in galera (Silvera 1996:100), di musulmani che veneravano la tomba di Hillel Picciotto (139), dà l'esempio di un certo Ibn Nahas che salvò la vita di molti ebrei quando Aleppo fu conquistata da Gengis Khan, ed infine, c'è l'esempio dell'amica Susan che è sposata con un palestinese (Silvera 2009:87). Walter Zenner ci aggiunge il commovente esempio di un musulmano che molto dopo il 1947 aiutava l'ebreo Aslan Bewabeh, uno degli ultimi di Aleppo, a festeggiare il sabato, accendendogli le luci (Zenner 59-60) – qualcosa che prima del 1947 succedeva più spesso: musulmani portavano pane e formaggio agli ebrei in occasione della fine di Pesach (38).

4.2. Antisemitismo e la fine della convivenza

Alla fine del suo studio, Lewis conclude che

The Judaeo-Islamic symbiosis was another great period of Jewish life and creativity, a long rich, and vital chapter in Jewish history. It has now come to an end (Lewis 191).

La fuga in taxi dell'ultimo ebreo da Aleppo, che coincide con la pubblicazione di *Il prigioniero di Aleppo*, segna simbolicamente la fine della tradizione.⁵³ Questa amara osservazione conclude un capitolo che i Silvera hanno vissuto in prima persona, e Miro, soprattutto in *Il prigioniero di Aleppo*, ne elenca le conseguenze: prima del tramonto della tradizione e prima dell'era degli scontri, Beirut e Aleppo erano vivaci città multiculturali, dove abitavano armeni, africani, cristiani, sefardim, ashkenazim e molte altre minoranze etniche e religiose. Erano città brulicanti di attività con una vivace vita notturna che si svolgeva nei vari bar, ristoranti e casinò. Dopo la fine della convivenza, Beirut e Aleppo persero questo carattere cosmopolita – Beirut 'è stata cancellata dalla violenza delle parti in lotta' (Silvera 1996:33). La vita costruttiva dell'era della convivenza ha, secondo Silvera, fatto posto per demolizione, e per questo Zaki si meraviglia che 'I siriani non sanno che noi siamo la linfa delle città.' (79). I siriani quindi non hanno capito che gli ebrei hanno portato ricchezza e conoscenza, un'osservazione che il bostoniano ripete con riferimento al mondo in generale, quando il rabbino Izzy a Shanghai gli racconta che nel 1946 i cinesi si ritorsero contro gli ebrei, e che loro usarono l'immagine del barbuto ebreo con il naso aquilino che è attaccato ai soldi.⁵⁴ Anche in *Contro di noi* Silvera fa un analogo commento riferendosi all'espulsione dall'Egitto provocata da Nasser.⁵⁵

Non era la prima volta che finiva un periodo di pace per gli ebrei. In molti periodi dopo Cristo, gli ebrei incontravano problemi con la maggioranza cattolica, come illustra Sandra Tozzini. Nel suo articolo sulla discriminazione degli ebrei in Italia, lei enumera come gli ebrei intorno al 400 persero i loro diritti civili (Tozzini 2002:13), come furono costretti a convertirsi sotto Leone III di Bisanzio (16), come il Concilio Lateranense IV del 1215 gli costrinse di vestirsi diversamente dai cristiani (22) e come fin dal 1516 dappertutto in Italia vennero istituiti ghetti (24). Nel suo racconto *Schiavi fummo*, Silvera racconta come gli ebrei furono usati come schiavi per la costruzione del Colosseo (Silvera 1993:26).

⁵³ Cfr. Quercioli Mincer 2005:59.

⁵⁴ 'Ci odiano perché esistiamo al loro posto, al loro posto abbiamo costruito questa o quella parte di ricchezza, lavorato a questo o quel progetto, dissodato questo o quel pezzo di terra che abbiamo tra l'altro saputo far fruttare meglio di loro' (Silvera 2009:125).

⁵⁵ 'Gamal Abd El Nasser aveva finito per nazionalizzare in Egitto molte industrie e banche [...] e buttare "a mare" [...] tutti gli ebrei che vivevano nel suo paese da generazioni, amandolo e fecondandolo di lavoro e di prosperità' (Silvera 2003:60).

