

BIBLIOTECA DELL'UNITÀ D'ITALIA

1861 > 2011 >>
150° anniversario Unità d'Italia

CELEBRARE LA NAZIONE

GRANDI ANNIVERSARI
E MEMORIE PUBBLICHE
NELLA SOCIETÀ
CONTEMPORANEA



SilvanaEditoriale

CELEBRARE LA NAZIONE

GRANDI ANNIVERSARI
E MEMORIE PUBBLICHE
NELLA SOCIETÀ
CONTEMPORANEA

a cura di

Massimo Baioni

Fulvio Conti

Maurizio Ridolfi

Coperfina
Roma, 4 giugno 1911, Pena dello Statuto:
inaugurazione del Ventennio
nel 50° anniversario dell'Unità d'Italia,
coperfina de "La Domenica del Corriere",
11 giugno 1911, particolare

Atti del Convegno internazionale di studi nei 150 anni dell'Italia unita,
tenuto a Viterbo (10-12 marzo 2011), a cura di
Massimo Bottoni, Università di Siena
Fabrizio Conti, Università di Firenze
Maurizio Ridolfi, Università della Tuscia - Viterbo



Silvana Editoriale

Progetto e realizzazione
Arti Grafiche Amilcare Pizzi Spa

Direzione editoriale
Dario Cimarelli

Art Director
Claudio Monti

Redazione
Natalia Grilli

Impaginazione
Assistenti Artistici, Daniele Castellano

Contribuente organizzativo
Michela Ruzza

Supervisione di redazione
Diana Antonini

Ufficio fotografico
Alessandra Oliveri, Silvia Sala

Ufficio stampa
Tania Marzulli, press@silvanapublishing.it

Non senza parte di questa libro può essere riprodotta
o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo
elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione
scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.
L'editore si è impegnato negli esemplari destinati
ai clienti che non sia stato possibile consegnare.

© 2011 Silvana Editoriale Spa
Consiglio: Feltrinelli, Milano

Sommario

- 13 Introduzione
m. b., f. c., m. r.
- I. La costituzione degli Stati nazionali
- 23 Centennial Exhibition 1876: le celebrazioni
dell'Indipendenza americana e i rituali della razza
Marco Storti
- 42 Il centenario della Repubblica francese: tra polemica e autocelebrazione
Jean Garrigues
- 54 Tra "Volk" e "Bund": la memoria nazionale tedesca da Sedan al centenario di
Monica Cioli
- 74 Lo Statuto albertino: l'anniversario dei primi cinquant'anni
Marina Tesoro
- 94 "La cosa più grande che nel passato abbiamo fatto":
Commemorazioni e nazionalismo spagnolo in tempi di *Regeneration* (1898-
Javier Moreno Luzón)
- II. Tra le due guerre mondiali
- 115 Commemorare la Grande guerra: la ricorrenza dell'11 novembre
Patrizia Dogliani
- 126 Il Poeta della Patria. Le celebrazioni del 1921 per il seicentenario della morte di
Fabrizio Conti
- 146 Unione Sovietica 1927: il decennale della Rivoluzione d'ottobre
Antonella Salomoni
- 160 Il decennale e il ventennale della Vittoria. Continuità e discontinuità
della memoria di guerra nell'era fascista
Barbara Bracco
- 177 New York 1939: i 150 anni della nascita della Presidenza repubblicana
Ferdinando Forze
- 191 Commemorare il regime, commemorare la Nazione.
Lo Stato spegnerlo nell'anno della Vittoria (1939)
Ismael Sax
- 212 Giappone 1940: le celebrazioni dell'anno imperiale 2600
Fuutoshi Fujigawa

III. Il secondo dopoguerra e il mondo bipolare

- 223 L'Unione Sovietica: gli anniversari della Seconda guerra mondiale
Maria Ferretti
- 247 Risorgimento e Resistenza. Da Italia '61 al ventennale della Liberazione
Massimo Baioni
- 264 Polonia 1955: il centenario della morte di Adam Mickiewicz
Anna Tytusńska-Kowalska
- 281 Cosa deve essere commemorato?
Usi e abusi nella politica della memoria in India (XX-XXI secolo)
Arundhati Virmani
- 301 Celebrare il giorno dell'Indipendenza in Israele.
Simboli, pratiche e costruzione dell'identità nazionale (1949-1958)
Arturo Marzano
- 316 Celebrazioni nazionali in Israele tra politica e cultura popolare
Marcella Simoni

IV. Il tempo presente

- 341 Il cinquantenario dei Trattati di Roma
Rolf Petri
- 356 Ricordare il 1960, l'anno dell'Africa: il tema della memoria
nel dibattito politico in Africa e sull'Africa
Maria Stella Roggioni
- 364 Spagna 2008: il bicentenario del 2 maggio. Capolinea?
Angel Duarte
- 380 Cento anni della Repubblica portoghese (1910-2010)
Fernando Castroga
- 405 Il decennale e il ventennale della Riunificazione tedesca
Christoph Cornelißen
- 417 Feste civili e giorni della memoria.
L'Italia della Seconda Repubblica (1994-2011)
Maurizio Ridolfi

La religione civile israeliana e il 'calendario della memoria'

Il paradigma analitico della 'religione civile'² per studiare simboli e rituali collettivi che permettono l'identificazione nazionale è stato utilizzato per numerosi contesti nazionali prevalentemente occidentali, a cominciare dagli studi, ancora negli anni sessanta, di Robert N. Bellah sugli Stati Uniti e successivamente da altri, tra cui, in maniera imprescindibile, George L. Mosse³. Nel caso israeliano, i riti e i simboli della religione civile sono stati studiati per la prima volta da Myron T. Aronoff nel 1981 e ripresi da Charles Liebman e Don Yehiya nel 1983; circa un decennio dopo, Ilan S. Troen e Noah Lucas ne hanno collocato il periodo formativo negli anni cinquanta, e lo sviluppo all'interno della *manichitziut* (statalismo), sistema voluto dal padre fondatore dello Stato e allora primo ministro David Ben Gurion⁴. Come gran parte della storiografia sul tema ha sottolineato, il nucleo della religione civile israeliana è costituito dal cosiddetto 'calendario della memoria'⁵ in cui si susseguono in un'unica sequenza temporale ravvicinata tre giornate commemorative diverse: il giorno della Shoah e dell'Eroismo (*Yom ha-Shoah ve ha-Gevurah*) il giorno dei Caduti per la Patria (*Yom ha-Zikaron*, il giorno del Ricordo) e il giorno dell'Indipendenza (*Yom ha-Atzmaut*). Dopo il 1967, è stato istituita una quarta giornata, il giorno di Gerusalemme (*Yom Yerushalaim*), che celebra la conquista israeliana della città durante la Guerra dei sei giorni il 7 giugno 1967. Attraverso questa sequenza si è consolidato un nesso concettuale che dallo sterminio porta alla redenzione nazionale passando per l'eroismo di chi si ribella (per esempio nel ghetto di Varsavia), per i caduti della nuova patria, fino al ricongiungimento del popolo alla sua capitale ancestrale. Le prime tre giornate del 'calendario della memoria' si inseriscono inoltre in un periodo dell'anno legato alla festa di *Pesach*, che ricorda la liberazione della schiavitù dell'Egitto, e quindi la liberazione *par excellence*. Il giorno di Gerusalemme cade invece una settimana prima della festa di *Shavuot*, che celebra la ricezione delle Tavole della Legge da parte del popolo ebraico. In questo modo, la conquista di Gerusalemme e la costituzione degli ebrei in popolo (poiché dotato di una dimensione giuridico-politica) vengono ulteriormente legati da un punto di vista simbolico. Don Handelman, antropologo israeliano, ha studiato queste commemorazioni e celebrazioni non soltanto come rituali collettivi ripetuti, ma piuttosto come 'eventi pubblici', espressione con cui egli intende le manifestazioni che hanno lo scopo di trasmettere a chi vi partecipa una precisa versione dell'ordine sociale che si desidera venga recepito, interiorizzato, vissuto e trasmesso⁶.

Le celebrazioni nazionali israeliane sono quindi anche legate alla commemorazione funebre di quello che Yarnik D. Volkan definisce un trauma collettivo di grande entità. Secondo Volkan, i gruppi che hanno subi-

to un trauma di questo tipo possono dare risposte individuali e/o istintive diverse: tra di esse, vi è la trasmissione transgenerazionale del trauma, e cioè la trasmissione del compito di ricordare, e di mantenere vivo il ricordo, alle generazioni successive da parte degli appartenenti al gruppo colpito. In questo meccanismo sono compresi anche coloro che non erano ancora nati quando si era verificata la catastrofe, così da tenere l'influenza del trauma originario "viva" attraverso le generazioni.⁵ Come è noto, si tratta di un fattore che contribuisce a rinnovare l'unità del gruppo. La sequenza temporale del "calendario della memoria" risponde anche a questa esigenza.

