

EBRAISMO E MODERNITÀ

COLLANA DIRETTA DA
SAUL MEGHNAGI

4



Associazione di Cultura Ebraica

HANS JONAS

LA CONVERSIONE ALL'EBRAISMO IN ETÀ MODERNA

a cura di Emanuela Semi Trevisan



BONANNO EDITORE

Monica Miniati: traduzione dei testi stranieri

ISBN 978-88-xxxx-xxx-x

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2016 – Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.
Acireale - Roma

www.gebonanno.com
gebonanno@gmail.com

INDICE

PRESENTAZIONE

ASPETTI DISCIPLINARI, NORMATIVI E ISTITUZIONALI

di *Sergio Della Pergola* pag. xx

INTRODUZIONE

CARATTERISTICHE DI UN FENOMENO SOCIALE

di *Emanuela Trevisan Semi* ” xx

UNA STORIA POLITICA

di *Sébastien Tank Storper* ” xx

Il *Ghiur* come naturalizzazione ” xx

Il *Ghiur* come adesione ” xx

Il *Ghiur* come regolatore del pluralismo ” xx

Una “frontiera” mobile ” xx

LE RICHIESTE DEI TEDESCHI DOPO IL 1945

di *Barbara Steiner* ” xx

Il “desiderio” di diventare ebrei ” xx

Tre principali gruppi ” xx

Sviluppi recenti ” xx

L'integrazione possibile ” xx

MOVIMENTI EBRAIZZANTI DEI NERI IN AFRICA

di *Tudor Parfitt* ” xx

Il “meccanismo” coloniale ” xx

Dopo la seconda guerra mondiale ” xx

L'ipotesi “Hamitica” ” xx

Gli studi di genetica ” xx

GLI ANUSIM LATINOAMERICANI:

PERCORSI DI RICONOSCIMENTO E DI REINTEGRAZIONE

di *Rigoberto Emanuel Vinás* ” xx

Le premesse remote ” xx

I fattori di sviluppo del movimento	”	XX
Le sfide	”	XX
L'importanza di un ritorno	”	XX
CONVERSIONI “INFORMALI”:		
LE PRESENZE NON EBRAICHE		
NELLE SINAGOGHE AMERICANE		
di <i>Yaakov Ariel</i>	”	XX
Sinagoghe in movimento	”	XX
Cercatori di spiritualità	”	XX
La risposta ebraica	”	XX
Una presenza crescente	”	XX
CHIESE MESSIANICHE ED EBRAISMO LIBERALE. UN CASO		
di <i>Chen Bram</i>	”	XX
Jane	”	XX
Il rapporto con le comunità	”	XX
L'accettazione sociale	”	XX
Un nuovo fenomeno?	”	XX
IL SUD D'ITALIA:		
LUOGHI SIMBOLICI E FIGURE CARISMATICHE		
di <i>Emanuela Trevisan Semi</i>	”	XX
Il legame con le migrazioni	”	XX
Ragioni di un rinnovato interesse	”	XX
Un evento “mitico” fondante	”	XX
Puglia, Sicilia, Calabria	”	XX
Glossario	”	XX
Gli Autori	”	XX

PRESENTAZIONE
ASPETTI DISCIPLINARI, NORMATIVI E ISTITUZIONALI

Sergio Della Pergola

Negli ultimi anni è tornata ad essere straordinariamente attuale la questione delle conversioni all'ebraismo, il giyur (pron.: ghiúr). I motivi sono numerosi e in parte indipendenti gli uni dagli altri. Il giyur è tecnicamente il passaggio di un non ebreo alla condizione di ebreo, o quanto meno a quella di proselita, o, letteralmente, di residente, dunque all'ebraismo come collettività, attraverso una procedura regolata da ben precise norme secondo la tradizione ebraica, e sanzionato da un'autorità che ha il potere per farlo. Se questa proposizione sembra estremamente elementare, essa è in realtà alquanto complicata in quanto ogni sua parola può essere interpretata in modo diverso da persone diverse. Se scomponiamo la frase precedente nei suoi diversi elementi, infatti, possiamo chiederci: Chi è un non ebreo? Chi è un ebreo? Che cos'è l'ebraismo? Qual è la procedura di transizione? Quali i suoi fondamenti normativi? Quale l'autorità deliberante? E quale la fonte del suo potere? In definitiva ci si può chiedere quale sia il significato più profondo di questo rito di passaggio per la persona coinvolta e per tutte quelle che la circondano.

In queste pagine desideriamo illustrare brevemente non tanto gli aspetti semantici e normativi della questione quanto alcuni aspetti che direttamente coinvolgono la popolazione interessata e che emergono nel dibattito corrente sul tema delle conversioni all'ebraismo, in Israele e nelle comunità della diaspora ebraica. La nostra rassegna riflette soprattutto una prospettiva disciplinare nell'ambito delle scienze sociali, ma non è possibile astrarsi dalla natura giuridica e teologica del dibattito prevalente. In realtà le molte questioni connesse con il giyur richiedono una prospettiva interdisciplinare e multidisciplinare che presti attenzione alla genetica delle popolazioni, a storia, antropologia, sociologia, demografia, letteratura, folklore, archeologia, storia delle religioni, studi culturali, e esegesi testuale. La differenza fra le diverse discipline

consiste in buona parte nei diversi modi di applicazione degli approcci critici/dialettici nonché teorici/empirici propri a ciascuna. Pertanto non deve sorprendere se differenti discipline, fondate su criteri e metodologie differenti di analisi e interpretazione, possano raggiungere conclusioni differenti rispetto allo stesso soggetto.

IL CONTESTO GLOBALE

RICERCA E COSTRUZIONE DI NUOVE IDENTITÀ

Il processo di richiesta e di pratica della conversione all'ebraismo che qui ci interessa fa in realtà parte di un flusso bi-direzionale, uno dei quali conduce a un maggiore interesse verso la cultura ebraica e l'appartenenza a un'identità e a una comunità ebraica di cui cercheremo in seguito di definire i contorni; mentre l'altro, simmetrico, si manifesta in uno stillicidio di persone che si allontanano, fino a perdere completamente una percezione di cultura e di identità ebraica precedentemente posseduta da una persona o dai membri di una generazione antecedente della sua stessa famiglia.

In primo luogo ci si può chiedere come mai nel 21° secolo vi siano migliaia di persone che chiedono di convertirsi all'ebraismo? Autori americani come Daniel Bell nel 1960 con "la fine dell'ideologie"¹ o Francis Fukuyama nel 1992 con "la fine della storia"² avevano preconizzato una convergenza della società civile globale verso un modello societario maggiormente omogeneo e stabile, meno caratterizzato da conflitti internazionali, dominato dallo sviluppo economico e tecnocratico e da mentalità e valori di fondo occidentali, consapevole dei vantaggi della democrazia, e nel quale si attenuano o perfino scompaiono le ideologie politiche particolaristiche. Secondo queste ipotesi sarebbe quindi parso logico attendersi anche un diminuito interesse nei confronti delle etnie e delle religioni e preconizzare per l'ebraismo (che all'origine è sia etnia sia religione) una pacifica confluenza verso e all'interno di un'auspicata società neutrale, globale e transnazionale.

¹ Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

² Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York, Avon, 1992.

La realtà sociale e culturale degli ultimi decenni non potrebbe essere più differente, con la reviviscenza di molti afflitti religiosi, etnici e nazionali, i cui confini rispettivi spesso si confondono e si intrecciano con le aspirazioni politiche di vasti movimenti popolari, fino al punto da giustificare l'ipotesi invero diametralmente opposta alle precedenti di Sam Huntington nel 1996 con "il conflitto di civiltà"³. Il perché più profondo del persistente interesse nei confronti della conversione all'ebraismo sembra allora far parte di un contesto molto più ampio di rinascita globale delle identità etniche e religiose. In questo senso, i segnali più inquietanti vengono dal Medio Oriente con l'ascesa del progetto del Califfato, la cancellazione dei confini geopolitici creati dai progetti coloniali europei, la sfida aperta all'occidente e, appunto, alla sua pretesa di egemonia "neutrale" – oltre che al Cristianesimo e agli Ebrei. Ma sono degni di interesse anche i segni di rinascita etnica-regionale specialmente all'interno delle società europee, con l'aumentata rilevanza di identità a lungo sopite o soppresse come quelle della Catalogna in Spagna o della Scozia in Gran Bretagna, per non parlare dell'esplosione dei conflitti etnici-regionali fra le ex-repubbliche della Federazione dopo lo scioglimento della Jugoslavia, o di simili fenomeni concernenti l'ex-Unione Sovietica nell'area del Caucaso e in Ucraina, le scelte di autonomia nazionale in Cecoslovacchia con la pacifica separazione fra la Repubblica Ceca e la Slovacchia, e la situazione simile anche se gestita in modo differente dei Fiamminghi e dei Valloni in Belgio. Il risorgere della xenofobia nei confronti delle minoranze in molte società europee, al di là dei motivi contingenti determinati dalla crescente immigrazione da paesi extra-europei, sembra anch'esso da mettere in relazione con una diminuita tolleranza nei confronti delle diversità e con uno sforzo di privilegiare il proprio particolare, vero o immaginario che sia. Tutte queste manifestazioni di reviviscenza identitaria interessano non solamente la difficile integrazione di gruppi da poco giunti in società significativamente differenti da quelle di origine, ma anche membri della seconda e della terza generazione di immigrati, essi stessi nati e socializzati nell'attuale paese di residenza.

All'interno della stessa compagine ebraica diverse forme di

³ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone, 1997.

risorgimento e di ritorno religioso sono ben visibili sia nella diaspora sia in Israele. L'interesse per la cultura ebraica non tende a scemare ed è anzi oggi rafforzato dalle possibilità offerte da mezzi tecnici di comunicazione che facilitano l'accesso a fonti e materiali un tempo lontani dal grande pubblico. L'interesse per le diverse manifestazioni della religione continua ad essere elevato, nelle sue diverse forme, ma in particolare in quelle che incorporano una dose di misticismo, di rinuncia alla razionalità convenzionale, e di sottomissione all'autorità intellettuale e spirituale di figure dirigenti carismatiche. In Israele a volte si possono osservare anche determinate forme di integralismo nazionalista e messianico basate su di una lettura della tradizione religiosa esclusivista e negatrice dell'alterità molto simile nella logica inerente a quella dei fondamentalismi di matrice islamica.

Ma esistono per lo meno altri due importanti fattori di spinta ad abbandonare un'identità precedente e a cercare di abbracciare una nuova, nella fattispecie quella ebraica, che ci sembrano di interesse non inferiore. Il primo fattore è la crisi della società dei consumi che agli occhi di molti è fallita nel suo obiettivo di dare a tutti e in misura sufficientemente uguale un minimo (o magari ben più di un minimo) di benessere materiale. Questa insoddisfazione si orienta principalmente nei confronti della distribuzione delle risorse piuttosto che del bisogno materiale in senso assoluto, poiché è indiscutibile che il livello medio di vita sia enormemente migliorato rispetto a quello tipico di altre epoche storiche. La logica delle aspettative crescenti crea una percezione di scarsità e di inadeguatezza che non distingue fra l'assoluto e il relativo, ma non per questo è meno reale.

Un altro fattore di rilievo è la persistente crisi all'interno della Chiesa Cattolica che, per esempio in America Latina, ha perso negli ultimi decenni grandi masse di fedeli. Solamente in Brasile, su una popolazione totale di circa 200 milioni di persone, si può calcolare che circa 45 milioni siano passati negli ultimi decenni da una adesione al cattolicesimo a una autodefinizione di membri di chiese evangeliche o addirittura a forme di sincretismo fra cristianesimo e animismo. Tale crisi ha ragioni e motivazioni diverse, legate da un lato alla capacità di fornire risposte teologiche pertinenti di fronte alle necessità dell'individuo nella società contemporanea, e dall'altro a diffuse forme di decadenza nell'au-

torità morale e spirituale di singoli ministri di culto e perfino di interi settori istituzionali della Chiesa.

Per motivi diversi e attraverso percorsi differenti, per lo meno nei paesi occidentali, né la civiltà dei consumi né la Chiesa sembrano dunque riuscire a offrire le risposte richieste oggi circa il senso più profondo dell'esistenza umana e del soddisfacimento dei bisogni primari della persona sul piano sia materiale sia spirituale. Queste due grandi matrici di spinta portano numerose persone a interrogarsi sul senso della propria esperienza e a cercare nuovi contenuti altrove. Nella medesima ottica, non va sottovalutato il fondamentale fattore di attrazione costituito dalla perenne attualità dell'ebraismo, che viene scoperto o riscoperto a volte senza mediatori, a volte tramite l'inserimento di personaggi più o meno competenti e in grado di portare l'istintiva richiesta di saperne di più sull'ebraismo, a qualcosa di compiuto e duraturo.

La conversione all'ebraismo nei termini descritti fin qui è supposta dare una risposta a queste esigenze altrimenti inappagate, attraverso un processo che per lo meno per le persone maggiormente consapevoli si può definire come di catarsi, ossia di purificazione da un mondo precedente e di rinascita in un mondo nuovo. In che misura questo realmente avvenga nelle percezioni dei partecipanti al processo è difficile dire se non attraverso un'analisi approfondita delle esperienze dei singoli che non è possibile svolgere qui. Si deve inoltre esaminare attentamente se e in che misura le procedure di conversione e le persone che le dirigono rispondano a questo tipo di aspettative. Inoltre sarebbe importante esaminare in che misura le aspettative del convertito trovino corrispondenza nella realtà sociale e comunitaria circostante all'indomani dell'avvenuta conversione.

RICUPERO DI IDENTITÀ PERDUTE

L'intera problematica della conversione, tuttavia, va anche vista in un'ottica completamente diversa che è quella legata al già menzionato processo simmetrico di allontanamento dall'ebraismo di molti individui che già ne fanno o ne hanno fatto parte. In passato, specialmente nei decenni successivi all'emancipazione degli ebrei in Europa nel corso del 19° e della prima parte del

20° secolo, non era infrequente la pratica dell'abiura da parte di ebrei una parte dei quali si convertivano al cristianesimo mentre un'altra parte preferiva invece mantenere una posizione di distacco ostentato da qualunque forma di fede religiosa. Si trattava di un atto che poteva coinvolgere centinaia di migliaia di persone nei diversi paesi e intendeva affermare soprattutto la prevalenza della propria identità nazionale civica e residenziale su quella religiosa di origine ancestrale. Oggi il percorso di assimilazione delle minoranze ebraiche nel contesto sociale più generale avviene di solito in una forma meno esplicita e dichiarata, ed è semmai conseguenza naturale di un più intenso processo di integrazione professionale, residenziale, culturale delle minoranze ebraiche nel contesto sociale della società di maggioranza. Ciò si accompagna a una lenta erosione dei valori e delle cognizioni che dovrebbero formare la spina dorsale dell'identità ebraica di una persona e della sua comunità.

Negli ultimi decenni, un indicatore sociale di grande rilevanza è costituito dall'aumento costante della frequenza dei matrimoni misti. Questa tendenza appare su scala globale e oggi ha superato il livello del 50% di tutti i matrimoni di ebrei negli Stati Uniti che finora potevano vantare la loro grande massa critica come un fattore in grado di frenare l'espansione dell'eterogamia. È dimostrato oggi che non più i numeri assoluti ma semmai i contenuti della vita comunitaria e culturale ebraica, possono costituire la base della coesione e della continuità della compagine ebraica a livello locale e transnazionale. La prevalenza di matrimoni misti implica un costante aumento nel numero di ebrei che condividono le loro vite con partner non ebrei, nel numero di non ebrei che fanno parte di famiglie allargate e di reti sociali ebraiche e nel numero di persone nella cui genealogia sono presenti a monte e a valle sia ebrei che non ebrei. In molte grandi comunità ebraiche della diaspora il numero dei non ebrei collegati ad ebrei attraverso rapporti familiari primari è oggi simile o maggiore rispetto alla stessa popolazione ebraica. Fin dal 1950, quando questa tendenza era appena agli inizi con incidenze molto minori, lo Stato d'Israele aveva legiferato una Legge del Ritorno che concedeva i medesimi diritti di immigrazione e di cittadinanza ai membri non ebrei del nucleo familiare ebraico, estendendoli ai coniugi e ai discendenti fino alla terza generazione. Il numero virtuale di po-

tenziali candidati all'immigrazione secondo la Legge del Ritorno è sostanzialmente maggiore rispetto al nucleo originale della popolazione ebraica. L'intera popolazione ebraica mondiale, inclusa quella residente in Israele, ammonta oggi a 14.300.000 persone, ma a queste se ne possono aggiungere altre 8.700.000 che in teoria potrebbero usufruire o in pratica già usufruiscono della Legge del Ritorno, portando il totale allargato a oltre 23 milioni.⁴

La definizione precisa dei confini di appartenenza al gruppo ebraico, riconducibile alla classica domanda: "Chi è ebreo?" diviene quindi sempre più complessa.⁵ Da un lato persistono le norme tradizionali secondo le quali è ebreo chi è figlio di madre ebrea o si è convertito all'ebraismo secondo le norme rabbiniche tradizionali (Halakhàh).⁶ D'altra parte è in aumento costante il numero delle persone per le quali il sentimento di appartenenza soggettivo non corrisponde alla definizione giuridica ebraica di appartenenza. Molte persone formalmente appartenenti all'ebraismo sono oggi completamente sconnesse da qualunque forma di interesse o di partecipazione nei confronti della vita del collettivo. Allo stesso tempo un crescente numero di individui non ebrei che possiedono vari gradi di parentela e affinità con altri ebrei partecipano – spesso in misura marginale – alla vita culturale e associativa di gruppi ebraici.

Un crescente divario emerge dunque tra i sentimenti soggettivi di appartenenza ad una identificazione ebraica (non importa quanto specificata), le categorie formali di identificazione ebraica stabilite da parte delle autorità religiose tradizionaliste che seguono la matrilinearità, le decisioni dei rabbini delle comunità conservative e riformate che accettano l'appartenenza all'ebraismo anche secondo la patrilinearità, e infine i criteri operativi adottati nelle loro indagini sul terreno dai ricercatori, siano essi demografi, sociologi, o cultori di altre discipline. Inoltre, le diverse organizzazioni che operano all'interno della comunità ebraica in senso lato spesso adottano criteri diversi nel delineare i propri

⁴ Sergio Della Pergola, "Ebrei di tutto il mondo contatevi". Israele e il libro, *Limes*, Rivista italiana di geopolitica, 10, 2015, 175-189.

⁵ Sul dibattito in senso più lato si veda: Eliezer Ben Rafael, *Chi è ebreo? Cinquanta «saggi» rispondono*, Acireale-Roma, Bonanno, 2014.

⁶ Nel testo della Legge del Ritorno qui ci si limita alle parole: "o si è convertito" senza specificare come.

campi di azione e le strategie per raggiungere il pubblico prescelto. La Figura 1 esemplifica la tipologia emergente rispetto a una popolazione ebraica e i suoi immediati dintorni.⁷

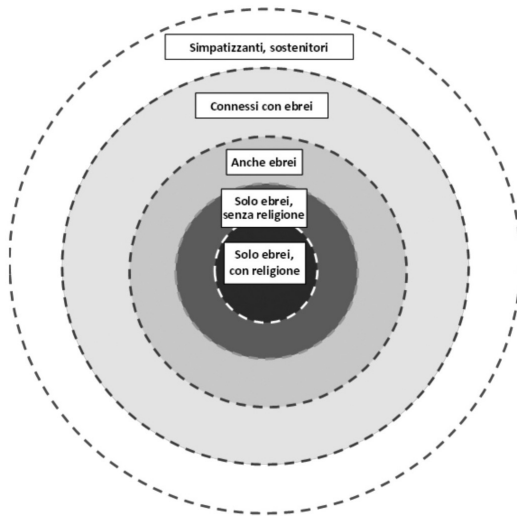


Fig. 1. Fine della dicotomia: Modelli di identificazione ebraica contemporanea

Chiaramente nelle condizioni aperte, fluide e porose tipiche delle società contemporanee non è più possibile parlare di una semplice dicotomia fra ebrei e non-ebrei, ma semmai di un continuum o di diverse categorie contigue e comunicanti: ebrei per i quali l'ebraismo è l'esclusiva religione di riferimento; ebrei assolutamente non interessati dal fattore religioso ma non coinvolti in altre identità alternative; persone che si definiscono in parte appartenenti all'ebraismo e in parte no, ossia aderenti simultaneamente ad altre religioni, come nel caso dei Jews for Jesus, o significativamente identificate con altri gruppi etnici; persone che hanno lasciato l'ebraismo per aderire ad altre religioni, e altri non ebrei che mantengono strette relazioni familiari con ebrei, come figli o coniugi di ebrei nel caso frequente dei matrimoni misti

⁷ Sergio DellaPergola, *End of Jewish/Non-Jewish Dichotomy? Evidence from the 2013 Pew Survey*, in A. Dashefsky and I. Sheskin (eds.), *American Jewish Year Book*, 114. Dordrecht, Springer, 2014, 33-39.

appena menzionato; e altri non ebrei che sentono un'affinità con l'ebraismo in seguito a relazioni familiari più distanti, magari risalenti a una generazione antecedente, o per propria propensione e scelta culturale. Misurato empiricamente negli Stati Uniti, il passaggio netto dalle cerchie più interne a quelle più esterne della tipologia consiste in molte centinaia di migliaia di persone.⁸

Dal punto di vista delle autorità rabbiniche gli appartenenti ai circoli più esterni della tipologia qui rappresentata sono in grandissima maggioranza considerati come non ebrei. In alcuni casi, persone che possono vantare una discendenza ebraica per vie matrilineari, e che sarebbero quindi riconoscibili come ebrei da parte delle autorità rabbiniche ortodosse, esternano aperta professione di non-ebraismo. D'altra parte, una certa aliquota dei non ebrei appartenenti alle cerchie esterne della tipologia è in realtà interessata a rafforzare e a formalizzare la propria relazione con l'ebraismo. Da un punto di vista operativo, i diversi tipi delineati in questo capitolo rappresentano un bacino di candidati alla conversione all'ebraismo più immediatamente identificabile e numeroso rispetto a quello discusso nel capitolo precedente.

I NUOVI CONVERSOS

Abbiamo fin qui configurato due situazioni alquanto differenti per quanto concerne l'interesse verso una possibile conversione all'ebraismo: una derivante dall'avvicinamento per una varietà di motivi da parte di persone che in un passato più remoto non avevano alcuna connessione con l'ebraismo, l'altra derivante da un ritorno di interesse da parte di persone che in passato avevano una connessione personale e familiare più forte con l'ebraismo. Esiste di recente anche una importante modalità intermedia che coinvolge un numero crescente di persone che affermano di esser discendenti da ebrei convertiti soprattutto al cattolicesimo durante il periodo dell'inquisizione, dunque identificati dagli altri e spesso da se stessi come non-ebrei nel lungo periodo, e tuttavia in grado a volte di produrre prove della propria ascendenza ebraica. Il fenomeno è visibile in misura crescente in tutte le zone che furono un

⁸ Pew Research Center, *A portrait of Jewish Americans: Findings from a Pew research center survey of U.S. Jews*. Washington, DC: Pew Research Center, 2013.

tempo parte dell'Impero spagnolo, dunque nella penisola iberica ma soprattutto in America centrale e meridionale ma anche nelle regioni dell'Italia meridionale e insulare. Che l'impatto del processo storico di uscita, spesso coatta, dall'ebraismo sia stato notevole è fuor di dubbio, così come è ragionevolmente comprovato che diverse famiglie abbiano conservato ben chiara e ininterrotta la memoria della loro passata origine ebraica. In questo caso si tratta di un riavvicinamento all'ebraismo da parte di persone e di famiglie che ne sono state lontane per centinaia di anni, e che in un numero crescente di casi si conclude con un ritorno all'ebraismo attraverso una procedura formale di conversione.

La tipologia dei possibili convertiti è in realtà molto più vasta e differenziata. Si potrebbe anche allargare la ricerca a coloro i quali furono ebrei ai tempi dell'Impero romano e si convertirono in epoca successiva, specialmente a partire dall'editto di Costantino nel 4° secolo, o ai molti ebrei che furono residenti in territori islamizzati a partire dell'8° secolo, o ai possibili discendenti delle molte generazioni di assimilazione successiva alla modernizzazione e al mimetismo post-emancipatorio, o provenienti dalla deriva assimilazionista contemporanea, o finalmente prodotto della libertà di scelta inerente all'odierna società segmentata e relativista. Questo quadro eterogeneo comprende anche gruppi dal possibile o vantato ascendente ebraico, a volte designati come le Tribù perdute, come i Bné Menashé (India), il gruppo di Kaifeng (Cina), i Bné Avraham (Perù), i Patani (Afghanistan), gli Ibu (Nigeria), i Lemba (Rhodesia), o rinate, come gli Ebrei Neri giunti in Israele dagli Stati Uniti via Liberia.⁹ Il numero di coloro che discendono da persone che furono almeno una volta ebrei nel corso della storia degli ultimi 3000 anni è incalcolabile ma certamente è di molte volte superiore rispetto all'attuale popolazione ebraica.

Accomuna tutti questi diversi tipi una ricerca di contenuti e di esperienze ritenuti in grado di dare maggiore significato alla propria esistenza individuale e alla cerchia di relazioni più prossime. Di fronte ciò, le posizioni istituzionali, sia teoriche sia operative nei confronti del giyur coprono tutta la gamma del possibile spazio fra l'incoraggiamento esplicito e il rifiuto intransigente.

⁹ Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*, London, Weidenfeld and Nicholson, 2002; Emanuela Semi, Tudor Parfitt, *Ebrei per scelta: Movimenti di conversione all'ebraismo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004.

DILEMMI E NEGOZIATI
ASPIRANTI E GIUDICI

La conversione è ovviamente una delicata questione di coscienza. Si tratta di un rito di passaggio personale, ma anche del risultato di una sorta di cooptazione da parte della collettività ebraica esistente. Chiaramente, l'ammissione di nuovi membri incide sulla composizione e sulla natura del collettivo. L'atto di adesione da un lato e di ammissione dall'altro è sancito dalla collettività attraverso i suoi rappresentanti competenti – in questo caso, le autorità rabbiniche. L'ebraismo in linea di principio ha storicamente mantenuto una linea di opposizione al proselitismo, e le sue autorità intellettuali e religiose hanno tradizionalmente propugnato una linea di prudenza e di scetticismo di fronte al neofita. Tuttavia, nella storia e nella tradizione ebraica il giyur è fenomeno praticato e anche ammirato, e in alcuni casi concernente persone di alto profilo per il loro significato storico e simbolico.

Nell'analisi dell'intera procedura di giyur vanno considerate attentamente le percezioni e le azioni di tutti i diversi attori coinvolti nel processo. Innanzitutto, l'individuo in questione può essere descritto come appartenente a diverse situazioni tipologiche: 1. Soggettivamente ritiene o non ritiene di essere già ebreo o non è certo della propria posizione in proposito; 2. Possiede o non possiede lo stato halakhico (giuridico-rabbinico) di ebreo secondo il rabinato; 3. Desidera o non desidera convertirsi all'ebraismo, e a volte la risposta può essere negativa proprio perché la persona ritiene di essere già ebreo. D'altra parte, il rabinato può essere più o meno propenso o ostile a convertire, per ragioni di principio o semplicemente per propensione personale. La comunità di cui farà parte alla fine il convertito può essere favorevole o contraria a riconoscere il convertito come membro integrale della comunità. Infine, la società non ebraica di maggioranza può essere consapevole o meno della transizione, e disposta o meno a individuare la persona convertita come ebreo.

Vanno poi ben comprese le motivazioni personali dei candidati al giyur. Tra i principali percorsi verso la conversione all'ebraismo contemporaneo troviamo: un insistente, profondo interesse della persona nei confronti dell'ebraismo come teologia e come forma di vita ideale; una curiosità intellettuale e un bisogno di

spiritualità nel quadro generale di ricerca del senso della vita; a volte anche una vocazione mistica; la già notata ricerca di radici genealogiche familiari; un'identificazione ideale con il popolo ebraico a volte anche in seguito a un senso di rimorso derivante dalle tragiche vicende della Shoah; strette relazioni interpersonali con ebrei, e in particolare la volontà di unificare la composizione religiosa-culturale e lo stile di vita della famiglia in seguito a, o in prospettiva di un matrimonio fra un coniuge non ebreo e un coniuge ebreo; infine, anche esigenze strumentali e una percezione – invero problematica – che la conversione all'ebraismo sia in grado di generare possibili vantaggi sul piano dei diritti civili o della situazione socio-economica del candidato.

Le procedure di conversione in Israele e nella Diaspora sono subordinate a un periodo di istruzione formale, che necessariamente deve seguire il desiderio e l'intenzione di aderire all'ebraismo e alle sue norme, e deve riflettere una capacità di apprendimento e di esecuzione da parte del candidato. Da parte dei potenziali candidati tali decisioni riflettono la valutazione di vari fattori, tra cui: l'accettabilità sociale del cambiamento di stato previsto nel contesto delle relazioni sociali già esistenti del candidato; il grado previsto di difficoltà da superare nel corso del processo di conversione; la disponibilità e accessibilità di strutture finalizzate alla conversione; il costo economico, psicologico e sociale della procedura di conversione, comprese le eventuali mancate prestazioni durante il periodo di transizione.

Da parte loro, le decisioni delle autorità rabbiniche possono riflettere una serie di fattori e di considerazioni principali. In primo luogo va considerato il sistema concettuale, normativo e giuridico ebraico (Halakha), fondato sulla Legge scritta e sulla Legge orale, che a sua volta si estende dalle fonti più antiche fino alle sentenze di decisori autorevoli recenti. L'autorità rabbinica preposta opera nell'ambito di questo sistema composito e in continua espansione. Nella fattispecie israeliana il rabbinato egemone è quello definito ortodosso, che peraltro è formato da componenti differenti e in perenne mutuo conflitto. In particolare competono, da un lato, i rappresentanti delle molteplici e assai diverse fazioni dell'ebraismo haredi (letteralmente: timorato), composto da gruppi di Hassidím (seguaci devoti, tendenzialmente mistici) e di Mitnagdím (oppositori, tendenzialmente

razionalisti), in entrambi i casi a-sionisti o anche anti-sionisti, a volte definiti con termini discutibili come ultra-ortodossi. In effetto, il termine ultra esprime un giudizio di valore relativo e pertanto dovrebbe essere escluso da un dibattito che già di per sé è carico di scelte di valori. Su una diversa sponda competono i rappresentanti dell'ebraismo religioso nazionale, sionista, a volte definito come ortodosso-moderno. Nelle comunità della diaspora, laddove prevale un rabbinato di orientamento ortodosso, legato istituzionalmente a quello dello Stato d'Israele, l'influenza di quest'ultimo è molto forte e tende a svolgere un ruolo di dissuasione nei confronti del giyur anche attraverso propri emissari (dayaním, giudici) che partecipano alle decisioni prese all'estero. Altrove, specialmente negli Stati Uniti, la grande maggioranza della popolazione ebraica aderisce alle correnti dell'ebraismo conservatore e riformato, che non mantengono alcuna relazione con il rabbinato in Israele, e i cui criteri di definizione dell'appartenenza all'ebraismo sono differenti, ma pur sempre regolati da norme ben precise. Il rabbinato israeliano non riconosce le conversioni eseguite dai rabbini conservatori e riformati.

La legge civile israeliana, e in primo luogo la Legge del Ritorno, non opera invece distinzioni fra tutti coloro i quali sono membri di una comunità ebraica riconosciuta nel loro paese. E così la Corte Suprema israeliana, che opera sulla base della legge civile esistente, ha riconosciuto lo stato ebraico di persone che invece non sono state riconosciute tali dal rabbinato. La Corte Suprema, saggiamente, ha spesso rinviato alla Knesset, il Parlamento dello Stato di Israele, il compito di risolvere in maniera definitiva e concordata le controversie in materia di conversione e di stato personale nell'ambito e con gli strumenti della legislazione civile. Ma tale richiesta resta per il momento inesaudita.