Egli menziona altrove papi e chierici come Luther, Paolo di Tarso e Agostino d'Ipbona che furono antisemiti. La chiesa ebbe un ruolo importante nell'istituzionalizzazione dell'antisemitismo europeo, introducendo nella liturgia termini come *perfidii giudei* e leggende come quella di San Simonino, oltre alla famosa accusa del sangue, che, spesso attraverso cristiani convertiti all'islam, fu introdotta nei paesi arabi, dove nel corso dell'Ottocento colpì molti ebrei.⁵⁶

I due racconti inclusi nel saggio *Contro di noi* riassumono bene la natura dell'antisemitismo in generale che Silvera dipinge in tutta la sua opera. *Don Giulio o il succo delle insonnie* racconta di un incontro tra un io ebreo e un parroco che ammette la necessità di un *mea culpa* da parte della Chiesa cattolica.⁵⁷ E' invece una donna cattolica a dire: 'Ma padre, sono loro che hanno ucciso nostro Signore!' (Silvera 2003:85). La dottrina del deicidio secondo l'io narrante faceva parte del pensiero della Chiesa: 'Glielo avevano indubbiamente insegnato a scuola, nelle ore di catechismo' (85). Oltre a questa idea, altri miti facevano parte di questo pensiero, secondo l'io proprio perché gli ebrei non potevano praticare pubblicamente la loro religione, ed egli elenca il mito del sangue per il pane azzimo, l'idea che gli ebrei avessero la coda e che 'si annusasse odor di zolfo intorno alle loro sinagoghe' (87). L'altro racconto, *Passio*,⁵⁸ narra di una famiglia francese separata all'epoca di Vichy. Tutti i beni degli ebrei francesi vennero confiscati e venduti, e le banche 'incamerarono per intero le somme che si trovavano sui conti dei cittadini ebrei' (121), e il narratore parla di una 'spoliazione sistematica' e 'una operazione finanziaria ben studiata' (121-122). Da questi racconti si evince il nucleo dell'antisemitismo storico: da una parte il deicidio e dall'altra la cacciata ai beni degli ebrei – secondo Silvera, fin dal saccheggio del Grande Tempio di Gerusalemme da parte dei romani, la cacciata dell'ebrei 'ebbe sempre [...] delle ragioni economiche' (Silvera 1993:98).

Per quanto riguarda la Siria dei Silvera, la fine della convivenza segna l'inizio di un periodo di antisemitismo arabo, e anche i Silvera ne furono colpiti. Nella sua opera, Abdy e l'agente di *Il prigioniero di Aleppo* personificano questo periodo. In *Contro di noi* – che non per niente ha come sottotitolo 'Un viaggio personale nell'antisemitismo' – così come in *L'ebreo narrante* e *Il prigioniero di Aleppo*, lo scrittore narra di vicende antisemitiche che i Silvera hanno subito, fin dall'esclusione dall'ora di religione a scuola.⁵⁹ La famiglia perse tutte le proprietà, e in generale, gli ebrei che volevano lasciare la Siria, potevano farlo con soltanto cento dollari in tasca, perdendo i beni immobili che spesso

⁵⁶ Per un elenco di anni e città, cfr. Lewis 147.

⁵⁷ Silvera 2003:84-97.

⁵⁸ Silvera 2003:120-122.

⁵⁹ Cfr. Silvera 2003:21.

erano destinati a rifugiati palestinesi. Nel 1947 ad Aleppo andarono in fiamme '150 case, 50 negozi, 18 sinagoghe e 5 scuole, uccidendo parecchi ebrei' (Silvera 2003).

Anche in Italia, Silvera fu esposto ad episodi antisemitici. Da bambino, nel 1953, non poteva entrare in una casa a Bardonecchia perché era ebreo (Silvera 1993:3), e recentemente, in occasione della presentazione del suo film in Vaticano, Silvera è stato presentato al papa come 'l'amico ebreo di D'Alatri' (Silvera 2003:82), e secondo Silvera, si potrebbe bene sostituire la parola 'ebreo' con 'omosessuale' o 'negro' (82). Un giornalista gesuita fu ostile nei confronti di Silvera, intervistandolo sul film (80), e il pubblico si dimostrò ostile nei suoi confronti in occasione della consegna di un premio letterario (119). Oltre ad esempi personali fornisce esempi generali e pubblici: in occasione del Gay Pride del 2002 a Milano, si urlò 'ebrei nel forno' (208), il ministro svizzero Delamuraz usò la parola 'ricatto' in riferimento alle richieste ebraiche di restituire i soldi confiscati durante il nazismo (72), e Silvera menziona anche il boicottaggio di prodotti israeliani (166) e l'opposizione di molti giornalisti ed intellettuali italiani a Israele (164-165).