Questo tipo di legame non è così raro nel panorama del Novecento, né rappresenta una novità: il mito del sangue dei caduti come cemento di una (nuova) nazione.⁶ Il caso israeliano è particolare per due motivi: in primo luogo, per la sistematicità e la violenza del genocidio a cui l'ebraismo europeo è stato sottoposto – e della cui memoria lo Stato di Israele si è auto-incaricato; e, in secondo luogo, per la struttura del "calendario della memoria" che pone in date ravvicinate commemorazioni e celebrazioni così antinomiche. Anche altrove tuttavia, le commemorazioni per i caduti della Prima e poi della Seconda guerra mondiale sono legate alle celebrazioni nazionali dei vari paesi.⁷ In Gran Bretagna e nel Commonwealth il papavero rosso, il *poppy*, costituisce il simbolo nazionale unificante nelle commemorazioni per i soldati caduti nell'esercito di Sua Maestà. Lungi dall'essere un esercizio per veterani e famiglie dei caduti, si tratta di manifestazioni che fanno parte della cultura popolare e politica della Gran Bretagna. La potenza evocativa (e retorica) di questi "eventi pubblici" viene inoltre utilizzata anche per generare sostegno (morale e materiale) nell'opinione pubblica. Come si legge sul sito del *Poppy Appeal*, i 36 milioni di stertine raccolti nel 2010 con la vendita di 38 milioni di *poppies* sono serviti ad aiutare la "generazione afgana delle Forze Armate e le loro famiglie" per cui si "chiama la Nazione a donare con generosità e ad indossare i loro papaveri con orgoglio".⁸

La storia di come il *poppy* sia diventato l'icona dei caduti costituisce un affascinante capitolo a sé: nel caso israeliano, si veda per esempio il manifesto ufficiale per le celebrazioni del 1950 – un anno dopo la firma degli armistizi di Rodi che concludevano la Guerra del 1948 e in cui era caduto l'un per cento dei combattenti ebrei – che rappresentava non a caso il corrispondente israeliano del papavero rosso, *kalanit*⁹ (fig. 1). Il fiore associato al giorno dei Caduti per la Patria è anch'esso rosso ed è chiamato "il sangue dei Maccabei"; ne ritroviamo un mazzo in uno dei tre grandi arazzi disegnati da Marc Chagall per la Knesset (1965-1969): e non a caso è dal mazzo dei fiori vermigli che sgorgano sia il motto schietto che la bandiera (fig. 2).

Questo saggio prende spunto dall'idea che le celebrazioni nazionali siano vettori di un ordine sociale e politico trasmesso dall'alto verso il basso e attraverso le generazioni, mentre Handelman ha studiato le celebrazioni pubbliche e la loro coreografia, lo utilizzero come fonte principale alcuni dei manifesti ufficiali che lo Stato di Israele e alcune delle principali agenzie governative hanno stampato ogni anno per celebrare l'Indipendenza. Il rapporto tra manifesto politico e propaganda, tra arte e politica, e la costruzione di una comunità attraverso l'immagine visiva è molto studiato.¹⁰ Il

messaggio dei manifesti che ho scelto è generalmente rassicurante, in linea con l'idea che le celebrazioni per il giorno dell'Indipendenza servono a richiamare e a celebrare l'unità nazionale.

Questo saggio è diviso in due parti: la prima parte esamina i primi miti fondativi a cui fece ricorso l'*élite* laburista israeliana per aggregare una popolazione estremamente diversificata negli anni cinquanta e sessanta; la seconda parte si concentra invece sul periodo successivo al 1967, e analizza in particolare la nuova centralità di Gerusalemme nel discorso politico israeliano e nelle celebrazioni nazionali. Le conclusioni accenneranno a come il messaggio istituzionale sia stato recepito, per esempio da artisti, giornalisti, storici o gruppi della società civile israeliana. Come accennato sopra, la Shoah è tema rilevante in questa discussione, ma è entrata come tema politico nei primi anni sessanta: essa non compare tra i temi dei manifesti ufficiali, ma attraverso il "calendario della memoria" rimane sempre presente sul piano della retorica e della commemorazione.

Commemorazioni e celebrazioni nazionali in Israele

Come una parte della ricerca italiana sul tema delle grandi celebrazioni nazionali ha messo in luce, vi sono una serie di costanti legate al tema delle celebrazioni nazionali¹¹: esse non sono mai neutre, rappresentano lo specchio della *Zerigkeit* di un'epoca e trasmettono un'immagine della Nazione che si rappresenta in modo unitario. Inoltre, la Nazione che celebra il proprio anniversario generalmente adotta l'immagine di sé che viene promossa dalle *élites* politiche e culturali.¹² Tra le varie costanti vi è anche quella della protesta: con l'eccezione di regimi dittatoriali o totalitari, accanto alle celebrazioni nazionali ufficiali spesso troviamo celebrazioni alternative da parte di gruppi politici o sociali, o della società civile.

Le modalità con cui lo Stato di Israele ha scelto poco dopo la sua fondazione di organizzare e istituzionalizzare le celebrazioni per l'Indipendenza riassumono molti dei temi sollevati in queste prime pagine, a cominciare proprio dagli ultimi: il peso della Shoah come trauma collettivo di grande entità, l'imperativo di ricordare e di trasmettere il ricordo attraverso le generazioni, e il sangue dei caduti come fattore unificante della nuova Nazione. A questi elementi si aggiungono l'immaginarsi e il rappresentarsi come entità e comunità nazionale e politica e, sempre di più dopo il 1967, anche come comunità etnico-religiosa.

La storia delle celebrazioni nazionali israeliane mostra quindi due fasi principali differenziate dal grande spartiacque della storia di Israele e di tutta la regione, il 1967. Nell'introduzione al già citato numero di "Memoria e Ricerca", Brice e Baioni parlano della saturazione di memorie e pratiche commemorative nella società contemporanea occidentale.¹³ Con l'eccezione dell'introduzione del giorno di Gerusalemme, dopo il 1967 non sono aumentate in Israele né le giornate commemorative né quelle celebrative. Nonostante questo, Israele non si pone in contro tendenza rispetto ad altre società occidentali; al contrario, la crescente frequenza dei riferimenti culturali e politici alla Shoah ne ha fatto ugualmente un paese saturato di pratica commemorativa, come testimoniano anche dal film documentario di Eyal Sivan *Iskoni Les eskava de la matmorot* (1991),

Questo fenomeno ha trasformato il paese in modo profondo: fino al 1967 e ancora fino alla metà degli anni settanta, il giorno della Shoah e il giorno dei Caduti erano commemorati con tristezza e sobrietà, mentre il giorno dell'Indipendenza era celebrato come una ricorrenza allegra e festosa, con il quiz della Bibbia, balli per le strade e parate militari. A partire dalla fine degli anni settanta, e poi nei decenni successivi, queste stesse commemorazioni e celebrazioni hanno acquisito toni che attingevano al linguaggio del sacro e dell'apocalittico nel primo caso e del trionfalismo nel secondo, accrescendo così il contrasto tra la commemorazione e la celebrazione.

1948-1967: i primi miti fondanti

Centrale per la classe politica laburista che governava Israele negli anni cinquanta e sessanta – e per la sopravvivenza dello Stato in quel periodo – fu la realizzazione del *kibbutz galuyot* (la raccolta delle diaspore), e quindi la gestione di un'immigrazione che, nell'arco di un decennio, portò in Israele "da 60 paesi di origine non solo circa 70 lingue e dialetti ma anche decine di stili di vita ed abitudini [...] [che] a volte distano l'uno dall'altro come l'era atomica dal medioevo", secondo una circolare ministeriale dell'epoca¹⁴. In questo senso, gli anni cinquanta rappresentano il decennio in cui si consolidò uno dei miti fondativi israeliani più duraturi: l'immigrazione come strumento principe per costruire una comunità coesa e omogenea ma che si immaginava multi-etnica. In realtà si trattava di una società unita dalla comune appartenenza religiosa, ma che era profondamente divisa tra popolazioni immigrate e residenti, come tutti gli indicatori sociali ed economici per questo periodo segnalano¹⁵.