Un secondo fattore di differenziazione è la variabile clemenza o severità dei criteri di ammissione applicati da parte da diversi giudici rabbinici nell'ambito della medesima comune Halakhàh. In Israele diverse correnti del rabbinato ortodosso seguono pratiche differenti, a riflesso delle già notate divisioni fra haredím e religiosi-nazionali, e in particolare il gruppo Tsóhar (Apertura) che riunisce i rabbini ortodossi più attenti alle mutazioni in corso nella maggioranza secolare e non religiosa della popolazione ebraica israeliana. Di rilievo è in particolare la questione della

conversione dei bambini figli di madre non ebrea, concessa da alcuni, con o senza la previa conversione all'ebraismo della madre, e rifiutata da altri.

Un terzo fattore da considerare sono le direttive e gli stereotipi dell'autorità rabbinica riguardanti i candidati, con la conseguente applicazione di principi diversi per candidati Falash Mura etiopi rispetto agli immigranti dall'ex-Unione Sovietica, dall'Europa o dall'America, paradossalmente con molta maggiore lentezza a favore dei primi. Contano infine le capacità di apprendimento e i risultati ottenuti dai candidati durante il loro periodo di istruzione, che a loro volta riflettono le loro caratteristiche socioeconomiche e motivazioni ideologiche.

CONVERSIONE A CHE COSA?

Ci si può infine chiedere: giur o conversione a che cosa? A quale ebraismo ci si converte? Nella storia del popolo ebraico, il paradigma della conversione inizia da Ruth la Moabita, bisnonna del Re Davide, la quale in un momento di grande sofferenza e lontana da ogni considerazione di possibile beneficio personale dichiara di volersi unire al popolo ebraico, e quindi di voler sottomettersi alle sue leggi. Ruth dice alla suocera Noemi: "Il tuo popolo è il mio, il tuo Dio è il mio".¹⁰ Nell'etica e nella percezione di quel periodo storico, la distinzione fra nazione e religione evidentemente non esiste. Questa scissione è il prodotto di una concezione intellettuale e politica che emergerà solamente nelle circostanze della nascita del moderno e contemporaneo stato nazionale. Proprio in questa ottica l'ordine dei fattori nel testo biblico appare significativo: prima popolo, poi Dio. Null'altro è richiesto a Ruth che con questa sua umile e sincera professione diviene parte integrante del collettivo.

Anche nell'esperienza contemporanea, l'identità ebraica è a tutti gli effetti un grappolo a più dimensioni che comprende diverse opzioni. Una di queste è il complesso normativo rituale tradizionale che possiamo definire per brevità religione. Ma altre opzioni includono lo studio e la conoscenza delle fonti e della

¹⁰ Ruth, 1,16.

cultura ebraica, la partecipazione e il volontarismo all'interno di associazioni e di organizzazioni comunitarie ebraiche, la solidarietà con lo Stato d'Israele, la memoria della Shoah e la lotta contro l'antisemitismo, e naturalmente tutto ciò che è connesso con il ciclo di vita familiare dalla nascita alla morte. Sulla base di numerosi e coerenti dati empirici in molti paesi,¹¹ l'elemento centrale e coesivo dell'identificazione ebraica contemporanea è fornito da un senso di appartenenza generale al Popolo ebraico che rappresenta anche l'elemento mediatore fra le diverse opzioni talvolta in conflitto le une con le altre ora menzionate. La Figura 2 rappresenta schematicamente le diverse opzioni e modalità principali di identificazione ebraica contemporanea. Si può parlare di un nucleo centrale di identità comune a tutti e di diverse specializzazioni identitarie ognuna delle quali è più vicina alle percezioni e alle preferenze di diversi settori della popolazione ebraica.¹²



Fig. 2. Componenti dell'identità ebraica contemporanea

Il giyur ai giorni nostri viene invece tipicamente concepito ed eseguito come un rituale religioso e pertanto inserisce il conver-

¹¹ Sergio DellaPergola, *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in the Diaspora*. Jerusalem, The Jewish People Policy Institute, 2011.

¹² Sergio DellaPergola, "Distancing, yet One". *Contemporary Jewry*, 30, 2-3, 2010, 183-190.

tito in un modello di identità ebraica orientato esclusivamente verso l'adesione ai principi normativi tradizionali. Le pratiche di conversione attuali solo in parte familiarizzano il nuovo membro con le diverse altre opportunità che esistono per identificarsi, partecipare e condividere un destino comune in quanto ebrei, proprio come fece Ruth a suo tempo. Spesso quindi ignorano, quando non impediscono, una più piena e soddisfacente integrazione del neofita all'interno della comunità ebraica di adozione. Se da un punto di vista teologico il giyur come praticato oggi in Israele aspira a creare l'esemplare dell'ebreo normativo perfetto, da un punto di vista sociologico può pertanto essere più pertinente parlare di un giyur parziale.

IL DIBATTITO SUL GIYUR E LE SUE FUTURE PROSPETTIVE IN ISRAELE INFLUENZE DELLA DEMOGRAFIA

Di fatto, solo in Israele alla fine del 2015 vivevano circa 370.000 persone facenti parte di famiglie ebraiche allargate e a ogni effetto inserite nella parte ebraica della società del paese, ma non iscritte come ebrei nel registro nazionale della popolazione.¹³ Questi "altri", ossia non ebrei, non cristiani, non musulmani, non drusi, risultano soprattutto ma non esclusivamente dall'applicazione della Legge del Ritorno ai flussi di immigrazione e costituiscono un'importante base potenziale di adesione e di conversione all'ebraismo. La grande maggioranza di queste persone non possiedono alcuna definizione religiosa, come logico riflesso della secolarizzazione e dell'ateismo di stato che prevaleva in passato nell'Unione Sovietica. Una minoranza di questi, pur sempre strettamente associata a nuclei familiari ebraici, possiede invece almeno formalmente un'affiliazione religiosa, soprattutto Cristiana ortodossa orientale.

Nel periodo fra il 1998 e il 2014 il bacino potenziale di queste persone convertibili in Israele (chiaramente senza includere in queste cifre la popolazione veterana palestinese musulmana o cristiana di etnia araba) sarebbe aumentato di 291.600 persone, la maggior parte delle quali provenienti dall'ex-Unione Sovietica,

¹³ Israel Central Bureau of Statistics, Statistical Abstract of Israel, Jerusalem, pubblicazione annuale.

una minoranza provenienti da altri paesi, e in parte nate invece in Israele da genitori, o più precisamente, da madri non ebrei. Di fronte a questo numero crescente di potenziali candidati alla conversione, fra il 1998 e il 2014 il Rabbinate centrale in Israele ha ratificato 83.200 conversioni all'ebraismo (vedi Figura 3). Ma questa cifra, con un andamento tipicamente "sisifico", è quasi identica al numero delle nascite in Israele di non ebrei legati da stretti vincoli di parentela con ebrei: 80.700 neonati, di cui circa 90% figli di madre senza affiliazione religiosa e 10% figli di madre cristiana.

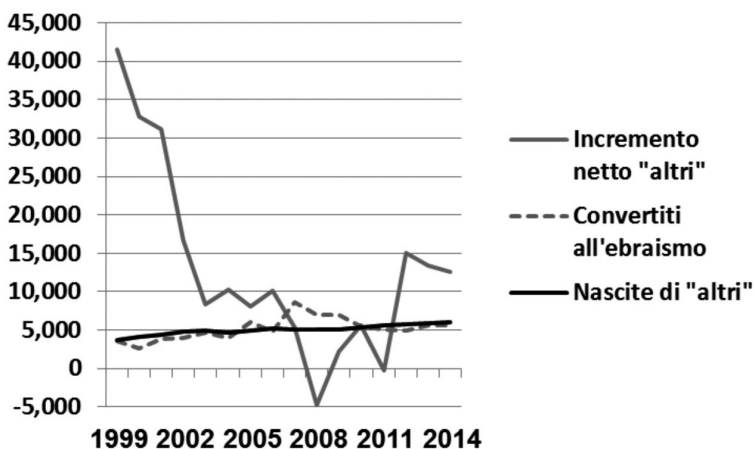


Fig. 3. Numero di casi addizionali di possibili candidati alla conversione e numero effettivo di conversioni all'ebraismo – Israele, 1999-2014

Pertanto nei 17 anni fra il 1998 e il 2014, mentre il numero di conversioni non è stato statisticamente trascurabile, il numero totale delle persone inserite nel contesto ebraico del paese e potenzialmente convertibili ma non ancora convertite residenti in Israele è aumentato di 208.400 unità. Gli incrementi annuali nell'ammontare totale dei convertibili descritti nella Figura 3 sono stati particolarmente elevati nel primo periodo quando ancora l'immigrazione dall'ex-Unione Sovietica era molto numerosa. Degli 83.200 convertiti, 8.000 erano giovani soldati nel corso del loro servizio militare, e 75.200 erano civili. Va notata fra i 75.200 convertiti civili la presenza molto più che propor-

zionale se non dominante dei provenienti dall'Etiopia, soprattutto appartenenti al gruppo dei Falash Mura. A differenza del gruppo fondante dei Beta Isra'el, riconosciuto dopo molte esitazioni dal rabbinato israeliano come parte del popolo ebraico e già immigrato nella sua totalità in Israele, i Falash Mura sono discendenti di ebrei etiopici che furono convertiti al cristianesimo nelle generazioni passate e debbono pertanto sostenere una cerimonia formale di passaggio all'ebraismo all'atto stesso della loro immigrazione. Ma resta il fatto che la grande maggioranza dei possibili candidati al giyur sono immigrati o figli di immigrati dalle repubbliche dell'ex-Unione Sovietica. Questo fatto si rispecchia nelle statistiche per i militari ma non per i civili. Da ciò è facile intuire come esista una forte tensione fra le richieste da parte della base dei candidati potenziali alla conversione, e la disponibilità a convertire da parte delle istituzioni rabbiniche in Israele. Questo divario ci rimanda a una disamina più ravvicinata del processo di conversione e della sua fattibilità in Israele.

GIYUR, RELIGIONE E POLITICA

Le conversioni in Israele sono affidate a diversi tribunali addetti alla mansione. Alcuni di questi fanno parte della normale circoscrizione giuridica dei tribunali rabbinici, mentre altri sono stati costituiti come circoscrizioni speciali preposte esclusivamente alle conversioni. Le oscillazioni e le contraddizioni che hanno caratterizzato negli ultimi anni gli aspetti istituzionali della conversione in Israele dimostrano quanto sia difficile giungere a un ampio consenso in materia. Nel 1998 un tentativo di giungere a una formula consensuale che avrebbe anche incorporato i rabbini conservatori e riformati che oggi non hanno alcuno statuto in materia era stata messa a punto da Ya'akov Ne'eman,¹⁴ ex-ministro della Giustizia israeliano, ma alla fine la sua proposta è stata accantonata.

Un esempio dello stato attuale della questione è fornito dalla recente discussione sulla decisione prima presa e poi annullata dal governo di Israele di trasferire la competenza sul giyur dall'au-

¹⁴ Israel Ministry of Foreign Affairs, "Report of the Neeman Committee on Conversion Proposals – 11 February 1998", in Volume 17, 1998-1999, Jerusalem.

torità unica del Tribunale Rabbinico centrale a Gerusalemme a quella dei rabbini ufficiali titolari delle diverse città e aree regionali. Dal rabinato centrale sono giunti negli ultimi anni segni preoccupanti di irrigidimento quali il tentativo, poi revocato, di annullare in massa tutte le conversioni effettuate da parte dei tribunali che hanno effettuato il giyur dei giovani militari israeliani. L'annullamento di un giyur, a meno che non sia stato conseguito con azione manifestamente dolosa, non è contemplato nella legge rabbinica ebraica.¹⁵ Le decisioni in questo senso da parte dei giudici di Gerusalemme configurano pertanto una linea innovativa senza precedenti nella storia della normativa ebraica.

Tutti i rabbini locali riconosciuti come ufficiali di stato civile in Israele fanno parte del rabinato ortodosso e continuano ad essere sottoposti gerarchicamente ai Rabbini capi. Secondo la proposta di decentralizzazione si sarebbe trattato solamente di un trasferimento di competenza all'interno della stessa autorità e non della creazione di un'autorità alternativa. Le cause contingenti dell'annullamento del provvedimento precedente e l'animata discussione che lo accompagna in Israele e nella Diaspora sono molteplici, ma la spiegazione principale è che queste decisioni hanno una motivazione essenzialmente politica. Con l'avvicinarsi dei governi Netanyahu in Israele fra il 2013 e il 2015, e con la sostituzione di alcune componenti della coalizione governativa, interessi precostituiti di partito più che di ordine religioso si sono rivelati predominanti rispetto a una valutazione più ampia e statale degli interessi di Israele. In altre parole, la composizione della coalizione governativa, e il peso relativo all'interno di essa dei partiti più fondamentalmente allineati con il rabinato ortodosso in special modo haredi, finiscono per determinare l'orientamento del governo su questioni relative al rituale ebraico e alla sua interpretazione. Tale orientamento si perpetua attraverso la nomina di nuovi rabbini attraverso corpi elettorali nominati o comunque largamente governati dai rabbini in carica. L'influenza di tali decisioni si irradia a tutto il mondo della diaspora ebraica.

La proposta governativa di decentrare il giyur alle autorità rabbiniche locali avrebbe potuto creare per molti un'opportunità di andare incontro al desiderio di appartenenza all'ebraismo, nel-

¹⁵ R. Yosef Caro, *Shulchan 'Aruch Yore' De'ah*, 268, 12

la misura in cui tale richiesta sussisteva ed era sincera, cercando forse la linea di minore resistenza all'interno del corpo rabbinico sparso sul territorio nazionale. Pur rimanendo all'interno di un sistema giuridico rabbinico rigorosamente ortodosso, si sarebbe potuta così rimuovere una fra le molte cause di tensione esistenti all'interno della società ebraica israeliana che – vale la pena di ricordare – è la più numerosa al mondo. E proprio questo fatto richiama a due considerazioni conclusive.

La prima è che nel 1948 – e questo a volte sembra sia stato dimenticato – è stato fondato lo Stato d'Israele che è l'unico paese al mondo con una maggioranza ebraica. Le fonti talmudiche insegnano che le regole decisionali relative all'ebraismo in taluni casi possono essere diverse se gli ebrei si trovano in una condizione di minoranza o in una condizione di maggioranza rispetto al totale della popolazione.¹⁶ D'altronde, in una prospettiva sociologica, l'assimilazione di fatto avviene da parte delle minoranze all'interno della maggioranza che è quasi sempre in grado di stabilire e anche di imporre i parametri dominanti di cultura e di comportamento. Pertanto, se è vero che nella condizione di minoranza della diaspora le comunità ebraiche soffrono di una condizione di debolezza e necessitano di meccanismi di difesa della propria identità, è anche vero che nella condizione di maggioranza ebraica in Israele si può pensare a meccanismi essenzialmente pari e simmetrici. In altre parole, ci si potrebbe affidare con maggiore fiducia ai forti meccanismi di socializzazione di cui dispone ampiamente la comunità ebraica in Israele per rinforzare e sostenere l'inserimento di coloro che sinceramente vogliono farne parte.

La seconda considerazione riguarda il ruolo del Rabbinato israeliano nelle conversioni che avvengono nelle comunità ebraiche della Diaspora che, come si è notato, dipendono in misura notevole dalle norme e dalle decisioni del Rabbinato centrale israeliano. Questo non riconosce la legittimità delle conversioni operate soprattutto negli Stati Uniti dal Movimento Masortí (Conservatore) e dal Movimento Progressivo-Liberale (Riformato), il che significa cancellare virtualmente dalla mappa del popolo ebraico in America e nel mondo tre o quattro milioni di ebrei, molti dei quali attivamente coinvolti nella vita comunitaria sociale e politi-

¹⁶ Moshe Koppel, "Resolving Uncertainty: A Unified Overview of Rabbinic Methods", *Tradition*, 37 (1), 2003, 1-26.

ca ebraica. Ma ciò che è forse più imbarazzante è che il Rabbinato a Gerusalemme dirama liste di rabbini le cui conversioni sono dal medesimo riconosciute, e da queste liste sono omessi non solo i rabbini conservatori o riformati, ma anche un grandissimo numero di rabbini ortodossi molto noti in Europa e negli Stati Uniti.¹⁷ L'atteggiamento molto selettivo e poco collegiale del rabbinato israeliano rappresenta una delle manifestazioni di più alto profilo nel quadro di una più ampia competizione fra organizzazioni ebraiche israeliane e statunitensi volta ad affermare la propria egemonia sulla società ebraica a livello globale.¹⁸

L'ordinamento del giyur in Israele – e di riflesso nelle comunità ebraiche della Diaspora – potrebbe almeno in teoria tener maggior conto delle fondamentali realtà sociologiche del mondo ebraico contemporaneo, aiutando nel contempo a migliorare notevolmente lo spirito di Clal Israel – la comunione del popolo d'Israele.

¹⁷ Per l'Italia chi oggi volesse effettuare una semplice ricerca in rete troverebbe nel sito del Rabbinato centrale di Israele solamente questi tre nomi di rabbini autorizzati: Rav Elio Toaff (z"l, mancato il 20 aprile 2015), Rav Avraham Piattelli, Rav Yosef Laras. In una lista più aggiornata, che però è quasi impossibile reperire con una semplice ricerca in internet, appaiono solamente il Rabbino Capo di Roma, Rav Riccardo Di Segni, il Rabbino Capo di Milano, Rav Alfonso Arbib, il Rabbino Emerito Rav Giuseppe Laras, oltre al Dayan israeliano Rav Gad Eldad che opera simultaneamente come membro dei tre Tribunali rabbinici (Betté Din) di Roma, Milano e Nord Italia, e pertanto costituisce l'unico elemento connettivo di tutte le conversioni ebraiche ortodosse che avvengono oggi in Italia.

¹⁸ Sergio DellaPergola, "Jewish Peoplehood: Hard, Soft, and Interactive Markers", in: E. Ben Rafael, J. Bokser Liwerant, Y. Gorni (eds.), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*. Leiden and Boston, Brill, 2014, 25-59.

INTRODUZIONE

CARATTERISTICHE DI UN FENOMENO SOCIALE

Emanuela Trevisan Semi

IL PROCESSO IN ATTO

Il presente volume non tratta delle conversioni all'ebraismo come processo personale, che implica un percorso individuale di trasformazione e cambiamento, né della figura del convertito o della convertita, ma delle conversioni come fenomeno sociale più generale.

Saranno prese in esame le trasformazioni degli ultimi decenni di questo secolo, tenendo conto dei grandi eventi che hanno segnato la storia degli ebrei nel sec. XX, la *shoah*, la nascita dello Stato di Israele, gli incalzanti cambiamenti in seno all'ebraismo, oggi declinabile al plurale, e dei diversi contesti in cui le conversioni hanno attualmente luogo.

Se ogni gruppo umano si costruisce nell'opposizione tra un Noi e un Loro, nell'ebraismo tale opposizione è di particolare rilievo. Gli ebrei costituiscono il Noi e il resto dell'umanità, gli altri, i "gentili", il Loro. Tra il Noi e il Loro vi è un confine, ben tracciato a livello simbolico ma anche concreto. Un confine che è combinazione di religione o cultura e etnicità o nascita.

Nell'antichità, tale legame non era chiaramente definito e non sempre era facile dire chi fosse e chi non fosse ebreo. Shaye Cohen,¹ per esempio, si chiede se Erode fosse ebreo. La risposta di Cohen, elaborata sulla base delle fonti che ci arrivano dai tempi antichi, è molto ambigua. Erode è un giudeo di sangue blu, un idumeo, un mezzo ebreo, uno schiavo "gentile", tutte definizioni che riflettono dubbi sulla sua ebraicità ma che mostrano anche come all'epoca quest'ultima non corrispondesse a criteri oggettivi ed empirici.

¹ S. J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Shaye Cohen afferma che il confine tra ebreo e non ebreo cominciò a farsi più netto a partire dal secondo secolo E.V. quando nello stato di Giudea gli Asmonei, per influenza greca, estesero la cittadinanza agli Idumei e agli Iturei, facendo sì che i nuovi cittadini restassero Idumei anche se divenivano Giudei (cittadini della Giudea). In questo stesso periodo, si ha testimonianza delle conversioni che permettevano a un “gentile” di negare il proprio politeismo e accettare il vero Dio. Nel sec. II E.V, i rabbini standardizzarono le pratiche di conversione chiedendo a tutti i convertiti di accettare i comandamenti della *Torah*, di praticare l’immersione, agli uomini di sottoporsi alla circoncisione, e chiedendo soprattutto che tutti questi stadi fossero testimoniati e verificabili. Si trattava della istituzionalizzazione del controllo e dell’autorità deputata al controllo. Alla fine di tale processo il gentile era diventato ebreo. Tuttavia, anche se ai “gentili” era permesso convertirsi, i rabbini proibivano qualsiasi relazione sessuale tra questi ultimi e gli ebrei, sulla scia di una tradizione che risaliva agli Asmonei.

Prima che i rabbini optassero per il principio matrilineare, i figli di padre ebreo erano considerati ebrei e quelli di padre “gentile” erano considerati “gentili”. Solo a partire dal II secolo E.V., infatti, i rabbini introdussero grandi cambiamenti stabilendo il principio matrilineare in base al quale era ebreo chi era figlio di madre ebrea. Tale criterio compare per la prima volta nella *Mishnah*, senza una spiegazione. Recentemente ne sono state fornite di interessanti,² basate soprattutto sulla legislazione romana, sulla proibizione di praticare la circoncisione a un’epoca in cui vi erano molti matrimoni con convertiti e sul rischio che l’ebraismo potesse morire per mancanza di padri ebrei, secondo le norme halakhiche.

In realtà non si può neppure parlare di un sistema totalmente matrilineare dal momento che il bambino, pur essendo ebreo solo se la madre è ebrea, ereditava il nome e lo statuto religioso dal padre (si è Cohen o Levi per via paterna) e, come sostiene Sébastien Tank-Storper,³ è più corretto parlare di un sistema bi-

² Cfr. J. Méléze Modrzejewski, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris, Fayard, 2011.

³ S. Tank-Storper, *Juifs d’élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Editions, 2007, p. 33.

lineare, ovvero della combinazione di un sistema matrilineare e patrilineare. La proibizione della mescolanza, e dunque del matrimonio misto, esprimeva la preoccupazione rabbinica di garantire il rispetto di una gerarchia genealogica (Cohen, Levi, Israel, convertiti). In questo sistema, i convertiti, in quanto stranieri di nascita, avevano uno statuto inferiore rispetto a quello dei nativi israeliti. Un "gentile" poteva diventare un ebreo ma non poteva cancellare la sua nascita "gentile" e dunque non avrebbe mai potuto godere di una piena uguaglianza con un nativo. La legge rabbinica ha rafforzato il confine tra ebrei e non ebrei e definito il processo di conversione e il posto del convertito nella società ebraica senza risolvere del tutto le ambiguità e i dubbi sull'ebraicità, la conversione e il matrimonio misto.

Nel corso della storia ebraica, tanto più ferma è stata l'opposizione tra Noi e Loro tanto più netto è diventato il confine. Un confine che, in epoca moderna, in particolare con l'emancipazione, cominciò invece a incrinarsi e confondersi per dinamiche esterne e interne, contribuendo a rendere più fluida la linea di demarcazione, fino a farla sparire. Gli ebrei divennero sempre meno riconoscibili, i confini sempre più labili e l'incertezza sull'ebraicità sempre più forte.

Shaye Cohen⁴ sottolinea che fino a quando l'identità ebraica si basa sulla credenza e le pratiche, un convertito può diventare uguale a un nativo. Quando però l'identità ebraica si basa anche sulla nascita e sulla genealogia un convertito non può essere del tutto uguale a un nativo perché non è nato in quella genealogia.

La *Mishnah (Bikkurim)* illustra le tensioni nella costruzione rabbinica della ebraicità: nel popolo di Israele ognuno è collegato all'altro dalla discendenza da Padri comuni e la categoria di Israele resta innanzitutto una realtà sociale composta di genealogia, filiazione e nascita. Nei testi rabbinici il maschio adulto israelita e libero (non schiavo) è il modello della normalità. Chi non è adulto, libero, israelita, maschio è l'Altro, in contrapposizione al quale si costruisce l'israelita. In questo universo binario, diviso tra schiavo e libero, bambino e adulto, "gentile" e israelita, femmina e maschio ci sono delle creature "anomale" che attraversano i confini. I convertiti sono ebrei che un tempo furono gentili.

⁴ S. J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness*, op. cit., p. 336.

Molti passi tannaitici si chiedono se Israele includa i convertiti ma non ci sono risposte univoche. I convertiti, per esempio, erano esclusi dalle leggi del Levirato perché non “Israele”. I convertiti sono Israele e non sono Israele. Nel mondo patriarcale *status* e filiazione erano ereditati dal padre e lo *status* del padre risultava decisivo in quanto il Cohen, il Levi, l’Israel ereditavano dal padre il loro *status* così come il convertito. Si parla dunque di *gher* (convertito) anche per la seconda generazione.

I convertiti non potevano recitare la preghiera che si riferisce al “Dio dei nostri padri”, dare le loro figlie in matrimonio a un Cohen e, secondo la *Mishnah*, soltanto gli ebrei nativi hanno Abramo, Isacco e Giacobbe come proprio padre. I convertiti non hanno gli stessi antenati e dunque non possono dire le preghiere che si riferiscono “ai nostri padri” né sposarsi quando si richiede la nascita nell’ebraismo (come nel caso del levirato o del matrimonio con un Cohen). Questi costituivano perciò una comunità separata all’interno della società ebraica.

Un convertito oltre a un nuovo nome, simbolo della nuova identità, acquistava anche un nuovo padre e dunque una nuova filiazione poiché ricollegato ad Abramo di cui diveniva discendente. Se è un maschio spesso è chiamato *Avraham ben Avraham avinu* (Abramo, figlio di nostro padre Abramo), se è femmina *Sarah bat Avraham avinu* (Sarah, figlia di nostro padre Abramo).⁵ Gary Porton ha notato che se l’attribuzione dei nomi ebraici di Abramo e Sara non è obbligatoria, resta comunque tale la definizione di figlio/figlia di Abramo e l’appellativo complessivo di “figli di Abramo” per i convertiti. Abramo è infatti una figura che simboleggia il padre di tutti i *gherim*. Israel Ben Zeev, che aveva una visione universale dell’ebraismo, volle istituire uno speciale tribunale rabbinico per il *ghitur* ma si dichiarò contrario alla pratica della imposizione dei nomi, reputata una sorta di “*taw* sulla fronte” dei convertiti, una specie di stella gialla che il convertito avrebbe portato per tutte le generazioni future.⁶ L’imposizione della genealogia di Abramo poteva essere considerata un marchio discriminante e la discussione su questo punto rappresenta anco-

⁵ G. G. Porton, *The Stranger within your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 7.

⁶ I. Ben Zeev (Wolfenson), *Conversione all’ebraismo: problemi attuali alla luce della storia*, Gerusalemme, 1961, p. 94 (in ebraico).

ra oggi il *leitmotiv* dei blogs che trattano delle conversioni e delle decine di gruppi che rivendicano origini ebraiche, dai Lemba fino ai Makuya giapponesi.

La forte tensione sempre esistita nell'ebraismo tra le aspirazioni all'universalismo da una parte, e al particolarismo dall'altra, trova oggi espressione nelle diverse configurazioni ebraiche, ladove l'ebraismo riformato, *conservative* o *liberal*, si mostra aperto all'inclusione e al proselitismo, rendendo fluidi i confini che divengono sempre più porosi, come nel caso degli Stati Uniti.

In tale contesto, di minore opposizione e contrasto tra Noi e Loro, il fenomeno delle conversioni assume una più ampia dimensione rispetto al passato. Ma è anche in questo contesto che lo *status* degli attori deputati al controllo, e lo stesso controllo del fenomeno, divengono una questione importante. Il polo religioso e quello etnico/nazionale sono, tra l'altro, un elemento di contraddizione e di distinzione tra Israele e la Diaspora. Si vedano, a questo proposito, recenti disposizioni dell'Agenzia ebraica che propongono ai futuri immigrati in Israele, non ebrei secondo l'Halachah, la conversione prima del loro arrivo in Israele, e non dopo, per evitare le rigide regole imposte dal Rabbinate locale. Un evidente tentativo per diminuire il potere e il controllo delle Istituzioni Rabbiniche del Paese sull'accesso alla cittadinanza.⁷ La questione è infatti complessa: chi emigra in Israele, sulla base di quella che è nota come la Legge del Ritorno (del 1950),⁸ acquisisce la cittadinanza in ragione della propria appartenenza a una qualunque comunità ebraica, per nascita o conversione, per la propria ascendenza ebraica, anche di un solo genitore, sia uomo o donna. Viceversa, le persone non ebreiche che vivono nel Paese, possono beneficiare della legge e ottenere la cittadinanza immediata solo nel caso di conversione fatta secondo le regole del Rabbinate ortodosso. Tale fatto costituisce un elemento di specificità dello Stato di Israele e uno stimolo alla conversione prima di entrare nel paese. Ma è anche un elemento che genera confusione tra questioni religiose e questioni nazionali perché

⁷ <http://www.haaretz.co.il/news/education/.premium-1.2669618>. Protesta contro la decisione della Agenzia ebraica di occuparsi di conversioni (accesso 30.7.2015) (in ebraico).

⁸ Il fatto di essere ebreo o di convertirsi permette di accedere alla possibilità di immigrare nello Stato ebraico e di ottenere la cittadinanza.

chi volesse solo far parte del popolo ebraico dovrebbe passare anche da un'adesione religiosa. Diverso è il caso degli Stati Uniti dove l'ebraismo o le diverse tipologie di ebraismo (ortodosso, riformato, *conservative, reconstructionist*) sembrano orientarsi verso una concezione più spirituale e religiosa e sempre meno etnica/nazionale. Un orientamento che trova la sua giustificazione anche nella stessa importanza e influenza della Riforma ebraica negli Stati Uniti che fin dai suoi albori considerava l'ebraismo una religione e non anche una nazionalità.

In ogni caso è a partire dagli anni Quaranta del XX secolo che si avvertono i primi grandi cambiamenti in materia di conversione.

Dopo la catastrofe della distruzione dell'ebraismo europeo, nella Palestina degli anni Quaranta e nei primi anni di esistenza dello Stato di Israele, si assiste alla nascita e all'affermazione di movimenti interessati a incoraggiare l'attraversamento delle frontiere etniche e religiose dell'ebraismo. Nel momento in cui si temeva da un lato la scomparsa delle comunità ebraiche a causa della *shoah* e si rafforzava dall'altro l'identità ebraica, grazie alla creazione di uno Stato-nazione, diveniva possibile accogliere sia le frange che si trovavano ai margini dell'ebraismo, e dunque i *nidhe Israel*, "le tribù perdute", sia i gruppi che erano sempre stati tradizionalmente al di là di quei confini, come i neri d'America, gli africani o le popolazioni asiatiche che dimostravano interesse per la conversione. Israel Ben Zeev pensò addirittura alla conversione della popolazione araba rimasta all'interno dello Stato, una soluzione per promuovere e incoraggiare l'integrazione totale di una minoranza suscettibile altrimenti di creare problemi nel nuovo Stato.

Al VI Convegno Internazionale del World Union of Progressive Judaism, tenutosi a Londra nel 1949, Leo Beck, leader dell'ebraismo liberale tedesco affermò che: «L'ebraismo è diventato, per così dire, un'attrazione per i non ebrei e più di uno di loro è diventato un proselita, un ebreo istruito e di alto spessore intellettuale. Non dovremmo forse iniziare daccapo? Non dovremmo mandare i nostri missionari in Asia, in Asia orientale e in altri posti dalle popolazioni che ci stanno aspettando? Abbiamo bisogno di espanderci per il nostro bene».⁹

⁹ A. Maller, "The mission of Israel and Reform theology", *Reconstructionist*, vol. 32, 1966, p. 16.