Nonostante questi sviluppi, l'immagine del mondo cattolico ed occidentale che viene fuori dall'analisi di Silvera è molto più positiva dell'immagine del mondo arabo. Infatti, Silvera trova che Giovanni Paolo II fosse un 'personaggio grandioso', un personaggio che cercò il contatto con l'ebraismo. Inoltre trova che sia stato 'singolare presentare in Vaticano questo Gesù riportato alle sue radici ebraiche' (Quercioli Mincer 2005:50). Un momento decisivo furono gli attacchi dell'11 settembre, quando Silvera ebbe la 'sensazione di essermi un giorno svegliato in un brutto film' (Silvera 2003:134), e che 'non vi fossero più certezze possibili' (136).⁶⁰ Quegli attacchi spinsero lo scrittore a scrivere *Il passeggero occidentale*,⁶¹ e ad avvisare più volte contro il pericolo del fondamentalismo islamico, per esempio in *Contro di noi*⁶² e nel suo intervento sul convegno ICOJIL di Amsterdam,⁶³ avvisi che sono condivisi da Bernard Lewis, che ribadisce che il *jihad* dura finché tutti gli 'infedeli' sono stati convertiti o finché si sottomettono alla dominazione musulmana.⁶⁴

⁶⁰ Inoltre, si sente 'vuoto' (156) e 'spaesato' (206).

⁶¹ 'Dopo il precedente, uscito nel 2001, e soprattutto dopo l'11 settembre, ho iniziato a scrivere "la biografia di una vittima"'. N.N. 'Un neomade in cerca di sé' [2009] Intervista a Silvera su *Il passeggero occidentale*. *Infinite Storie* – 28.05.2009 <http://www.infinitestorie.it/frames speciali/speciali.asp?page=2&searchString=&ID=752>.

⁶² 'Dobbiamo di nuovo ribadire che una parte dell'Islam vuole una nuova Guerra Santa contro gli infedeli? Lo sappiamo' (Silvera 2003:226).

⁶³ '[...] se il nazismo islamico dovesse prevalere, ci toglierà di sicuro questo privilegio [di far sentire la nostra voce, DS] perché si può fare dittatura solo sull'ignoranza' (Silvera 2007a:155).

⁶⁴ Lewis parla di un 'canonically obligatory perpetual state of war' (Lewis 21).

4.3. Una danza karmica tra Oriente e Occidente

Dopo il passo da M'hammad ad Abdy (e quindi dal patto tra due fedi al non dialogo), e con in mente la fine della tradizione di cui parla Lewis e il cambiamento di prospettiva dal 1968 al 2001, il messaggio delle ultime opere di Silvera accentua più il disincanto e gli scontri huntingtoniani che l'utopia e il messaggio di condivisione, anche se lo scrittore continua a sperare. Generalizzando un po', gli ebrei, nell'opera di Silvera, si trovano in mezzo tra un Occidente televisivo e senza idee e un Oriente statico.

Secondo Silvera, l'islam, 'dopo un sonno di secoli [...], da matrona sapiente quale era, si è risvegliato come maschio dominatore tradito' (Silvera 2003:151). Da maschio dogmatico ha chiuso le frontiere per l'altro, per il dialogo e per la ragione, e i suoi leader prendono il popolo per scemo,⁶⁵ cosa che è molto pericoloso secondo lo scrittore: 'senza lo spazio del pensiero, non c'è futuro se non un domani di pura sopravvivenza' (126). L'islam di oggi propaga secondo lui una cultura della bruttezza e della non creazione (148). Il bostoniano fa conversazione con un musulmano che gli dice che i musulmani vivono grazie alla violenza,⁶⁶ e un altro musulmano alla fine del libro spiega che l'islam è una religione assoluta che non crede nel progresso, e che i musulmani vivono 'in un eterno passato senza tempo' (Silvera 2009: 167). Questi sono gli ingredienti di una chiusura che è l'opposto della reciproca illuminazione propagata da Silvera, si tratta di un'assolutezza che si pone al di sopra degli altri, che risulta, anche nel caso del cattolicesimo di una volta, in 'una catena di massacri e di pogrom' (Silvera 2003:86).

Dall'altra parte c'è l'Occidente che anch'esso non riflette più e non cura più l'anima: ci sono sempre meno poeti e tutto è diventato merce,⁶⁷ i prodotti sono 'senza anima' e 'tutto è produzione drogata e assuefatta' (199). A Calcutta, il bostoniano si accorge della 'banca rotta culturale dell'intero Occidente', e nonostante l'idea del divino disegno unico, 'continuiamo solo a distruggere', noi essendo 'distratti da soldi, cose, materia e possesso dell'Io invece che del Nostro avere' (Silvera 2009:146-147). In tal modo, l'Occidente esclude l'altro dal discorso pubblico e non offre più spazio alle grandi narrazioni che dovrebbero inglobare i frammenti: viviamo secondo Silvera in un'era superficiale pieno di junkfood televisivo.⁶⁸

⁶⁵ Cfr. anche Silvera 2003:13: il punto di vista del popolo arabo 'non intende aprirsi a nessuna filtrazione di dubbio, di dialogo o di integrazione'.