Il mito della Nazione unificata – e quindi dell'omogeneizzazione linguistica e culturale compiuta attraverso il ritorno a una presunta patria ancestrale – veniva raffigurato attraverso un repertorio iconografico ripetuto in diverse varianti, e che si rifaceva alla natura e all'agricoltura, al *kibbutz*, istituzione originale e fondante del sionismo fin dai suoi esordi, che utilizzava moderne stelle di Davide e candelabri a sette braccia come simboli di aggregazione, e che narrava dello sforzo collettivo di costruire uno Stato. I poster del 1953 e del 1963 raffigurano l'unificazione della Nazione con l'immagine di persone abbigliate in modi diversi che ballano attorno ai due simboli politici dell'ebraismo: nel 1953, si tratta di una stella di David che fa da base al palo della bandiera dello Stato in un'opera di Nahor Lichner; dieci anni dopo, generazioni diverse e di probabile provenienza diverse (come testimoniato dai loro cappelli) fanno il girotondo attorno a un'altra (come testimoniato dai loro cappelli) fanno il girotondo attorno a un'albero i cui rami sono stilizzati in un candelabro a sette braccia¹⁶. Il tema dell'albero e della natura compare in diversi altri manifesti celebrativi dell'Indipendenza: si tratta di un'immagine legata alla retorica del "deserto trasformato in giardino"¹⁷, e, nella realtà, all'opera di afforestazione e bonifica delle terre portata avanti dalle organizzazioni storiche del movimento sionista, tra cui il Fondo Nazionale Ebraico (KKL). In questo tipo di raffigurazione confluisce anche l'idea che l'albero (il Paese) possa prendere linfa e forza grazie all'apporto degli ebrei dei diversi paesi di origine, un'idea che ritorna per esempio nei poster del 1970 e del 1983. Il primo raffigura un cespuglio i cui rami stilizzati hanno i volti delle nuove generazioni. Nel secondo, il tronco dell'albero è costituito da tante di stelle di David avvolte

nei colori di bandiere diverse e la chioma rigogliosa e folta è composta a sua volta da tante foglie a forma di stella di David.

Il tema del *kibbutz galuyot* è declinato in vari altri modi: nel decennale dello Stato, il Ministero dell'Educazione scelse l'arte di Shmuel Katz per celebrare l'immigrazione (*aliyah*) con un manifesto che raffigurava una baracca piena di ebrei provenienti da vari paesi¹⁸. Nel 1964 Kopel Gurwin elaborò questo stesso tema, collocando la barca dei nuovi arrivati all'interno di un candelabro pieno di luce su sfondo nero. Il manifesto del 1967 presentava quattro pupazzi di carta con colori di cappelli e di pelle diversi unificati sotto una bandierina israeliana. Nel 1974 l'artista grafica Mimi Tamari introdusse l'idea del *patchwork*: per l'anno successivo venne creato un collage dai disegni dei bambini di una scuola di Gerusalemme che raffiguravano ebrei di varia provenienza, cultura, foggia, abbigliamento e grado di religiosità. Uno dei due manifesti ufficiali del 1959 raffigurava schizzi di vernice colorata che si fondono; l'altro, ad opera di Eli-Hay Baroch, poneva l'immigrazione accanto allo sforzo di costruzione collettiva, e raffigurava quindi navi, cantieri e fabbriche. Nel poster del quattordicesimo anniversario della fondazione dello Stato (1962), questo stesso tema veniva sviluppato e il candelabro era affiancato da una cazzuola. Il mito fondativo dell'*aliyah* – e del contributo umano, materiale e intellettuale di ciascuna ondata di immigrazione alla crescita del "giovane Stato" – è (stato) così diffuso che lo ritroviamo ancora negli anni ottanta e novanta, dopo le immigrazioni dall'ex-Urss e dall'Etiopia: nel 1988, Yitzhak Shamir, allora primo ministro, ne scriveva su "Foreign Affairs" in occasione del quarantesimo anniversario della fondazione dello Stato; e lo stesso dicasi delle pagine scritte da Zvi Gabay, ebreo nato in Iraq e ambasciatore israeliano a Dublino nel 1998, per il cinquantesimo anniversario¹⁹.

Accanto a questo primo mito fondativo, troviamo il tema della Nazione giovane, socialista e agricola, che si riassume nel secondo tema portante dell'iconografia e del discorso politico nazionale di questo periodo, il *kibbutz*. La raffigurazione dell'agricoltore (o dell'operaio) secondo l'iconografia classica del socialismo era allora molto diffusa in Israele, come tanti manifesti israeliani legati alla festa del Primo maggio testimoniano²⁰, ma il *kibbutz* compare attraverso alcuni simboli di quell'esperienza: la gioventù, i campi e l'agricoltura al centro della vita nazionale (fig. 3), il tipico cappellino triangolare a punta che identifica(va) il lavoratore del *kibbutz*, bandierine che non si caratterizzano certo per solennità. Il manifesto del 1965 condensa alcuni di questi temi, a cui si aggiunge quello, ormai imprescindibile dopo la Guerra di Suez (1956), dell'aratro e del moschetto, qui riassunti nella giovane Nazione che coltiva i suoi fiori nell'elmetto (fig. 4). La simbologia della Nazione giovane raffigurata attraverso l'immagine di due bambini/ragazzi/adolescenti ricorre spesso, anche nei manifesti di altre organizzazioni legate al governo, tra cui il già citato KKL. Anche il tema del giovane pioniere in *kibbutz* continua fino agli anni ottanta, quasi oltre la sopravvivenza dell'istituzione stessa. È sorprendente trovarne traccia ancora nel 2011 sul manifesto per il sessantatreesimo anniversario della fondazione dello Stato, in cui lo stesso tema è stato elaborato attraverso l'idea della matroska, forse in omaggio all'immigrazione post-1989 dall'ex-Unione Sovietica: la bambola che contiene le altre è caratterizzata dal tipico cappellino del lavoratore del *kibbutz* con in mano la cazzuola. In questa sede non ho



1. Manifesto ufficiale della Spina di Israele per le celebrazioni mondiali del Festival della Gioventù e degli Studenti, 1958. Organizzatore: Central Zionist Archives, edizione: Kazan, 1958



1. Marc Chagall, *The Jewish People*, 1965-1966. Organizzatore: Kazan, The Chagall Foundation

esaminato le implicazioni della collocazione spaziale dei manifesti: vale tuttavia la pena di sottolineare, per quest'ultimo caso, che si tratta di una geografia collocata sul muro esterno dell'edificio delle porte dell'ero-porto Ben Gurion (fig. 57^a, luogo in cui evidentemente si ricorda a chi sta lasciando il paese la complessità e i tanti livelli di cui si compone Israele, e i sessantatré anni della sua esistenza).

L'alternarsi di questi temi ha contribuito alla costruzione di una narrazione che rende(va) a oscurare diversi punti critici, senza neanche avvicinarsi al problema di come e se ricordare la Nakba (l'esodo dei palestinesi), una questione che nessuno nei primi anni pensò di sollevare, soprattutto alla luce del fatto che essa non era riconosciuta come tale. Anche senza la Nakba, il mito della Nazione unificata, giovane e allegra celava in realtà non pochi problemi: la gravissima crisi economica che aveva fatto seguito alla guerra del 1947-1949 aveva causato, tra le altre cose, anche una frattura

שלושים ומחת לעצמאות ישראל



3. Manifesto ufficiale dello Stato di Israele per le celebrazioni nazionali dell'indipendenza, 1979. Gerusalemme, Central Zionist Archives, collezione Krutin, 842

יום העצאות תשכ"ה



4. Manifesto ufficiale dello Stato di Israele per le celebrazioni nazionali dell'indipendenza, 1965. Gerusalemme, Central Zionist Archives, collezione Krutin, 1382



5. Manifesto ufficiale dello Stato di Israele per le celebrazioni nazionali dell'Indipendenza, 2011. Tal Aviv, Arsenyev, Ben Gurion, editore delle postume

politica tra chi si opponeva alle riparazioni tedesche e chi, come David Ben Gurion e il partito laburista, era incline ad accettare, per dolorosa necessità, il contributo che avrebbe salvato lo Stato dalla bancarotta. Questa rappresentazione nascondeva anche le enormi difficoltà di assorbire e integrare le tanto celebrate diaspore che stavano rientrando in patria, difficoltà che fu vissuta come una violenza nei confronti della propria lingua, cultura e identità da parte degli ebrei provenienti dai paesi arabi, così come si può leggere anche in diversi romanzi scritti da alcuni di loro anni dopo, uno per tutti *Jasmine* di Eli Amir²¹.

L'insinuarsi della Shoah e del trauma fondante

Questa struttura narrativa occultava anche il tema della persecuzione subita prima di immigrare in Israele, un tema che in apparenza unificava gli ebrei europei e quelli provenienti da paesi arabi, ma che in realtà costituiva un ulteriore fattore di divisione. La situazione per gli ebrei del vari paese arabi era peggiorata con l'approssimarsi della fine del mandato britannico in Palestina e la stragrande maggioranza di loro fu costretta a lasciare il paese. I propri beni e uno stile di vita che non avrebbe mai più ritrovato²². Il trauma della spartizione di quel mondo venne tuttavia oscurato dal trauma della Shoah, che nella sua enormità annullò qualsiasi altra narrazione di persecuzione. Il pubblico non poteva infatti accettare di mettere a confronto le vicende di un ebreo sopravvissuto al *fajhoud* di Baghdad²³ o di un ebreo scampato alle rivolte anti-ebraiche di Adan (1 giugno 1947) con la discriminazione e la deportazione subite da un ebreo di Varsavia, Berlino, Amsterdam, Parigi, Roma, Salonicco,

Per elaborare questo trauma di grandi proporzioni, e gestire la memoria, nel 1953 la Knesset (il Parlamento israeliano) istituì il primo museo del museo di *Yad Vashem* come Autorità Nazionale per il Ricordo dei Martiri e gli Eroi dell'Olocausto, ma il tema della persecuzione e dello sterminio rimase ancora per diversi anni una questione privata e la nuova identità israeliana non attinse a questo cupo repertorio. Nelle parole di Avraham Burg, "nell'Israele di allora, che era un paese giovane, duro e arrogante, [...] era stato imposto un silenzio a tutti i traumi. [...] Il giovane Stato ebraico non poteva occuparsi dello spirito, doveva garantirsi prima la sopravvivenza del corpo"²⁴. La Shoah cominciò ad affermarsi come tema politico in Israele tra il 1958 e il 1961, rispettivamente le date dei processi Kaszner ed Eldmann²⁵, attraverso cui la Shoah ha gradualmente acquisito un nuovo spazio nella vita politica e sociale israeliana. Coinvolgendo diverse istituzioni e settori - il ramo giudiziario, il giornalismo, la radio e la televisione, la politica e la scuola - e facendo emergere dall'ombra i sopravvissuti e le loro storie, gli anni sessanta si aprirono con la scoperta che l'incubo della Shoah e della sua memoria erano ancora in grado di seminare veleno. Anche per questo motivo, Ben Gurion dette avvio a un processo di istituzionalizzazione di quella memoria, per contenerne il potenziale distruttivo.