L'idea di Leo Beck attraversava diversi ambienti, sia dell'ebraismo riformato che di quello ortodosso e, anche indipendentemente dalle attività di proselitismo, l'ebraismo continuava a esercitare un'attrazione, per i motivi più diversi, come sarà dato conto in questo volume.

La questione della filiazione, di cui sono stati messi in rilievo i problemi e le ripercussioni da essa determinati, svolge oggi, paradossalmente, un ruolo significativo nella ricerca di riappropriazione o di cambiamento di una identità ritenuta non corrispondere a quella originaria che sarebbe andata perduta.

Si tratta di quella che è stata definita filiazione nascosta o perturbata. Nella filiazione nascosta o perturbata si mescolano i misteri delle origini e il sospetto di una ascendenza ebraica nascosta o andata perduta. Prende avvio allora la ricerca per recuperare una memoria e una identità di cui spesso si conservano solo vaghissime tracce.¹⁰ L'identità marrana, cripto-ebraica o degli *anusim* (forzati alla conversione) o *bnei anusim* (figli dei forzati alla conversione), discendenti dei convertiti di Spagna continua ad agitare generazioni nel Sud d'Italia e in America latina. Forse è anche il fascino che il marranesimo può esercitare oggi, come ha sottolineato Yosef Hayim Yerushalmi, in quanto paradigma della condizione ebraica contemporanea che si trova di fronte a una dualità e a una frattura tra due mondi con cui deve confrontarsi. In un certo senso i marrani furono i primi ebrei obbligati a vivere tra due universi radicalmente diversi con tutte le tensioni e i conflitti sollevati da tale condizione.¹¹ Una condizione la cui memoria rappresenta oggi una sfida.

La storia dei *gherim* di San Nicandro, come vedremo più avanti, si costruisce ad ogni modo a partire da una certa epoca su un legame genealogico o mitico-genealogico e sull'invenzione di una discendenza marrana. Tale ipotesi di filiazione nascosta influenza in larga misura i movimenti di conversione attuali nel Sud d'Italia ma anche altrove. In Marocco, per esempio, la possibilità di una conversione all'ebraismo può generare fantasie su una filiazione nascosta.

Sébastien Tank-Storper cita il caso di una giovane del Sud

¹⁰ S. Tank-Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme* op. cit., p.43.

¹¹ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Firenze, Giuntina, 2011.

del Marocco, di madre musulmana e di padre cristiano di origine bretone, che decide di convertirsi all'ebraismo perché, non avendo conosciuto la madre, nutre fantasie sulle sue origini e l'incertezza della filiazione finisce per condurla a un percorso di conversione. Nell'intervista citata, Tank-Storper riporta la riflessione della ragazza: «[...] ho appreso che nella tradizione ebraica non c'è veramente conversione ma ritorno. Quando ho scoperto l'esistenza di mia madre, quando ho saputo che era berbera, che il suo nome da ragazza era Moussa (la traduzione araba di Moshe), quando ho saputo che un tempo, nel Sud del Marocco, molti ebrei si erano convertiti all'Islam [...] ho pensato che forse il mio itinerario era in effetti un ritorno».¹²

PROSELITISMO E CONVERSIONI ALLA VIGILIA DELLA NASCITA DELLO STATO D'ISRAELE

Negli anni Quaranta e Cinquanta del XX secolo, nella Palestina di allora, furono creati vari comitati per il ritorno all'ebraismo dei *nidhei Israel*, i dispersi di Israele, un termine con il quale erano indicate le cosiddette "tribù perdute". I promotori di queste iniziative erano personalità legate al movimento sionista ma con percorsi diversificati. Vi erano appartenenti agli *Hoveve Zion* come Nahum Slouschz, successivamente esponente del sionismo territorialista, membri attivi e influenti nella costruzione dello Stato come il futuro secondo Presidente dello Stato di Israele, Yitzhaq Ben Zvi, sionisti revisionisti come Shalom Ben Chorin (Fritz Rosenthal), *halutsim* come Israel ben Zeev (Wolfenson) o sionisti religiosi come Jacques Faitlovitch, colui che legò il proprio nome ai Beta Israel, gli ebrei d'Etiopia.¹³ Erano personalità diverse e con percorsi individuali distinti ma accomunate da una certa inclinazione al romanticismo e da una visione universalistica che si richiamava ai discorsi dei profeti Isaia, Geremia, Sofonia, Ezechiele, Zaccaria per i quali l'ebraismo doveva essere portatore di luce per le nazioni. Le personalità citate da un lato consideravano l'ebraismo una religione cosmopolita che non operava di-

¹² S. Tank-Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, op. cit., p. 43.

¹³ Su Jacques Faitlovitch cfr. E. Trevisan Semi, *Jacques Faitlovitch and the Jews of Ethiopia*, Edgware, Vallentine Mitchell, 2007.

stinzioni tra popoli e colori della pelle, dall'altro pensavano che gli ebrei fossero stati un tempo parte di un regno molto vasto che si estendeva in Asia e in Africa e in cui si parlava un'unica lingua, una sorta di pan-ebraico. I fautori di questi movimenti pensavano che l'ebraismo potesse esercitare un'attrazione anche su altri popoli, soprattutto in Asia e in Africa, dove l'antisemitismo era sconosciuto e una discendenza ebraica ritenuta possibile.

La creazione dello Stato di Israele, vista come adempimento delle promesse messianiche, fece indubbiamente da catalizzatore di questi processi.

Gran parte dei movimenti sorti nella Palestina del Mandato britannico su iniziativa di Jacques Faitlovitch appaiono come il risultato di una ideologia trasversale nella quale svolse un importante ruolo la rinascita della lingua ebraica, vista come lingua portatrice di valori ebraici e come mito di riunificazione e riconciliazione con le antiche tradizioni di un lontano passato. Tali movimenti, che insieme al sionismo revisionista condividevano una ideologia pan-ebraica, trovarono un'altra possibilità di espressione nel movimento dei Cananei. Un movimento soprattutto letterario, molto attivo negli anni Quaranta e Cinquanta, che trovava il proprio *humus* negli ambienti nazionalisti ebraici dei decenni precedenti.

L'ideologia pan-ebraica, che negli anni registrerà una trasformazione in senso sempre più nazionalista, nacque negli ambienti ebraici della Parigi di fine Ottocento e inizio Novecento. In quel contesto matura la riflessione sulla possibile esistenza di altri mondi ebraici sconosciuti al di fuori dell'Europa.

Joseph Halévy, nella sua veste di *hovev Zion* (amante di Sion) e di primo viaggiatore ebreo nell'Etiopia della seconda metà dell'Ottocento, oltre che di docente di ebraico e di lingue semitiche a Parigi, ebbe una grande influenza sui suoi allievi, anch'essi interessati alla scoperta di un passato e di un presente ebraico sul suolo africano, sulle tracce dei *nidhe Israel* e mossi da ideali sionisti. Halévy esercitò la sua influenza sulla generazione più giovane anche per quanto riguardava lo studio della lingua ebraica, uno studio che venne caricato di significati ideologici e nazionalistici. Egli fu il maestro, dotato di grandi poteri carismatici, di Jacques Faitlovitch e di Nahoum Sloushtz, entrambi provenienti da ambienti ebraici ortodossi dell'Europa orientale, che alla fine dell'Ottocento giunsero a Parigi per i loro studi.

Ma Faitlovitch e Sloushtz appartengono a un'epoca in cui il discorso sulla "razza" aveva iniziato ad acquisire un'importanza rilevante, anche in ambito ebraico, a differenza dei tempi di Halévy. Se dagli scritti di Halévy si evince infatti che lo studioso considerava gli ebrei di Etiopia dei correligionari da includere nell'universo ebraico senza necessità di dimostrare anche una loro appartenenza a una stessa «razza», Faitlovitch e Sloushtz, sensibili all'*air du temps*, prestarono invece una maggiore attenzione a questioni di filiazione e genealogia, come se fosse indispensabile provare che gli ebrei di Etiopia o di altri paesi africani erano ebrei sia per credenza religiosa che per genealogia.

Faitlovitch scrisse in termini inequivocabili che i Falasha erano «ebrei di razza» in quanto discendenti da ebrei che dall'Egitto (colonia di Elefantina, V secolo E.V.) si sarebbero spostati verso l'Etiopia mentre Shloushtz, che inizialmente aveva fatto risalire le loro origini al IX secolo E.V., considerandoli discendenti di una popolazione di Giudea portata prigioniera in Etiopia da un non meglio precisato re etiope, successivamente attribuì loro un'origine giudeo-himyarita e giudeo-ellenista.¹⁴

Sloushtz in particolare tentò di costruire una storia organica e complessiva delle origini dell'ebraismo, che egli faceva risalire ad un proto-ebraismo africano, autoctono e dallo spirito guerriero, basando la propria costruzione della storia degli ebrei in Africa, sull'onomastica, sulle leggende raccolte, sui testi midrashici e talmudici e sulle iscrizioni ritrovate durante le missioni in Nord Africa e nel Sud del Marocco.

Dalle espressioni usate, e dalle interpretazioni fornite in occasione delle prime missioni in Nord Africa, si evince che il proposito di Sloushtz era "inventare" un passato pan-ebraico, una sorta di impero ebraico collegato sia al mondo fenicio che a quello ellenico, esteso dal Nord Africa fino all'interno del continente africano. Secondo questa visione, sia i *nidhe Israel* che gli *anusim*, avrebbero dovuto essere ricondotti all'ebraismo con un'operazione che sarebbe iniziata con la ricerca delle loro tracce e giunta a conclusione con la loro reintegrazione nell'ebraismo.

Fin dal ritorno dalla sua prima missione, nel 1906, in Li-

¹⁴ E. Trevisan Semi, *Sloushtz and the Quest for Indigenous African Jews*, in *African Zion-Studies in Black Judaism*, a cura di E. Bruder e T. Parfitt, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, p. 190.

bia, in Tunisia e in Algeria, Slouschtz fece ricorso alla nozione di ebraismo “eclettico” come elemento che caratterizzava le aree visitate.¹⁵ Egli descriveva l’ebraismo africano come pre-talmudico, proselita, mosaista (discendente da Mosè), spiegando il silenzio delle fonti ebraiche con il fatto che, trattandosi di antiche tribù non convertite all’ebraismo talmudico, e dunque non ortodosse, le fonti talmudiche avrebbero omesso di parlarne. Slouschtz sosteneva di aver scoperto le tracce di un ebraismo dai tratti ampiamente eterodossi in tutta l’Africa. In particolare parlava di ebrei che sarebbero stati tali per “razza” ma non per religione, come, per esempio, la tribù nomade dei Bahutzi (trovata tra Gabès, Costantina e il Sud marocchino): «ebrei primitivi più di razza che di religione».¹⁶ In un saggio del 1906¹⁷ Slouschtz riferiva di antiche colonie ebraiche presenti fin dal III secolo E.V. in Cirenaica, la regione che Israel Zangwill riteneva potesse diventare uno stato autonomo per gli ebrei che si distinguevano per lo spirito guerriero. In seguito alla distruzione dei romani, i Libio-fenici, gli ebrei della Cirenaica e i proseliti ebrei delle aree punica e berbera si sarebbero fusi dando origine a una popolazione e a una nuova parentela «i nemici di un tempo divennero alleati e parenti».¹⁸ Da questo amalgama e dalle migrazioni successive di tali popolazioni verso Sud, avrebbero avuto origine due grandi tribù, quella dei berberi Auraba e Djeraoua, che avrebbero professato un ebraismo elementare.¹⁹ Slouschtz, per esempio, forniva una etimologia del termine Djeraoua che ne spiegherebbe le origini ebraiche, in quanto la parola sarebbe costituita dal termine ebraico *gher* (proselita) con un plurale arabo, alla stessa stregua, a suo parere, del termine *Falasha*.

Successivamente le tribù ebraiche del Nord-Est africano si sarebbero stabilite nelle zone dell’Atlante finendo con l’assimilarsi ai berberi e agli abitanti della Mauritania.

Gli ebrei di cui parlava Slouschtz sarebbero dunque stati la ri-

¹⁵ N. Slouschz, “Les Falacha (tribu d’Abyssinie)”, *Revue du monde musulman*, vol. 9, n. 7, 1909, p. 229.

¹⁶ «[...] plutôt Juifs primitifs de race que Juifs de religion». N. Slouschz, *Un voyage d’études Juives en Afrique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1909, p. 79.

¹⁷ N. Slouschtz, *Etude sur l’Histoire des juifs et du judaïsme au Maroc*, Paris, Ernest Leroux, 1906.

¹⁸ «Les anciens ennemis devinrent des alliés et des parents», ivi, p. 19.

¹⁹ Ivi, p. 45.

sultante di una filiazione complessa, come si evince da questa sua descrizione: «Una dopo l'altra, Cartagine e l'Egitto, la Cirenaica e la Libia, il Mediterraneo romano e la Siria giudeo-aramaica, l'Arabia e l'Etiopia hymiarita avevano portato il loro contributo alla formazione etnica e religiosa di questo gruppo ebraico. Anche il gruppo ebraico-berbero ha queste origini: esso è il risultato di molteplici incroci tra tutti gli elementi civili e barbari che si disputarono l'Africa».²⁰ Ciò che egli voleva dimostrare era l'esistenza in Africa di una genealogia ebraica autoctona proveniente sia dall'Etiopia che dal Mediterraneo, formatasi nell'arco di tre millenni: «quella che noi vogliamo stabilire è la filiazione diretta, quasi tre volte millenaria che si ritrova tra le tre razze ebraiche sul suolo africano, è la persistenza di queste razze che provenivano sia dall'Eritrea che dal Mediterraneo, è il loro ruolo civilizzatore nei paesi settentrionali, come tra i Berberi».²¹ Slouschitz riusciva dunque nella quadratura del cerchio: non solo esisteva una popolazione ebraica autoctona e africana, «una razza originaria» che poteva rivendicare tutti i diritti in merito a un suo reinserimento nei paesi africani ma essa aveva anche nobili origini, in quanto discendente delle tre «razze» mediterranee, gli ebrei, i fenici e i greci. La conclusione era che le popolazioni attuali, che vantavano una discendenza ebraica, potevano dunque facilmente essere ricondotte nell'alveo dell'ebraismo.

La teoria di Slouschitz, come vedremo più avanti, potrebbe accordarsi con quella camitica, sostenuta da molti afroamericani e da alcune popolazioni africane, e coinciderebbe soprattutto con

²⁰ «L'une après l'autre, Carthage et l'Égypte, la Cyrénaïque et la Lybie, la Méditerranée romaine et la Sirie judéo-araméenne, l'Arabie et l'Ethiopie himyarite avaient apporté leur contributions à la constitution ethnique et religieuse de ce groupe juif. Aussi le Judéo-berbère tient-il de toutes ces origines à la fois: il est le résultant de multiples croisements entre tous les éléments civilisés ou barbares qui se disputèrent l'Afrique». N. Slouschitz, «Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères», *Archives Marocaines*, vol. 14, 1908, p. 449.

²¹ «C'est la filiation directe, presque trois fois millénaire, qu'on retrouve entre les trois races hébraïques sur le sol africain, c'est la persistance de ces races venant tant de l'Érythrée que de la Méditerranée; c'est leur rôle civilisateur dans les pays septentrionaux, comme chez les Berbères, que nous prétendons établir. Cananéens, Hébréo-Phéniciens, Hébreux, Judéo-Araméens, Judéo-Ellenes, Judéo-Romains, Judaisants, Judéo-Berbères, Judéo-Arabes [...] cette population amalgamée, arrivée à son apogée avec la Cahena [...] est la plus autochtone, la plus africaine de toutes». Ivi pp. 453-454.

le ricerche genetiche condotte sui Lemba, dei quali il saggio di Parfitt dà esaurientemente conto.

Il primo comitato in favore dei *nidhe Israel* fu fondato nel 1942, nella Palestina mandataria, da Jacques Faitlovitch, Yitzhak ben Zvi e Nahoum Slouschtz e prese il nome di *Va'ad le-ma'an nidhei Yisrael* (Comitato in favore dei dispersi di Israele). Il comitato aveva cercato di coinvolgere il rabbinato (soprattutto rabbi Herzog e rabbi Uziel) che tuttavia non condividevano l'attività di proselitismo del gruppo fondatore e per di più, dubitando dell'ebraicità degli ebrei d'Etiopia, insistevano perché venisse fatto un *ghiur* formale dei Beta Israel prima di intraprendere qualsiasi attività educativa in Etiopia.²²

Qualche anno più tardi, nella grande casa di Faitlovitch a Tel Aviv, veniva fondata un'altra associazione, dalle caratteristiche più esplicitamente missionarie, la *Agudah le-ma'an gere tzedek b-Yisrael u-va-olam* (Società in favore dei convertiti in Israele e nel mondo) mentre il *Vaad le-ma'an nidhei Yisrael* si trasformava in *Agudah* (associazione), anch'essa diretta da Faitlovitch. Lo scopo di quest'ultima era assai chiaro poiché si faceva diretto riferimento alla questione della separazione delle tribù ebraiche dal resto del popolo ebraico, avvenuta nei tempi antichi, e alla necessità di riunirle nel nuovo Stato: «Nei primi giorni della nostra storia, diverse tribù si separarono dalla grande *golah* (Diaspora) della *Bet Israel*. Peregrinarono lontano fino in India, Cina, Abissinia, e raggiunsero addirittura il continente americano, diventando tribù straniere [...]. Ora, con la nascita dello Stato ebraico è nostro sommo dovere quello di riportare indietro quei nostri fratelli dispersi. Questa associazione è stata costituita proprio a tale scopo».²³ Una finalità connessa era quella di fornire a tali popolazioni un'assistenza culturale, religiosa ed educativa e rendere possibile una loro emigrazione in Israele. I membri del gruppo fondatore (Faitlovitch, Slouschtz, Wurmbrand, Rosenfeld, Ben Zeev) in quegli anni pubblicarono vari articoli sui Falascia (Beta Israel), sugli *anusim* e sui *gherim* di San Nicandro.²⁴ Negli scritti di quel periodo Faitlovitch si richiamò più volte al dovere, della generazione che

²² E. Trevisan Semi, T. Parfitt, *Ebrei per scelta*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004 p. 105.

²³ Ivi, p. 107

²⁴ Ibid.

aveva visto la creazione dello Stato di Israele, di allargare le frontiere dell'ebraismo per recuperare i "dispersi di Israele" e, come già sottolineato, la *shoah* e la nascita di Israele assumevano la funzione di elementi catalizzatori del processo di proselitismo avviato.

Il movimento sionista, l'annientamento di gran parte dell'ebraismo europeo, la nascita dello Stato, erano tutti elementi che favorivano la creazione di un *humus* propizio a una lettura di tipo messianico degli accadimenti in corso. I tempi messianici volevano anche dire il raduno degli esiliati, la liberazione dalla schiavitù straniera, il trionfo della giustizia sociale e le realizzazioni del sionismo facevano ripensare all'adempimento delle visioni profetiche e ai processi di redenzione. La progressiva ebraizzazione di popolazioni, che aveva preso l'abbrivio con la rinascita di Israele sulla terra dei Padri, per le parti disperse di Israele, provenienti dai quattro angoli del mondo, significava la possibilità di riunificarsi nella terra di Israele.

Faitlovitch tuttavia non si accontentò dei comitati creati fino a quel momento e nel 1952 diede vita al *Brit ha-ne'emanim - Agudah le-yeda' ha-yahadut u-le-hafatsat Toratah* (Alleanza dei fedeli - Società per la conoscenza dell'ebraismo e la diffusione della *Torah*), un progetto al quale aveva lavorato per una ventina d'anni assieme a Natan Birnbaum e al gruppo della rivista *Der Ruf*, di cui facevano parte Alfonso Pacifici e Shalom Ben Chorin (Fritz Rosenthal). L'intento della nuova associazione era ristabilire i contatti interrotti con i resti dell'ebraismo, dispersi in paesi lontani, di rivitalizzarne e rafforzarne l'identità, di migliorarne le condizioni sociali ed economiche. Ciò avrebbe permesso la conservazione e la promozione dell'ebraismo tra coloro che si sentivano attratti dal popolo di Israele. Si pensò addirittura di fondare in Israele un vero e proprio istituto missionario con studenti provenienti dall'Etiopia e da altri Paesi che sarebbero poi dovuti diventare promotori e messaggeri dell'ebraismo. Con questa iniziativa si voleva dar vita a una vera e propria azione missionaria per propagare e promuovere l'ebraismo in maniera più organizzata e formale. Si prevedeva di creare un istituto per la preparazione o la formazione di missionari ebrei che per prima cosa avrebbero dovuto rivolgersi ai gruppi ben disposti verso l'ebraismo. Lo scopo del programma era portare «la parola di Dio tanto all'ebreo quanto al non ebreo. Questo è il nostro compito. L'avevamo fi-

nora tralasciato, anche se non completamente abbandonato. In realtà non fu per nostra volontà che non riuscimmo a portare a compimento la nostra missione. Forze e circostanze al di fuori del nostro controllo costrinsero gli ebrei a rimanere inattivi in un campo d'azione molto promettente. Prima i Romani e poi la Chiesa cristiana ci costrinsero ad abbandonare questa attività [...] perdemmo lo zelo del missionario. Chiunque abbia familiarità con la storia ebraica sa bene che in ogni sua epoca gloriosa l'ebraismo ha saputo sfruttare ogni opportunità a sua disposizione per affermare le proprie convinzioni, ovvero, per sostenere che il destino degli ebrei è di servire da luce eterna, da faro per le nazioni [...]. Siamo pienamente convinti che sia giunto il tempo d'innalzare la bandiera dell'ebraismo, non solo in presenza delle nazioni ma anche in mezzo ad esse [...] Ovviamente non abbiamo intenzione di imitare i metodi e le pratiche adottati da altri sistemi religiosi. Ma vogliamo fortemente far conoscere l'ebraismo e i suoi insegnamenti [...] assicurando comunque ospitalità ai proseliti, non eserciteremo nessuna pressione al fine di persuadere qualcuno ad abbracciare la nostra fede [...]. I nostri sforzi saranno confinati al campo dell'educazione».²⁵ L'istituto missionario (*Knessiat shelihim*, Chiesa di missionari/messaggeri) avrebbe dovuto essere creato a Gerusalemme e l'associazione organizzata in modo piramidale, divisa in gerarchie a partire dal grado di fratello (*ach*) fino a quello più alto di padre (*av*).

È interessante vedere quali fossero i gruppi inclusi in quel periodo tra i *nidhei Yisrael*. Si scopre per esempio, con sorpresa, che gli ebrei yemeniti erano annoverati tra i "dispersi", forse perché in una condizione di isolamento geografico mentre, per quanto riguardava l'Africa, si menzionavano i Falascia e i Bahutzi del deserto del Sahara, la popolazione studiata da Slouschtz, oltre ai Bene Israel dell'India, gli ebrei di Cochin e gli ebrei indiani del Messico. Venivano espressamente esclusi dalla categoria dei *nidhei Yisrael* i caraiti e i samaritani perché considerati sette "religiose indipendenti". Gli *anusim* e i *nidhe Yisrael* sarebbero ritornati all'ebraismo grazie a una *mission yehudi*, una missione ebraica.

Nelle sue conclusioni il documento ribadiva che la questione del ritorno dei dispersi non si sarebbe dovuta regolare secondo

²⁵ Ivi, p. 110.

criteri genealogici legati a questioni di filiazione, sollevando in tal modo discriminazioni di tipo “genetico-razziale“, ma solo su principi di ordine religioso e spirituale. Sembrava chiudersi dunque l’epoca della necessità di un’appartenenza genealogica per far parte del popolo ebraico e aprirsi quella a un’adesione fondata, prioritariamente, su motivazioni spirituali.

L’intento era costruire l’ebraismo come una religione universale che avrebbe potuto interessare tutti coloro che non nutrivano un’ostilità preconcepita nei confronti degli ebrei, come le popolazioni in Asia e in Africa. Faitlovich a questo proposito scrisse che «un albero che non cresce è destinato a morire» e che se non si voleva dare ragione a coloro che sostenevano che gli ebrei «sono avari con gli stranieri e non vogliono che altri abbiano accesso ai tesori ebraici» non c’era che un sentiero da percorrere, quello del proselitismo.²⁶

Faitlovitch morì nel 1955 e con la sua morte ebbero fine anche molte delle sue iniziative. Si mantenne però lo spirito del proselitismo e la curiosità per l’ebraismo. Le fantasie di genealogie marrane ripresero vita con nuove organizzazioni e nuove figure che riproposero i temi annunciati dai comitati degli anni Quaranta e Cinquanta, agli albori della nascita di Israele.

Tra le principali organizzazioni suscettibili di essere considerate una continuazione di quei comitati figurano *Kulanu*, *Shavei Israel*, *Amishav*.

Kulanu (Noi tutti) è una associazione creata nel 1994 e impegnata a sostenere le comunità isolate e marginali, ovunque esse si trovino, che richiamandosi in qualche modo all’ebraismo, segnalano un desiderio di ritorno. Le azioni messe in campo sono volte a favorire la conoscenza dell’ebraismo e a ristabilire i contatti con il resto del mondo ebraico, come esplicitato nel sito dell’associazione: «Kulanu favorisce la consapevolezza e il sostegno per quelle comunità, molte delle quali sono state distaccate dalla comunità ebraica mondiale, attraverso l’educazione, la ricerca, la formazione di reti, la raccolta di fondi e le pubblicazioni sulla loro storia e le loro tradizioni. Le nostre reti aiutano noi ‘tutti’ ad arricchire le nostre vite ebraiche».²⁷ *Kulanu* ritiene che dopo aver

²⁶ Ivi, p. 112.

²⁷ «Kulanu raises awareness and support for these communities – many of whom have long been disconnected from the worldwide Jewish community –

realizzato il sogno della costruzione dello Stato occorra adesso pensare alla costruzione del popolo ebraico senza dimenticare le terre più lontane, come l'Asia e l'Africa, che hanno necessità di una leadership ebraica preparata e disposta a sostenere i gruppi che dimostrino interesse verso l'ebraismo.

Bonita Sussman, vice-presidente di *Kulanu e rebbetzin* del Tempio Immanuel a Staten Island, nel corso di un'intervista²⁸ ha dichiarato di non considerarsi una missionaria ma di limitarsi ad accogliere chi voglia entrare nell'ebraismo. Ha anche aggiunto che, a differenza dell'orientamento della associazione, non esigerebbe il *ghiur* per permettere ai nuovi adepti di essere parte dell'ebraismo. A suo avviso, sarebbe stato utile reintrodurre la nozione di *gher toshav*, ovvero lo statuto del non ebreo che accetta le sette leggi di Noè, l'autorità della *Torah* e l'interpretazione dei rabbini.²⁹ Durante l'intervista, ha più volte avuto modo di ripetermi che dopo la *shoah* l'ebraismo non si poteva permettere di non aprire le porte a chi ne facesse richiesta e di essere favorevole a un ebraismo non di tipo etnico, ma a un ebraismo aperto alle conversioni.

Secondo Bonita Sussman, l'ebraismo dovrebbe trasformarsi in una grande tenda, *ohel gadol*, sotto la quale potrebbero trovare spazio tutti coloro interessati a entrarvi. Una metafora che rende bene l'idea alla base dell'ideologia di *Kulanu*, ovvero un ebraismo aperto e universale, rivolto a tutti. La vice presidente di *Kulanu* immagina che per raggiungere tale obiettivo occorra creare una categoria intermedia, quella dei pre-ebrei, cui dovrebbe essere accordato uno statuto particolare.

Uno degli impegni recenti di *Kulanu* è stato inviare rotoli della *Torah* a popolazioni che ne facevano richiesta. All'epoca dell'intervista ne stavano inviando in Madagascar, Nicaragua,

through education, research, networking, fundraising, and publications about their histories and traditions. Our connections help 'all of us' enrich our Jewish lives». <http://www.kulanu.org/about-kulanu/> (accesso 31.7.2015).

²⁸ Intervista dell'Autrice a Bonita Sussman il 14 aprile 2014 al Temple Immanuel, Staten Island, NY.

²⁹ Le sette leggi di Noè sono i principi fondamentali sui quali si deve basare ogni società civile e ogni regola di convivenza che ciascuno uomo deve assolutamente osservare. Essi sono: Non adorare gli idoli, Non profanare il Nome, Non uccidere, Non commettere atti sessuali proibiti, Non rubare, Perseguire la giustizia, Non essere crudele con gli animali.

Costa d'avorio, Papuasias. I rotoli inviati sono *pasul*, con qualche errore, ma nella prima fase del processo di conversione ciò non costituisce un problema.

Amishav (il mio popolo ritorna) è una organizzazione fondata da rabbi Eliyahu Avichail nel 1975 allo scopo di favorire il recupero degli ebrei 'dispersi' che inizialmente aveva collaborato con Michael Freund, il futuro fondatore dei *Shavei Israel*. Avichail e Freund sono entrambi noti per essersi occupati dell'immigrazione dei Bnei Menashe dall'India in Israele.

Shavei Israel (coloro che fanno ritorno a Israel) è una organizzazione israeliana promossa da Michael Freund, dopo la rottura con *Amishav*, che si propone di assistere e facilitare il ritorno degli ebrei "dispersi" o delle comunità nascoste, favorendo il recupero di antiche radici e l'immigrazione in Israele. Mentre *Kulanu* è più interessata alla diaspora i *Shavei Israel* si pongono come obiettivo l'*aliyah* e sono molto attivi nel creare collegamenti e nell'organizzare viaggi in Israele.

In entrambe le organizzazioni il termine "ritorno", che compare già nel nome dell'associazione proprio per ribadire il tema del "ritorno all'ebraismo", diventa un richiamo fondamentale alle pratiche volte al riconoscimento di un passato ebraico, perso per diversi motivi e al quale si viene guidati lungo la via del ritorno.

Queste tematiche sono variamente presenti e illustrate nei diversi saggi compresi in questo volume.

La questione dei segmenti dell'ebraismo persi o dispersi nel corso dei secoli è diventato un elemento presente non solo nel pensiero di personalità ebraiche dei secoli XX e XXI ma anche tra popolazioni nei luoghi più disparati del mondo, desiderose di iscriversi nel processo che cominciava a delinearci. Gruppi o popolazioni che hanno cercato di farsi coinvolgere nella grande utopia della creazione di uno Stato per gli ebrei. Si è trattato molte volte di minoranze soggette a discriminazioni o con statuti di inferiorità nelle società in cui vivevano e che hanno tentato, grazie a questa utopia, di affermarsi con una identità più visibile o socialmente più accettabile.

Ciò avvenne ad esempio tra le comunità afroamericane degli Stati Uniti. Private del loro passato africano, cercarono una ere-

dità storica cui richiamarsi. Nei primi decenni del Novecento si assiste a un processo di adesione all'ebraismo, la religione praticata da una popolazione di immigrati ebrei bianchi che avevano abitato e in parte continuavano ad abitare gli stessi quartieri, in particolare Harlem. I gruppi afroamericani coinvolti cercavano di crearsi una nuova identità, libera da incrostazioni stigmatizzanti, e uno *status* sociale riconosciuto. Melville Herskowitz scrisse che la perdita del proprio passato africano e della propria tradizione aveva contribuito alla bassa stima di sé dei neri americani: «Nei processi valutativi di questo paese, il passato conta molto di più di quanto si pensi, ne consegue che fino a quando il passato di un popolo viene considerato glorioso, la sua autostima sarà alta e l'opinione degli altri sarà favorevole. La tendenza a negare ai *negroes* un qualsiasi passato, come ogni altro gruppo minoritario di questo paese possiede, è perciò infausta».³⁰ L'ebraismo offriva la possibilità di recuperare un passato ricco di simbologie e in quanto religione del Libro per eccellenza, con la sua tradizione e la sua vocazione intellettuale, rappresentò anche il recupero di una tradizione scritta. L'alfabetizzazione in ebraico, per esempio, fu parte integrante dei programmi delle congregazioni afro-americane e l'importanza che l'ebraismo attribuiva all'istruzione esercitò indubbiamente un grande fascino su popolazioni da poco affrancate dalla schiavitù.