⁶⁶ 'L'odio è come una spezia piccante, [...] che riesce a mantenerci in vita anche nel deserto' (Silvera 2009:82).

⁶⁷ Cfr. Silvera 2003:127.

⁶⁸ Cfr. N.N. 'Leggere: una cura per l'anima' [2007] Intervista a Silvera su *Libroterapia. Infinite Storie* – 28.05.2009 <http://www.infinitestorie.it/frames speciali/speciali.asp?page=1&searchString=&ID=631>.

La mancanza di vicendevole rispetto tra i due mondi porta a una situazione di scontri, tra Oriente e Occidente e anche tra arabi e musulmani, che Silvera spiega con una metafora dell'amore: l'odio da parte del mondo arabo corrisponde a 'un amore mai detto [...] e infine tradito' (Silvera 2003:14), e l'amante '[...] ha urlato: "Fuori da qua"!' (15). Gli attacchi terroristici da questo punto di vista sono una 'vendetta passionale' (18). Giovani israeliani e palestinesi così sono uniti 'in un tango mortale' (213), il che vale anche per il mondo in generale: Abdy, Amanda e il protagonista di *Il passeggero occidentale*, che rappresentano l'attuale generazione di ebrei, musulmani e cristiani, sono 'trascinati in una violenta danza karmica' (Silvera 2009:166). La metafora dell'amore, quella della danza e la già menzionata metafora dei fratelli fanno sperare che, malgrado il litigio, ci sia ancora la possibilità di unire i popoli.⁶⁹ La domanda centrale è: come? Silvera la pone così: 'C'è un possibile matrimonio riparatore? Se c'è, ditemelo' (Silvera 2003:168).

La risposta per Silvera, che si trova in mezzo tra i due mondi ma che è più radicato nell'Occidente, forse sta nella parola *maestri*. Più volte, Silvera, appassionato collezionista di libri e di belli oggetti, ribadisce il bisogno di esempi di grandezza e di grandi idee forniti da maestri che possono essere artisti, scrittori, rabbini e così via, che ci insegnano la bellezza e la grandezza come cura contro la bruttezza della violenza e della non creazione. Il processo creativo potrebbe contribuire alla crescita e a un mondo migliore.⁷⁰ Silvera fa riferimento alla grandezza dei romani, che metteva l'uomo nella condizione di 'misurarsi con qualcosa di più grande di lui. Quella grandezza era l'anima stessa del mondo' (147). La grandezza metafisica sta anche nella fede, e più in specifico nel Messia: in un frammento molto personale, Silvera si rivolge direttamente a Gesù aspettando il suo ritorno, '[...] quando tornerai per raccogliere e unire ciò che gli uomini hanno, per sete di potere, sempre diviso e disperso' (100), e tutti 'da fratelli' faranno parte di quell'unità.

Fino a quel momento, l'uomo stesso deve agire per un mondo in equilibrio, ricercando 'un'etica che ci sollevi tutti quanti' (222). Questa ricerca parte proprio dagli scontri e dalla bruttezza. Lo squilibrio rende possibile distinguere, così come gli attacchi dell'11 settembre ci hanno permesso di distinguere il bello dal brutto.⁷¹ La distinzione rende possibile un dibattito, un dialogo che, citando Don Giulio, potrebbe trasformare 'odio in rispetto' (91). Dovremmo quindi far cadere le barriere tra il *noi* e il *voi* e cercare di rispettarci, il che, secondo Giorgio Israel, può essere realizzato attraverso il

⁶⁹ In queste metafore, la speranza sta nell'aspetto di unione (famiglie, relazioni).

⁷⁰ 'La ricerca della pace passa anche attraverso la ricerca e la costruzione della bellezza' (Silvera 2003:189).

⁷¹ Gli attacchi ci hanno ridato 'il senso di ciò che è bello e di ciò che è brutto, di ciò che può essere buono per un popolo, e di ciò che può essere malvagio' (Silvera 2003:198).

confronto,⁷² una parola con la quale si potrebbero riassumere i viaggi di Meir e del bostoniano. La pace sta nel confronto, nella reciproca accettazione di due metà che fanno parte di un intero,⁷³ e nella volontà di lasciarsi cambiare, perché noi non siamo soltanto noi stessi, ma anche ‘frammenti di altri’ (57). Per tale ragione, Silvera spera che il mondo dell’islam apra le sue frontiere.⁷⁴ La lezione che la sua opera ci insegna è che dobbiamo ritornare alla pluralità di una volta, alla convivenza dipinta nelle opere aleppine – un messaggio che si rivolge certamente anche al mondo occidentale di oggi.