Fu quindi a questo punto - relativamente presto nella storia dello Stato di Israele - che la Shoah diventò una delle narrative fondanti della nuova identità nazionale. Per quanto utile per dare inizio a un'elaborazione e commemorazione collettiva di un trauma la cui memoria era allora custodita in forma privata, questo orientamento finì per inserirsi in un calendario della memoria che corrispondeva a quella che Yael Zerubavel definisce la "narativa del declino"²⁶, di cui la Shoah era stata l'apice e la tragica conclusione, e quindi anche l'evento mostruoso che aveva contribuito alla fondazione dello Stato²⁷. Questa struttura narrativa divenne il cardine della sequenza commemorativa nazionale menzionata sopra. E fu quindi in questa congiuntura che cominciò a insinuarsi il meccanismo che Volkman ha chiamato il "trauma scelto"²⁸, e cioè come ciascuna generazione sceglie di porsi nei confronti del trauma inflitto al grande gruppo, se trasmettono la memoria alle generazioni successive in forma privata (attraverso la narrazione familiare per esempio), in forma pubblica e/o attraverso le istituzioni pubbliche (per esempio la scuola, l'esercito o il parlamento), se vendicandosi, o in altro modo. Si tratta di un meccanismo che favorisce la creazione di una rete di identificazione e di mobilitazione tra chi appartiene allo stesso gruppo.

Sopra tutto, una delle sue caratteristiche è la capacità di continuare a esistere - in forma palese o latente - per anni o per secoli, e la sua infiammabilità. Per concludere con Volkman, "ogni qualvolta una nuova crisi etnica, nazionale o religiosa si sviluppa per il gruppo, i suoi capi rievocano la memoria del trauma passato in modo intuitivo per consolidare il gruppo da un punto di vista emotivo ed ideologico"²⁹. Con il precipitare della crisi mediorientale nel maggio 1967, Israele appariva progressivamente più solo e accerchiato, sotto la guida di un primo ministro (Levi Eshkol) dipinto come attendista e inerte, di fronte a una propaganda egiziana e siriana che proclamava l'imminenza di una seconda Shoah. Mentre si aspettava lo svolgersi degli eventi, con l'esercito interamente mobilitato, la presunta incoerenza di una seconda Shoah fu uno degli elementi che più pesò nella reazione israeliana e, in modo differente,

nella mobilitazione della diaspora ebraica, per esempio attraverso la partenza di circa 6500 volontari ebrei (e diversi non ebrei) da quarantata paesi come volontari civili nei *kibbutzim*²⁸.

Quando, dopo sei soli giorni, Israele era non solo sopravvissuto, ma aveva anche triplicato la sua estensione territoriale ed era passato a controllare territori appartenuti a Giordania ed Egitto nonché un milione di palestinesi, la rappresentazione che cominciò a dare di sé nel momento in cui celebrava la sua indipendenza attingeva a un patrimonio iconografico completamente differente.

1967-2011: Gerusalemme

Tra i temi che sono emersi dopo il 1967 nell'iconografia delle celebrazioni ufficiali domina la rappresentazione di Gerusalemme come capitale, mentre minoritario è il tema dell'insediamento nei Territori Palestinesi, che appare in un solo manifesto, nel 1968, anche se scritto a caratteri cubitali; compaiono la sostenibilità ambientale nel 1994 in un lavoro di David Shapira, e alcuni richiami ad anniversari interni alla storia del sionismo (1960, 1982 e 1997, per ricordare rispettivamente i centenari della nascita di Herzl, della prima *aliyah*, con un lavoro di Gideon Sagi, e il primo Congresso sionista di Basilea).

Fino al 1948 Gerusalemme era stata generalmente marginale nelle strategie di insediamento del movimento sionista, come sostiene Yossi Katz²⁹, e rimane famosa la risposta (probabilmente aneddotica) di Moshe Dayan (ministro della Difesa durante la Guerra dei sei giorni) al generale Uzi Narkiss qualche ora prima di cambiare idea e ordinare la conquista della Città Vecchia nel 1967: "circondatela, ma restate fuori da tutto quel Vaticano"³⁰. La Città Vecchia e la parte Est di Gerusalemme caddero in mano israeliana il 7 giugno 1967, e sono note le trasformazioni urbanistiche volute tra gli altri anche da Teddy Kollek (allora sindaco da soli due anni) *intra* e *extra muros*, dalla distruzione del quartiere Musgrabi ancora prima dell'11 giugno, data dell'ultimo armistizio con la Siria, all'ampliamento dei confini municipali della città attraverso la confisca di terre palestinesi, processi che sono stati analizzati in dettaglio in numerosi studi³¹.

La trasformazione di Gerusalemme da città marginale a capitale "eterna e indivisibile dello Stato di Israele" ha richiesto tuttavia ben più dello spianare un quartiere o di estendere i confini municipali della città. Si è trattato di una costruzione culturale e politica che è durata almeno trenta anni, ma che rimane tuttora insidiata dalla preminenza di Tel Aviv come prima città ebraica, fondata dai primi pionieri nel 1909 dal fianco di Jaffa, e da sempre capitale del popolo laico³² – e dello Stato, secondo il diritto e la comunità internazionale.

A distanza di quasi quarantacinque anni, questa costruzione culturale e politica appare quasi del tutto ruscita grazie a una serie di fattori: l'ampiamiento dei confini municipali della città, numerosi cambiamenti legislativi, la presenza e il controllo dell'IDF, l'insegnamento nelle scuole, e essi si aggiunge l'acquisto di immobili a Gerusalemme Est e nella Città Vecchia da parte di alcune scuole rabbiniche (*yeshivot*) dotate di un ramo immobiliare, tra cui Ateret Cohanim³³. La trasformazione di Gerusalemme in capitale ha potuto contare sul sostegno di due fattori di natura completamente diversi: il primo è la Jerusalem Foundation, ente non governativo,

ma certo non lontano dal governo, voluto dallo stesso Kollek subito dopo il 1967 per rendere più omogenee le due parti della città attraverso la pianificazione urbana, le arti, lo sport, la costruzione di giardini e via dicendo. Arturo Marzano ha analizzato quali e quante divisioni siano ancora rimaste, e sempre a svantaggio della popolazione delle zone annesse nel 1967³⁴. Il secondo elemento, che ha giocato un ruolo assolutamente proporzionato in questa costruzione culturale, è una canzone, intitolata *Yerushalaim shel zahav* (Gerusalemme d'oro).