Matthew, un afroamericano di Harlem, più tardi noto come rabbi Matthew, cominciò la sua campagna contro l'uso dell'abortito termine "negro" proponendo che i neri fossero chiamati "Hebrews of Ethiopian descent". La nuova denominazione indicava l'area identitaria, i cui confini erano delimitati dal termine "Hebrews", che usato in contrapposizione a "Jews", significava rottura e distanza dall'ebraismo dei bianchi, mentre "Ethiopian" esprimeva una comunanza d'origine e un processo di identificazione con i Falascia, gli ebrei d'Etiopia che godevano di uno *status* apprezzato e riconosciuto negli Stati Uniti.³¹ Nei primi decenni del Novecento si assiste al processo di falascizzazione di molti afroamericani che si ritenevano essi stessi Falascia o discendenti

³⁰ M. Herskowitz, *The Mith of the Negro Past*, New York, Harper and Brothers publishers, 1942, p. 299.

³¹ Per un'analisi più approfondita del processo di "falascizzazione" degli afroamericani cfr. E. Trevisan Semi, *Ebrei per scelta*, op. cit., pp. 145-180.

di parenti Falascia, primo fra tutti rabbi Matthew. Tale identificazione divenne il «legame mancante» con il passato africano e una base identitaria importante. Stephen Howe ha esaminato il processo di africanizzazione degli afroamericani e ha tracciato la storia dei testi politici cui si deve la teorizzazione sull'identificazione dell'Antico Egitto come il luogo di origine della civiltà nera che avrebbe a sua volta dato origine agli etiopi e agli altri «cushiti o «figli di Cam». ³² Secondo la teoria camitica, la civiltà, nata in Africa, sarebbe poi passata in Grecia e da lì si sarebbe estesa al mondo intero. Tale teoria sarebbe stata fonte d'orgoglio etnico e di speranza per il futuro.

Molti ideologi afroamericani teorizzarono tutto ciò sostenendo che se gli etiopi non erano altro che gli ebrei della Bibbia, i veri ebrei erano i neri mentre i bianchi che si dichiaravano ebrei erano dei falsi ebrei. Da un lato, dunque, si parlava di adesione all'ebraismo come adesione alla storia di un popolo con il quale ci si identificava per le sofferenze subite dai cristiani, dall'inquisizione e dalla tratta degli schiavi. Dall'altro ci si identificava con le doti e i valori di grande umanità acquisiti grazie a secoli di osservanza della legislazione biblica. Josias Ford, originario delle Barbados e figura centrale dei movimenti in questione, affermava che: «l'uomo nero rappresenta davvero il falascia etiope e gli ebrei biblici, privati del loro nome e della loro religione durante la schiavitù». ³³ Negli anni successivi si ipotizzò che gli ebrei bianchi fossero i discendenti di Esaù (rosso di capelli) e gli ebrei neri i discendenti di Giacobbe, e sulla base di questa versione le dieci tribù perdute sarebbero state quelle conquistate dai filistei e costrette a disperdersi mentre le uniche due tribù che si salvarono, quella di Giuda e di Beniamino, rimaste nel Sud di Israele, emigrarono in Africa con la conseguenza che i veri ebrei sarebbero i loro discendenti africani.

Secondo tale versione, rielaborata da rabbi Matthew, gli africani non erano più i discendenti delle dieci tribù perdute ma i veri discendenti delle tribù ebraiche. La storia veniva in tal modo rovesciata e in virtù di questa rilettura della storia ebraica la con-

³² S. Howe, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagine Homes*, London, Verso, 1998.

³³ J. H. Boykin, *Black Jews: Study in Minority Experience*, Miami, J.H.Boykin, 1996, p. 32.

versione non sarebbe più stata necessaria poiché, in quanto ebrei per filiazione, essi ritenevano di non doversi più sottomettere all'*iter* della circoncisione. In particolare molti dei leader di questo periodo si inventarono lontane ascendenze Falascia e spesso i termini Falascia e *Black Jews* divennero intercambiabili.³⁴ Sulla base delle teorie proposte da Jose Malcioln,³⁵ Abramo e tutte le popolazioni da lui convertite si erano recate in Etiopia divenendo *falashim* (esiliati) e tutti sarebbero diretti discendenti di Cush.

Tra il 1919 e il 1931 Harlem assistette a un rapido cambiamento della propria popolazione. Gli ebrei che miglioravano il proprio status socio-economico la lasciavano per trasferirsi in nuove aree e la popolazione afroamericana prendeva il loro posto. Da qui la nascita di ben otto nuovi culti ebraici.

Harlem era divenuta il luogo simbolico dell'orgoglio e dell'onore neri nonché un polo importante del nazionalismo nero americano. Ad Harlem operavano i due principali leader del movimento ebraico afroamericano, rabbi Matthew e rabbi Ford, entrambi originari delle Indie occidentali. Sin dagli anni Venti, rabbi Matthew e rabbi Ford elessero l'Etiopia come luogo della propria identità e le comunità che facevano capo ai due *leader* venivano chiamate "abissine". In effetti chi si considerava "abissino" non riteneva necessario convertirsi poiché, in quanto "abissino", era *ipso facto*, ebreo. Solo chi non si considerava tale accettava di sottoporsi all'*iter* della conversione, a riprova del fatto che il mito delle origini, secondo il quale i veri ebrei erano gli etiopi e gli abissini, discendenti di Salomone e della regina di Saba, era ormai già largamente condiviso.

Vorrei sottolineare che tale teoria è ancora attuale ed è tutt'altro che raro incontrare membri di sinagoghe frequentate da popolazione afroamericana che affermano la propria appartenenza all'ebraismo semplicemente sulla base di una presunta filiazione etiope.³⁶

³⁴ Cfr E. Trevisan Semi, *Ebrei per scelta*, op. cit., pp. 156-157

³⁵ J. V. Malcioln, *The African Origins of Modern Judaism*, Trenton-Asmara, Africa World Press, 1996.

³⁶ Testimonianze raccolte dall'Autrice alla sinagoga Beth Shalom Ethiopian Hebrew Congregation of Brooklyn il 25.10.2014

Sui *gherim* di San Nicandro, un paesino del Gargano, nella regione delle Puglie, che si convertirono formalmente all'ebraismo nel 1946, sono stati pubblicati vari saggi. Tra i più recenti è quello di John Davis.³⁷ Gli studi che hanno avuto maggiore diffusione e preceduto il lavoro di Davis, sono quelli di Pinhas Lapidè³⁸ e di Elena Cassin.³⁹ Una seconda edizione del volume di Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, con una lunga postfazione dell'Autrice, fu pubblicata a Parigi (1993) e tradotta poi in italiano.⁴⁰ La nuova edizione aggiornava il precedente saggio dopo una visita compiuta a San Nicandro nel 1992, durante la quale chi scrive ebbe l'occasione di accompagnare Elena Cassin. Lo studio di Davis differisce dai precedenti per l'accento posto sull'importante ruolo di intermediazione di alcuni rappresentanti della comunità ebraica italiana, che non si erano limitati al solo portare a compimento un processo nato per iniziativa di un singolo, Donato Manduzio. Gli autori che hanno preceduto Davis avevano ricordato il ruolo della Brigata ebraica sbarcata nelle Puglie nel 1943 (Pinchas Lapidè è lo pseudonimo di Pinchas Spitzer, giunto in Italia con la VIII Brigata britannica). Elena Cassin aveva in particolare messo in rilievo il contesto italiano delle rivolte contadine, dei fenomeni di conversione, dei movimenti di indipendenza e del contesto migratorio più in generale nel Sud d'Italia. Davis ha soprattutto dato conto dell'attività svolta da alcuni ebrei italiani influenti dell'epoca o emigrati in Israele (come Enzo Sereni) prima e dopo la creazione dello Stato di Israele. Davis ha dedicato anche alcuni capitoli ai conflitti che accompagnarono e seguirono la conversione (e la morte di Manduzio nel 1948) in seno alla piccola comunità, legati soprattutto a questioni di leadership e alla possibilità concreta di emigrare. Si parla anche dei tentativi di allargare il fenomeno delle conversioni ai paesi limitrofi, un processo tuttora in atto che consente una rilettura di quanto sta accadendo oggi.

³⁷ J. Davis, *The Jews of San Nicandro*, New Haven and London, Yale University Press, 2010.

³⁸ P. Lapidè, *Les compagnons de San Nicandro, un retour aux sources*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 153

³⁹ E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Plon, 1957.

⁴⁰ E. Cassin, *San Nicandro: un paese del Gargano si converte all'ebraismo*, Milano, Corbaccio, 1995.

Un ruolo importante viene attribuito ad altre figure di rilievo nella storia di quella conversione, sia tra i convertiti che tra gli ebrei italiani, nella fattispecie Raffaele Cantoni, Angelo Sacerdoti, Alfonso Pacifici, Augusto Segre, Leo Levi e Davide Prato o non italiani come Jacques Faitlovitch, il secondo ebreo a rendere visita alla comunità di San Nicandro, nel 1935, (una sua ulteriore visita ebbe luogo nel 1936).⁴¹ È invece eccessivamente sottovalutata la componente ebraica della vicenda. Si nega infatti l'esistenza di proselitismo all'interno dell'ebraismo⁴² e l'attività di personaggi come Faitlovitch, presente fin dagli inizi della storia e attivamente favorevole all'emigrazione dei convertiti in Israele.

Il fondatore del movimento di conversione, Donato Manduzio (1885-1948), nato in una famiglia di contadini, imparò a leggere e scrivere quando fu arruolato nel reggimento di fanteria durante la Prima Guerra mondiale. Ferito, fu rimandato a casa ma ricevette una pensione di invalidità che gli consentì di dedicarsi alle letture che più lo incuriosivano. Nel 1930 ebbe una visione che più tardi descrisse nel suo diario. Nella visione, Manduzio era al buio quando udì una voce che gli diceva di aver portato una luce per lui. Egli avrebbe scorto un uomo con una lanterna spenta che non poteva accendere perché privo di fiammiferi e nello stesso tempo si accorgeva di essere lui ad avere in mano un fiammifero con cui avrebbe potuto accenderla. Interrogatosi all'indomani sul significato di quel sogno, ritenne di poterlo interpretare solo quando incontrò un conoscente che aveva ricevuto una Bibbia da un predicatore protestante, rientrato dagli Stati Uniti dove era immigrato. La lettura della Bibbia fu per lui così folgorante da pensare di essere chiamato da Dio a riaccendere la luce della religione biblica. Quando nelle visioni successive si sentì chiamare Levi, decise che si sarebbe fatto chiamare con quel nome dai suoi seguaci. Manduzio si considerò il nuovo Mosè che avrebbe guidato i suoi verso la Terra Promessa. Poiché nelle Puglie non vi erano comunità ebraiche e Manduzio riteneva gli ebrei scomparsi da secoli, fu per lui una grande sorpresa, l'estate successiva, incontrare un venditore ambulante che gli rivelò la presenza nelle città vicine di appartenenti a quel popolo.

⁴¹ Ivi, pp. 123-125. Cfr, inoltre, id. (E. Trevisan Semi), *Jacques Faitlovitch and the Jews of Ethiopia*, op. cit.

⁴² «Judaism does not seek to proselytize», J. Davis, *The Jews of San Nicandro*, op. cit., p. 2.

Iniziò a quel punto una corrispondenza con il Rabbino capo di Roma, Angelo Sacerdoti, che gli rispose solo alla terza lettera. Nella lettera Sacerdoti chiedeva come tutto ciò potesse essere avvenuto in un paese in cui non vivevano ebrei e dove l'ebraismo era sconosciuto. Il rabbino gli espresse successivamente il dubbio che lui e i suoi seguaci potessero discendere da ebrei convertiti al cristianesimo. Un dubbio che sul momento non dette luogo a fantasie di filiazioni ebraiche, ma che nel corso degli anni contribuì alla costruzione mitica di una discendenza spagnola marrana. Il movimento crebbe in seguito sulla base delle interpretazioni dei sogni spiegati da Manduzio, una pratica che si andò sempre più diffondendo tra altri membri del gruppo e soprattutto tra le donne. Il gruppo fu chiamato dapprima i "sabbatini", per la stretta osservanza del sabato e per la riunione, in quello stesso giorno, nella casa di Manduzio, luogo di preghiera. Il numero dei convertiti si aggirava attorno ai cinquanta, comprese donne e bambini. Il testo biblico forniva la base per le pratiche quotidiane mentre l'introduzione di un'edizione abbreviata del *Talmud* non incontrò il favore di Manduzio che ne proibì la lettura ai seguaci. L'interdizione fu causa di una delle molteplici fratture in seno al gruppo e dette luogo a un piccolo movimento di dissidenza, rientrato in parte ma riemerso durante la fase dell'emigrazione in Palestina. Fino al 1936 furono le comunità ebraiche di Firenze e Roma ad avere contatti con Manduzio e sicuramente Jacques Faitlovitch, legato agli ambienti ebraici fiorentini, ebbe una parte nel favorirli, nel perorare la causa dei proseliti presso le istituzioni ebraiche italiane e nell'adoperarsi per far studiare i più giovani presso istituzioni ebraiche europee.⁴³ Quando nel 1937 l'ebraismo ufficiale sembrava deciso a occuparsi del fenomeno di conversione e a San Nicandro restavano in attesa del permesso d'esercizio di culto, che doveva essere rilasciato dalle autorità fasciste, una campagna di stampa antisemita e la promulgazione delle leggi razziali del 1938 indussero le istituzioni ebraiche italiane a invitarli a soprassedere per attendere tempi migliori. Vennero i tempi della persecuzione e i *gherim* manifestarono la propria solidarietà agli ebrei che dal Nord d'Italia cercavano di raggiungere gli alleati al Sud e aiutarono anche gli ebrei internati e confinati alle isole Tremiti, come Raffaele Cantoni.

⁴³ E. Trevisan Semi, *Ebrei per scelta*, op. cit., p. 125.

La chiave di volta della storia di conversione fu soprattutto l'incontro con la brigata ebraica nelle Puglie alla fine del 1943. Enzo Sereni, pochi giorni prima di paracadutarsi nel Nord d'Italia ed essere catturato e fucilato dai nazisti, aveva incontrato il gruppo e insegnato loro a cantare l'*Ha-tiqwab*. Spitzer (l'autore del libro su San Nicandro), che l'accompagnava, ricorda di aver sentito Enzo Sereni pronunciare questa frase: «Se Dio ha posto la sua scelta sul popolo ebraico, ora, per la prima volta nella storia, altri hanno liberamente deciso di appartenervi». ⁴⁴ I membri della Brigata ebraica si occuparono dell'alfabetizzazione ebraica e dell'istruzione all'ebraismo e, finita la guerra, si attivarono per facilitare la loro emigrazione in Palestina e poi nel nuovo Stato. Dopo la guerra, nell'estate del 1946, fu concluso il rituale di conversione con la circoncisione di tredici proseliti e l'immersione rituale di uomini e donne nel Mediterraneo, a Torre Maletta. Seguirono le emigrazioni verso Israele della maggior parte dei convertiti mentre Manduzio morì nel 1948 a San Nicandro, contrario all'emigrazione perché riteneva dovesse aver luogo solo una volta adempiute tutte le promesse messianiche.

IL SUD D'ITALIA

La storia delle conversioni al Sud ha dunque origine a San Nicandro, un luogo che ancora oggi, a distanza di oltre ottant'anni, conserva tanto il significato di centro denso di simbologia quanto di catalizzatore, capace di innescare nuovi processi. San Nicandro è considerato dall'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI) un polo nel Sud d'Italia da potenziare, da sostenere e su cui investire. Esso viene oggi considerato l'unico luogo del Sud suscettibile di disporre in tempi brevi di un *minian* e di una vera e propria comunità, distaccandosi dalla comunità di Napoli, l'unica comunità ebraica organizzata nel Sud d'Italia.

La storia della conversione di quel piccolo gruppo di abitanti delle Puglie ebbe luogo in un'area interessata da una forte attività di proselitismo da parte di emigrati italiani, rientrati dagli Stati Uniti, divenuti missionari evangelici, pentecostali, battisti e av-

⁴⁴ P. Lapede, *Les compagnons de San Nicandro*, op. cit., p. 232.

ventisti e che percorrevano in lungo e in largo la regione. È dunque una storia che acquista significato nel contesto migratorio del primo Novecento durante il quale un movimento di rientro si associò a un fermento di idee e a una diffusione di nuovi saperi e di nuove pratiche apprese all'estero.

La ripresa delle conversioni al Sud è stata ampiamente coperta dalla stampa ebraica e il moltiplicarsi di siti e blog dedicati al fenomeno ha reso socialmente rilevante un evento numericamente modesto. Si tratta all'incirca di poco più di un centinaio di persone, sparse tra le Puglie, la Sicilia, la Calabria, le Isole Eolie e la Sardegna, non tutte riconosciute dal *Bet Din* italiano e una quarantina delle quali convertita all'ebraismo riformato.

Se in generale la stampa ebraica sembra incuriosita e interessata al fenomeno, per molti ebrei italiani, i *gherim* sarebbero arroganti e troppi.⁴⁵

In Italia i confini tra le appartenenze sono senza dubbio molto netti e rigidi e il passaggio da una comunità a un'altra è sanzionato e non incoraggiato, a differenza di quanto avviene negli Stati Uniti o anche nei paesi dell'America del Sud in cui l'attraversamento di appartenenze è più comune.

Tra i fattori che possono aver maggiormente influito su questo fenomeno, o concorso a favorirlo, oltre alla già menzionata questione migratoria, c'è l'esistenza di Israele, polo d'attrazione altamente simbolico ma anche economico, in un Sud d'Italia alla continua ricerca d'occupazione e da sempre terra d'emigrazione.

Le Puglie o la Calabria sono state terre d'accoglienza dei profughi della Seconda Guerra mondiale nonché luogo di passaggio verso la libertà rappresentata da Israele e ne conservano la memoria.

Un altro fattore rilevante per il risveglio di interesse per l'ebraismo e, di conseguenza, di interesse alle conversioni è costituito dall'importanza simbolica di luoghi che testimoniano di una presenza ebraica millenaria. Molti tra questi, scoperti negli ultimi decenni, agiscono da luoghi-ponte, da veicolo di storia e di memoria del passato. Maurice Halbwachs aveva a suo tempo parlato dell'importanza della relazione dei gruppi con lo spazio che ne riceve l'impronta e che a sua volta imprime il proprio marchio su di essi. Lo spazio, fortemente simbolizzato, diventa un siste-

⁴⁵ E. Campelli, *Comunità va cercando ch'è sì cara...*, Milano, Franco Angeli, 2013, p.144.

ma di immagini collettive e fa sì che anche se quelle pietre sono state nel frattempo riutilizzate e spostate, gli uomini ricostruiscono, per esempio, la topografia della Terra santa (tema del saggio di Halbwachs) sulla base degli interessi della loro identità in costruzione.⁴⁶ In altri termini, luoghi fortemente simbolici, e parte della memoria collettiva locale, interagiscono in un processo che risponde ai bisogni attuali di un gruppo in cerca di nuove appartenenze identitarie. Quei luoghi evocano il passato degli ebrei convertiti che hanno mantenuto in segreto tradizioni ebraiche, immaginandosi come *bnei anusim*, una sorta di fantasma del passato i cui contorni prolungherebbero le loro ombre sul presente.

Sembrerebbe quasi di avvertire la stessa sensazione del protagonista del romanzo *Kafka sulla spiaggia* di Murakami Haruki: «Superando i confini del tempo, posso percepire le ombre del passato che sono ancora qui, seguirne col dito i contorni, sovrappormi ad esse».⁴⁷

Luoghi del passato ebraico, residui di riti considerati di origine ebraica o ebraico-marrana, confessioni in punto di morte, trasmissione di appartenenza, tutto questo contribuisce a far nascere il sospetto di una filiazione nascosta.

Il rinnovato interesse per le conversioni avviene inoltre in un periodo storico di *post-shoah*, ovvero dopo la scomparsa di sei milioni di ebrei, una catastrofe che se da un lato agisce nell'immaginario collettivo, influenzando sul richiamo alla necessità di ricostituire nuovamente, anche demograficamente, il popolo ebraico, dall'altro pone in maniera reiterata la questione ebraica all'attenzione dei media.

Il bisogno di senso comunitario nell'Italia di oggi costituisce un altro fattore importante, poiché è noto che gli ebrei hanno una comunità su cui contare e fare affidamento nei momenti difficili. Una specificità dell'ebraismo che potrebbe a buon titolo essere considerata un altro elemento di attrazione.⁴⁸

Vi sono poi figure carismatiche che svolgono un ruolo di primo piano nei processi analizzati e fungono da agenti catalizzatori dei movimenti di conversione più recenti, come avvenuto in passato con le conversioni di San Nicandro.

⁴⁶ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, P.U.F., 2008 (1941).

⁴⁷ M. Murakami, *Kafka sulla spiaggia*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 148-149.

⁴⁸ E. Campelli, *Comunità va cercando ch'è si cara*, op. cit.

In questo volume vengono riprese le tematiche più generali sulla questione, sempre controversa, come si è visto, del proselitismo e sono approfonditi alcuni casi contemporanei di particolare interesse perché ci raccontano realtà nuove, testimonianza dei cambiamenti significativi in varie aree del mondo come, per esempio, negli Stati Uniti ma anche nell'America del Sud o in Germania, e testimonianza anche delle conseguenze del colonialismo sulla costruzione dell'ebreo in Africa e in Asia.

I CONTRIBUTI

Sébastien Tank-Storper, dopo aver mostrato come fin dagli inizi della storia dell'ebraismo non vi sia stata una posizione chiara sulla questione del proselitismo, sottolinea che nel mondo contemporaneo tale assenza di chiarezza è per alcuni la legittimazione di un ebraismo che apre le proprie porte poiché sono state le persecuzioni cristiane la causa del limitato incremento dei proseliti. Tornare allo spirito dell'ebraismo significherebbe perciò aprirsi a chi sia interessato a entrare. Per altri, invece, data la diffidenza sempre esistita per le conversioni, l'attuale politica di chiusura riaffermerebbe di fatto i principi di base della Legge ebraica. Tank-Storper sostiene che proprio questa dinamica, insita nell'ebraismo, permette al ghir di servire, in ogni epoca, da linea di frattura non solo per ridisegnare le frontiere del gruppo ma anche per enunciare i contenuti identitari di quest'ultimo. La storia della conversione sarebbe dunque una storia soprattutto politica.

Riferendoci all'antichità, si può osservare che, dopo la distruzione del secondo Tempio, a causa della perdita di un'entità territoriale e politica per il popolo di Israele, si pose, in modo diverso dal passato la questione delle conversioni, non essendo più possibile per i gherim inserirsi in un quadro nazionale. Si inventò allora un quadro legale con cui garantire uno statuto e integrare una popolazione che viveva assieme agli ebrei e aveva in parte contratto matrimoni misti. Non si trattava, neanche allora, di un problema nuovo. La questione si era già posta all'epoca dell'esilio babilonese, complicando il ritorno a Gerusalemme. Molte furono infatti le coppie miste che fecero ritorno. Coppie che non

corrispondevano allo statuto in vigore nell'epoca precedente e rimettevano in questione il principio dell'"elezione" del popolo ebraico. All'epoca del ritorno da Babilonia, quando i confini tra le appartenenze correvano il rischio di confondersi, i principi dell'endogamia furono ulteriormente ribaditi. Ecco allora che l'adesione religiosa, in precedenza ultimo passo a essere intrapreso, divenne il primo, inscrivendo il processo di integrazione all'ebraismo in un modello più vicino a quello della conversione religiosa (anche se il ghiur restava innanzitutto un processo di integrazione nazionale).

Compiendo un salto di millenni, all'indomani della Seconda Guerra mondiale, le coppie miste, e in particolare il loro aumento, posero ancora una volta numerosi quesiti alle istituzioni ebraiche, sulle cui risposte si rifletteva la profonda diversità dei contesti in cui venivano elaborate. In ambito liberale, si optò per un atteggiamento di apertura verso le conversioni nel caso di coppie miste nell'intento di aumentare il numero dei membri ed evitare il rischio di una scomparsa dell'ebraismo, a condizione però che venisse garantito l'impegno a crescere i figli nel mondo ebraico. Si decise dunque di accettare il principio della patrilinearietà e il riconoscimento della trasmissione dell'ebraismo anche per via paterna. Un atteggiamento non condiviso dalle istituzioni dell'ebraismo ortodosso che ne avvertivano il pericolo, poiché solo la piena osservanza delle mitzvot rappresentava per loro una garanzia di continuità, indipendentemente dal fatto che la conversione avvenisse per motivi connessi a questioni matrimoniali. Tank-Storper parla di un potere coercitivo esercitato dai rabbini e dalle autorità religiose e di una intransigenza dei rabbini ortodossi sulla questione del ghiur. L'Autore attribuisce tale posizione alla volontà di preservare intatto il potere delle autorità religiose di fronte alla crescita dell'individualismo religioso e alla pluralità dell'ebraismo e di mantenere il monopolio del controllo dello statuto personale dell'ebreo. Tank-Storper sottolinea che il mancato riconoscimento non sia motivato dall'inosservanza delle norme halachiche ma dall'illegittimità dei rituali compiuti dai rabbini stessi. Su questo punto, il caso delle conversioni praticate in Sicilia, di cui recentemente è stata negata la validità per questioni relative all'interpretazione delle norme halachiche (le conversioni, per essere valide, dovrebbero essere compiute da tre rabbini. Tutti

e tre, o per lo meno due, non devono essere dei convertiti)⁴⁹ può essere letto come un altro esempio del monopolio del rabbinato ortodosso. La questione non si pone inoltre solo in termini di riconoscimento della conversione ma anche in quelli della possibilità di far parte a tutti gli effetti dell'ebraismo e di potersi dunque iscrivere a una comunità ebraica che, nel caso dell'Italia, implica la legittimazione da parte del rabbinato. Quando le frontiere istituzionali si irrigidiscono e il monopolio di ciò che è ortodosso e di ciò che è eterodosso, di ciò che è legittimo e di ciò che è illegittimo, è nelle mani di pochi, con tutte le conseguenze che ne derivano, ci troviamo di fronte a una prospettiva di esclusione più che di inclusione. Su una etnografia immaginaria dell'ebraismo, grazie a complesse costruzioni di quest'ultimo negli angoli più remoti del mondo, si sofferma invece Tudor Parfitt.

Un numero sempre maggiore di persone si riconosce come parte dell'ebraismo o vuole esserne parte ma non si tratta di quello che conosciamo come ebraismo maggioritario e convenzionale, definito da Parfitt con il termine di "mainstream".

Nuove modalità di costruzione dell'ebraismo datano dalla penetrazione coloniale nei Caraibi e da queste avrebbero origine i Bene Menasse, Bene Efraim, i Bene Israel e i Beta Israel. In Africa, per esempio, ci sono oggi migliaia di Tutsi o Igbo, per non parlare di Chiese sincretiste in Kenia o Zimbabwe, assolutamente certe delle proprie origine ebraiche. Come già si è visto con la popolazione afroamericana negli anni Venti del XX secolo, negli Stati Uniti, come in Africa, l'adozione di quella che Parfitt chiama la costruzione "coloniale" dell'ebraismo, è stata una modalità per acquisire dignità e per de-razzializzare lo stigma di essere neri o schiavi. Essere ebrei offriva la possibilità di vedersi riconosciuta una storia e delle origini sacre speciali. L'ipotesi di una origine da Cam (la teoria delle origini camitiche) e di una provenienza dall'Egitto, che sarebbe stata la madrepatria, come già detto, consente ad alcune popolazioni africane di attribuirsi "origini razziali superiori" e di considerarsi i conquistatori di altre popolazioni africane con origini meno nobili. Essere camiti voleva dire avere una pelle più chiara e discendere dagli egiziani, dai fenici, dai cananei, dagli etiopi e dagli israeliti ed essere dunque

⁴⁹ Intervista dell'Autrice a Shalom Bahbout, Venezia 16.6.2014.

molto simili agli europei e in particolare ai coloni europei e alla loro storia sacra biblica. L'interiorizzazione di queste costruzioni ha dato origine alle innumerevoli popolazioni che nel continente africano oggi si considerano ebraicizzanti.

Parfitt pone in discussione la possibile "autentica" discendenza da un gruppo ebraico dei Lemba del Sudafrica e dei Beta Israel d'Etiopia rispetto ad altre popolazioni conseguenza soltanto di una costruzione "coloniale" e pone soprattutto interrogativi anche sul senso di tale discussione.

Il mito delle tribù perdute, rielaborato congiuntamente da ebrei e cristiani, trovò una collocazione in Africa a partire dagli scritti di Eldad Ha-Dani, un ebreo del sec. IX, il cui racconto sulla presenza delle tribù perdute in Africa fu ripreso da Sir John Mandeville in un celebre libro di viaggi dell'epoca medievale. In particolare l'Etiopia è stata per secoli il luogo in cui si pensava dovessero essere collocate le tribù perdute, fantasticando sulle popolazioni note in seguito come Falascia cui veniva attribuito erroneamente il possesso di libri ebraici e la conoscenza dell'ebraico.

Abbiamo visto come l'Etiopia, sia stata scelta quale luogo ideale d'origine anche dagli afroamericani. Parfitt sottolinea che, per i viaggiatori e i missionari che arrivavano in Etiopia, l'invenzione di origini altre di quelle popolazioni, sulla base di quella che più tardi sarà la teoria camitica, serviva a darsi una spiegazione dell'architettura sofisticata e della complessità delle strutture sociali del luogo. Quanto ai Beta Israel, essi si percepivano israeliti (Beta Israel-la casa di Israele) e non ebrei. Come precedentemente mostrato, furono soprattutto le teorie panebraiche di Faitlovitch e di Slouschitz a costruire le possibili origini pre-talmudiche ed esterne all'Etiopia di questo gruppo.

L'esperienza storica dei Lemba in Sudafrica ricorda la storia dei Beta Israel. Fin dagli inizi del XX secolo molti Lemba hanno infatti rivendicato una ascendenza ebraica, opinione condivisa da molti europei ma negata dalla maggioranza degli ebrei sudafricani. I Lemba che rivendicano origini da un luogo denominato "Sena", al di là del mare, si ricollegano in qualche modo alla teoria camitica e a molta letteratura coloniale, di viaggio ed etnografica che propone un'origine esterna al Sudafrica. Già all'inizio della penetrazione coloniale, i Lemba furono riconosciuti ebrei, sulla base della teoria camitica.

Parfitt ricorda che la loro religione non è molto dissimile da quella dei Beta Israel prima della loro ebraicizzazione, cominciata proprio con Faitlovitch, e non molto dissimile anche da quella di altre popolazioni, e che era basata su un modello “israelita” pre-coloniale presente in Africa e altrove. I Beta Israel osservavano una serie di pratiche di tipo semitico come l’endogamia, la proibizione di alcuni cibi, il rifiuto di condividere il pasto con altri gruppi etnico-religiosi, il rifiuto del maiale o di animali non macellati ritualmente, la pratica della circoncisione, la separazione della donna mestruata ecc.

Nel 1996, grazie a nuovi studi basati sulla genetica, è stato però possibile dimostrare che il 50% dei Lemba aveva il cromosomo Y, di origine semitica, (e ulteriori ricerche provarono una lontana discendenza da antiche popolazioni ebraiche) che il 40% era di origini “negroidi” e che per il restante 10% non si era in grado di dare una risposta precisa. Il DNA dei Lemba ha dimostrato la loro origine nel Mediterraneo orientale, come per il resto degli ebrei ad eccezione dei Beta Israel, dei Bnei Israel e degli ebrei yemeniti. Negli Stati Uniti i media hanno insistito molto sulla possibilità di un’origine ebraica dei Lemba e sostenuto il loro diritto a essere accolti nel mondo ebraico anche se nessuna autorità religiosa ebraica ha finora ritenuto l’appartenenza genetica suscettibile in quanto tale di poter decidere dell’ebraicità di una persona.