Anche se *Contro di noi* e *Il passeggero occidentale* mettono l’accento sul disincanto, Silvera continua a credere nell’utopia. Le barriere esistono ancora, e sono necessari per distinguere e per sottolineare la diversità che esiste all’interno dell’unità,⁷⁵ ma, conclude Silvera positivamente verso la fine di *Contro di noi*, ‘Il muro di Israele non sarà per sempre’ (218). Il muro era nato da ‘il bisogno di una separazione da un vicino rissoso’ (218), ma cadrà una volta. Scrivendo questo, Silvera sottoscrive sia la visione di Claudio Magris (‘Il confine è giusto, ma va superato’) che quella di Abraham Yehoshua (‘Però non possiamo farne a meno’) sulla funzione delle frontiere, espresse in un dibattito tra i due scrittori a Gerusalemme.⁷⁶ Se i vari mondi huntingtoniani si aprono, riconoscono di far parte della stessa entità, e se si dichiarano disposti a imparare dal brutto e dal male, come ha fatto il bostoniano, c’è ancora speranza:

Sul futuro, poi, sono inguaribilmente ottimista. Non chiudiamo gli occhi neanche davanti alle peggiori manifestazioni del mondo. Anche queste ci servono da specchio.⁷⁷

⁷² ‘Il principio del rispetto è il *confronto*’ (Israël 40).

⁷³ Cfr. Silvera 2003:187.

⁷⁴ ‘Ah, se mai l’Islam decidesse con un colpo di genio politico di aprirsi all’Occidente come un’antica matrona accogliente e generosa di doni! Lo fece secoli fa la saggia Cina che [...] aprì le porte delle sue città e [...] finì per assorbire gli invasori accogliendoli nel proprio tessuto sociale e vivificandolo’ (Silvera 2003:150).

⁷⁵ Silvera usa la metafora del cuore che all’interno è diviso in ventricoli cardiaci: un corpo – un cuore – consiste in diversi elementi separati, ma solo l’insieme di questi elementi fa battere il cuore. Cfr. Silvera 2003:218-219.

⁷⁶ Battistini, Francesco. ‘Il doppio volto della frontiera. Magris e Yehoshua in parallelo’. *Corriere della Sera*, 26 novembre 2008, p. 42.

⁷⁷ Querci, Mauro. ‘Guida per anime in viaggio’ [2009] Intervista a Silvera su *Il passeggero occidentale*. *Mosaico - Comunità ebraica di Milano* – 29.05.2009 <http://www.mosaico-cem.it/article.php?section=intervista&id=56>.

5. Conclusione

*ecco l'eccitazione
la felicità
felice
di un verso
la coscienza
d'esser diverso
d'avere una missione*

- Miro Silvera, *Arti e misteri*, p.8 (frammento)

Il popolo ebraico, da minoranza e da popolo in esilio, sta in bilico tra assimilazione e diversità, e deve così continuamente riflettere sulla propria identità. L'opera di Silvera sottolinea l'appartenenza a una 'narrativa' più grande e allo stesso tempo l'essere diverso, e così rappresenta la riflessione attuale del mondo globalizzato: come mantenere la diversità e gestire le pluralità in un mondo sempre più omogeneo? Nel caso di Silvera, la riflessione risulta in una mutevole identità aperta alla contaminazione, che è fortemente radicata nella storia e nella tradizione ebraica. La riflessione è continua; per citare Claudio Magris: 'quando cessiamo d'interrogarci sull'identità, andiamo verso la fossilizzazione'.⁷⁸

Se si vuole caratterizzare il legame tra l'opera di uno scrittore e il suo pensiero personale, nel caso di Miro Silvera userei l'aggettivo *ibrido*. L'interrogazione personale di Silvera sull'identità è caratterizzata da quella parola: la necessità di includere è visibile sia nel contenuto che nella forma dei suoi libri. I suoi libri sono ibridi: fatti si alternano con situazioni fittizie; l'utopia della convivenza si alterna con la realtà degli scontri huntingtoniani; il saggio *Contro di noi* contiene due narrazioni; il libro di narrativa *Il prigioniero di Aleppo* contiene una lunga nota scientifica sulla storia di Aleppo; e il tono del narratore oscilla tra molto personale e vicinissimo allo scrittore, e un po' più descrittivo e distante. Naturalmente anche lo sdoppiamento dello scrittore, che diventa narratore e personaggio, mette in luce questa forma ibrida tra un io fittizio e un io di carne e ossa. Ci sono molti altri esempi di questo ibridismo, che sottolineano soprattutto che noi siamo Ianus: la nostra identità è plurima e incorpora elementi contrastanti, e questo vale anche per il mondo in generale, che è uno, ma che è formato da molti popoli diversi. Così, il bostoniano incarna il maschile e il femminile, il bene e il male,