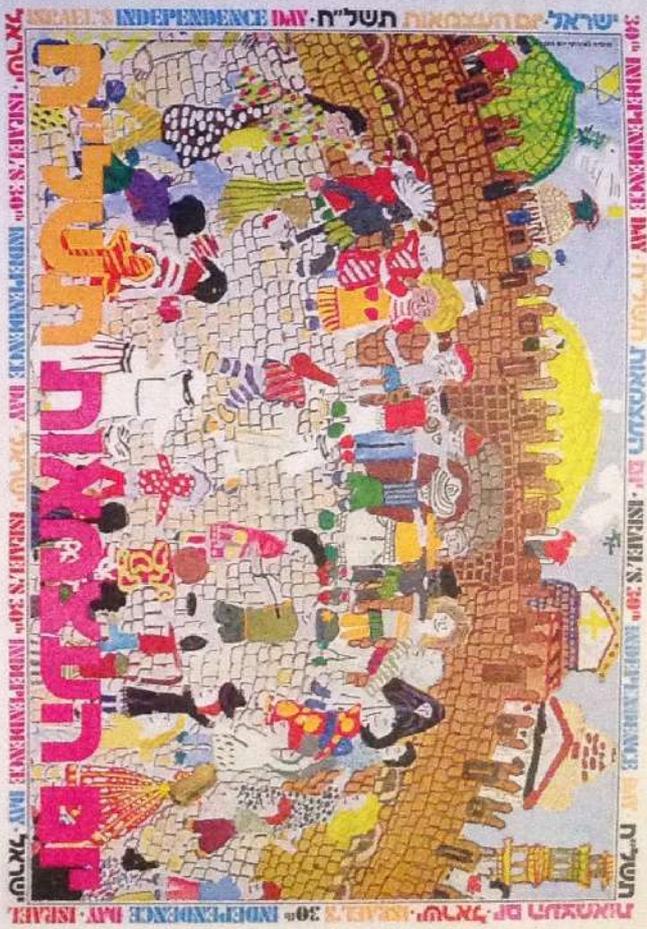
Commissionata da Kollek nel 1966 e scritta da Naomi Shemer – una delle cantanti più in voga del periodo –, la canzone fu presentata all'Israeli Song Festival fuori gara nel maggio 1967. Nell'Israele degli anni sessanta, il festival della canzone rappresentava uno dei pochi eventi nazionali nella vita del giovane Stato, seguito coralmemente, come i già menzionati quiz della Bibbia e le parate militari. Nel giro di qualche mese *Yerushalaim shel zahav*, canzone orecchiabile, melodica e dalle immagini e dai contenuti struggenti, si trasformò nell'inno non ufficiale dello Stato non solo perché era stata la canzone del periodo dell'attesa, dalla chiusura dello stretto di Tiran (18 maggio) allo scoppio della guerra (5 giugno); come sostiene Dalia Gavriely-Nuri, essa venne in un certo senso artuolata per sollevare il morale della popolazione prima e durante la guerra, nei rifugi e tra i soldati. Soprattutto, riuscì a interpretare e ad accompagnare l'onda emotiva che sommersse il paese al momento della conquista della città. Da allora *Yerushalaim shel zahav* non mancò più nelle celebrazioni ufficiali per l'indipendenza dello Stato e tutti i riferimenti alla città che potevano essere letti in chiave ecumenica (i monumenti religiosi, la Cupola della Roccia citata due volte, il richiamo del suono delle campane) sono gradualmente ma inesorabilmente scomparsi nella consapevolezza popolare a favore di una costruzione culturale e politica che ruota interamente attorno alla Gerusalemme ebraica³⁵.

Il ruolo di questa canzone in questa analisi potrebbe apparire eccessivo, ma all'epoca Dan Almagor, uomo di teatro e produttore nel mondo dello spettacolo, la definì "una canzone dalleccezionale peso storico", mentre Hannah Landman, MK per cinque legislature in vari partiti della sinistra fino al 1965, la definì "l'arma più potente della guerra"³⁶. Nel frattempo la stampa continuava a descrivere la vittoria – e soprattutto l'unificazione di Gerusalemme – con espressioni legate al campo semantico del sacro – miracolo, salvezza, meraviglia, stupore –, termini che ricorrevano in questa canzone accanto alla nostalgia per una città perduta. Il successo della canzone fu tale che Uri Avnery – noto pacifista – propose nel 1968 che *Yerushalaim shel zahav* sostituisse l'inno nazionale ufficiale. E se anche la proposta fu rifiutata, la canzone è da allora diventata un inno popolare.

Gerusalemme si stava spostando al centro della percezione e rappresentazione nazionale di Israele, e il manifesto celebrativo del 1968 (ventennale dell'Indipendenza) a opera di Kopel Gurwin non lascia dubbi, a cominciare dai due leoni (simbolo della città) che intrecciano le code in un candelabro le cui fucine sono anemoni, ciascuno dei quali porta una lettera del nome della città (fig. 6). Da allora vi sono state diverse altre raffigurazioni di Gerusalemme nei manifesti ufficiali. I manifesti più rilevanti sono quelli del 1977, del 1978, del 1993 e del 2007. Nel primo, a opera di Ora e Elyahu Schwartz, ritorna il mito fondante del *kibbutz galuyot* sullo sfondo della città, accompagnato da una grande colomba della pace. Il se-



6. Manifesto ufficiale dello Stato di Israele per le celebrazioni nazionali dell'Indipendenza, 1968. Gerusalemme, Central Zionist Archives, collezione Krasin, 1662



7. Manifesto ufficiale dello Stato di Israele per le celebrazioni nazionali dell'Indipendenza, 1978. Gerusalemme, Central Zionist Archives, collezione Krasin 981

condo, che è tratto da un disegno di bambini, è in contro-tendenza rispetto alle raffigurazioni nazionaliste di Gerusalemme: dentro le mura della città compaiono i principali monumenti di ebraismo, cristianesimo e islam, sovrastati da diverse colombe della pace, mentre fuori dalle mura viene rappresentata un'umanità colorata e diversificata abbracciata in un fraterno girotondo (fig. 7). Il terzo, disegnato da Assaf Berg, celebrava anche il venticinquesimo anniversario della conquista della città e la sua raffigurazione era accompagnata dal verso "Rallegratevi con Gerusalemme e festeggiate in essa" (Isaia 66, 10). Il quarto, di Yuval Safra, mostra la Città Vecchia e alcuni edifici che cominciano Gerusalemme Ovest - tra cui in primo piano la *Knesset* e il candelabro a sette braccia - collegate da una bandiera israeliana che, come una grande strada, li divide e allo stesso tempo li unisce.

Nel 1998, per le celebrazioni del cinquantesimo anniversario della proclamazione dello Stato, *Yerushalaim shel zahav* venne proclamata canzone ufficiale del Giubileo e l'interpretazione della nota cantante di origine yemenita Ofra Haza all'apertura ufficiale di quelle celebrazioni mostra immediatamente, a cominciare dalla coreografia, lo status di inno di questa canzone⁹. Anche la scelta di una cantante ebrea di provenienza araba contribuisce ancora una volta a riproporre il tema della raccolta delle diaspore. Centrale alla poetica di questa canzone e alla sua rappresentazione è l'idea del ricongiungimento del popolo alla sua capitale ancestrale.

Ma non fu solo questa canzone ad acquisire uno status ufficiale: nel 1998, il 23 marzo dello stesso anno la *Knesset* approvò una legge in cui *Yom Yerushalaim* diventava festa nazionale nella data ebraica della conquista della città (28 di *iyar*). Come già menzionato più volte, l'istituzione di una festa nazionale rispecchia anche lo spirito e le problematiche di un dato mo-

mento e, nel 1998, lo status di Gerusalemme era ancora sospeso in vista della fase finale dei negoziati previsti dagli accordi di Oslo (1993); e mentre gli israeliani accusavano i palestinesi di espandersi oltre i limiti geografici stabiliti a Oslo, per esempio di essersi installati alla *Orient House* a Gerusalemme Est, i palestinesi accusavano gli israeliani di voler pregiudicare l'esito finale dei negoziati violando lo status quo dei Luoghi Santi della Città Vecchia (con l'apertura di un nuovo ingresso nel tunnel degli Asmonai) e con la costruzione accelerata dell'insediamento di Har Homa subito fuori dalla città, uno dei biglietti da visita del primo governo Netanyahu (1996-1999) e su cui il primo ministro ha costruito la propria credibilità politica negli ambienti della destra religiosa e nazionalista. Nel dare inizio alle celebrazioni per il giubileo dello Stato all'apertura della festa ebraica di *Chanuka*⁴, un doppio evento, secondo la definizione di Handelman menzionata in apertura, Netanyahu chiudeva il cerchio di una costruzione che da nazionale era diventata ormai da tempo nazionalista e che sempre di più attingeva a elementi religiosi per rafforzare un'identità etnica. Nell'accendere la candela nella lampada a nove braccia e rivolgendosi al pubblico, il primo ministro quindi disse:

Non vi è espressione più chiara di ciò che stiamo celebrando oggi in cinquanta anni di esistenza dello Stato che lo spirito che ha portato qui la comunità etiope, la comunità yemenita, la comunità georgiana, la comunità polacca, la comunità ceca, la curda, l'irianaia [...]. Ve ne sono altre. Lo stesso spirito, lo stesso desiderio di Sion. Questo è il motivo per cui il nostro attaccamento a questo posto non ha quantità e nemmeno i cento anni del sionismo, neanche i duecento anni della festa di Chanukah che celebriamo oggi. Ma si tratta di un attaccamento di quattromila anni del popolo di Israele alla sua terra ed alle sue radici. Non vi è niente che possa reggere il confronto nella storia di tutte le nazioni⁵.

Conclusioni: quale alternativa?