I Lemba furono particolarmente contenti dei risultati genetici perché suffragavano il loro racconto delle origini che non aveva riscontri in archivi e fonti tradizionali. Parfitt fa notare, a questo proposito, che per decenni l’antropologia ha cercato di decostruire identità etniche, razziali e sessuali ma che, al di fuori del mondo accademico, la tendenza a definire in modo univoco è molto diffusa e che i risultati genetici ora sono un mezzo per affermare le identità naturali, eterne e “biologiche”. Può l’ebraismo trasmettersi per via genetica? Parfitt sostiene essenzialmente che nascere da madre ebrea è un dato indubbiamente biologico ma ci possono essere anche caratteristiche spirituali.

Per molti gruppi che si considerano oggi ebrei in Africa e in altre parti del mondo, non serve una legittimazione ufficiale da parte dell’ebraismo. Si considerano ebrei e per loro è sufficiente.

È Israele oggi l’istanza che, in ragione delle norme che regolano l’acquisizione della cittadinanza dei nuovi immigrati, ne

definisce un'appartenenza anche quando non completamente conforme con le norme della Tradizione. Parfitt sostiene che ciò è coerente con lo scopo delle associazioni a sfondo missionario create da Faitlovitch negli anni Quaranta e Cinquanta e riproposte attualmente da Shavei Israel o Kulanu. L'interesse per l'ebraismo che, secondo Faitlovitch, si sarebbe potuto manifestare tra molte popolazioni in Africa e in Asia si è trasformato oggi in un movimento transnazionale e globale in cui sono coinvolte masse consistenti di persone. Spetterà, probabilmente, a Israele, in misura significativa, decidere in merito ai delicati processi in corso.

Il grande interesse per l'ebraismo non riguarda tuttavia solo l'Asia e l'Africa. Quanto avviene negli Stati Uniti è altrettanto degno di nota.

Yaakov Ariel descrive i grandi cambiamenti che hanno avuto luogo nell'ebraismo americano e che fanno parte delle grandi trasformazioni della società americana più in generale. Negli Stati Uniti si assiste infatti alla crescente partecipazione di non ebrei nelle sinagoghe, una presenza che, incoraggiata e accolta con molto favore, ha cambiato le caratteristiche dei rituali, il dibattito intellettuale, il messaggio sociale e la multietnicità delle comunità.

Yaakov Ariel prende in esame le nuove realtà e le reazioni alle nuove sfide da esse poste.

Ricorda come mezzo secolo fa quasi tutti gli ebrei, praticanti e non, erano ebrei da un punto di vista etnico, culturale ed eventualmente religioso e quasi tutti erano nati ebrei. Quando gli ebrei corrispondevano a un gruppo sociale ed etnico ben preciso pochi erano i convertiti chiamati "a far parte di quella tribù". A partire dagli anni Ottanta la crescita dei matrimoni tra ebrei e appartenenti ad altri gruppi religiosi è però divenuta la norma e la percentuale di matrimoni misti ha raggiunto il 50%. Si tratta di una realtà che riguarda in particolare l'ebraismo riformato o conservativo perché il fenomeno investe gli ortodossi in misura minore.

Molti bambini, figli di famiglie miste, di conseguenza, sono cresciuti senza una conoscenza dei testi e dei riti ebraici e costituiscono quella che può essere definita una zona grigia. Di recente, tuttavia, molti partner che non avevano compiuto atti formali di conversione lo hanno fatto in modo informale. Il numero di coppie che non si sposano e coabitano, è cresciuto enormemente e le persone appartenenti a questa categoria sono quelle che oggi fre-

quantano le sinagoghe, oltre a gay e lesbiche. Si assiste infatti al fenomeno di partner non ebrei che accompagnano in sinagoga i congiunti. Sono addirittura molti i casi in cui i partner sembrano interessati a entrambe le appartenenze (a quella ebraica e a quella del partner) ed è frequente vedere coppie recarsi in sinagoga il sabato e in una chiesa protestante la domenica. Vi sono poi persone che frequentano le sinagoghe indipendentemente da motivi sentimentali che li legano a un partner, semplicemente sulla base di motivazioni spirituali personali. Si tratta di un fenomeno che non si può quantificare perché nei questionari distribuiti nelle sinagoghe non compaiono domande su altre appartenenze dei partecipanti. Il numero varia inoltre anche in funzione della fascia di età, minore tra i pensionati e le persone anziane, maggiore tra i giovani. Nelle scuole ebraiche si segnala la presenza di circa 40% di bambini di cui uno dei due genitori non è ebreo. Il numero di uomini non convertiti, nelle coppie miste, è inoltre maggiore rispetto a quello delle donne.

Colpisce il fatto che oltre ai partner non ebrei, un fenomeno senza dubbio di maggiore rilevanza negli Stati Uniti, ma presente anche in altre realtà, vi siano persone alla ricerca di altre esperienze spirituali e di comunità accoglienti. Queste non solo frequentano le sinagoghe come ospiti ma ne sono diventate membri di fatto. Accade addirittura che venga offerto loro un ruolo ufficiale nella conduzione della sinagoga. Spesso, come sottolinea Ariel, il confine tra i convertiti ufficiali e i membri non ebrei della sinagoga non è affatto netto.

Ciò che caratterizza gli Stati Uniti è il fatto che nascere in una religione non vuol dire affatto restarci per sempre. Più della metà degli americani ha cambiato religione oppure l'ha lasciata. La religione è, prevalentemente, una questione di scelta individuale.

È all'interno di questa realtà che si collocano i grandi cambiamenti nelle scelte di appartenenza all'ebraismo ed è soprattutto sulle classi medie che l'ebraismo sembra esercitare un'attrazione, diventando un'opzione spirituale possibile. I nuovi membri privilegiano spesso le sinagoghe liberali, composte da persone appartenenti alla stessa classe sociale o all'alta borghesia, mentre le classi popolari sono presenti in misura minore. Tale presenza è assolutamente rilevante nelle regioni del Sud degli Stati Uniti, soprattutto nelle sinagoghe situate in aree periferiche e lontane

dalle città. La composizione etnica di questi nuovi adepti è varia. Non è solo la popolazione di origine europea a diventare membro delle sinagoghe ma anche quella di origine afroamericana, asiatica e latinoamericana.

La risposta dell'ebraismo ufficiale alla nuova situazione è tutt'altro che uniforme, come è facile immaginare sulla base di quanto finora scritto. In particolare, per quanto riguarda le autorità rabbiniche, le regole sulle conversioni non sono state modificate e i convertiti che non hanno seguito tutte le procedure sotto la supervisione di rabbini ortodossi non sono dunque considerati ebrei. Anche la percentuale di persone che frequentano le sinagoghe ortodosse, incuriosite o interessate soltanto da un punto di vista religioso e spirituale, è assolutamente inferiore rispetto a quella nelle sinagoghe riformate. Yaakov Ariel afferma che la presenza di questa nuova popolazione di origine non ebraica ha arricchito il clima spirituale e intellettuale nelle sinagoghe e ha contribuito a rafforzare la comprensione dell'ebraismo in termini di eredità religiosa e spirituale più che etnica, rendendo le sinagoghe luoghi più universali e inclusivi.

Chen Bram presenta un interessante *case study*, risultato di due anni di ricerca (2012-2014) durante i quali ha preso in esame le particolari modalità di rapportarsi con l'Ebraismo dei gruppi messianici negli Stati Uniti. Con una ricerca antropologica condotta su una convertita di nome Jane, Bram traccia un modello di conversione che si ritrova oggi nel Nord America. Jane, nata in una famiglia appartenente agli Avventisti del Settimo giorno, si era convertita all'ebraismo liberale all'età di 50 anni dopo essere stata affiliata a chiese messianiche e ad altri gruppi cristiani che si ritenevano vicini o legati all'ebraismo.

Con la storia di questa conversione, l'Autore dimostra come la netta linea di demarcazione tra ebraismo e cristianesimo, che di solito si immagina, non sia affatto scontata per i cristiani interessati all'ebraismo. Da questa indagine emerge un intero mondo, composto da gruppi e da individui di origine cristiana che si ritengono contemporaneamente anche ebrei o vicini all'ebraismo. Ma anche le dinamiche presenti da parte ebraica nell'accettare esperienze di questo tipo hanno una loro peculiarità, che viene descritta e aggiunge un tassello a una storia spesso poco nota.

Il caso esaminato da Bram rappresenta esaustivamente quan-

to descritto da Yaakov Ariel sulla fattiva presenza di non ebrei nelle sinagoghe. Infatti, col passare degli anni e in una fase precedente la conversione, Jane era divenuta un membro sempre più attivo sia di una comunità *conservative* che di una riformata. La vediamo per esempio impegnata nella preparazione del cibo per il *Kiddush* o del pasto dopo la preghiera di *Shabbat*, oppure collaborare nei processi di conversione in cui altri sono impegnati.

Degno di particolare interesse è quanto viene riportato in merito a una delle domande rivolte a Jane dalla corte rabbinica al momento della conversione, relativa al suo sentirsi parte di un popolo. Si trattava di una domanda per stabilire se la sua fosse solo la conversione a una religione o se con quell'atto ella ritenesse di voler anche appartenere a un popolo. La risposta, riformulata da Jane all'antropologo che aveva cercato di capire meglio la natura della sua adesione all'ebraismo, faceva intendere come lei dapprima avesse pensato di convertirsi solo a una religione ma come successivamente la questione dell'appartenenza a una nazione e a una comunità fosse andata acquisendo sempre più significato. Nella sua analisi del caso, Bram mostra come un lungo processo di avvicinamento all'ebraismo, iniziato in modo incerto, tortuoso e contraddittorio, si sia trasformato in un'adesione totale secondo traiettorie e modalità sempre più coinvolgenti.

Quanto viene presentato da Rabbi Rigoberto Emmanuel Viñas sulla realtà dell'America latina colpisce per le implicazioni che l'attuale situazione potrebbe avere in futuro.

Viñas è un rabbino ortodosso di origine sefardita, la cui famiglia, di origine cubana, è ritornata all'ebraismo. L'Autore offre alcune importanti chiavi di lettura del fenomeno del ritorno all'ebraismo che investe migliaia, se non milioni di persone, discendenti di ebrei spagnoli e portoghesi. Sono i cripto-ebrei, le cui famiglie hanno tramandato per generazioni, in segreto, tradizioni e rituali ebraici, e che desiderano riprendere i contatti con l'ebraismo. Essi sono noti anche come marrani, *Chuetas*, nuovi cristiani ma oggi rivendicano il termine di *anusim* o *bnei anusim*.

Le sfide poste da questi gruppi che chiedono di far ritorno all'ebraismo e le risposte dell'ebraismo ufficiale a tale fenomeno potranno aprire nuove prospettive all'ebraismo in generale.

Tra le popolazioni della Repubblica Dominicana, di Cuba e di Portorico si assiste, per esempio, a un risveglio di interesse per

la storia della Conquista delle Americhe e per le origini miste di molti dei loro appartenenti: origini africane, indigene ed ebraiche. Le memorie legate al proprio passato svolgono un ruolo importante nelle nuove configurazioni identitarie che vengono fatte risalire ad antenati in cerca di un rifugio dalle persecuzioni nelle terre dell'America del Sud. In Brasile vi sono centinaia di migliaia, se non milioni di persone che si considerano discendenti dei cripto-ebrei. Lo stesso accade in Arizona e in Nuovo Messico.

I governi di Spagna e Portogallo hanno risposto al risveglio di interesse con il riconoscimento dei traumi causati dall'Inquisizione e con l'offerta ai discendenti degli *anusim* della cittadinanza dei rispettivi paesi.

Secondo Viñas, i fattori che possono aver contribuito a tale risveglio sono diversi. Primo fra tutti la crescita dei movimenti evangelici, la cui forte impronta messianica avrebbe creato un contesto di maggiore apertura religiosa in America latina e di erosione della Chiesa cattolica, che avrebbe favorito il ritorno alla luce degli *anusim*.

I rituali praticati dalle Chiese evangeliche, le frasi in ebraico durante le funzioni e alcuni motivi ebraici avrebbero risvegliato memorie di rituali familiari contribuendo a un ritorno a pratiche ebraiche. Come sottolinea Viñas, grazie al loro proselitismo, questi movimenti hanno rimosso i meccanismi di disapprovazione sociale nei confronti degli ebrei.

Il passaggio dai movimenti evangelici all'ebraismo avviene sulla base della consapevolezza, progressivamente acquisita, che il cristianesimo messianico non corrisponda in alcun modo all'ebraismo e che molti dei pastori divenuti rabbini sono molto ignoranti in fatto di ebraismo e di pratiche ebraiche.

Come nel caso degli ebrei del Sud d'Italia, internet svolge un ruolo significativo poiché permette la circolazione di molta informazione ma anche di altrettanta disinformazione. Resta comunque il fatto che la maggior parte delle informazioni sugli *anusim* e sui siti di persone che ritengono di avere origini ebraiche passano per i social network. Internet garantisce, in parte, l'anonimato e consente di fare ricerche, liberi da censure esterne e di riconoscersi parte di un insieme più vasto di persone che hanno condiviso pratiche "strane" nelle rispettive famiglie. Consente inoltre ricerche sui cognomi e la ricostruzione di alberi genealogici che possono

portare ad antenati ebrei. Da qui la pubblicazione di liste di cognomi ebraici e possibili alberi genealogici legati a quei cognomi. Con internet si conosce o si impara anche la storia dell'Inquisizione, della conquista delle Americhe e la storia sefardita.

L'esistenza di Israele, come nel caso dei convertiti del Sud d'Italia, è un altro fattore di rilevante influenza. Il potere evocativo di Israele nel mondo evangelico, con l'aperto e incondizionato sostegno allo Stato ebraico, incoraggia gli *anusim* ad affermare apertamente la propria appartenenza a quel mondo. Ciò ha fatto sì che molti *anusim* siano usciti allo scoperto proprio nel momento in cui esprimevano pubblicamente il loro sostegno a Israele sui social network e poi all'interno delle proprie comunità d'appartenenza.

Un aspetto interessante su cui pone l'accento Viñas riguarda la questione "razziale": molti non accettano la possibilità che vi sia tra gli *anusim* un antenato ebreo dalle sembianze africane o indigene, non sapendo che molti ebrei si sposarono con partner indigeni o ex schiavi anche per sfuggire alle persecuzioni. Nuovi rituali di ritorno, che oltre alle consuete pratiche ortodosse di conversione prevedono anche una sorta di riconoscimento del passato ebraico dei nuovi membri, sono oggi praticate su proposta dei rabbini.

Anche nel caso di queste conversioni, tuttavia, le difficoltà sollevate da parte del Gran Rabbinate in Israele, che per riconoscere le conversioni richiede standard sempre più difficili da raggiungere, rendono più complessi i passaggi. Un aspetto curioso, sottolineato dal rabbino sefardita, è che le conversioni vengono fatte piuttosto nell'ambito dell'ebraismo ashkenazita, stile Chabad, dato che i Lubavitch sono assai presenti e attivi sul web, e non in quello dell'ebraismo sefardita delle origini invece scarsamente rappresentato in ambito informatico. Il rabbinate riconosce più facilmente delle altre le conversioni realizzate presso i Lubavitch. Questi ultimi influenzano anche lo stile di vita dei convertiti che tendono ad adottare l'abbigliamento e i comportamenti degli *haredim* per sembrare ebrei "autentici" ed essere accettati dal resto del mondo ebraico.

Il caso delle conversioni in Germania si presenta in tutt'altra luce. L'argomento trattato da Barbara Steiner offre molti spunti di riflessione. Qui i convertiti devono infatti integrarsi in una comunità profondamente segnata dalla *shoah*.

Barbara Steiner ha analizzato l'atteggiamento assunto dagli ebrei tedeschi di fronte alla possibilità che tedeschi non ebrei e persino ex nazisti o i loro discendenti potessero diventare ebrei e le strategie messe in atto dai convertiti tedeschi per essere accettati. Nell'immediato dopoguerra si trattò soprattutto di donne tedesche. Mogli di ebrei con i quali avevano condiviso il periodo della persecuzione, a rischio della propria vita, e il cui ruolo meritava un riconoscimento, ma anche mogli di sopravvissuti, riuscite a convertirsi nonostante il parere contrario alle conversioni di tedeschi espresso dal congresso delle comunità.

Steiner dà anche conto del fenomeno dell'identificazione dei tedeschi non ebrei con gli ebrei, conseguenza della forte rappresentazione sui media della Germania del dopoguerra, della storia, della religione ebraica e di Israele, e, al contempo, del tentativo di prendere le distanze dall'operato dei nazisti. Un fenomeno che si è tradotto in un aumento delle richieste di conversione. Molti si sono convertiti anche per ragioni puramente religiose poiché l'esperienza della *shoah* e il fatto che gli ebrei fossero sopravvissuti a quella terribile esperienza provava, in qualche modo e paradossalmente, la superiorità e la grandezza della fede ebraica.

Ai convertiti tedeschi si richiedeva non solo di ottemperare con il massimo rigore a tutte le pratiche previste dalla *halakhah* ma anche di dare prova di una moralità assolutamente ineccepibile. Per quanto riguarda la formalizzazione delle conversioni di non ebrees sposate con ebrei, spesso erano gli stessi mariti a richiedere la conversione delle mogli come prova tangibile della solidarietà con le vittime ebrees per le sofferenze patite.

Le mogli tedesche convertite si adoperarono in tutti i modi per compensare le ingiustizie perpetrate contro gli ebrei e, secondo Steiner, contribuirono generosamente alla ricostruzione delle comunità ebraiche in Germania. La riunificazione della Germania provocò anch'essa un certo numero di conversioni. Queste ultime avevano perlopiù una motivazione di carattere economico, data la possibilità di emigrare in Israele ed essere riconosciuti come cittadini israeliani.

Il fenomeno delle conversioni in Germania testimonia soprattutto il desiderio di acquisire una nuova identità che permette una presa di distanza dal passato nazista e dall'operato dei tedeschi durante la guerra per affrancarsi da un peso che conti-

nua a gravare sulle nuove generazioni. Tale fenomeno rappresenta anche una possibilità di riscattarsi, almeno a livello personale, e di riparare le colpe commesse dal proprio paese per riconciliarsi con un passato tuttora inquietante. In questo quadro, Israele ha rappresentato per i tedeschi convertiti immigrati un luogo chiave che offriva la possibilità di espiazione e l'opportunità di identificarsi con una nazione priva di un passato gravido di colpe come quello della Germania. Si deve anche ricordare che per i convertiti tedeschi emigrare in Israele permetteva una maggiore integrazione rispetto a quella di cui avrebbero goduto in Germania dato che le comunità ebraiche tedesche, da poco ricostituite, mantenevano un loro atteggiamento reticente nei confronti di questi convertiti tanto da indurre molti di essi a nascondere la propria conversione o a ritrovare e inventare antiche origini ebraiche.

In Germania, a partire dagli anni Novanta, si è registrato un aumento delle conversioni grazie a un gruppo di tedeschi non ebrei il cui interesse per l'ebraismo e Israele ha contribuito alla diffusione della cultura ebraica. Molte conversioni si sono verificate negli ambienti dell'ebraismo liberale e *conservative*, come negli Stati Uniti, e tra questi convertiti numerosi sono oggi i rabbini di Germania.

Nel volume sono dunque tracciate le linee di tendenza negli ebraismi contemporanei. La pluralizzazione in atto del "fatto ebraico" e le prospettive che si aprono sul tema delle varie conversioni, dei ritorni, delle frontiere tra appartenenze, in alcuni casi meno nette che in passato, sono oramai evidenti. Una realtà, quella delle conversioni, da sempre contraddittoria e ambigua ma che oggi pone interrogativi cui non è sempre facile dare delle risposte.

UNA STORIA POLITICA

Sébastien Tank Storper

Gli storici sono tuttora divisi sulla questione se l'ebraismo, nel corso della propria storia, abbia dato inizio a una qualsiasi attività missionaria. Per alcuni l'ebraismo, in particolare in epoca greco-romana, avrebbe praticato una attiva politica di conversione conclusasi soltanto con il divieto categorico di farne opera imposto agli ebrei dalle autorità cristiane, un divieto la cui trasgressione era passibile di pena di morte.¹ Per altri, invece, l'ebraismo non è mai stato propenso alla conversione e ha sempre adottato un atteggiamento a dir poco diffidente nei confronti di coloro che bussavano alla sua porta. L'insieme dei dispositivi legali che limitano in maniera significativa l'accesso al *ghitur*, – il processo attraverso il quale un non ebreo diventa ebreo – ne sono testimonianza.²

Il dibattito non è neutrale e va oltre la soglia della polemica erudita. L'ebraismo non ha mai espresso una posizione chiara e univoca in materia di conversioni. Le fonti talmudiche e midrashiche sono spesso contraddittorie, a volte raccomandando l'accoglienza benevola dei *gherim*, i proseliti,³ a volte esortando,

¹ Vedi: B. J. Bramberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1939. Di recente Shlomo Sand ha sostenuto questa tesi in un libro che ha suscitato vive polemiche: S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Paris, Fayard, 2008, pp. 181-266 (trad. it., *L'invenzione del popolo ebraico*, Milano, Rizzoli, 2010).

² Vedi, in particolare, E. Will e C. Orrieux, «*Prosélytisme juif?*» *Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

³ Come in questa frase: «Dio ha disperso gli ebrei in tutto il mondo solo perché a loro si unissero dei convertiti» [*Pessahim* 87b], e ancora, «Il convertito è più degno di onore agli occhi di Dio di quanto possano esserlo certi [ebrei] presenti alla rivelazione sul Sinai. Perché? Perché quest'ultimi se non avessero visto i fulmini, sentito i tuoni e il suono dello *shofar*, non avrebbero accettato il giogo della monarchia divina. Mentre lui (il convertito) non ha visto niente di tutto ciò, si volge di sua sponte verso Dio e accetta volontariamente il giogo del Regno divino. C'è qualcosa di più elevato di tale atto?» [*Midrash Tanhuma Lek leka* 1].

invece, a respingerli senza eccezione,⁴ dando luogo a una pluralità di interpretazioni spesso opposte l'una all'altra. In assenza di una posizione chiara e coerente le attuali autorità religiose guardano alla storia per legittimare politiche tese all'integrazione oppure, al contrario, al rifiuto del numero costantemente in crescita di candidati al *ghiur* il cui profilo, nella grande maggioranza dei casi, è molto lontano da quello del candidato ideale.⁵ L'affermazione dei dispositivi legali che limitano l'accesso al *ghiur* come frutto delle persecuzioni cristiane permette infatti la legittimazione di una politica volta ad "aprire le porte" alla conversione, perché si tratta di un ritorno ai fondamenti dello spirito dell'ebraismo. Per converso, sottolineare la propria "naturale" diffidenza nei confronti della conversione iscrive le politiche di rifiuto in una "ortodossia" garante della perennità della tradizione e della Legge. In altre parole, il tema centrale di tale dibattito supera di gran lunga la sola conoscenza storica e tende invece a stabilire se l'ebraismo è "fondamentalmente" favorevole o sfavorevole alle conversioni. L'ipotesi da cui prende le mosse questo articolo è che non c'è veramente una posizione "precisa" sulla conversione, ma risposte specifiche a questioni politiche e storiche. Più precisamente, a ogni frattura della storia ebraica, il *ghiur* non solo ha contribuito a ridisegnare i confini del gruppo ma anche, e soprattutto, a enunciare i contenuti normativi dell'identità. In questo il *ghiur* ha una storia che è prima di tutto politica.

IL *GHIUR* COME NATURALIZZAZIONE

Agli inizi dell'epoca biblica, lo statuto dei *gherim* era quello di "stranieri liberi" che avevano chiesto, accettato e subito per contratto una condizione di dipendenza personale all'interno del

⁴ Nello *Yevamot* si può leggere, per esempio, «I convertiti sono dannosi per Israele come una piaga». [*Yevamot* 47b], o allora: «Disgrazie su disgrazie colpiranno coloro che si convertono» [*Yevamot* 109b].

⁵ Il numero annuale di conversioni, di qualsiasi paese e tendenza, è stimato in circa 15.000. Negli Stati Uniti i convertiti rappresenterebbero il 5% circa del totale della popolazione ebraica. L'80% di questi sono donne. Il 90% delle conversioni si compie in ambito matrimoniale. La schiacciante maggioranza è non ortodossa. Per una sintesi dei dati statistici disponibili sulla questione: S. Tank Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007, pp. 31-33.

regno di Israele. I *gherim* erano sottoposti alla *corvée*, si guadagnavano da vivere come stagionali, pastori o artigiani. In quanto “protetti”, erano diversi dallo straniero (*nokri, ben nekar*), il quale non aveva alcun diritto, dall’ospite (*toshav*) e, ovviamente, dagli ebrei per nascita. Erano integrati nella comunità di villaggio, godevano di una protezione politica e giuridica ma non potevano possedere la terra. Spesso poveri, i *gherim* beneficiavano di alcuni diritti degli ebrei della stessa condizione (come, per esempio, il riposo del settimo giorno, *Es* 23, 12).⁶

Soltanto con il *Deuteronomio* i *gherim* beneficiarono degli stessi diritti giuridici dei nati ebrei e furono ammessi al culto. Potevano offrire dei sacrifici al Tempio ed erano ammessi alla maggior parte delle festività (*Shavuot, Sukkot*, ecc.) come pure alla cena pasquale a condizione, tuttavia, che si sottoponessero alla circoncisione.

L’assimilazione definitiva dei *gherim* si compì con Ezechiele: «Vi spartirete questo territorio secondo le tribù di Israele. Lo dividerete in eredità fra voi e i forestieri che abitano con voi, i quali hanno generato figli in mezzo a voi; questi saranno per voi come indigeni fra gli Israeliti e tireranno a sorte con voi la loro parte in mezzo alle tribù di Israele. Nella tribù in cui lo straniero è stabilito, là gli darete la sua parte. Parola del Signore Dio. (*Ez* 47, 21-23). Lo statuto intermedio tra gli ebrei di nascita e i *gherim* ebbe dunque fine.

L’assimilazione del *gher* allo statuto di nativo è perciò un’assimilazione progressiva, e si compie in fasi successive che vanno dall’integrazione economica, giuridica e poi rituale. Paradossalmente, l’assimilazione progressiva del *gher* alla “normalità” nazionale ebraica affonda le sue radici in alcuni passaggi del *Deuteronomio*⁷ che attestano la radicalizzazione del concetto di elezione nel senso dell’idea che la missione d’Israele è quella di essere «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (*Es* 19, 6): un regno di sacerdoti interamente al servizio di *Yaweh* e ritualmente separati

⁶ A questo proposito si veda M. Weber, *Le judaïsme antique*, Paris, Flammarion, coll. «Champs classiques», 2010, pp. 118-175 (trad. it. *Sociologia della religione. L’etica economica delle religioni universali*. vol. IV, *Il giudaismo antico*, Milano, Edizioni di Comunità, 2002).

⁷ «Ma li voterai allo sterminio: cioè gli Hittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Periziti, gli Evei e i Gebusei, come il Signore tuo Dio ti ha comandato di fare, perché essi non v’insegnino a commettere tutti gli abomini che fanno per i loro dei e voi non pecciate contro il Signore vostro Dio» (*Dt* 20, 17-18).

dagli altri come lo sono i sacerdoti.⁸ L'intera definizione della comunità di Israele è perciò ripensata e le numerose misure favorevoli ai *gherim* avevano essenzialmente lo scopo di salvaguardare la consacrazione di Israele a *Yaweh* con l'assimilazione o l'esclusione degli elementi allogeni. Così, come affermano Edouard Will e Claude Orrieux, «la pratica dei comandamenti di *Yaweh* isola Israele in un "cerchio di santità" in cui sussistono soltanto i due termini di un'alternativa: essere all'interno o all'esterno del cerchio».⁹ In virtù di tali comandamenti non è più possibile uno statuto intermedio tra l'ebreo e il non ebreo.

IL *GHIUR* COME ADESIONE

Il problema relativo al processo di integrazione con il popolo di Israele si ripropone drammaticamente con la distruzione del secondo Tempio e la perdita della sovranità politica.

Fino a quel momento, come si è visto, l'integrazione dei *gherim* si realizzava nel quadro di un'entità politica e territoriale e i testi legiferavano soltanto sul loro statuto giuridico, politico e religioso. Senza terra, senza autorità politica centrale, l'integrazione di non ebrei in seno all'Alleanza non poteva più realizzarsi nella realtà di un ambito nazionale. Fino a quando Israele era uno Stato, gli elementi stranieri erano innalzati allo statuto di *gherim* per la loro assimilazione sociale, politica, economica e religiosa. E se ottennero progressivamente l'uguaglianza di fronte agli autoctoni, fu in virtù di principi religiosi che tendevano a separare Israele dalle altre nazioni. Con l'esilio e la perdita della sovranità nazionale, non si trattava più di attribuire uno statuto a individui che già vivevano in un contesto ebraico ma di istituire una procedura che, formalmente, facesse loro varcare la soglia e permettesse loro, o li autorizzasse, a vivere come ebrei in mezzo a ebrei. Era perciò necessario creare un quadro giuridico che sancisse l'integrazione dei non ebrei nel popolo d'Israele.

Il problema non era del tutto nuovo. Durante il primo esilio babilonese, gli ebrei erano largamente entrati in contatto con

⁸ M. Buber, *Mosè*, Paris, PUF, 1986, pp. 122-133 (trad. it., *Mosè*, Milano, Fabbri Editori, 1997).

⁹ E. Will e C. Orrieux, op. cit., p. 63.

le popolazioni dei loro paesi di accoglienza.¹⁰ Furono contratti matrimoni “misti” mentre numerose persone si “giudaizzarono” a contatto con gli esiliati. Questi “aderenti” furono chiamati *nilwim* il cui significato è coloro che si sono affiancati a *Yaweh*.¹¹ Ma al momento del ritorno si pose il problema della loro integrazione e del loro statuto. I *nilwim*, come pure le mogli e i mariti stranieri, non corrispondevano ai parametri giuridici preesistenti e rimettevano in discussione l’eccezione del Popolo eletto.

In risposta alla fluidità dei confini venne perciò enunciata per la prima volta la regola dell’endogamia¹² e si proibirono i matrimoni misti.¹³ In materia di conversione, ciò avrebbe portato a una profonda rielaborazione dei criteri di accettazione: «Gli stranieri, che hanno aderito al Signore per servirlo e per amare il nome del Signore, e per essere suoi servi, quanti si guardano dal profanare il sabato e restano fermi nella mia alleanza, li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saliranno graditi sul mio altare, perché il mio tempio si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli» (*Is* 56, 6-7).¹⁴

La nozione di *ghiur* fu perciò ripensata. L’adesione religiosa non era più il culmine di un processo di integrazione nazionale, di naturalizzazione. Ne era il prerequisito che inscriveva il processo di integrazione nell’ebraismo in un modello più vicino a quello della conversione religiosa (anche se il *ghiur* restava in primo luogo un processo di integrazione nazionale).¹⁵

Nella stessa ottica i decisori rabbinici codificarono il *ghiur*, dapprima nel trattato *Yevamot* (135 dell’era volgare), poi nel trattato *Gherim* (datato intorno al 500 ma attestato dal 1300) e, infine, nello *Shulchan Arukh* del rabbino Joseph Karo (1488-1575).¹⁶

¹⁰ A tale proposito vedi: A. Abecassis, *Judaïsmes. De l’hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 111-170.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Esdra* (4, 1-3).

¹³ «[...] a non dare le nostre figlie agli abitanti del paese e a non prendere le loro figlie per i nostri figli» (*Ne* 10, 31).

¹⁴ Sulla questione «chi è ebreo?» alla fine del secondo tempio vedi: D. Jaffé, *Le judaïsme et l’événement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique – I^{er}- II^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, pp. 49-58.