⁷⁸ Battistini, Francesco. 'Il doppio volto della frontiera. Magris e Yehoshua in parallelo'. *Corriere della Sera*, 26 novembre 2008, p. 42.

la fisicità e la spiritualità, così come le opere di Silvera si basano sia sul passato che sul presente; sia sul privato che sul pubblico e sia sull'altro che sull'io. Il messaggio centrale di questo ibridismo è illustrato con la metafora del cuore: un cuore consiste in due ventricoli cardiaci, che comunque fanno parte di quel cuore. Tocca a noi riconoscere quella situazione e imparare dall'altro, il che quindi non significa perdere se stessi, ma raggiungere l'unità nella diversità.

Il Gemelli e il dubitatore Silvera, così come il bostoniano bisessuale, stando con un piede nell'Occidente e con l'altro nell'Oriente, funge da ponte tra i due mondi in contrasto l'uno con l'altro. Il percorso identitario tra questi due mondi è perpetuo e continuo: dopo la distruzione segue la crescita, dopo l'inferno può seguire il paradiso, dopo la violenza segue la convivenza e vice versa. Il male in questo contesto appartiene anch'esso all'identità: lo si deve elaborare e trasformare in qualcosa di buono: 'La cattiveria altrui [...] fa dunque parte dell'iniziazione e della crescita' (Silvera 2003:XIII). Gli scontri sono descritti con la metafora dei fratelli; oltre ai due fratelli ci vogliono però le donne: gli uomini hanno bisogno di Ruth, Amanda, Afrodite e della moglie di Menahem, che con la loro pazienza e il loro perdono fanno da contrappeso alla troppo violenta mascolinità, e non sorprende che il *Dio nella terza carrozza* sia probabilmente una donna. Gli scontri quindi non sono una meta, ma un mezzo che ci mette nella condizione di raggiungere l'utopico equilibrio tra le forze: dobbiamo compensare il maschile con il femminile, il male con il bene, eccetera, il che sottolinea che abbiamo bisogno di entrambi gli poli.

Silvera vive e commenta la sua identità ebraica nelle sue opere, che sono esempi di *memoria culturale*: piccoli monumenti che conservano la storia e che la tramandano alle prossime generazioni. Due nozioni stanno al centro di questi monumenti: la *Teshuvah* e lo *Zakhor*. La prima, il ritorno al sé più autentico, è messa in pratica soprattutto da personaggi che si trovano in difficoltà o che hanno raggiunto l'età delle grandi scelte – Menahem, il bostoniano, Meir, il viaggiatore di Leningrad e Giorgio Nissen tutti acquistano una nuova identità ebraica in momenti difficili e cruciali, e negli ultimi tre decenni ciò vale per gli ebrei italiani in generale e anche per le odierne generazioni di scrittori italo-ebrei, che si occupano sempre di più della tematica dell'identità. Il tema della *Teshuvah* è legato a quello dello *Zakhor*: l'obbligo di ricordare, che è onnipresente nei quattro libri analizzati e nella letteratura italo-ebraica dell'attuale generazione di scrittori.

Il nocciolo della sua opera, e di quell'identità ebraica della *Teshuvah* e dello *Zakhor*, consiste in due fenomeni centrali. Il primo è la narrazione, e narrando, Silvera conserva la memoria degli antenati, e insegna così anche una lezione di compassione e di convivenza alla generazione di Abdy e il

personaggio bostoniano, la generazione degli scontri binari tra Israele e la Palestina e tra l'Occidente e l'Oriente. Lo scrittore dà una voce alla generazione dei genitori, che spesso hanno scelto il silenzio. Oltre alla funzione pubblica di insegnare, un'importante funzione personale della narrazione è la riflessione sull'identità personale: Meir ritorna alle sue origini ebraiche, e grazie alle narrazioni, sa radicarsi nella storia ebraica e sa ricucire il legame tra le generazioni – e ciò è molto importante per un popolo spirituale. La scrittura svolge questa funzione anche per Miro stesso, che narrando ha potuto radicarsi nella storia dei Silvera. La narrazione, in questo caso attraverso la scrittura, che ci imbastisce sulla tradizione orale, è il nocciolo dell'identità ebraica di Silvera.