Sessantatré anni dopo la fondazione dello Stato, le istituzioni israeliane continuano a trasmettere attraverso i poster celebrativi dell'Indipendenza un'immagine che risponde all'intento educativo del progetto nazionale del sionismo, secondo cui lo Stato avrebbe trasformato i nuovi immigrati in cittadini, dotandoli di una nuova identità nazionale fondata sull'idea del ritorno a una patria ancestrale, e quindi anche a un'omogeneità etnica di base⁶. Nel campo delle arti grafiche e, limitatamente al messaggio delle celebrazioni ufficiali, i simboli e le immagini utilizzati raccolgono un numero di temi abbastanza ridotto: qualche accento al militarismo (per esempio nel 1949, nel corso della Guerra del 1948), l'immigrazione, il *kibbutz galayot*, il *kibbutz*, una serie di anniversari interni alla storia di questo movimento nazionale, la costruzione delle infrastrutture dello Stato, la centralità di Gerusalemme dopo il 1967 e la pace, che appare raffigurata come colomba, nuvola, e in varie altre forme più astratte (per esempio nel 1979, in un lavoro di David Tartakover, dopo la firma degli accordi di Camp David). Il lavoro di grafici e artisti ha prodotto non solo il poster: i fratelli Gabriel e Maxim Shamur (Shchelovitski), autori del poster per lottavo anniversario della fondazione dello Stato (1956), sono meglio conosciuti come

creatori dell'emblema ufficiale dello Stato. Il logo delle poste, il disegno di alcune banconote nel 1958 e numerosi poster per l'aviazione, il sindacato e altre istituzioni nazionali⁷.

La Shoah non poteva rientrare tra i riferimenti iconografici delle celebrazioni nazionali, ma è rimasta sullo sfondo del progetto educativo nazionale in vari modi: il più evidente è il calendario della memoria, che scandisce i tempi della religione civile israeliana: ad esso si affiancano l'insegnamento e le gite scolastiche ai campi di sterminio⁸, la trasformazione di *Yad Vashem* nel tempio della memoria nazionale e la sua collocazione spaziale nella parte più bassa del monte Herzl, la collina che ospita anche il cimitero nazionale di guerra più grande di Israele, così da collegare la Shoah e i caduti in guerra anche da un punto di vista spaziale⁹.

Così come la grafica e l'arte hanno accompagnato il consolidamento dello Stato di Israele da un punto di vista identitario, gli ultimi tre decenni hanno visto una crescente diffusione di questi stessi strumenti come forma di protesta contro una narrativa nazionale articolata esclusivamente nei termini visti sopra. La maggior parte di questo materiale risale agli anni ottanta e novanta, cioè al periodo in cui si fa l'attivismo politico e il numero di organizzazioni non governative (*ong*) locali e internazionali erano molto cresciute in Israele e nei Territori Palestinesi. Con qualche rara eccezione, si tratta di lavori che non sono stati prodotti per una ricorrenza ufficiale¹⁰ ma, presi collettivamente, danno voce a una visione alternativa a quella ufficiale. Un'ampia scelta di immagini appartenenti a questo tipo di repertorio è reperibile sul già menzionato sito di Liberation Graphics e nel volume *Both Sides of Peace*, collezione di lavori di grafici e artisti israeliani e palestinesi indipendenti. Si tratta di opere che ricordano il lato della medaglia offuscato dalla retorica nazionale.

Negli anni cinquanta e sessanta, mentre i manifesti ufficiali celebravano il ritorno delle diaspore come un fenomeno unificante, l'assorbimento degli immigrati rimaneva un processo estremamente diversificato non solo nella provenienza dei migranti, ma anche per la storia (spesso dolorosa) individuale e familiare di chi migrava, come tante testimonianze personali, letterarie e cinematografiche dimostrano¹¹. In quest'ottica si può guardare per esempio ad alcune opere di Yossi Lemel, che è solito proporre lavori dal contenuto politico molto esplicito e controverso¹². In *Welcome!* (1991) - nel corso dell'Operazione Salomone, che in trentasei ore portò in Israele circa 14.000 ebrei dall'Etiopia - Lemel raffigurava la centralità dell'individuo e la sua storia all'interno di ciascuna ondata di immigrazione¹³. Sulla stessa scia si iscriveva qualche anno dopo Raphael Adato: in un poster del 1994, intitolato *I was born...*, l'artista raccontava una storia individuale di immigrazione sullo sfondo di un fico d'India stilizzato. Come è noto il fico d'India (*sar-bru*) è, nella retorica nazionalista (e maschilista) israeliana, il simbolo del-
breo nativo israeliano, spinoso fuori e dolce dentro.

Negli anni settanta e ottanta, via via che Gerusalemme si spostava verso il centro del discorso nazionalista israeliano (e al centro dei poster celebrativi dell'Indipendenza), scompariva dalla consapevolezza nazionale l'idea che si trattasse di una capitale ammessa non riconosciuta dalla comunità internazionale. E per quanto solo il manifesto del 1969 invitasse a colonizzare i Territori Palestinesi, dopo l'apertura della Giudea - e dal 1975 della Samaria - alla costruzione di insediamenti, da transitoria l'occupazione si era trasformata in

permanente. Contro questo stato di cose protestava, fra gli altri, il grande grafico israeliano David Tartakover con un poster di grande effetto del 1980 intitolato *Bring the Settlers Home!*⁹⁸ A Tartakover si devono inoltre una lunga serie di poster contro l'occupazione e l'Ida della Grande Israele (*30 years of occupation*; XL - 40 years of occupation; *Stair*; *The Green Line*)⁹⁹. Con lo scoppio della Prima Intifada (1987) e la firma degli accordi di Oslo (1993), gli anni ottanta e novanta hanno visto artisti come Lemel, Tartakover e altri uscire dal circolo ristretto della sinistra radicale israeliana e acquisire una maggior visibilità, anche grazie all'apparente cambiamento della situazione politica che, dopo il 1993, aveva dato l'illusione di una soluzione imminente.

Questo periodo non ha visto emergere solo una nuova prospettiva nelle arti grafiche, ma anche il tentativo di far crescere dal basso una nuova consapevolezza politica. A essa hanno contribuito il giornalismo, a cominciare dal quotidiano "Haaretz"¹⁰⁰, la nuova storiografia israeliana, alcuni documentari a essa ispirati, il lavoro di alcune ONG e il cinema.

Per il cinquantesimo anniversario della fondazione dello Stato nel 1998, uscì in Israele una serie documentaria intitolata *Tkuma* (Rinascita) prodotta dallente nazionale televisivo, la Israel Broadcasting Authority. In ventidue ore di trasmissione si ripercorrevano gli eventi che avevano portato alla fondazione dello Stato e la sua storia fino all'omicidio di Itzhak Rabin (4 novembre 1995). Diverse puntate imbracciavano senza esitazione la prospettiva di quella che era allora la nuova storiografia israeliana rappresentata dagli studi di Benny Morris, Avi Shlaim, Ilan Pappé, Ilan Rabinovich, Ilan Pappé, il cui intento era demolire i miti fondanti della storiografia nazionale, a partire dalla pubblicazione del lavoro di Simha Flapan nel 1987¹⁰¹. E mentre Pappé discuteva in tre articoli consecutivi della diffusione dei risultati della nuova storiografia nel mondo accademico, nei media e nella cultura popolare¹⁰², la serie *Tkuma* per la prima volta allertò il pubblico che i miti autocelebrativi della narrativa nazionale stavano cadendo a pezzi. La puntata n. 3 si dilungava sulla Guerra del 1948, discutendo se il Piano Dalt (esaminato per primo da Benny Morris nel 1987) fosse stato un ordine di espulsione di massa dei palestinesi e su come fosse stato applicato diversamente sui vari fronti della guerra. La puntata successiva discuteva alcuni aspetti del *kibbutz galiloi*, in particolare l'approccio educativo-paternalistico delle istituzioni israeliane nei confronti degli ebrei dei paesi arabi, educati a disprezzare la propria lingua, cultura e identità di origine perché arabe; si trattava di un ap-proccio che era emerso negli anni novanta nella sociologia critica di Yehuda Shenhav e nei lavori di Ella Shohat sulla rappresentazione dell'Altro nella cultura visiva israeliana¹⁰³. Questa nuova prospettiva non passò certo inosservata: il ministro delle Comunicazioni Limor Livnat denunciò la serie perché "rappresentava i palestinesi con empatia, distortendo in maniera sistematica i grandi risultati raggiunti dal sionismo, e causando danni irreparabili alla nostra immagine"; Ariel Sharon scrisse al ministro dell'Educazione per protestare contro una trasmissione che "distorce la storia della rinascita per protestare contro una trasmissione che "distorce la storia della rinascita e mina la base morale della fondazione dello Stato di Israele"¹⁰⁴. Come rispose tuttavia Gideon Drori, direttore esecutivo di *Tkuma*: "I miti erano già stati fatti a pezzi"¹⁰⁵, anche se non per tutti, e si può presumere che la maggioranza della popolazione si sia schierata allora più vicino al fronte dell'indignazione che non a quello del plauso. Dalla fine degli anni novanta, anche in coincidenza dello scoppio della Se-

conda Intifada (2000-2004), i sostenitori di una narrativa alternativa a quella ufficiale hanno acquisito una maggiore visibilità, anche se la mobilitazione dal basso non è riuscita a scardinare i miti fondanti su cui poggia la narrativa ufficiale. A questo tentativo hanno contribuito ONG israeliane come Zochrot (Ricordiamo)¹⁰⁶. Dal momento della sua fondazione nel 2002, essa ha svolto una triplice funzione: in primo luogo di documentazione, attraverso la raccolta di materiale fotografico, audiovisivo e topografico in quello che sempre più assomiglia a un archivio della memoria della *Nakba*. In secondo luogo, Zochrot ha mantenuto un profilo politico, presentandosi come una ONG attiva sul fronte dell'educazione e della mobilitazione dal basso, con marce, proteste e segnalazioni dei luoghi dove si trovano villaggi palestinesi distrutti interamente o in parte. Con la collocazione di cartelli storico-illustrativi, Zochrot ha cercato in questo senso di favorire un processo di consapevolezza territoriale dell'esistenza di un passato palestinese sul territorio. Infine, dopo quasi un decennio di lavoro, questa ONG è in grado di offrire materiale di sostegno alla ricerca su questo argomento. E per quanto marginale possa sembrare l'operato di questa ONG, essa sembra spaventare alcuni sostenitori della narrativa ufficiale. Nelle parole di Amnon Golan, geografo dell'Università di Haifa, Zochrot sarebbe "parte del movimento nazionale palestinese, poiché stanno cercando di installare una mappa palestinese sul paesaggio, se non con il diritto al ritorno, attraverso i memoriali"¹⁰⁷.