¹⁵ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶ Lo *Shulchan Arukh*, o «tavola apparecchiata», è la codificazione della legge religiosa compilata a Safed nel XVI secolo. Redatto in uno stile conciso per gli ebrei

In sostanza, in materia di conversione, lo *Shulkhan Arukh* stabilisce 1. che il rituale della conversione (*miqweh*¹⁷ più circoncisione per gli uomini) è un atto irrevocabile che non può essere oggetto di contestazioni se compiuto nella dovuta forma;¹⁸ 2. che il candidato deve essere motivato da un intento genuino (il *leshem shamaim*, che allude al non volersi convertire per trarne benefici futuri – denaro, potere, una donna o un uomo); 3. che il convertito o la convertita si impegna a rispettare le *mitzvot* (*kabalat ol mitzvot*) e 4. che accettare un candidato sincero è un obbligo.

Con la necessità di un intento disinteressato e di un impegno verso le *mitzvot*, i legislatori rabbinici hanno non solo elaborato un rituale che formalizza l'ingresso nell'ebraismo ma hanno anche e prima di tutto ridefinito quelli che per loro dovevano essere i fondamenti dell'identità ebraica nella diaspora: senza Tempio né terra, soltanto la Torah poteva garantire l'unità e la coesione del popolo ebraico e logicamente, si potrebbe dire, era nei confronti della Torah che i candidati proseliti dovevano impegnarsi.

IL *GHIUR* COME REGOLATORE DEL PLURALISMO

L'ingresso dell'ebraismo nella modernità politica e culturale, all'indomani del processo di emancipazione politica degli ebrei europei, ripropose la questione della conversione. Come scrivono Avi Sagi e Zvi Zohar, «[...] dall'inizio del XIX secolo, i processi di secolarizzazione nella società non ebraica come in quella ebraica, hanno prodotto grandi cambiamenti che hanno posto una sfida ai criteri tradizionali del *ghiur*. Da una parte, interi segmenti della società ebraica non si consideravano più vincolati alle norme della

sefarditi, lo *Shulchan Aruck* è corredato da glosse di Moshe Isserles di Cracovia, conosciute con il nome di *mappah* (la tovaglia), destinate alle comunità ashkenazite. Nel suo insieme, l'opera costituisce una summa ineguagliabile in materia di legge religiosa e resta il riferimento del mondo ebraico ortodosso. Cfr. R. Azria, *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, coll. «Repères», 1996, p. 31.

¹⁷ Bagno rituale.

¹⁸ Maimonide ha scritto: «Se un convertito di cui non si sia appurata la motivazione è stato circonciso e ha fatto l'immersione del bagno rituale, quand'anche sapessimo che è per un certo motivo [altro da quello della conversione stessa], sarà riconosciuto come avente lo statuto di convertito». Maimonide, *Yad Ha-Hazakha, Hilkot Issurei, Biah*, 13, pp. 14-18.

tradizione. Dall'altra, l'evoluzione dei modelli legali e sociali della società globale hanno permesso la formazione di coppie miste [...]. In alcuni casi tali fattori hanno portato il partner ebreo a tagliare i ponti con il proprio gruppo sociale. In altri, hanno indotto la coppia a chiedere il *ghiur* del partner non ebreo».¹⁹

La questione si pose con tanta più forza negli anni Cinquanta, quando i rabbini hanno visto affluire numerosi candidati al *ghiur*, perlopiù mogli di ebrei più o meno allontanatisi dalla tradizione, che non soddisfacevano né il requisito del proposito disinteressato (dato che la loro richiesta era motivata dal matrimonio), né quella della *kabbalat ol mitzvot* (poiché molti candidati non si mostravano intenzionati a rispettare le *mitzvot* per intero). Accettare tali candidati significava rivedere i contenuti normativi tradizionali dell'identità ebraica che uniscono appartenenza e rispetto delle leggi. Rifiutarli significava invece correre il rischio di confondere i confini tra ebrei e non ebrei con una coabitazione nella comunità di figli di coppie miste che avevano nomi ebraici, erano stati educati nell'ebraismo e, talvolta, anche circoncisi,²⁰ ma il cui statuto *halachico* vietava loro di sposarsi con ebrei "per nascita" la cui ebraicità era invece convalidata dalle istituzioni.²¹

Il matrimonio misto significa inoltre trasgredire la regola dell'endogamia e pone il problema della capacità delle autorità rabbiniche di imporre – o di far rispettare – le loro norme a fedeli che rivendicano sempre di più autonomia e diritto a formulare e a vivere la propria elaborazione dell'identità ebraica.²²

Di fronte a questo problema, considerato cruciale, si configurano due posizioni: da un lato, liberali e *conservative* hanno un

¹⁹ A. Sagi, Z. Zohar, *Giyur. Identité juive et modernisation*, in *Le corps du Texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, a cura di F. Heyman e D. Storper Perez, Paris, Ed. du CNRS, 1997, p. 296.

²⁰ L'ingresso nell'alleanza è segnato dall'immersione nel bagno rituale e non dalla circoncisione. Succede perciò che alcuni rabbini accettano di circoncidere bambini che non sono ebrei secondo la *Halakbah*. In questo caso, la circoncisione non ha valore di conversione e questi bambini, una volta adulti, possono vedersi contestata la propria ebraicità sebbene si sentano profondamente ebrei. La circoncisione deve perciò comprendersi come un atto *simbolico* e non come un atto *legale*.

²¹ È loro vietato sposarsi in sinagoga, naturalmente, ma anche in Israele, dato che il diritto della persona è di competenza della *rabbanut* ortodossa e non dello Stato. Vedi: G. Ben Porat, *Between State and Synagogue. The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 60-101.

²² Vedi: S. Tank Storper, op. cit., pp. 85-127.

atteggiamento di accoglienza verso i candidati che si presentano alla conversione nel quadro di un matrimonio, convinti che l'integrazione nell'Alleanza del coniuge non ebreo del matrimonio misto, aumentando il numero dei fedeli, consentirà di rispondere nel modo più efficace alla minaccia dei matrimoni misti che pesa sull'identità ebraica, a condizione, tuttavia, che il candidato o la candidata, oltre al matrimonio, dia prova di un sincero interesse anche a creare una famiglia ebraica. Si tratta, insomma, di prendere atto del carattere prevalentemente volontario dell'identificazione lasciando aperta la possibilità della scelta, sia in materia matrimoniale che religiosa. La considerazione per l'autonomia individuale da parte di alcuni rabbini liberali può spingersi oltre, segnatamente con l'adozione della "patrilinearità", cioè, dell'uguale riconoscimento della trasmissione dell'ebraismo sia per via materna che paterna. In questo quadro, l'identificazione diventa essenzialmente una questione di scelta personale che le autorità religiose devono accompagnare e non imporre.²³

Per converso, dagli anni Cinquanta, l'insieme delle istituzioni di tendenza "ortodossa" opta per una politica molto ferma nei confronti del pericolo rappresentato dai matrimoni misti. Sol tanto i candidati o le candidate che dimostrano una rigorosa pratica delle *mitzvot* sono ammessi alla conversione, che si presentano o meno per ragioni matrimoniali. La questione non è sapere se il loro intento è sincero ma determinare se saranno dei "buoni ebrei", cioè ebrei praticanti. Così riaffermano, per i loro fedeli come per quelli di tendenze antagoniste dell'ebraismo contemporaneo, il legame indissolubile del popolo ebraico con la *Torah*. Inoltre, nella misura in cui, in una società secolarizzata, la possibilità di convertire o di non convertire costituisce l'ultimo potere coercitivo di cui le autorità religiose dispongono, l'intransigenza dei rabbini ortodossi in materia di *ghiur* ha lo scopo anche di affermare e dimostrare un'autorità indebolita dalla crescita dell'individualismo religioso e della pluralizzazione dell'ebraismo.

Da questo punto di vista, la ricca letteratura rabbinica sulla illegittimità delle conversioni eseguite da *bet din* non ortodossi indica lo sforzo costante con cui i rabbini ortodossi cercano di arrogarsi il monopolio del diritto personale ebraico. È inoltre

²³ M. R. Hayoun, *Le Judaïsme libéral. Histoire et pensées des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2014, pp. 357-360.

interessante sottolineare che i motivi che giustificano la dichiarazione di incompetenza dei tribunali *conservative* o liberali non riguardano necessariamente la conformità halachica delle conversioni ma l'illegittimità dei rabbini: «This rabbinic court of the Conservatives is unfit to be a *Bet Din* as they (Conservative rabbis) deny many of the principles of Judaism and deny many negative commandments». ²⁴ Più avanti lo stesso rabbino scrive: «[...] for anyone who accepts the shameful title "Conservative" upon himself is assumed to be lax in regard to many prohibition in the *Torah* and to be in apostasy against many of the principles of Judaism [...] Consequently, it is evident that no conversion performed by any Conservative rabbi has legal standing». ²⁵ È evidente che il problema non è più quello di sapere chi ammettere alla conversione. E non si tratta neppure di sapere se il candidato è mosso da un intento sincero e se si assume un impegno nei confronti delle *mitzvot*. Il nocciolo della questione è soprattutto decidere chi può convertire all'ebraismo. In questo quadro, delineando le frontiere istituzionali tra l'ortodosso e l'eterodosso, tra il legittimo e l'illegittimo, il *ghiur* consente al contempo di delineare i confini tra ebreo e non ebreo, di esplicitare le norme ideali delle comunità e di agire come strumento di controllo del pluralismo religioso.

UNA "FRONTIERA" MOBILE

Secondo una visione largamente diffusa, si è/si nasce ebrei attraverso la madre. Non lo si diventa. I criteri dell'appartenenza si definiscono prima di tutto nel quadro della filiazione. Tuttavia, per la sua concezione dell'alleanza e dell'elezione, tesa tra il particolare e l'universale, l'ebraismo lascia la porta aperta a coloro che desiderano "sinceramente" di esserne parte. In questo senso, la

²⁴ «Il tribunale rabbinico *conservative* non è degno di essere un *bet din* poiché (i rabbini conservativi) negano molti principi dell'ebraismo e rifiutano i comandi negativi». *Responsum* del rabbino Moshe Feinstein emesso nel 1950 e citato da David Ellenson, *Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 94.

²⁵ «Chiunque accetti il titolo vergognoso di "conservative" è ritenuto lassista nei confronti di molti principi dell'ebraismo [...] Di conseguenza, nessuna conversione compiuta da rabbini conservativi può essere considerata legale» *Ibidem*.

codificazione del *ghiuur* è sempre stata sottoposta al duplice vincolo di mantenere la coesione e l'unità del popolo restando fedele alla sua vocazione universale. La storia del processo di conversione si ricollega a quella della storia del rapporto dell'ebraismo con le nazioni, ma soprattutto, forse, con se stesso, poiché le risposte al problema dell'integrazione dell'altro sono sempre legate alla definizione dell'ebraismo stesso.²⁶ Quando Israele agiva in un contesto che secondo le nostre categorie contemporanee potremmo chiamare Stato-Nazione, si trattò prima di tutto di definire uno statuto per le popolazioni minoritarie che vivevano nello spazio nazionale. Il problema si ribalta radicalmente quando lo stesso popolo ebraico si confronta con l'esilio e si trova nella posizione di *gher toshav*, di straniero tra le nazioni. La nuova situazione politica ha portato alla ridefinizione della base della collettività ebraica intorno alla *Torah*. E, "logicamente", entrare nell'Alleanza significa in primo luogo porsi sotto il giogo della *Torah*.

Facendo letteralmente saltare i confini relativamente stabili del ghetto e proiettando le comunità ebraiche dell'Europa nella modernità, il processo di emancipazione politica ha visto emergere un vasto movimento di ricomposizione religiosa in gran parte legato alla molteplicità delle definizioni della tradizione e della legge. L'ebraismo si è frammentato in differenti correnti ideologiche in competizione le une con le altre e la conversione è stata ripensata secondo le logiche specifiche di ciascuna di esse. Quelle che privilegiano soprattutto una visione normativa e particolaristica hanno scelto una quasi impermeabilità dei confini tra ebrei e non ebrei; quelle che caldeggiavano per una mediazione con le esigenze del mondo contemporaneo e pongono l'accento sull'universalità della *Torah*, tendono invece a una maggiore apertura.

In ogni caso, il problema è sempre quello della continuità dell'ebraismo. Per gli uni come per gli altri, si tratta di ripensare i confini del gruppo quando sono confusi dal moltiplicarsi dei matrimoni esogami. Soltanto i rimedi divergono. I primi pensano che un atteggiamento esclusivo e intransigente sarà il

²⁶ Dan Jaffé osserva, a ragione, che molti studi affrontano la questione dell'identità ebraica *dall'interno* verso *l'esterno*, vale a dire, partendo dal rapporto degli ebrei con i non ebrei, ma l'affrontano più di rado partendo *dall'interno* verso *l'interno*, cioè dal rapporto tra «saggi» o autorità religiose ed ebrei considerati **giudicati dis-sentire** dalle loro regole. D. Jaffé, *op. cit.*, p. 50

solo antidoto al pericolo dell'assimilazione. I secondi optano per una politica inclusiva che permetta a chi vive una situazione di confine di entrare nell'Alleanza. Il *ghiur* funge così da frontiera mobile che cerca di controllare, secondo i contesti e le posizioni ideologiche, la penetrazione dell'alterità (assuma questa le vesti di matrimonio misto o di interpretazione modernista), o facendo dell'altro un eguale o escludendo l'eguale diventato un altro. Dall'epoca antica ai dibattiti odierni, il problema è consentire all'ebraismo di restare se stesso di fronte alle turbolenze politiche. Insomma, definire il convertito, definire ciò che deve essere e ciò che deve fare significa, prima di tutto, definire l'ebraismo stesso.

LE CONVERSIONI DEI TEDESCHI DOPO IL 1945

Barbara Steiner

IL “DESIDERIO” DI DIVENTARE EBREI

Fino al 1945, la conversione di cristiani all’ebraismo era in Germania praticamente inesistente.¹ Soltanto dopo la caduta del terzo Reich l’ebraismo ha esercitato un suo particolare fascino sui “gentili” con un conseguente numero di conversioni a tale comunità religiosa ed etnica.

Le conversioni all’ebraismo nel contesto tedesco hanno qualcosa di particolare. I convertiti tedeschi devono infatti integrarsi in una comunità segnata dalla *Shoah*. A rendere le cose ancora più difficili, l’ammissione dei “gentili” all’ebraismo e il riconoscimento delle conversioni è stato oggetto nella comunità di un acceso dibattito. I rabbini non hanno ancora raggiunto un accordo sui criteri in base ai quali i convertiti dovrebbero essere considerati membri a pieno titolo del popolo ebraico. Lo status religioso dei convertiti è dunque precario, poiché gli ebrei di nascita non sono obbligati da nessuna autorità superiore a riconoscere come ebrei i convertiti. La validità delle conversioni può essere soggetta a un riesame anche generazioni più tardi.² Ciò ha significato che in Germania, nei decenni successivi alla fine del conflitto, le conversioni all’ebraismo sono state gestite con discrezione dalle comunità ebraiche e dai convertiti stessi.³ Vorrei qui delineare le motivazioni specifiche che si sono delineate nel tempo e la reazione iniziale delle comunità ebraiche di fronte al

¹ H. Maor, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Tesi di Dottorato, Università di Mainz, 1961, p. 3.

² Sullo status religioso dei convertiti vedi: S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000 e M. Finkelstein, *Conversion: Halakhah and Practice*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 2006.

³ B. Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen: Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen, Wallstein, 2015, p. 273.

desiderio di tedeschi non ebrei, ex-nazisti inclusi e relativa prole, di diventare ebrei. Da qui vorrei prendere le mosse per precisare cosa ha reso così attraente per i tedeschi “gentili” diventare ebrei nonostante i molti problemi che ciò comportava. Tratterò inoltre delle difficoltà dell’integrazione e delle strategie messe in atto dai convertiti tedeschi per ovviarvi.

All’indomani della guerra, le comunità ebraiche della Germania erano impegnate nella loro ricostituzione e reagirono perciò con notevole riserva alle richieste di conversione, 6.000 delle quali, nel 1950, nella sola Berlino.⁴ Molte erano sospettate di secondi fini, come l’accesso all’assistenza materiale e ai benefici finanziari e sociali, quale il pagamento di indennizzi, così come la ricerca di un travestimento sicuro o di un’opportunità di lasciare il paese in qualità di profugo.⁵ Tali circostanze indussero il Secondo Congresso delle Comunità Ebraiche, nel 1947, al netto rifiuto della conversione di tedeschi “gentili” all’ebraismo.⁶ Dato però che tra i richiedenti figurava un cospicuo numero di donne non ebreo sposate con ebrei, che si erano innamorate di un sopravvissuto o avevano subito anni di persecuzione con i propri mariti, la direttiva non fu mai messa in pratica. Le comunità considerarono un obbligo morale l’integrazione di queste “gentili” e i pochi rabbini e cantori in Germania accordarono priorità a questo tipo di conversioni.⁷ Le conversioni erano talvolta guidate anche da laici.⁸

Soltanto a metà degli anni Sessanta i rabbini della prima Conferenza Rabbinica, fondata nel 1957, iniziarono a semplificare le pratiche per la conversione e ad acconsentire a quella di tedeschi “gentili” senza legami familiari con ebrei. I tedeschi cristiani cominciarono a identificarsi con gli ebrei, anche grazie al discorso

⁴ N. P. Levinson, *Ein Ort ist, mit wem du bist: Lebensstationen eines Rabbiners*, Berlin, Edition Hentrich, 1996, p. 126.

⁵ N. P. Levinson, *Konversion oder Camouflage? Ein Bericht über Proselyten in Deutschland* in *Aus freier Entscheidung: Wege zum Judentum*, a cura di Id. e P. Navé, Berlin, Hentrich & Hentrich, 2000, pp. 93-94.

⁶ M. Brenner, *Nach dem Holocaust: Juden in Deutschland 1945-1950*, München, C. H. Beck, 2007, pp. 73-74.

⁷ N. P. Levinson, *Konversion oder Camouflage? Ein Bericht über Proselyten in Deutschland*, op. cit., pp. 96-97.

⁸ *Rabbi Isaak Emil Lichtigfeld*, 25 marzo 1957, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland (più avanti: ZA) B 1/13 G 150.

filosemita su Israele, sulla storia ebraica e sulla religione ebraica alla radio, nei film, a teatro e nella letteratura.⁹

Nella positiva riconsiderazione dell'ebraismo da parte dei tedeschi Gentili negli anni Sessanta, un fattore decisivo è stato lo sforzo della Germania di assumere il proprio passato, la propria *Vergangenheitsbewältigung*. La ricerca dei tedeschi non ebrei di un contatto e di una riconciliazione con gli ebrei per molti di loro significò il desiderio di essere accettati nella fede ebraica e nella comunità. La solidarietà con gli ebrei per motivazioni filosemitiche servì da consapevole contro-identità per i tedeschi non ebrei alla ricerca di una rinascita morale o – attraverso uno spiccato interesse per Israele – nazionale.

TRE PRINCIPALI GRUPPI

Dopo il 1945 c'erano perciò tre principali gruppi di tedeschi non ebrei che si convertivano all'ebraismo, sebbene i confini che li delimitavano fossero piuttosto fluidi.

Il primo gruppo di convertiti era composto da compagne di uomini ebrei e dai figli di padre ebreo. Nella comunità, il numero di matrimoni religiosamente misti rimase alto anche dopo il 1945. Perciò, negli anni Ottanta, la maggioranza dei convertiti all'ebraismo apparteneva probabilmente a tale gruppo.

Gli uomini ebrei di origine tedesca tendevano soprattutto a sposare donne cristiane anche dopo il 1945. Le loro compagne venivano comunque accolte nella comunità con riserva, in particolare negli anni Cinquanta e Sessanta. I profughi ebrei dell'Europa orientale spesso avevano difficoltà a capire come un ebreo tedesco potesse sposare una cristiana dopo l'esperienza della Shoah.¹⁰ Le donne, perlopiù giovani, coniugate con sopravvissuti alla Shoah, si trovarono di fronte a enormi cambiamenti. Non solo dovevano imparare e accettare la tradizione religiosa, ma dovevano anche provare la propria integrità morale.

⁹ Quanto segue si basa sul mio libro: B. Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen: Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen, Wallstein, 2015. Le note sono soltanto citazioni.

¹⁰ M. Brenner, *Nach dem Holocaust: Juden in Deutschland 1945-1950*, op. cit., pp. 73-74.

Come ha raccontato nel corso di un'intervista, Ruth, per esempio, fu sospettata di essere stata membro della Lega delle Ragazze Tedesche (Bund Deutscher Mädel) nonché nazista convinta. Quando iniziò la sua relazione con un sopravvissuto del campo di concentramento di Theresienstadt, Ruth interruppe ogni contatto con amici e conoscenze di appartenenza non ebraica, circoscrisse la propria sfera sociale alla comunità e si prese cura del marito segnato com'era dall'esperienza nei campi. Sebbene ancora una "gentile", Ruth gestiva la casa secondo le antiche tradizioni ebraico-tedesche. Rinunciò ad avere figli poiché il marito aveva perso la sua prima famiglia nella Shoah e si rifiutava di crearne un'altra. Per adattarsi al marito la sua personalità subì un completo cambiamento: la giovane e vivace donna si trasformò in una moglie docile, sempre intenta nello sforzo di far piacere al marito. Ruth comunque ha acquisito un vero senso di appartenenza soltanto dopo la conversione, un passo che le assicurava di essere accolta nella comunità ebraica.

Dopo il 1945 la conversione delle mogli "gentili" era spesso richiesta dai mariti come una sorta di dichiarazione politica, come manifestazione di "ripudio dell'antisemitismo", come dichiarò un marito.¹¹ Nei primi decenni del dopoguerra, per le convertite come Ruth essere accolte nell'ebraismo e nella comunità era un atto consapevole e un impegno a unirsi a una comunità di vittime ed era spesso richiesto come tale. Nel caso di Ruth, come in altri, la conversione segnava la fine di un processo di trasformazione in cui una cristiana tedesca, cresciuta e socializzata sotto il nazismo – cosa di cui Ruth evitò del tutto di parlare – diventava una donna ebrea. Ruth fece completamente sua l'esperienza di essere una sopravvissuta alla Shoah, unendosi incondizionatamente a una comunità di vittime. In quel periodo le tedesche non ebree come Ruth hanno fatto ogni sforzo per compensare l'ingiustizia subita dagli ebrei. Le donne "gentili" hanno proprio cercato un legame coniugale con i sopravvissuti alla Shoah, conferendogli un carattere di matrimonio riparatore. In breve, queste donne hanno dato un largo contributo alla creazione di famiglie ebraiche e alla ricostruzione delle comunità ebraiche in Germania.

¹¹ R.S.S. to Rabbi Emil Lichtigfeld, 17 febbraio 1960, ZA B 1/13 G 104, fol. 4.

Un numero sempre più esiguo di donne non ebee e di figli non ebrei (di padri ebrei) si converte oggi all'ebraismo. Ciò si deve in parte a una minore richiesta e a una generale tendenza alla secolarizzazione. Ma ciò si giustifica anche con i sempre più rigorosi criteri di accettazione della conversione, in particolare nelle comunità ortodosse che seguono gli *standard* religiosi israeliani. In Germania i rabbini sono oggi molto interessati alla conversione dei figli di padre ebreo nelle famiglie di immigrati russi. Tali figli, dal canto loro, sono spesso estremamente scettici sul fatto di unirsi a una comunità religiosa per una interpretazione etnica dell'identità ebraica che rende superflua l'adesione formale e li spinge al rifiuto del concetto di conversione.

Secondo, ci furono cristiani gentili che si convertirono all'ebraismo per motivi teologici. L'esperienza della Shoah aveva innalzato la fede ebraica ai loro occhi. Negli anni Cinquanta e Sessanta, il fatto che gli ebrei fossero sopravvissuti allo sterminio di massa era considerata una prova della superiorità dell'ebraismo. Per esempio un convertito all'ebraismo, sotto la guida del Rabbino Nathan Peter Levinson, nella sua richiesta formale aveva scritto di essere:

profondamente commosso dal martirio patito per millenni dagli ebrei con pazienza e umiltà. Queste parole non sono dettate da un barlume di compassione [...]; tale realtà è invece di supporto alla conclusione che gli ebrei, con il loro specifico marchio del monoteismo, furono perseguitati e assassinati per la verità della propria fede e per la propria missione. Chiunque cerchi la vera fede, soprattutto se ricorda bene la storia degli ultimi due millenni, deve riconoscere che la verità assoluta di cui è alla ricerca si riflette nelle eccezionali figure di innumerevoli martiri ebrei.¹²

Negli anni tale argomentazione passò di moda, sostituita da una generale critica del cristianesimo. Il desiderio di essere accettati dalla comunità ebraica trovava la sua giustificazione nel giudizio del cristianesimo come religione erronea. La critica teologica della religione cristiana serviva inoltre da narrazione plausibile per celare altre motivazioni insufficienti a giustificare la conversione.

¹² *K.M.P. al Rabbino Isaak Emil Lichtigfeld*, 15 settembre 1964, ZA B 1/13 G 129, fol. 4.

Un terzo gruppo fece uso della conversione all'ebraismo come un tentativo di affrontare la propria crisi personale ed esistenziale. L'ebraismo era una sorta di identità alternativa. La convertita Schachar, per esempio, durante una crisi adolescenziale, si perdeva sempre di più in fantasticherie che la vedevano nel ruolo di ebrea israeliana. Allieva cattolica spaesata in una scuola antroposofica Waldorf, Schachar cercava un'identità altra che le permettesse di allontanarsi dall'ambiente "alternativo" dei suoi genitori. Al momento dell'intervista, Schachar viveva in una roulotte vicino all'insediamento di Beit El e sognava di essere una pioniera sionista e di fondare perfino un proprio insediamento. Il fatto che si fosse convertita all'ebraismo soltanto pochi anni prima era a stento concepibile.

Negli anni Novanta anche un numero crescente di cittadini dell'ex Germania Est, le cui vite erano state svuotate dal processo di trasformazione politica ed economica, aveva optato per la conversione all'ebraismo. Alcuni di questi convertiti riuscirono a costruirsi una nuova identità sociale e professionale in Israele, uno Stato a suo tempo fondato su idee socialiste come la Germania Est. L'intervistato David, cresciuto come figlio di un funzionario della SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands: Partito di Unità Socialista di Germania, *N.d.T.*), con il collasso della DDR perse il suo precedente quadro esistenziale. Soltanto dieci anni dopo la caduta del Muro, e dopo la sua conversione all'ebraismo, è riuscito a rifarsi una vita in Israele. Lo spaesato tedesco dell'est di una volta, incapace di ritrovare un punto fermo nella Germania riunificata, divenne un nuovo immigrato ebreo che proseguì con successo la sua carriera accademica.

Il tentativo dei convertiti di trovare nell'ebraismo una nuova identità è particolarmente rilevante quando si combina con un processo personale diretto a fare i conti col passato. Sin dagli anni Cinquanta, il desiderio di fare ammenda a livello morale e personale, di stornare il senso di colpa e, al contempo, di liberarsi da un contesto storicamente pesante, sono stati importanti fattori che hanno facilitato la conversione. "Gli anni della brutalità in Germania" avevano privato una convertita di "qualsiasi senso della vita". Dopo l'esperienza della Shoah pensava fosse impossibile che "gli ebrei si sarebbero mai mostrati disposti a ristabilire

un contatto con i tedeschi”.¹³ La donna tuttavia fece di tutto per manifestare al popolo ebraico la sua amicizia e iniziò a prendersi cura di un’anziana signora ebrea, pagandole perfino la maggior parte delle spese necessarie alla sussistenza. Alla fine, dopo alcuni anni, chiese di convertirsi. La comunità ebraica fece onore alla sua opera di riconciliazione e riparazione:

la sua disposizione nei confronti del nostro popolo e della nostra comunità religiosa era così profonda, la sua indignazione per il disprezzo dei tiranni nazisti di ogni imperativo etico e morale era così grande da giungere a identificarsi con l’enorme sofferenza del popolo ebraico.

La comunità ebraica confermò la sua “meritata accoglienza” nell’ebraismo.¹⁴

Per i convertiti tedeschi all’ebraismo, specie negli anni Sessanta e Settanta, Israele divenne un luogo chiave di espiazione dove proiettare il proprio desiderio per un *background* nazionale e personale svincolato dal senso di colpa storico.

Molti tedeschi non ebrei si recarono in Israele come volontari nel programma Azione Riconciliazione/Servizio per la Pace e si convertirono all’ebraismo. Fu così che l’intervistato Ascher, uno dei primi volontari dell’Azione Riconciliazione, andò a vivere in Israele. Ascher lavorava presso l’archivio dello Yad Vashem dove entrò in contatto con i sopravvissuti della Shoah e gli emigranti tedeschi. Il suo compito era archiviare i fascicoli dei processi di Norimberga alle personalità di spicco dell’economia tedesca. Cresciuto nella Ruhr, una regione fortemente industrializzata, Ascher vedeva gli scenari della sua infanzia in tutt’altra luce. Il confronto con il passato nazista della Germania portò inoltre a una ricerca religiosa esistenziale. Ascher giunse alla decisione di convertirsi all’ebraismo e di rimanere in Israele. Ancora oggi i convertiti descrivono il dover fare i conti con la Shoah come momento chiave della loro decisione di andare verso l’ebraismo.

Tutti gli intervistati, al momento della loro conversione, hanno considerato l’ebraismo una religione di azione con un accento

¹³ I. B. al *Rabbino Isaak Emil Lichtigfeld*, 18 maggio 1961, ZA B 1/13 G 117, fol. 28.

¹⁴ *Israelitische Gemeinde Freiburg zu al Rabbi Isaak Emil Lichtigfeld*, 18 maggio 1961, ZA B 1/13 Serie G 117, fol. 27.

sulla solidarietà comunitaria e sulla famiglia. Nella *halakbah*, la legge religiosa ebraica, che attraverso la pratica dei comandamenti da essa contemplati, stabilisce una relazione con Dio nella vita quotidiana, tali convertiti hanno trovato un sistema religioso di senso. Per i tedeschi gentili la conversione promette sicurezza e orientamento e, non da ultimo, un'assoluzione morale. I convertiti tedeschi hanno trovato in Israele una nuova casa, una casa di cui essere fieri. L'incontro con gli ebrei tedeschi ha loro permesso inoltre di riconciliarsi con i valori della Germania.

SVILUPPI RECENTI

Negli anni Novanta la solidarietà e la contro-identità con gli ebrei di cui si è detto si è trasformata in ciò che Michal Bodemann ha chiamato "milieu ebraicizzante". Ciò si riferisce a un gruppo di non ebrei filosemiti, interessati all'ebraismo e a Israele, i quali contribuiscono in modo significativo alla divulgazione della cultura ebraica. In questa subcultura si recluta oggi il maggior numero di convertiti. In Germania diventare ebrei è considerato alla moda.¹⁵ I convertiti di tale gruppo sono in genere fortemente motivati. Nell'ebraismo liberale e *conservative* in particolare, ma anche nelle comunità ortodosse, molti convertiti sono in Germania rabbini che delineano e trasmettono l'odierno ebraismo. Oggi, in Germania, vengono perfino formati rabbini liberali grazie all'iniziativa dei rabbini Walter Jacob e Walter Homolka fondatori, nel 1999, dell'Abraham Geiger Kolleg, il primo collegio rabbinico della Germania del dopoguerra. Il fatto che l'attuale direttore, il rabbino Walter Homolka, sia lui stesso un convertito sembra attirare un sempre maggior numero di convertiti. La morte dei sopravvissuti della Shoah, come pure la trasformazione sociale e religiosa delle comunità ebraiche successiva all'immigrazione degli ebrei dell'ex Unione Sovietica negli anni Novanta, sono stati probabilmente i principali fattori che hanno incoraggiato i convertiti a diventare rabbini e a svolgere un ruolo di primo piano nelle comunità.