Il secondo elemento centrale è il confronto che si effettua attraverso il viaggio, ovvero attraverso la volontà di superare confini e di ricercare l'identità attraverso il contatto con l'altro, integrando entrambe le metà della testa di Janus in un solo corpo. L'etica del viaggio implica l'apertura verso l'altro, e Silvera avvisa contro la chiusura da parte del mondo arabo: si può solo raggiungere la pace superando confini e mostrando curiosità e desiderio di capire.

Con le quattro opere che ho analizzate, Miro Silvera, da prigioniero liberato, ebreo narrante e passeggero occidentale, ha contribuito al dibattito sulla Siria ebraica, e a un livello più metafisico anche al dibattito sulle relazioni est-ovest. Lo ha fatto in una maniera che caratterizza l'intera generazione di scrittori come Daniel Fishman e Masal Pas Bagdadi, che hanno elaborato le loro esperienze personali in libri che dipingono sia la vita ebraica nei paesi arabi che la fine di tale situazione.

Bibliografia

Libri, articoli e siti web

Assman, Aleida, 'Memory, Individual and Collective' *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, a cura di Robert E. Goodin & Charles Tilly. Oxford: Oxford UP, 2006. 210-226.

Baharier, Haim, 'L'identità ebraica o la centralità delle periferie' *Per amore della lingua. Incontri con scrittori ebrei*, a cura di Laura Quercioli Mincer. Roma: Lithos, 2005. 17-22.

Battistini, Francesco, 'Il doppio volto della frontiera. Magris e Yehoshua in parallelo' *Corriere della Sera*, 26 novembre 2008. 42.

Blumenthal, George S. 'The Aleppo Codex' [2003?] *The Aleppo Codex* – 17.05.2009
www.aleppocodex.org.

Budor, Dominique, 'Il "romanzo genealogico", ovvero la memoria viva dei morti' *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007. 115-128.

D'Angelo, Maria Carmela, 'La dimensione transculturale della letteratura in lingua italiana di scrittori afferenti alla cultura ebraica del Novecento postbellico' *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007. 167-183.

De Angelis, Luca. *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*. Firenze: Giuntina, 2006.

---. 'Come un amore illecito. Sulla *teshuvah* di Zeno', *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007. 13-26.

Farhi, Alain. 'Genealogy' [2010] *Les Fleurs de l'Orient* – 30.07.2010
<http://www.farhi.org/genealogy/index.html>.

Gall, Timothy L. (a cura di). *Worldmark Encyclopedia of Culture & Daily Life: Vol. 4 - Europe*. Cleveland, OH: Eastword Publications Development, 1998. 160-161.

Ghosh, Bobby. 'Q&A: Bernard Lewis on Islam's Crisis' [20.09.2008] *Time* - 13.06.2009
<http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1843104,00.html>.

Heer, Friedrich. *The Medieval World*. London: Phoenix, 1998.

Hughes, Henry Stuart. *Prigionieri della speranza: alla ricerca dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea*. Bologna: Il mulino, 1983.

- Israel, Giorgio. *La questione ebraica oggi. I nostri conti con il razzismo*. Bologna: Il mulino, 2002.
- Le Goff, Jacques. *De cultuur van middeleeuws Europa*. Traduzione di Roland Fagel e Luuk Knippenberg. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1987.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Aleppo*. Princeton: University Press, 1984.
- Lieberman, Julia R, 'Between Tradition and Modernity: The Sephardim of Livorno' *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, a cura di Stanislao G. Pugliese. Westport: Greenwood, 2002. 67-76.
- Liska, Vivian & Thomas Nolden (a cura di). *Contemporary Jewish writing in Europe: a guide*. Bloomington: Indiana UP, 2008.
- Loewenthal, Elena, 'La tentazione di esistere. Ebrei d'Italia oggi fra memoria, scrittura, futuro' *Appartenenza e differenza: ebrei d'Italia e letteratura*, a cura di Juliette Hassine, Jacques Misan-Montefiore & Sandra Debenedetti Stow. Firenze: Giuntina, 1998. 147-160.
- . *Scrivere di sé. Identità ebraiche allo specchio*. Torino: Einaudi, 2007.
- Quercioli Mincer, Laura (a cura di). *Per amore della lingua. Incontri con scrittori ebrei*. Roma: Lithos, 2005.
- . 'Romanzi della seconda generazione dopo la Shoah: strategie del ritorno fra memoria ed oblio. *Lezioni di tenebra* di Helena Janeczek e *Lo zio Coso* di Alessandro Schved' *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Spielman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007. 115-128.
- Magris, Claudio. *Danubio*. Milano: Garzanti, 1986.
- Masters, Bruce, 'Aleppo: the Ottoman Empire's caravan city' *The Ottoman city between East and West*, a cura di Edhem Eldem. Cambridge: University Press, 1999. 17-78.
- Sen, Amartya. 'What Clash of Civilizations? Why religious identity isn't destiny' [2006] *Slate Magazine* - 29.07.2010 <http://www.slate.com/id/2138731>.
- Silvera, Miro. *Arti e misteri*. Milano: Marcos y Marcos, 1990.
- . *L'ebreo narrante*. Milano: Frassinelli, 1993.
- . *Il prigioniero di Aleppo*. Milano: Frassinelli, 1996.
- . *Contro di noi*. Milano: Frassinelli, 2003.
- . 'Intervista allo specchio' [2006] *Ladomir* - 23.06.2009 <http://www.ladomir.com/sito/ospiti/testo.asp?id=92>.