La mancanza di una segnaletica della memoria della Guerra del 1948 appare ancora più evidente se si considera l'esistenza di tutta una serie di monumenti ufficiali che commemorano invece le vittime di attacchi compiuti da palestinesi, o azioni eroiche dell'una o dell'altra brigata dell'IDF. Per un esempio particolarmente eclatante del primo caso, si consideri la mancanza di una qualsiasi indicazione dell'ubicazione di Deir Yassin, sito del-l'omonimo massacro il 9 aprile 1948 per mano dei gruppi terroristici ebraici di destra (IHH e Irgun). Le case che ancora restano di questo villaggio sono collocate oggi nel quartiere Givat Shaul di Gerusalemme; si tratta di uno spazio recintato e inaccessibile, trasformato in un ospedale psichiatrico immediatamente dopo la guerra¹⁰⁸. Al contrario, i caduti ebrei dell'attacco palestinese al convoglio diretto al monte Scopus il 13 aprile 1948 - la risposta a Deir Yassin - sono commemorati con un sobrio monumento in cui sono elencati i nomi dei caduti.

Inevitabile parzialità della memoria collettiva e dell'autorappresentazione alla base delle celebrazioni nazionali è stata infine esposta nel cinquantesimo anniversario dell'indipendenza israeliana nel film *Happy Birthday Mr. Mograbi* dell'omonimo regista. Nel film, il regista riceve un duplice incarico: da un lato, filmare le celebrazioni del cinquantesimo anniversario della fondazione dello Stato per una produzione israeliana. Dall'altro, realizzare un documentario sulla *Nakba* nel suo cinquantesimo anniversario per una produzione palestinese, a cominciare da ciò che rimane dei villaggi palestinesi sul territorio. Uno dei risultati di questa sovrapposizione è il senso di schizofrenia che colpisce il regista e lo spettatore. Ai preparativi della festa - corali, dinamici, carichi e vitali - si sovrappongono infatti i fermo-immagine delle rovine dei villaggi, isolati, fuori luogo, diroccati, statici e abbandonati¹⁰⁹. È anche questo abbandono sul territorio, e nella consapevolezza collettiva israeliana, che fa sì che il discorso portato avanti da questa alternativa non possa trovare uno spazio nella narrativa ufficiale e nella sua rappresentazione.

¹ R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in "Dedalus", n. 96, 1967, pp. 1-21; G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle musee*, Bologna, Il Mulino, 1975; G.L. Mosse, *Confessing the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover & London, Brandeis University Press, 1993. Cfr. anche E. Gentile, *Le religioni della politica. Dal democrazie e totalitarismi*, Roma, Bari, Laterza, 2001, pp. XVIII-XIX, e A.M. Banti, *Donor della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

² M.E. Aronoff, *Israeli Civil Religion*, in "BAIN", n. 44, 1981, pp. 2-6; C. Liebman, D. Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, University of California Press, 1983; I.S. Troen, N. Latus (a cura di), *Israel: the First Decade of Independence*, New York, SUNY Press, 1995.

³ Cfr. Il saggio di Arturo Marzano in questo volume e la bibliografia ivi citata.

⁴ D. Handelman, *Nationalism and the Israeli State. Bureaucratic Logic in Public Events*, Oxford - New York, Berg, 2004, p. 4.

⁵ V.D. Volkov, *Turks and Greeks. Neighbours in Conflict*, Huntington, Foothill Press, 1994, cfr. anche S. Yarvin, V.D. Volkov (a cura di), *Violence or Dialogue? Psychological Insights on Terror and Terrorism*, London, International Psychological Association, 2003, in particolare la III parte; M. Simoni, *Incontri traumatici. Storia, memoria e identità nazionali nelle scuole israeliane e palestinesi*, in "Passato e Presente", n. 71, 2007, pp. 47-101.

⁶ G.L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.

⁷ Per il caso italiano, cfr. S. Portelli, *Londra è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine e la Memoria*, Roma, Donzelli, 2005; G. Schwarz, *Thi mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino, UTET, 2010; G. De Luna, *La Repubblica del dolore*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁸ Cfr. www.poppy.org.uk e www.poppycoland.org.uk, accesso del 5 giugno 2011. Alcuni papaveri rossi campeggiano sulla copertina dell'edizione in lingua inglese di A. Burg, *The Holocaust is Over. We Must Rise from Its Ashes*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2009, pubblicato in Italia come *Scoraggiare Hitler. Per un nuovo antirazzismo e umanesimo ebraico*, Vicenza, Neri Pozza, 2007. Si veda anche il manifesto del- l'artista palestinese Adnan Zahabiy intitolato *Un fiore è un fiore è conosciuto* che usa il papavero rosso come simbolo di radicamento alla terra.

⁹ Central Zionist Archives, Gerusalemme (dora in poi CZA, collezione Krasim, dora in poi KRA), 525.

¹⁰ Cfr. almeno S.A. Sedman, *Studying Election Campaign Posters and Propaganda. What Can We Learn?*, in "International Journal of Instructional Media", n. 4, 2008, pp. 413-427; N. Wolanski, *Mao The Diefighter*, in "Beaux Arts Magazine", n. 212, 2002, pp. 50-55; D. Crowley, *Posters of the Cold War*, London, V&A Publishing, 2008; D. Crowley, *Art of Persuasion. 100 years of Propaganda Posters*, in "Antiques & Collecting Magazine", n. 7, 2010, pp. 53 segg. Cfr. anche Banti, *Donor della nazione* cit.

¹¹ M. Riddolfi (a cura di), *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Roma, Gangemi, 2006; C. Brice, M. Baitoni (a cura di), *Celebrare la nazione. Anniversari e commemorazioni nella società contemporanea*, in "Memoria e Ricerca", n. 34, 2010.

¹² Cfr. <http://www.vitalbanat150.it/> (accesso del 27 maggio 2011).

¹³ C. Brice, M. Baitoni, *Introduzione*, a Brice, Baitoni (a cura di), *Celebrare la nazione* cit., pp. 5-16, p. 6.

¹⁴ N. Shefi, *Israeli Education System in Search of a Pantheon of Heroes*, in "Israel Studies", n. 2, 2002, pp. 62-83, p. 72.

¹⁵ Cfr. M. Simoni, *Famiglie in Israele. Gli Avni Cinghiana*, in E. Aquer et al. (a cura di), *Famiglie nel Novecento. Conflitti, Culture, Relazioni*, Roma, Carocci, 2010, pp. 139-164; O. Yiftachel, E. Yiftachel, *Between Periphery and "Third Space": Identity of Mizrahim in Israel's Development Towns*, in A. Kemp et al. (a cura di), *Israelis in Conflict. Hegemonies, Identities and Challenges*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004, pp. 203-35.

¹⁶ Se non indicato diversamente, le immagini dei poster discusi in questo e nei paragrafi successivi sono tutte disponibili sul sito della galleria d'arte Parkash, www.parkash-gallery.com, accesso del 29 giugno 2011. L'intera collezione è visionabile in loco ai

CZA, KKA. Per altri manifesti cfr. anche Y. Toran, *Poster Tales. A Special Program for Jerusalem Day - Yom Yerushalayim. Artistic Depiction of Jerusalem in Israeli Independence Day Posters*, San Francisco, Israel Educational Initiative, (1998).

¹⁷ <http://www.haaretz.com/print-edition/news/annual-katz-1926-2010-calculation-and-illustrator-of-israel-s-best-loved-children-s-books-dies-at-83-1.265389>, accesso del 28 giugno 2011.

¹⁸ Y. Shavit, *Israel at 40: Looking Back, Looking Ahead*, in "Foreign Affairs", n. 3, 1987/1988, pp. 574-590; Z. Gabay, *Israel's 50 Years of Independence: Struggles and Achievements*, in "Van Insh Quarterly Review", n. 348, 1998, pp. 415-421.