Ciò nonostante, la conversione all'ebraismo in Germania e

¹⁵ M. Y. Bodemann, *Gedächtnistheater: Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg, Rotbuch, 1996, pp. 48-55.

le posizioni di prestigio che talvolta i convertiti hanno nella comunità ebraica e religiosa non sembra essere il riflesso di una tendenza alla normalizzazione dei rapporti tra tedeschi ebrei e non ebrei, ma soltanto un'altra variante dell'impegno per l'ebraismo dimostrato in passato dai tedeschi non ebrei manifestatosi cinquant'anni fa. L'entusiasmo di alcuni convertiti, rabbini nelle comunità tedesche, ricorda il desiderio di contribuire alla crescita di Israele dei potenziali convertiti negli anni Sessanta e Settanta. Yitzhak Mendel Wagner, giovane convertito e oggi rabbino ortodosso a Krefeld, lo considera, per esempio, come una sua personale vocazione a ricostruire l'ebraismo in Germania.¹⁶ I convertiti con pari entusiasmo continuano oggi a interessarsi alla ricostruzione, al sostegno e alla solidarietà che attesta il persistere di un senso di responsabilità morale.

Da questo punto di vista, almento per quanto riguarda l'ebraismo liberale, le comunità ebraiche sembrano seguire uno specifico percorso con i convertiti, molti dei quali socializzati nel cristianesimo, che svolgono ora la funzione di rabbini e desiderano la ricostruzione di una forma di ebraismo con cui la maggioranza dei membri ebrei di nascita della comunità non ha una vera e propria affinità. L'ebraismo liberale tedesco è stato distrutto dalla Shoah. Le comunità del dopoguerra furono organizzate in congregazioni unificate con una mentalità moderatamente ortodossa. Da una prospettiva interna ebraica, che ex-cristiani, tra cui esperti teologi, siano in Germania dei rabbini è una questione controversa. Molti rabbini ebrei di nascita temono infatti una tendenza alla cristianizzazione dell'ebraismo.

L'INTEGRAZIONE POSSIBILE

Quanto esposto solleva il problema dell'integrazione dei convertiti. Per quest'ultimi non sempre è stato facile essere accettati nella comunità e, tuttavia, il loro più fervente desiderio è appartenervi. Tale desiderio non dà rilevanza al fatto che gli ebrei convertiti, storicamente parlando, hanno sempre avuto uno sta-

¹⁶ G. Thönnihsen, *Jüdische gemeinde: Der erste Rabbi seit 70 Jahren*, "Westdeutsche Zeitung", 9 gennaio 2008. <http://www.wz-newsline.de/lokales/krefeld/stadtleben/judische-gemeinde-der-erste-rabbi-seit-70-jahren-1.217978>.

tuto speciale nella comunità ebraica, essendo uguali agli ebrei di nascita soltanto in termini di obbligo all'osservanza delle leggi ebraiche. La conversione trasforma i gentili in ebrei convertiti, una condizione che sottolinea ma non cancella la loro origine non ebraica, come essi invece vorrebbero. Tale condizione particolare è stata sentita dai convertiti tedeschi come un problema di accettazione di cui hanno fatto esperienza in vario modo in Germania e in Israele.

Tralasciando le difficoltà delle donne convertitesì all'ebraismo (ultra)ortodosso, in Israele rapporti tra la comunità ebraica e i convertiti sono stati segnati dalla realtà di un paese terra di immigranti e, in generale, non sono avvertite come una minaccia all'identità ebraica. Anche quando i convertiti provenivano da famiglie gravate da un passato nazista, i problemi di accettazione non erano necessariamente inevitabili, ragione per cui, negli anni Sessanta e Settanta, molti convertiti tedeschi hanno deciso di stabilirsi in Israele e diventare ebrei come un momento della loro resa dei conti con il passato. Irene Klein, nata a Colonia nel 1924 in una famiglia protestante, aveva aderito al nazismo con entusiasmo e divenne membro attivo della Lega delle Giovani Tedesche. Più tardi, in Israele, prese il nome di Orna Porat e diventò una nota attrice di teatro. Nel 1979 le fu conferito l'Israel Prize, la più alta onorificenza di stato.

Nelle comunità ebraiche tedesche i convertiti hanno incontrato forti riserve. La loro speciale condizione si è manifestata non solo in termini religiosi ma anche sul piano etnico, sociale e storico. Nel dopoguerra i convertiti furono sospettati di aver simpatizzato con il nazismo, indipendentemente dal fatto che si trattasse di mogli gentili di uomini ebrei o di persone che si erano convertite di propria iniziativa. Oggi la critica principale ai convertiti è di monopolizzare l'identità ebraica a loro favore e di trattare gli ebrei di nascita con sufficienza. Ciò accade spesso quando ricoprono incarichi nella comunità – come ebrei per gli ebrei – o quando trasmettono i valori ebraici. D'altro lato gli immigranti russi, con la loro interpretazione nettamente etnica dell'identità ebraica, stentano talvolta a considerare i convertiti come ebrei a pieno titolo. Anche determinati fattori sociali quali l'aspetto, i modi, e il *background* sociale e religioso sono spesso un ostacolo all'integrazione dei convertiti.

La consapevolezza di tali limiti serve soltanto a rafforzare tra i convertiti un desiderio già esistente di diventare ebrei. Essi cercano perciò di adattarsi alle esperienze dei nati ebrei, talvolta anche cercando di sembrare anche più ebrei, ostentando, per esempio, la loro religiosità. Anche indossare gioielli ebraici è un modo di mostrarsi ebrei. I capelli biondi e gli occhi blu sono considerati uno stigma da alcuni ebrei che fanno lo sforzo di tingersi i capelli. Gli uomini considerano la circoncisione un importante segno esterno di ebraicità e talvolta si sottopongono a tale procedura ancora prima di avere la sicurezza di essere accolti nella comunità ebraica.

In Germania i convertiti tendono a fare della loro conversione un tabù, a nasconderla o a negarla. A volte cercano antenati ebrei per ritoccare la narrazione della loro metamorfosi religiosa, giustificando la conversione con la motivazione del sangue ebraico. Tali ritocchi servono talvolta a una duplice liberazione da un peso. Da un lato presentandosi come tedeschi di origine ebraica, in altre parole, come ebrei di nascita, i convertiti non devono più dare ai loro atti una motivazione religiosa, richiesta sia dagli ebrei che dai non ebrei tedeschi. Dall'altro, tale motivazione risponde al desiderio di una discendenza ebraica (cioè pura), un desiderio generato in primo luogo dal rifiuto subito da parte degli ebrei di nascita. Dichiarandosi tedeschi di origine ebraica, in ogni modo, monopolizzano l'identità ebraica e se ne servono per discolarsi.

Allo stesso modo le comunità ebraiche hanno a loro volta contribuito a rendere il fenomeno della conversione un tabù. Nei primi anni della ricostruzione e sempre di più negli ultimi venti anni, le comunità hanno tratto un enorme vantaggio dall'impegno dei convertiti. Quest'ultimi detengono importanti cariche, non solo in ambito religioso, che gli ebrei di nascita non vogliono più assumere. Il fatto che ex-gentili siano oggi ufficialmente ebrei, che parlino in nome degli ebrei e lascino la propria impronta sull'ebraismo, per le comunità è una ragione sufficiente per dimenticarsi delle loro origini. La discrezione con cui in Germania si gestiscono le relazioni con i convertiti poggia perciò sul tacito e reciproco accordo tra questi, i rabbini e le comunità.

MOVIMENTI EBRAICIZZANTI NERI IN AFRICA

Tudor Parfitt

Molti aspetti dell'ebraismo e dell'ebraicità appartengono essenzialmente alla sfera delle idee e delle ideologie e sono perciò accessibili da chiunque nutra il desiderio di accedervi. Per centinaia di anni i non ebrei sono stati attratti dall'ebraismo ma il fardello delle diverse tradizioni religiose ne ha fortemente limitato il numero. In molte parti del mondo questi ultimi anni sono stati testimoni dell'abbattimento di barriere sociali e religiose il cui effetto è stato far conoscere l'ebraismo a un pubblico sempre più vasto. Solide costruzioni dell'ebraismo e dell'ebraicità si sono trasformate in un'idea globale, elaborata in parte da un'etnografia immaginaria, che a ritmo sempre più veloce, grazie ai progressi tecnologici nell'ambito della comunicazione, investe popolazioni in ogni angolo del mondo, di ogni colore, fede e ideologia. In tutto il mondo c'è un gran numero di persone, di un tipo molto diverso da quello che potremmo definire l'ebreo tradizionale, che oggi affermano di appartenere in vario modo al mondo ebraico e sono pronte a unirsi al popolo ebraico.

IL "MECCANISMO" COLONIALE

Una delle nuove modalità di essere "costruiti" ebrei o di "costruire" ebrei era il meccanismo coloniale. Dalla prima penetrazione occidentale nei Caraibi, nel 1492, ai giorni nostri, tale meccanismo si è adoperato nella costruzione di ebrei. Vari studiosi porranno l'accento su alcune conseguenze della creazione di comunità, dai Bnei Menashe ai Bnei Efraim e dai Bene Israel ai Beta Israel. A parte le due comunità oggetto della mia trattazione, ci sono in Africa centinaia di migliaia di Igbo e Tutsi, chiese sincretiste in Kenia, Zimbabwe, Nigeria e Sudafrica e innumerevoli altri gruppi e tribù, tutti fermamente convinti della propria origine

israelitica o ebraica. In queste affiliazioni e identità c'è qualcosa di una *longue durée*. Dagli ultimi decenni del XVIII secolo gli africani, in Africa come nel Nord e nel Sud dell'America, hanno rivendicato un'identità ebraica. In molti casi, sia negli Stati Uniti che in Africa, l'adozione dell'idea coloniale dell'ebraismo era un tentativo di conquista della dignità, un mezzo per derazializzare lo stigma dell'essere nero, sottomesso e forse uno schiavo. Un mezzo anche per raggiungere le vette della distinzione sociale e storica, per entrare come protagonisti nella storia sacra dei colonizzatori. In Ghana, quando Osei Agyeman Prempeh II, re di Ashanti, nel 1935 fu rimesso sul trono, scrisse un libro per dimostrare le pure origini israelitiche della sua dinastia e affermare la legittimità della sua stirpe e la sacralità dello Sgabello d'Oro.¹

In Africa questo processo attiene alla nozione di "razza". Intorno alla fine del XVII secolo, con l'indebolimento dell'autorità biblica nel periodo dell'Illuminismo, si svilupparono nuove teorie razziali. Una di queste, un miscuglio di teoria razziale del XIX secolo e di esegesi biblica, prese il nome di Ipotesi Hamitica. Secondo tale Ipotesi, nel continente africano, i discendenti di Cam erano un popolo "razzialmente" superiore che aveva conquistato la popolazione "nera" in qualche remoto periodo della storia. Dal 1800 circa, fino intorno al 1965, l'Ipotesi Hamitica è stata largamente condivisa in ambito accademico.

L'Ipotesi rivisitò la storia biblica e quanto si cominciava a conoscere della storia dell'antico Egitto in modo tale da rendere i caucasici eredi legittimi di queste stesse storie, escludendo sistematicamente i "negri" africani dal contesto eurocentrico e preparando il terreno per l'attribuzione di una storia preconfessionata ad altri gruppi di africani privilegiati, considerati più vicini agli europei per aspetto e comportamento. Gli "Hamiti" da quel momento si riferivano a una varietà di popoli dalla carnagione più chiara degli etiopi e degli israeliti.² Una buona parte

¹ T. McCaskie, *Asante Origins, Egypt, and the Near East: an Idea and its History*, in *Recasting the Past: History Writing and political Work in modern Africa*, a cura di D. R. Peterson, G. Macola, Athens OH, Ohio University Press, 2009 (New African Histories Series), pp. 125-148; P. S. Zachernuk, "Of origins and Colonial Order: Southern Nigerian Historians and the 'Hamitic Hypothesis' c. 1870-1970", *The Journal of African History*, vol. 35, n. 3, 1994, p. 428.

² L'idea che il "negro", nel passato come nel presente, fosse capace di una qualsiasi creazione intellettuale o artistica venne respinta. La teoria Hamitica gli negò

della ricerca occidentale sulle tribù “Hamitiche” adottò l’idea di “somiglianza” tra loro e gli europei. La somiglianza era un modo per dire che questi africani superiori avevano qualche legame con i loro colonizzatori europei e con la loro storia sacra mentre i “negroidi” africani non ne avevano affatto. Edmund Dene Morel (1873-1924), giornalista britannico, scrisse in termini entusiastici della sorprendente conoscenza delle leggende ebraiche da parte di una delle tribù superiori Hamitiche, i Fulani, e delle loro splendide caratteristiche razziali: “l’uomo fulano dal naso dritto, dai capelli lisci, dalle labbra relativamente sottili, asciutto e muscoloso, dalla carnagione color del rame o del bronzo, con il cranio ben sviluppato e le estremità signorili; la donna fulana, dalla pelle chiara e i seni rotondi”.³ Tali popolazioni superiori erano spesso definite israelite e l’attribuzione di caratteristiche, non solo fisiche, considerate ebraiche, era sistematica in tutto il continente africano. Allo stesso modo le loro pratiche religiose e le loro credenze erano altrettanto sistematicamente considerate il retaggio di qualche antico modello ebraico. La creazione, la proposta o l’imposizione di identità, narrazioni e storie da parte di colonizzatori, missionari e altri, era una reiterazione in chiave moderna di opere medievali quali i racconti di Eldad ha-Dani, scrittore ebreo del IX secolo, le storie del Prete Gianni e quelle di straordinario successo di Sir John Mandeville che avevano fermamente sostenuto un ignoto cuore dell’Africa popolato da ebrei. Con il tempo tali costruzioni sono state interiorizzate e hanno

per sempre la possibilità di essere padrone del proprio destino. Come sottolinea Homi Bhabha, il paradigma fu costruito per «rappresentare i colonizzati come una popolazione degenerare sulla base dell’origine razziale, per giustificare la conquista e costruire un apparato amministrativo e un sistema di istruzione propri». D. M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2009; B. Braude, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the medieval and Early Modern Periods”, in *The William and Mary Quarterly*, 3rd series, vol. 54, n. 1, January 1997, pp. 103-142; D. Withford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justification for Slavery*, London, St. Andrews Studies in Reformation History Ashgate Publishing, 2009; E. R. Sanders, “The Hamitic Hypothesis. Its Origin and Functions in Time Perspective”, *The Journal of African History*, vol. 10, n. 4, 1969, pp. 521-533; H. K. Bhabha, “The Other Question”, *Screen*, vol. 24, issue 6, November-December 1983, p. 23.

³ E. D. Morel, *Affairs of West Africa*, Michigan, University of Michigan Library, 1902, pp. 149 e 151-152.

generato un vasto numero di comunità ebraiche o ebraicizzanti in tutto il continente africano. Il numero di tribù che a un certo punto sono state costruite in questo modo è stupefacente e comprende gli Igbo, gli Ashanti, gli Yoruba, i Tutsi, gli Zulù, gli Xhosa, i Masai, i Basa, gli Ibibio, i Fulani, i Banyankole, i Baluba, i Khoikhoi, gli Shona, i Makalanga, gli Esan, gli Efik e molti altri. Nella sola Nigeria ci sono centinaia di migliaia, forse milioni, di persone che si ritengono discendenti degli antichi israeliti. In tutta l'Africa, dall'Uganda al Kenia, dal Camerun allo Zimbabwe, fino al Sudafrica e al Ghana, ci sono inoltre comunità emergenti, ebraiche o ebraicizzanti, che in un modo o in un altro devono la loro origine all'intervento coloniale.

Dopo la Seconda guerra mondiale

Nella Seconda guerra mondiale persero la vita otto milioni di ebrei europei, fra questi anche i morti per cause naturali, per fame e le vittime di guerra. Secondo Sergio della Pergola, se non fosse stato per la *Shoah*, ci sarebbero oggi nel mondo trentadue milioni di ebrei invece degli attuali tredici milioni e mezzo. Una perdita ancora più grave per il futuro se si pensa alla tenera età di tante vittime. Il movimento sionista aveva previsto che l'ingente numero di ebrei in balia degli eventi avrebbe fornito immigrati per il loro grande progetto di costruzione di uno Stato ebraico in Palestina. Con la loro perdita la leadership sionista prima coinvolse nell'impresa i superstiti dei campi profughi. Successivamente gli agenti sionisti setacciarono il mondo arabo e musulmano e centinaia di migliaia di ebrei dalla pelle scura volarono da tutto il Medioriente in ponti aerei quali le Operazioni Tappeto Magico (1949) ed Ezra e Nehemia (1952) in cui furono invece coinvolte le antiche comunità Mizrahi dello Yemen e dell'Iraq.

Si temeva comunque che di fronte all'ostilità dei paesi arabi e musulmani circostanti anche tale afflusso non potesse essere sufficiente per creare uno Stato demograficamente vitale. Dove altro si potevano trovare degli immigrati? I milioni di ebrei americani non sarebbero venuti e quelli russi erano bloccati per sempre dietro la Cortina di ferro.

Intorno al 1946, quando si venne a conoscenza dell'entità e

dell'orrore della *Shoah*, un gruppo di autorevoli ebrei prevede il problema demografico che il futuro Stato ebraico avrebbe potuto affrontare e decise che i vuoti lasciati dallo sterminio andavano riempiti. A tale scopo furono istituiti vari organismi uno dei quali prese il nome di *Agudah-le-Ma'an Nidchei Yisrael* o Comitato in favore dei dispersi di Israele (le dieci Tribù Perdute di Israele), organizzazione indagata dalla studiosa Emanuela Trevisan Semi. Le figure di spicco dell'*agudah* erano Jacques Faitlovitch, studioso della lingua e della cultura ebraica e cosiddetto Padre dei Falascià o Beta Israel, Nahum Slouschz, studioso della lingua ebraica e intrepido viaggiatore nei territori dell'Africa settentrionale, l'arabista Ben Zeev, Shalom ben Chorin (1913-1999), giornalista dalla mentalità ecumenica e Yitzhak Ben Zvi, pioniere del Sionismo laburista, studioso di alcuni dei segmenti marginali dell'ebraismo e secondo presidente dello Stato di Israele da cui prende il nome l'Istituto Ben Zvi di Gerusalemme, uno dei più importanti centri di ricerca sulle comunità sefardite e mizrahi.

Queste figure prominenti condivisero con altri una visione utopica e quasi messianica che si spinse molto al di là dello scopo normativo sionista di riportare gli ebrei nella loro patria ancestrale. L'*Agudah* stabilì che per l'ebraismo i tempi erano maturi per fare ciò che raramente aveva fatto prima, vale a dire, fare proseliti in tutto il mondo. Poco prima della sua morte, nel 1955, Faitlovitch stava progettando un viaggio in Giappone per creare un'opera missionaria ebraica. L'*Agudah* riteneva inoltre che per il mondo ebraico fosse giunto il momento di assimilare vari gruppi e tribù, soprattutto in Africa, ma anche altrove, in cerca di una via per congiungersi o ricongiungersi al popolo ebraico. Non si deve mai dimenticare che nell'immaginario del mondo occidentale, ebraico e gentile, l'idea che lo sconosciuto continente africano fosse popolato anche da ebrei era diffusa almeno dal IX secolo. Nei giorni bui del dopoguerra, quando la portata e la brutalità dello sterminio stavano diventando di pubblico dominio, era prevedibile che gli ebrei si sarebbero guardati intorno, sperando con ansia di poter rifornire il serbatoio umano del loro popolo. Si pensò che l'Africa potesse essere un promettente bacino di potenziali ebrei. L'*agudah* aveva ricevuto una serie di informazioni relative a vari gruppi africani tra cui gli Igbo, i Tutsi e i Beta Israel, o ebrei di Etiopia, e decisero che dovevano essere riportati all'ovile ebraico.

Con loro grande sorpresa, i membri dell'*Agudah* scoprirono che oltre i confini dell'Africa il mondo era pieno di popoli esotici desiderosi di essere considerati ebrei. Ciò era per loro fonte di vero e proprio stupore perché negli anni Quaranta, all'ombra del più grande genocidio che il mondo avesse mai visto, chi poteva immaginare che ci fossero persone disposte nientemeno a offrirsi volontariamente di essere ebrei? Nelle Americhe, in India, in Giappone, nel Pacifico e in tutta l'Africa si trovavano tribù fedeli.⁴

Lo scopo del mio saggio è descrivere brevemente il processo attraverso il quale due di queste "buone e fedeli tribù" sono diventate o sono state costruite ebraiche o quasi ebraiche e, ancor più brevemente, esaminare la loro posizione nel mondo ebraico. Le due comunità che propongo come *case studies* sono i Beta Israel, o ebrei etiopici, e i Lemba del Sudafrica.

L'interrogativo è il seguente: i Beta Israel e i Lemba sono stati costruiti con i miti europei e con le fantasie razziali e coloniali sull'"altro" come altre tribù africane, o sono invece comunità ebraiche storicamente "autentiche" che possono essere considerate discendenti di qualche antica stirpe israelitica o ebraica? Una seconda domanda più rilevante della precedente: è importante?

La profezia biblica sosteneva che le Tribù Perdute di Israele, esiliate 2700 anni prima, avrebbero un giorno fatto ritorno nella Terra di Israele. Queste dovevano dunque ancora esistere in qualche luogo remoto del mondo. La creazione del *topos* delle Tribù Perdute era un'impresa congiunta ebraico-cristiana che attraversò la maggior parte dell'era cristiana. Una delle figure chiave nell'elaborazione del mito relativo all'Africa fu un ebreo del IX secolo chiamato Eldad, autore, in ebraico, di uno straordinario resoconto sull'esistenza delle Tribù Perdute dell'Africa. Alcuni elementi del rapporto di Eldad furono inseriti nel libro di viaggi di strepitoso successo, il più letto nel periodo medioevale, di Sir John Mandeville che localizzava alcune delle Tribù Perdute in Africa e, in ultimo, nelle opere di Leo Africanus, un musulmano

⁴ T. Parfitt, E. Trevisan Semi, *Ebrei per scelta*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004. Questa parte della mia riflessione si basa sull'importante capitolo di Emanuela Trevisan Semi, *Proselitismo e conversioni alla vigilia della nascita dello Stato ebraico. I comitati per le dieci "Tribù Perdute"*, pp. 95-113.

convertito al cristianesimo, che parlava dell'osservanza della legge ebraica in Africa come pure dell'esistenza di vari regni ebraici nell'entroterra africano. Quanto tale opinione fosse diffusa lo si deduce dal fatto che mentre gli inglesi stavano progettando la prima spedizione (1842) nell'entroterra sconosciuto, due rabbini londinesi chiesero ai comandanti di prendere con sé delle lettere, in ebraico e in inglese, da consegnare ai leader spirituali di tutte le comunità ebraiche con le quali la spedizione avrebbe potuto imbattersi lungo le sponde del fiume Niger. Che due rabbini molto impegnati trovassero il tempo di scrivere lettere a gruppi ebraici dispersi all'interno dell'Africa è una prova sufficiente di quanto il discorso sulla presenza ebraica in quel continente fosse preso molto sul serio, anche da esperti di ebrei. Il rabbino sefardita David Aaron de Sola (1796-1860) scrisse ai suoi presunti correligionari africani: «Pace ai nostri Confratelli figli di Israele in tutti i luoghi da essi abitati. Io, il servo del Signore chiamato David, sono colui che scrive per informarsi del vostro benessere e conoscere il numero delle vostre anime, e desidera anche conoscere le vostre occupazioni, quali libri si trovano tra voi dopo la conclusione del Talmud e quali sono le vostre usanze». ⁵ Queste fantasie medievali furono progressivamente rafforzate dalla costruzione ebraica delle popolazioni appena incontrate e divennero una caratteristica innata del colonialismo poiché viaggiatori, missionari e colonizzatori cercarono di ricostruire i confini esterni della società europea, ricostruendo la propria minoranza religiosa ed etnica più visibile. ⁶

Per centinaia di anni l'Etiopia è stato il luogo per eccellenza del mito israeliti-in-Africa e fino al XIX secolo si cercò di localizzarli

⁵ Citato da D. Lis, "Ethiopia shall soon stretch out her hand: Ethiopian Jewry and Igbo Identity", *Jewish Culture and History*, vol. 11, n. 3, Winter 2009, pp. 21-38; W. Simpson, *A Private Journal Kept During the Niger Expedition*, London, John Shaw, 1843.

⁶ Vedi D. Lis, "Ethiopia shall soon stretch out her hand: Ethiopian Jewry and Igbo Identity", op. cit., pp. 29-38; W. Simpson, *A Private Journal Kept During the Niger Expedition*, London, John Shaw, op. cit. e S. Crowter, *Journals of the Expedition up the Niger in 1841*, London Hatchard and Son, 1843, pp. 50-53, cit. in D. Lis e J. O. McWilliam, *Medical History of the Expedition to the Niger during the Years 1841-1842*, London, John Churchill, 1843, p. 60; W. Allen e T. R. H. Thomson, *A Narrative of the Expedition Sent by Her Majesty's Government to the River Niger in 1841 under the Command of Captain H. D. Trotter*, vol. 1, London, Richard Bentley, 1848, p. 215.

nel montuoso Regno africano e nei suoi dintorni. Nel mondo medioevale circolavano voci sulle Tribù Perdute e su altre strane popolazioni ebraiche nelle montagne dell'Etiopia. Alla fine del XV secolo l'arrivo di monaci nel monastero di Santo Stefano degli Abissini di Roma fornì informazioni più attendibili. Abraham Farissol (c. 1451- c. 1525) il grande polemistista e geografo sefardita, che visse buona parte della vita a Ferrara, commentava i resoconti uditi da «i preti neri che riferivano in dettaglio la realtà dei molti ebrei fra loro (in Etiopia)». Ulteriori informazioni sugli ebrei etiopici giunsero nel XVII secolo da Balthazar Tellez (1595-1675), missionario gesuita portoghese, che scrisse: «ci sono ancora molti di questi ebrei che li chiamano Falaxas. Hanno ancora Bibbie ebraiche e cantano i Salmi assai malamente nelle loro sinagoghe». Sia Tellez che Farissol costruirono i *Beta Israel* come ebrei. Tellez affermava che i Falascià non avevano «fissa dimora», che (erroneamente) possedevano testi ebraici e parlavano anche ebraico «ma con molte alterazioni nelle Parole», sottolineava, «così come nella loro Vita e nelle loro Usanze». In realtà i Beta Israel non conoscevano affatto l'ebraico. Nessun documento accenna al loro possesso di libri ebraici di qualsiasi genere ma, come Tellez sapeva, gli ebrei in altre parti del mondo avevano testi ebraici e conoscevano l'ebraico perciò, per costruire la loro ebraicità, Tellez fece parlare e cantare i Beta Israel in ebraico e diede loro anche dei libri ebraici.⁷

Per quei viaggiatori e missionari che penetravano nel regno, la costruzione di origini esogene per alcune popolazioni dell'Etiopia era un modo per spiegare fenomeni inaspettati come gli edifici raffinati, la complessa struttura sociale o le usanze israelitiche come accadeva altrove, in Africa e nel mondo, sulla scorta dell'Ipotesi Hamitica.

Quando l'esploratore scozzese James Bruce, che viaggiò in Etiopia tra il 1769 e il 1774, si imbatté nei Beta Israel, questi dissero «che erano venuti da Gerusalemme con Menelik». Bruce poté così osservare che «essi concordavano perfettamente con gli Abissini sulla storia della Regina di Saba» ed erano arrivati all'epoca del Re Salomone.⁸ Come conseguenza dell'influenza

⁷ B. Tellez, *The Travels of the Jesuits in Ethiopia*, London, J. Knapton, 1710, p. 39.

⁸ J. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile*, Edinburgh, Printed by James Ballantyne, for Archibald Constable and co. and Manners and Miller, Edinburgh; and T.N. Longman and O. Rees, London, 1805, vol. II, p. 406.

occidentale le fonti non-Beta Israel iniziarono comunque a sostenere che i Beta Israel non erano israeliti nobili ma degli ebrei dell'ultim'ora, carnefici di Gesù Cristo, giunti in Etiopia *dopo* la distruzione del Secondo Tempio da parte dei romani nel 70 d.C. Il loro status di immigrati ebrei dalla Palestina, iniziato con Farissol e Tellez, fu istituzionalizzato quando il missionario luterano svizzero Samuel Gobat (1799-1879) esortò la London Society for the Promoting of Christianity amongst Jews a intraprendere una missione tra i Beta Israel che ebbe luogo nel 1859.

Non si poteva certo dire che da parte degli ebrei occidentali ci fosse una corsa precipitosa in Etiopia per dare il benvenuto ai propri confratelli dispersi. Filosseno Luzzatto (1829-1854), l'erudito italiano sefardita, fu tra i primi a interessarsene dopo che ebbe letto da ragazzo i *Travels* di Bruce. Luzzatto si mise successivamente in contatto con l'esploratore franco-irlandese e *savant* Antoine d'Abbadie che aveva viaggiato in Etiopia tra il 1837 e il 1848, le cui risposte alle penetranti domande dello studioso trovarono un canale di diffusione nella stampa ebraica europea, incluso il *Jewish Chronicle* di Londra. Ciononostante, gli ebrei occidentali mostrarono qualcosa di più di un superficiale interesse solo quando si seppe che la London Society manifestava interesse per i Beta Israel.

I Beta Israel non si consideravano ebrei (*ayud* nella lingua ge'ez) ma israeliti. Nei periodi precedenti *ayud* era stata una designazione dispregiativa dei Beta Israel da parte dei cristiani. Lo stesso termine era stato però usato anche per i pagani o i cristiani eretici. I Beta Israel non lo avevano mai usato per se stessi. Joseph Halévy (1827-1917), orientalista ebreo francese, nativo dell'impero ottomano, viaggiatore famoso per le sue straordinarie escursioni nello Yemen e primo ebreo occidentale, a mia conoscenza, a entrare in contatto con i Beta Israel, quando nel 1867 si recò in Etiopia in veste di emissario dell'Alliance Israélite Universelle non lo capì. Al suo primo incontro con i Beta Israel Halévy chiese loro a bassa voce in amarico «Siete ebrei?». Questi sembravano un po' imbarazzati ma non risposero. Allora domandò «Siete israeliti?» e, come scrisse, «Un movimento di assenso misto a stupore mi dimostrò che avevo toccato la corda giusta». Jacques Faitlovitch (1881-1955) fece molto per consolidare una costruzione dei Beta Israel come *outsider* non etiopi, discendenti

da una tribù perduta di Israele pre-Talmudica che aveva trovato la sua strada dall'antico Israele all'Etiopia.⁹

Questa costruzione religioso-razziale era accompagnata da un'altra costruzione razziale in conflitto con la narrazione di se stessi dei Beta Israel: la costruzione della comunità come comunità nera. In Etiopia le espressioni per indicare i colori comprendono il bianco per gli stranieri (*ferenji*), rosso (*qey*), nero (*t'equr*) e marrone chiaro (*t'eyem*). I Beta Israel non si erano mai considerati "razzialmente inferiori" *t'equr* ma *qey* o *t'eyem*. Se eri uno *t'equr* era probabile che tu fossi uno schiavo. Faitlovitch descriveva i Beta Israel sia ebrei che neri. «Essi hanno tenuto alta la bandiera dell'ebraismo nella loro terra», scrisse Faitlovitch, «e possono con orgoglio proclamare "Siamo neri ma siamo belli"». ¹⁰

A partire dal XIX secolo i *Beta Israel* furono dunque costruiti come ebrei neri che in una qualche epoca del passato erano giunti in Etiopia dalla terra di Israele. Essi sono tuttora comunemente accettati come ebrei neri di origine non africana e il loro essere "neri" e stranieri è ancora oggi materia di discussione sui Beta Israel. Questi ultimi una volta rifiutavano gli appellativi "ebreo" e "nero" ma attualmente in Israele, dove sono universalmente conosciuti come "ebrei etiopi" e spesso come "ebrei neri", li hanno accettati.