---. 'La necessità di raccontare' *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007a. 153-156.

---. *Libroterapia*. Milano: Salani, 2007b.

---. *Il passeggero occidentale*. Milano: Ponte alle grazie, 2009.

Siporin, Stephen, 'The Survival of "the Most Ancient of Minorities"' *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, a cura di Stanislao G. Pugliese. Westport: Greenwood, 2002. 361-368.

Smit, Dennis. 'Le frontiere dell'identità: masterclass di Claudio Magris a Utrecht' *Incontri* 24 (2009) 2: 230-232.

Speelman, Raniero M, 'Italian-Jewish Literature from World War II to the 1990s' *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, a cura di Stanislao G. Pugliese. Westport: Greenwood, 2002. 177-190.

---. 'Ebrei "ottomani" – scrittori italiani. L'apporto di scrittori immigrati in Italia dai paesi dell'ex impero ottomano' *EJOS*, VIII (2005) 2: 1-32.

---. 'Ebrei e arabi: nemici per la pelle?' *Reti di Dedalus*, 6 (2006): 1-23.

---. 'Multiculturalità ottomana e scrittori italiani da Saul Israel a Miro Silvera e Daniel Fishman' *Contemporary Jewish Writers in Italy: a Generational Approach*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. Utrecht: Igitur, 2007. 157-166.

Tozzini, Sandra, 'Legal Discrimination against Italian Jews: From the Romans to the Unification of Italy' *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, a cura di Stanislao G. Pugliese. Westport: Greenwood, 2002. 13-34.

Wisse, Ruth R. *Een reis door de moderne joodse literatuur*. Traduzione di Guus Houtzager. Amsterdam: Meulenhoff, 2005.

Zenner, Walter P. *A Global Community. The Jews from Aleppo, Syria*. Detroit: Wayne State, 2000.

Recensioni e interviste

Altichieri, Alessio. 'Quanta strada, povero ebreo narrante'. Recensione di *L'ebreo narrante*. *Corriere della Sera*, 11.06.1993, 30.

Bucciarelli, Elisabetta. 'Miro Silvera – "Libroterapia" – Intervista'. [2007] *Booksweb* – 23.05.2009
<http://www.booksweb.tv/content/show/ContentId/1114>.

Ferrari, Antonio. 'Quattro passi fino ad Aleppo aspettando l'Apocalisse'. Recensione di *Il prigioniero*

di Aleppo. Corriere della Sera, 24.08.1996, 26.

Grassi, Giovanna. 'Gesù sul set: borghese che diventa hippy'. Recensione di *I giardini dell'Eden*, *Corriere della Sera*, 18.01.1998, 29.

Medail, Cesare. 'Silvera, un thriller per scoprire l'anima'. Recensione di *Il senso del dubbio*. *Corriere della Sera*, 28.05.2001, 23.

N.N. 'Un neomade in cerca di sé' [2009] Intervista a Silvera su *Il passeggero occidentale*. *Infinite Storie* – 28.05.2009
<http://www.infinitestorie.it/frames speciali/speciali.asp?page=2&searchString=&ID=752>.

N.N. 'Leggere: una cura per l'anima' [2007] Intervista a Silvera su *Libroterapia*. *Infinite Storie* – 28.05.2009
<http://www.infinitestorie.it/frames speciali/speciali.asp?page=1&searchString=&ID=631>.

Querci, Mauro. 'Guida per anime in viaggio' [2009] Intervista a Silvera su *Il passeggero occidentale*. *Mosaico - Comunità ebraica di Milano* – 29.05.2009
<http://www.mosaico-cem.it/article.php?section=intervista&id=56>.

Sacerdoti, Annie. 'Miro Silvera e la cura delle parole' [2007] *Mosaico - Comunità ebraica di Milano* – 28.05.2009
<http://www.mosaico-cem.it/article.php?section=intervista&id=27>.