¹⁹ Parkash Gallery, "Zehut hazakka" *Tsarukha kerosi I be nuu, 1920-1980, 2003* ("Diritto di stralare" *Mostra dei manifesti del 1 maggio (1920-1980)*, ebraico).

²⁰ Questo poster non era disponibile al momento della consultazione ai CZA. Fotografia dell'autore (Aeroporto di Tel Aviv, 24/07/2011).

²¹ E. Amir, *Jasminia*, Torino, Einaudi, 2008; cfr. anche la letteratura del campo di transito (*sifrut ha-mabarrat*), Shimon Ballas, *Ha-Mabarrat nell'analisi di P. Rossetto, in Tempesta tra le Palme, memoria e luoghi narrativi di ebrei arabi (1948-1956)*, tesi di laurea magistrale, Università Ca' Foscari, Venezia, a.a. 2009/2010.

²² Fra le innumerevoli testimonianze e memorie in questo senso, una delle più originali che riguarda gli ebrei d'Algeria è la serie a fumetti di J. Sfar, B. Finkelsky, *Le Chât du Rabbin*, Paris, Dargaud (2002-2005).

²³ Il pogram del primo giugno 1941 in cui vennero uccisi 180 e feriti più di duemila ebrei. Per una testimonianza letteraria ed autobiografica del *farhud*, cfr. S. Michael, *Tempesta tra le Palme*, nella traduzione e analisi di P. Rossetto, "Tempesta fra le palme", Note sul percorso storico e identitario degli ebrei israeliani Sami Michail un testimone, tesi di laurea triennale, Università Ca' Foscari, Venezia, a.a. 2007/2008.

²⁴ Burg, *Scoraggiare Hitler* cit., p. 66.

²⁵ Y. Weitz, *The Holocaust on Trial: The Impact of the Kessner and Eichmann Trials on Israeli Society*, in "Israel Studies", n. 2, 1996, pp. 1-26.

²⁶ Y. Zerubavel, *The "Mythological Sabot" and Jewish Past Trauma, Memory, and Contested Identities*, in "Israel Studies", n. 2, 2002, pp. 115-144.

²⁷ V.D. Volkov, *Società traumatizzate*, in S. Yarvin et al. (a cura di), *Violenza o Dialogo?*, Roma, Boringhieri, 2006, parte III.

²⁸ M. Simoni, *Gli ebrei italiani e lo Stato di Israele: appunti per un ritratto di due generazioni (1948 e 1967)*, in M. Simoni, A. Marzano (a cura di), *Roma e Gerusalemme. Israele nella vita politica e culturale italiana - 1949-2009*, Genova, ECG, 2010, pp. 49-75.

²⁹ Y. Katz, *The Marginal Role of Jerusalem in Zionist Settlement Activity Prior to the Founding of the State of Israel*, in "Middle Eastern Studies", n. 3, 1998, pp. 121-145.

³⁰ G. Gorenberg, *Occupied Territories. The Untold Story of Israel's Settlements*, London - New York, I.B. Tauris, 2006, p. 36.

³¹ P. Missetwitz, T. Rientals (a cura di), *City of Collision. Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*, Basel - Boston, Birkhäuser, 2006.

³² Cfr. A. Londres, *Ho incontrato l'Ebreo Errante. 1929 da Landra a Gerusalemme*, Genova, ECG, 1997, pp. 150-151. [ed. originale *Le Juf Errant est arrivé*, Paris, 1930]. Cfr. anche lo splendido manifesto del 2009 che celebra il centenario della fondazione della città e il sessantunesimo anniversario della fondazione dello Stato.

³³ L. Therox, *My time among the ultra-Zionists*, 3 febbraio 2011, <http://www.welbc.co.uk/news/magazine-12347050>, accesso del 29 giugno 2011.

³⁴ www.jerusalemfoundation.org, accesso del 6 giugno 2011; A. Marzano, *La Guardia dei Sei Giorni e i Confini di Gerusalemme: divisioni e frammentazioni in una città infausta e infaustibile*, in A. Marzano, M. Simoni (a cura di), *Quarant'anni dopo. Confini, barriere e limiti (1967-2007)*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 89-105.

³⁵ D. Gavriel, *Nati, The Social Construction of Jerusalem of Galt as Israel's Unofficial National Anthem*, in "Israel Studies", n. 2, 2007, pp. 104-120.

³⁶ <http://www.youthbc.com/watch?view=ONQpU1Ds&feature=fixr>, accesso del 7 giugno 2011.

³⁷ La festività di Chanukah ricorda il miracolo di una lampada mnaisa accesa nel Tempio per otto giorni davanti ai reoli della *Torah* pur essendoci solo per un giorno.

- * R. Nemanjeh, in A. Margalit, *Happy Birthday Mr. Margalit* (2000).
- * A. Ben-Amos, *Israel: La fabbrica di Israele nazionale*, Paris: Editions du CNRS, 2010, p. 5.
- * Cf. R. Dvornet, *Hebrew Graphics: Design in Shmitta Hebrew Graphics, Shmitta Hebrew Graphics, Tel Aviv, Tel Aviv Museum of Art, 1998*, pp. 76-66.
- * J. Feldman, *Above the Death Pits. Remains the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli Identity*, New York: Berghahn Books, 2008.
- * M. Amaryahu, *Moshe Herzl: The Creation of Israel's National Century*, in "Israel Studies", n. 2, 1996, pp. 46-74; M. Brog, *Witness and Victim: Holocaust and Military Commemoration in Israel* *Collective Memory*, in "Israel Studies", n. 3, 2003, pp. 65-99.
- * Per esempio il poster di Tami Berger del 1988 (nel primo anniversario dell'indipendenza e nel quarantesimo dell'indipendenza dello Stato di Israele) che raffigura la bandiera israeliana e quella palestinese annodate. Più provocatorio il lavoro di Yossi Lemel che, per l'indipendenza del 1994, propose l'immagine di un martello di plastica giocattolo dipinto con i colori della bandiera palestinese. Cf. D. Barish, *Both Sides of Peace: Israeli and Palestinian Political Poster Art*, Raleigh, NC, Contemporary Art Museum, in association with University of Washington Press, 1997, p. 6 e p. 109. Cf. anche [http://www.liberationgraphics.com/home.html](http://liberationgraphics.com/home.html), accesso del 7 settembre 2011.
- * Cf. M. Simoni, *The famiglia, partitocrazia e nazionalismo. Percorsi di rifugiare palestinesi e donne oltre dai paesi arabi (1948-1958)*, in "Genesi", n. 2, 2004, pp. 89-113 e bibliografia ivi citata.
- * Cf. www.levand.co.il, accesso del 9 settembre 2011.
- * Barish, *Both Sides of Peace* cit., p. 14.
- * http://www.liberationgraphics.com/pyp/bring_settlers.htm, accesso del 7 settembre 2011.
- * www.tatarkover.co.il, accesso del 13 settembre 2011.
- * D. Ben-Nick, *La Casertenza di Israele*, in "Internazionale", n. 897, 13/19 maggio 2011, pp. 36-43.
- * S. Flapan, *The Birth of Israel. Myths and Realities*, New York: Pantheon Books, 1987.
- * L. Pappé, *Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians. Part I: The Academic Debate*, in "Journal of Palestine Studies", n. 2, 1997, pp. 29-41; L. Pappé, *Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians. Part II: The media*, in "Journal of Palestine Studies", n. 3, 1997, pp. 37-43; L. Pappé, *Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians. Part III: Popular Culture*, in "Journal of Palestine Studies", n. 4, 1997, pp. 60-69.
- * E.H. Shoahat, *Israeli Cinema. East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1989; per una testimonianza della sua storia, cf. E.H. Shoahat, *A reluctant exile: fragments from the memories of an Arab Jew*, in N. Abdo, R. Lentin (a cura di), *Women and the Politics of Military Confrontation, Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*, New York: Oxford, Berghahn Books, 2002, pp. 262-276.
- * J. Greenberg, *Israel's History. Viewed Carefully, Starts a Storm*, in "New York Times", 10 April 1998, www.nytimes.com, accesso del 7 giugno 2011.
- * Cf. in L.J. Silberstein, *The Post-Zionist Debate. Knowledge and Power in Israeli Culture*, London - New York: Routledge, 1999, p. 1.
- * <http://zochrot.org/en>, accesso del 17 luglio 2011.
- * Conversazione dell'A. con Arnon Golan (Università di Haifa), 6° TAU Workshop, Mada' Ha-Hamisha, 8 luglio 2011.
- * Ospedale ospita oggi pazienti colpiti dalla cosiddetta "sindrome di Gerusalemme" ma, dopo la guerra del 1948, venne usato per ospitare sopravvissuti alla Shoah. Cf. anche il film tra finzione e realtà di U. Aloni, *Forgiveness*, 2006.
- * Sul 400-420 villaggi palestinesi distrutti durante la guerra del 1948 cf. W. Khalidi (a cura di), *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, Institute for Palestine Studies, 2006.