L'IPOTESI "HAMITICA"

Secondo la consueta logica dell'Ipotesi Hamitica, nei Beta Israel furono presto ravvisati tratti ebraici. Henry Aaron Stern (1820-1885), ebreo tedesco convertito al cristianesimo, che lavorò tra i Beta Israel come missionario della London Society, aveva osservato che «ce ne erano alcuni sul cui aspetto ebraico anche chi non avesse mai visto i discendenti di Abramo a Londra o a Berlino, non avrebbe potuto sbagliarsi. La loro carnagione è di una tonalità più chiara di quella degli abissini e i loro occhi, benché neri e scintillanti, non sono sproporzionatamente larghi come quelli degli altri abitanti del paese». ¹¹

⁹ S. Gobat, *Journal of a Three Years Residence in Abyssinia*, New York, M.W. Dodd, 1850, p. 33 e p. 467.

¹⁰ D. Summerfield, *From Falashas to Ethiopian Jews: the External Influences for Change c. 1860-1960*, London, Routledge, 2003, pp. 7-17.

¹¹ H. A. Stern, *Wanderings among the Falashas in Abyssinia: together with a de-*

In altre parole, tale popolazione non solo praticava le usanze ebraiche e professava la religione ebraica ma *assomigliava* anche agli europei, agli ebrei askenaziti. Un membro della comunità dei Beta Israel che aveva vissuto molti anni fuori dall'Etiopia e interiorizzato la costruzione del loro aspetto, raccontò a un ricercatore occidentale che i Beta Israel potevano riconoscersi tra loro dal volto e in particolare dal naso ebraico. Alcuni osservatori stranieri, certi dell'ebraicità dei Beta Israel, pensavano che il colore della loro pelle fosse provvisorio e, una volta trasferiti nel clima più temperato della terra di Israele, sarebbe tornato a un corretto bianco sporco ebraico. Tentativi per scoprire caratteristiche fenotipiche specifiche dei Beta Israel continuano a tutt'oggi. In una lettura ostile del mio libro *Operation Moses*, il presidente dell'American Association for Ethiopian Jewry contestò la mia affermazione che i Beta Israel somigliavano decisamente agli altri etiopi. Il presidente dichiarò di aver osservato che «rispetto alle altre tribù etiopi, i Falascià sono caratterizzati da una pelle meno scura [...] sono meno africani e più mediterranei degli altri e hanno una minore frequenza di cromosomi africani associati».¹²

In altri termini tra i Beta Israel ha avuto luogo lo stesso tipo di processo che nello stesso periodo, dall'Africa all'Australia, ha investito altri gruppi ebraici costruiti. Oggi sappiamo che l'origine dei Beta Israel non è riconducibile alla Tribù Perduta di Dan, come ha dichiarato Ovadia Yosef, Capo Rabbino sefardita israeliano (o *Rishon Le Zion*), né alla colonia ebraica di Elefantina, sul

scription of the Country and its various inhabitants, London, Wertheim, Macintosh, and Hunt, 1862, p. 197.

¹² S. Kaplan, "Can the Ethiopian Change His Skin? The Beta Israel (Ethiopian Jews) and Racial Discourse, *African Affairs*, vol. 98, n. 393, October 1999, pp. 546-547. Di fatto la struttura genetica dei *Beta Israel* conferma definitivamente che sono di origine africana. D. Behar, B. Yunusbayev, M. Metspalu, E. Metspalu, S. Rosset, J. Parik, S. Rootsi, G. Chaubey, T. Parfitt et al., "The genome-wide structure of the Jewish people", *Nature*, vol. 466, n.7303, July 2010, pp. 238-242; M. F. Hammer, A. J. Redd, E. T. Wood, M. R. Bonner, H. Jarjanazi et al., "Jewish and Middle Eastern non-Jewish populations share a common pool of Y-chromosome biallelic haplotypes", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 97, n. 12, June 6, pp. 6769-6774. Infine, è utile precisare che nell'insieme i risultati genetici "negativi" non sembrano avere un grande impatto. I risultati relativi ai Beta Israel sono stati riportati dalla stampa ma non hanno suscitato alcuna reazione. Sugli stessi ebrei etiopi le notizie non hanno avuto visibili effetti (Comunicazione privata della Dott.ssa Shalva Weil, Università Ebraica di Gerusalemme, 28-11-2011).

Nilo, e neppure, come alcuni hanno affermato, ai Caraiti erranti ma piuttosto all'Etiopia, all'evoluzione di un tipo di fede dalle caratteristiche ebraiche, sviluppatasi dal cristianesimo etiope. La de-costruzione accademica compiuta negli ultimi trent'anni in particolare da Steve Kaplan, dell'Università Ebraica di Gerusalemme, da James Quirin della Fisk University, da Kay Shelemay di Harvard e, dal 1999 circa, sostenuta apertamente dai genetisti, ha avuto come risultato una visione radicalmente diversa della storia dei Beta Israel «che nega il loro diretto legame con qualsiasi antico gruppo ebraico, data la loro comparsa come popolazione separata negli ultimi cinquecento anni e iscrive con forza la loro evoluzione nel contesto della storia e della società etiopi».¹³

Questo corpus di studi, giudicato in Israele politicamente scorretto, dato che i Beta Israel sono ora cittadini dello Stato ebraico e, in quanto nuovi arrivati con uno scarso bagaglio culturale, hanno già abbastanza problemi così come sono, ha dimostrato l'inesistenza di un legame di "sangue" tra loro e gli ebrei di qualsiasi altro luogo. Sulla base dell'Ipotesi Hamitica (e nonostante una mancanza veramente impressionante di prove), una gran numero di scritti accademici e di pubblicistica continua a sostenere che i Beta Israel sono consanguinei degli ebrei tradizionali, discendono da Abramo e la loro origine era perciò esterna al continente africano. Ciò che si può dire con tutta sincerità è che per mezzo millennio sul suolo etiope è stata praticata da indigeni africani una sorta di ebraismo. Un ebraismo a causa del quale hanno sofferto e quando furono salvati da Israele, in quanto "tribù fedele" dai fetidi campi nel Sudan durante la grande carestia etiope del 1984, un evento cui ho avuto il privilegio di assistere, essi furono la prima popolazione nera a essere portata via dall'Africa senza catene.

L'esperienza storica della tribù sudafricana Lemba ha elementi in comune con quella dei Beta Israel. Dagli inizi del XX secolo molti Lemba hanno rivendicato un'origine ebraica, sostenuti da molti europei, anche se fino a oggi tale rivendicazione è stata negata dalla maggior parte degli ebrei sudafricani. L'affermazione dei Lemba di essere originari di Sena, un luogo da essi localizzato

¹³ S. Kaplan, "The Invention of Ethiopian Jews: Three Models", *Cahiers d'études africaines*, vol. 33, n. 132, 1993, p.654.

al di là del mare, in qualche parte del Nord, è simile alle tradizioni indotte dall'Ipotesi Hamitica che sono state rilevate tra molti gruppi etnici africani.

Molta letteratura coloniale, di viaggio, e molti dei primi scritti etnografici sui Lemba suggeriscono una provenienza esterna. Dalle prime settimane dell'intervento coloniale nelle aree in cui abitavano, i Lemba furono definiti ebrei, proprio come prima di allora lo erano state molte altre popolazioni per motivi insiti nella visione del mondo dell'Ipotesi Hamitica.

Alcuni mesi dopo l'insediamento di bianchi nel Mashonaland, un colono inglese notò la somiglianza tra le usanze dei Lemba e quelle degli ebrei. Tali usanze, egli scrisse, «insieme alla loro pelle più chiara e al loro aspetto ebraico mostra chiaramente l'antica impronta degli ebrei Edomiti».¹⁴

Negli ultimi decenni, poiché il predominante atteggiamento nei confronti della “razza” e dell'Africa è cambiato, la costruzione dei Lemba come “ebrei” e comunità non-africana, soprattutto alla luce della loro rivendicazione di un coinvolgimento nella sofisticata costruzione in pietra del Grande Zimbabwe, una delle glorie dell'Africa nera, situata più o meno al centro dell'odierno

¹⁴ Sui Lemba vedi H. von Sicard, *Ngoma Lungundu: Eine Afrikanische Bundeslade*, Upsala, Studia Ethnographica Upsaliensia, Almqvist & Wiksells Boktrycker, 1952; A. A. Jaques, “Notes on the Lemba Tribe of the Northern Transvaal”, *Anthropos*, vol. 26, n. 1-2, January-April, 1931, p. 247; L. C. Thompson, “The BaLemba of Southern Rhodesia”, *NADA (Native Affairs Department Annual)*, vol. 19, 1942, p.77; N. J. Van Warmelo, *The Copper Miners of Musina and the Early History of the Zoutpansberg*, Pretoria, Department of Native Affairs, 1940; Id., “Zur Sprache und Herkunft der Lemba”, *Hamburger Beiträge zur Afrika Kunde*, n. 5, 1966, pp. 273-283; T. Baines, *The Gold Regions of South Eastern Africa*, London, Edward Stanford, 1877; H. Stayt, “Notes on the BaLemba (an Arabic-Bantu Tribe living among the BaVenda and other Bantu Tribes in the Northern Transvaal and Rhodesia)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 61, January-June 1931, pp. 231-238; H. A. Junod, “The Balemba of the Zoutpansberg”, *Folklore*, vol. 19, 1908, p. 277; K. Mufuka, K. Muzvidzwa, J. Nemerai, *Zimbabwe: Life and Politics in the Golden Age*, Harare, Harare Publishing House, 1983, p. 22; D. C. Chiciga, *A Preliminary Study of the Lemba in Rhodesia*, (unpublished History Seminar Paper, University of Rhodesia, 1972); P. S. Garlake, *Great Zimbabwe*, London, Thames and Hudson, 1973; R. N. Hall, *Great Zimbabwe*, London, Methuen and Co., 1905, p. 101; K. Mauch, *The Journal of Carl Mauch; his travels in the Transvaal and Rhodesia, 1869-1872*, a cura di E. E. Burke, Salisbury, National Archives of Rhodesia, 1969; H. W. A. Sommerlatte, *Gold und Ruinen in Zimbabwe. Aus Tagebüchern und Briefen des Schwaben Karl Mauch 1873-1875*, Gütersloh, Bertelsmann Fachzeitschriften Verlag, 1987.

Zimbabwe, ha assunto un carattere politicamente scorretto. Lo stesso dell'opposta rappresentazione, in Israele, dei Beta Israel come popolazione africana.¹⁵

Per molti aspetti la moderna identità dei Lemba sembra essere stata costruita da osservatori esterni secondo il paradigma dell'Ipotesi Hamitica. I Lemba sono simili fisicamente ai loro vicini africani del Sudafrica e dello Zimbabwe (e per me sono in ogni caso indistinguibili). I membri della tribù presentano varie sfumature di colore come altre popolazioni vicine ma in generale sono chiamati neri e il loro *look*, se si può generalizzare, è simile a quello di altri gruppi locali. Ciò non aveva impedito ai viaggiatori che in passato si erano avventurati nelle aree abitate dai Lemba e pensavano che questi ultimi fossero ebrei o semiti, di esprimere la convinzione, la medesima espressa da altri nei confronti dei *Beta Israel*, che i Lemba avessero tratti fenotipici che confermavano la loro origine razziale. Negli anni Novanta del XIX secolo, Richard Nicklin Hall, parlò di «pelle più chiara e di aspetto ebraico» dei Lemba. Un altro descrisse un gruppo Lemba i cui «nasi sono dritti e non appiattiti alla base come quelli dei veri africani. Era facile credere che fossero i discendenti di qualche residuo disperso della grande razza ebraica». Karl Peters, il sadico fondatore dell'Africa orientale tedesca e più tardi eroe dell'infanzia di Hitler, sempre negli anni Novanta del XIX secolo, scrivendo dei Lemba, osservò: «quanto assolutamente ebraico è il tipo di questa popolazione! [...] Hanno volti scolpiti esat-

¹⁵ È vero che fino a oggi razzisti e suprematisti bianchi trovano la tradizione di un'origine esterna dei Lemba estremamente utile. Nel 1967 George Robert Gayre (1907-1996), noto editore del giornale razzista *The Mankind Quarterly*, scrisse un libro in cui affermava la connessione dei Lemba con quella che considerava l'antica cultura del Grande Zimbabwe. Gayre sosteneva che i Lemba avevano tratti culturali e genetici ebraici e che i loro geni "Armenoidi" erano stati acquisiti da "Sabei" ebraicizzati, stabilitisi nell'area un millennio prima, che avevano introdotto nella regione tecnologie e una cultura più sofisticate. Uno degli obiettivi del suo lavoro – sulla falsariga dell'Ipotesi Hamitica – era dimostrare come la popolazione indigena Shona non fosse mai stata capace di realizzare costruzioni in pietra, di creare strutture sociali evolute, come erano evidentemente esistite nel Grande Zimbabwe e di autogovernarsi. Non ci sono prove comunque che i "sabei ebraicizzati" o ebrei Edomiti o qualsiasi altra antica popolazione mediorientale si sia insediata in quell'area migliaia di anni addietro. Ci sono invece prove che il Grande Zimbabwe sia stato davvero edificato meno di un migliaio di anni prima, lungo molti secoli, dalla popolazione locale.

tamente come quelli degli antichi ebrei che vivono intorno ad Aden. Anche il modo in cui portano i capelli, i riccioli dietro le orecchie, e la barba raccolta a sua volta in riccioli danno loro l'aspetto degli ebrei di Aden o di quelli polacchi di buon vecchio stampo». ¹⁶ Ci sono scarse possibilità che Peters si sia realmente imbattuto nei Lemba con le *peot* nel XIX secolo. Se lo è immaginato? I vari aspetti della vita dei Lemba erano così perfettamente conformi a ciò che Peters conosceva degli ebrei da imprimere nella sua memoria l'unico segno più evidente, i riccioli laterali, della differenza fisica tra i musulmani di Aden e gli ebrei, o tra gli *Ostjuden* (ebrei orientali) dell'epoca e i tedeschi?

Alexandre A. Jaques nel 1931 osservò che i bianchi del Transvaal del Nord affermavano di essere capaci di distinguere un Lemba dai suoi lineamenti e convenne che «molti Lemba hanno nasi dritti, lineamenti piuttosto fini e un'espressione intelligente che li distingue dalla categoria ordinaria degli indigeni [...] Uno dei miei informatori, il vecchio Mosheh, aveva addirittura quello che potrebbe essere definito un tipico naso ebraico, caso raro in un vero e proprio Bantù». Alcuni dei primi studi etnografici sui Lemba contenevano fotografie del loro profilo per dimostrare che avevano davvero dei nasi "ebraici". L'attribuzione di un naso ebraico e di lineamenti ebraici aveva i suoi svantaggi. Come ha mostrato Howard Jacobson nel suo *Kalooki Nights*, nella percezione europea «naso grosso uguale cattivo, piccolo uguale buono». ¹⁷

Costruiti con grandi nasi ebraici, i Lemba erano anche ritenuti possessori di altre qualità ebraiche, alcune buone, altre cattive. Da un lato, in quanto provvisti di un sangue superiore (il sangue ebraico migliore di quello nero), di un *look* europeo e di tratti caucasici, erano regolarmente inseriti in una categoria più elevata e favorita delle altre tribù e considerati più affidabili, più leali, più laboriosi e più intelligenti degli altri. ¹⁸

¹⁶ R. N. Hall, *Great Zimbabwe*, op. cit., p. 101; C. Peters, *The Eldorado of the Ancient*, op. cit., p. 127. Si veda, inoltre, K. Mauch, *The journals of Carl Mauch; his travels in the Transvaal and Rhodesia, 1869-1872*, op. cit., op. cit., pp. 189-190.

¹⁷ H. Jacobson, *Kalooki Nights*, Napoli, Cargo, 2008, p. 57.

¹⁸ A. A. Jaques, *Notes on the Lemba Tribe*, op.cit., p. 245; H. Stayt, *Notes on the Balemba*, op.cit., pp. 231-239 e Tavola XXI; Vedi, inoltre, Id., *The Bavenda*, London, Oxford University Press, 1930; T. Parfitt, *Journey to the Vanished City*, London, Phoenix, 1997, p. 265.

La classificazione razziale del Sudafrica dell'apartheid consisteva in un sistema tripartito di nero, bianco e *colored* (meticci o di colore). I Lemba non furono mai ufficialmente considerati *colored* ma, più o meno come la popolazione meticcia, trassero alcuni benefici dal fatto di non essere del tutto neri. Si deve anche sottolineare che poiché erano stati costruiti come ebrei, i Lemba venivano inseriti in una categoria razziale fortemente ambigua. Gli ebrei europei non erano neri ma razzialmente meno desiderabili dei nordici o degli anglosassoni e per tale motivo la loro immigrazione non era incoraggiata. In realtà gli ebrei europei del Sudafrica non venivano assolutamente considerati bianchi dai bianchi sudafricani.

I bianchi della regione che una volta in Sudafrica si chiamava Transvaal spesso si lasciavano andare a commenti sull'avidità dei Lemba, sul loro spiccato senso degli affari, sulla loro riluttanza a spendere inutilmente, sul loro successo, sull'inusitato numero di coloro che erano diventati professori universitari, medici e avvocati, professioni considerate "ebraiche". Alcune di queste idee furono interiorizzate dagli stessi Lemba. Nei lunghi periodi di lavoro nei villaggi dei Lemba, questi ultimi parlavano spesso del loro "aspetto ebraico". Costruiti come ebrei, i Lemba dovevano avere un aspetto corrispondente allo stereotipo ebraico. Nella ricerca sul campo si è scoperto, con sorpresa, che in un villaggio dello Zimbabwe la maggioranza dei Lemba intervistati sostenevano che il loro naso ebraico era per loro una delle cose più importanti, proprio una delle più importanti della loro vita.¹⁹

Poco importa che gli osservatori stranieri avessero per solito fatto commenti sulla loro pelle più chiara: i Lemba, come i Beta Israel, erano sempre inequivocabilmente etichettati come "ebrei neri". Tale designazione cromatica non si conciliava però con la visione che i Lemba avevano di se stessi. Se si chiede a un paesano Lemba "chi è nero da queste parti?", lui punterà il dito in direzio-

¹⁹ T. Parfitt, Y. Egorova, *Genetics, Mass media, and Identity: A Case Study of the Genetic Research on the Lemba and Bene Israel*, London, Routledge, 2005; O. B. Stier, South Africa's Jewish Complex, *Jewish Social Studies*, vol. 10, n. 3, spring-summer 2005; M. Shain, *The Roots of Antisemitism in South Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1994, p. 99 e p. 119; M. Kaye Kantrowitz, *The Colors of Jews: Racial Politics and Radical Diasporism*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 19.

ne di qualche villaggio Shona lontano sulle colline e borbottò “Ah, *uomo* quella gente *Shona* lassù, *loro* sono *neri*”. I Lemba si riferivano sempre a se stessi come *Varungu vakabva Sena*, l'uomo bianco venuto da Sena, e spesso facevano smaccate allusioni alla sorprendente e bellissima luminosità della loro pelle.

GLI STUDI DI GENETICA

Il mio interesse per i Lemba si è concretizzato in un volume la cui prima edizione collegava tale popolazione con la costa orientale dell'Africa. Non esistevano documenti scritti che potessero fornire indicazioni sulla loro ultima origine al di là di quel territorio. Per quanto sono stato in grado di stabilire, le loro tracce si fermavano all'Oceano Indiano. Allo stesso modo non c'era una grande quantità di elementi che potessero suggerire l'origine ebraica dei Lemba, benché ce ne fossero molti che indicavano un'affinità tra la religione da essi praticata prima della colonizzazione del loro territorio e quella degli antichi israeliti. Infatti, nella misura in cui è stato possibile ricostruire, la loro religione non era del tutto dissimile da quella dei *Beta Israel* prima della loro ebraizzazione nei secoli XIX e XX e non era neppure diversa dalle varie costruzioni di religioni pre-coloniali di tipo israelita in tutta l'Africa e in altre parti del mondo. Molti aspetti della loro pratica tribale indicavano il riconoscimento del concetto di separazione, di cose, di animali, di persone che può essere considerato un principio religioso essenzialmente ebraico. I Lemba osservavano una serie di pratiche di carattere semitico, dall'endogamia ai tabù alimentari, al rifiuto di mangiare con estranei, di mangiare maiale o animali che non fossero stati macellati ritualmente, dalla circoncisione, che possono aver introdotto in Sudafrica, all'isolamento mestruale e via dicendo.

Nel 1996 entrò in gioco un altro e inaspettato strumento di ricerca: la genetica. Quest'ultima stava per diventare un nuovo mezzo per riunire il popolo ebraico. Nel 1996 un genetista sudafricano ebbe l'idea di indagare sull'origine mediorientale rivendicata dai Lemba. Dopo un millennio di costruzioni dell'identità mediorientale ed ebraica in Africa, per la prima volta era possibile sottoporre la questione delle lontane origini storiche a un test obiettivo.

Dalla ricerca risultò che il 50 per cento dei cromosomi Y Lemba erano di origini semitiche, il 40 per cento negroidi. L'ascendenza del rimanente 10 per cento non poté invece essere stabilita. Gli anni successivi furono testimoni di un altro studio di genetica, cui io stesso ho contribuito, basato su alcuni gruppi ebraici in tutto il mondo, che si rivelò estremamente utile. Tale studio dimostrò che uno specifico aptotipo, poi noto come Aptotipo Modale Cohen (CMH), era diffuso tra la casta sacerdotale ebraica ereditaria, i Cohanim, che, secondo la Bibbia e la tradizione ebraica, sono discendenti patrilineari di Aronne, fratello di Mosé, fondatore di tale casta. Il CMH è presente nei membri del sacerdozio ebraico (56 per cento negli ebrei sefarditi e mizrahi, 45 per cento negli askenaziti e in generale fra il tre e cinque per cento nelle famiglie ebraiche non sacerdotali). Se ne dedusse che il CMH era probabilmente una componente di popolazioni ebraiche antiche e si calcolò che il marcatore era comparso 106 generazioni prima, all'incirca all'epoca di Mosé, secondo la narrazione biblica.²⁰

Quando apparve il primo studio di genetica ero giunto per mio conto alla conclusione che ci fosse una relazione tra i Lemba e Sena, una città abbandonata all'estremità orientale del Wadi Hadhramaut nel sud dello Yemen, in cui mi ero imbatuto mentre stavo svolgendo ricerche per un libro sugli ebrei dello Yemen. Ebbi l'idea di mettere a confronto il DNA prelevato nello Yemen con quello dei Lemba. Il saggio prese in esame sei popolazioni tra cui i Lemba, i Bantù, gli ebrei askenaziti, mizrahi e sefarditi e scoprii che un clan Lemba – il clan sacerdotale Buba – era portatore di CMH ad alta frequenza.

La prova genetica sembrava dunque indicare una precisa relazione non solo tra i Lemba e l'Arabia meridionale, il che, dato

²⁰ A. Spurdle, T. Jenkins, "The Origin of the Lemba 'Black Jews' of Southern Africa: Evidence from p12F2 and Other Y-Chromosome Markers", *American Journal of Human Genetics*, vol. 59, n. 5, November 1996, pp. 1126-1133; K. Skorecki, S. Selig, S. Blazer, R. Bradman, N. Bradman, P. J. Waburton, M. Ismajlowicz, M. F. Hammer, "Y Chromosomes of Jewish Priests", *Nature*, vol. 385, n. 6611, January 1997, p. 32; M. G. Thomas, K. Skorecki, H. Ben-Ami, T. Parfitt, N. Bradman, D. B. Goldstein, "Origins of Old Testament priest", *Nature*, vol. 394, n. 6689, July 1998, pp. 138-140; M. G. Thomas, T. Parfitt, D. A. Weiss, K. Skorecki, J. F. Wilson, M. Le Roux, N. Bradman, D. Goldstein, "Y Chromosomes Travelling South: The Cohen Modal Haplotypotype and the Origins of the Lemba-the 'Black Jews' of Southern Africa", *The American Journal of Human Genetics*, vol. 66, n. 2, February 2000, pp. 674-686.

lo stretto legame storico tra la costa orientale dell’Africa e il Sud Arabia, non poteva del tutto sorprendere, ma più in particolare con le antiche popolazioni ebraiche. Ancora una volta le scoperte genetiche sembravano pienamente coerenti non solo con la tradizione orale dei Lemba ma anche, questione più problematica, con il modo in cui i Lemba erano stati “costruiti” dagli osservatori esterni secondo l’Ipotesi Hamitica. Nel caso dei Lemba il DNA aveva confermato la costruzione, mentre in quello dei Beta Israel l’aveva decostruita. Quattro anni fa sono stato coautore di uno studio sul *genome-wide* della popolazione ebraica, apparso sulla rivista *Nature*, il quale dimostrava con forza la provenienza dal Levante, cioè dal Mediterraneo orientale, di tutti gli ebrei, ad eccezione dei Beta Israel, dei Bene Israel e degli yemeniti. Uno studio ancor più recente, ma inedito, sul *whole-genome*, diretta dallo scienziato Doron Behar in collaborazione con alcuni colleghi del Technion (Israel Institute of Technology), mostra che alcuni antenati maschi Lemba non provengono dall’Arabia meridionale ma, come molti altri ebrei, dai levantini, popolazione del Mediterraneo orientale.

In seguito a quanto i media hanno pubblicato su questi e altri studi, è oggi opinione diffusa che i Lemba possono essere di origine ebraica e che lo si può affermare su una base scientifica. Anche se nessuna autorità ufficiale religiosa ebraica o israeliana ha ancora stabilito che un determinato DNA potrebbe influire sulla questione relativa a chi è o non è ebreo, numerosi gruppi e molte singole persone in tutto il mondo, e in particolare negli Stati Uniti, hanno considerato la ricerca genetica sui Lemba la dimostrazione dell’ebraicità di quest’ultimi e del loro diritto di essere “ammessi” quanto prima nella famiglia di Israele. Come abbiamo visto, i Lemba non sono affatto l’unico gruppo in Africa con tali rivendicazioni ma, dati i legami genetici, dovrebbe essere accordata loro una priorità in quanto *Zera Israel*. Per molti ebrei i risultati del DNA sono sembrati un riconoscimento degli sforzi dei Lemba di essere riconosciuti ebrei dagli altri ebrei e sono stati considerati un’arma contro ciò che tali gruppi avvertono come un atteggiamento razzista ed esclusivo in Israele e tra gli ebrei in generale. Questa vicenda è per loro la conferma di ciò che hanno sempre detto, nella fattispecie di essere fenotipicamente diversi dai loro vicini non-Lemba.

L'enorme interesse per queste scoperte ha portato all'inserimento del caso dei Lemba in innumerevoli libri di testo di biologia in tutto il mondo. Infatti, come ha osservato Nadia Abu el-Hajj in *Rites of Return*, in una riflessione sul caso dei Lemba, i risultati genetici sono oggi considerati da molti «terreno probatorio» e potrebbe darsi che in futuro figureranno tra i requisiti per emigrare in Israele, cosa che potrebbe portare al generale riconoscimento da parte degli ebrei di gruppi come i Lemba. Si è molto discusso sui risultati del DNA come “archivio”. Storicamente l’“archivio” è ritenuto monumentale, definitivo e incontestabile. C'è un senso in cui la famosa espressione di Derrida, «non c'è niente al di fuori del testo», può essere applicata al test genetico, cioè il fatto che per molte persone la prova del DNA è la sola che conti, il contesto è irrilevante. Il DNA è tutto.²¹

I risultati genetici sono stati per i Lemba di particolare importanza per il semplice fatto che le fonti ortodosse e gli archivi non erano in grado di suffragare la narrazione di origine a loro così a cuore. Come i Bene Israel, indiani dalla pelle scura di Mumbai, il cui DNA, da me raccolto nel 1998, ha dato gli stessi risultati, i Lemba sono stati derisi, in particolare dagli ebrei sudafricani, perché la loro tradizione orale sembrava fantasiosa e senza fondamento storico.

Nel caso dei Lemba, i genetisti e coloro che hanno riferito sulle loro attività hanno fatto qualcosa di paradossale. Hanno preso una comunità ebraica costruita dalle forze della colonizzazione occidentale e hanno poi ricostruito i Lemba come una comunità ebraica per gli *outsider*. Loro (e io) abbiamo quasi inventato i Lemba come ebrei. Ecco un altro paradosso: per decenni l'antropologia ha partecipato al feroce dibattito che ha portato verso la decostruzione delle identità “razziali”, sessuali ed etniche come indiscutibili argomenti della ricerca universitaria. Fuori dal contesto universitario le costruzioni di identità essenzialiste sono però ancora predominanti. La “prova” genetica è oggi salutata

²¹ N. Abu El-Hajj, “*Jews-Lost and Found*”: *Genetic History and the Evidentiary Terrain of Recognition* in *Rites of Return: Diaspora Poetics and the Politics of Memory*, a cura di M. Hirsch, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 40-41; H. Soodyall, B. Morar, T. Jenkins, *The Human Genome as Archive: Some Illustration from the South*, in *Refiguring the Archive*, a cura di C. Hamilton, Cape Town, David Philip Publishers, 2002.

come strumento per dimostrare che l'identità, la propria e quella degli altri, è naturale, innata e immutabile, di fatto "biologica". Per molti l'identità sembra essere reificata attraverso la genomica.

E qui, poiché ritorniamo al punto di partenza, dobbiamo ricordare che in modo del tutto analogo a come, nel XIX secolo, la scienza della razza era la scienza dell'uomo di pensiero, considerata alla moda, una panacea scientifica e universale e che la lunghezza dell'avambraccio, le dimensioni dell'orecchio, l'angolo facciale, la dimensione del cranio o le cavità frenologiche fornivano una risposta al destino umano, alla fine del XX secolo la genetica è stata considerata una panacea onnicomprensiva, potenzialmente in grado di dare una risposta a tutto, dall'omosessualità al cancro.

Se davvero la conferma genetica trasmette l'ebraicità in una più completa accezione o semplicemente la costruisce è una questione complessa. L'ebraicità è un elemento sia fisico che sociale. Fondamentalmente, o di solito, un ebreo è qualcuno che nasce da madre ebrea e questa è ovviamente una caratteristica fisica. Ci possono essere altre caratteristiche, anche spirituali. Per i Lemba, tuttavia, il senso di ebraicità ha poco a che vedere con la spiritualità. Per loro è una questione di nascita, di sangue e qualcosa che essi considerano come la propria cultura ebraica. La maggior parte dei Lemba furono convertiti al cristianesimo nei primi anni della colonizzazione di Mashonaland, per eliminare la loro fede ancestrale. Ai bambini Lemba, per esempio, fu offerto un posto nelle scuole missionarie a condizione che mangiassero il maiale e frequentassero la chiesa. Oggi la vita religiosa dei Lemba è sincretica. Molti di loro appartengono a varie chiese cristiane. Alcuni Lemba, comunque, rivendicano di essere ebrei per pratica religiosa e identificazione etnica.

Nonostante i lunghi periodi trascorsi con i Lemba, non mi è mai stato permesso di assistere ai loro riti segreti. La situazione potrebbe cambiare. Qualche anno fa gli anziani Lemba dello Zimbabwe giunsero alla conclusione che sapevo troppe cose su di loro e, di conseguenza, mi hanno invitato, credo in via del tutto eccezionale, a partecipare alla cosiddetta *ngoma* la quale implica passare dieci giorni nudi nelle montagne, catturare a mani nude il cibo e sottoporsi alla circoncisione tradizionale eseguita con un coltello speciale che ancora oggi si ricava in genere da un barile

di petrolio arrugginito. Così facendo sarei diventato un Lemba, e ciò, se fossi sopravvissuto al pericoloso programma, mi avrebbe consentito di studiare le loro preghiere e canzoni segrete.

La pratica religiosa dei Lemba è unica al mondo. Inoltre, la maggior parte dei Lemba che si considerano etnicamente “ebrei” non vede alcuna contraddizione nel frequentare regolarmente la chiesa cristiana. Infatti, generalmente, i Lemba più rigorosamente “ebrei” sono spesso quelli che hanno un più forte legame con il cristianesimo. In Africa ebraismo e cristianesimo raramente sono incompatibili. Charles Taylor, ex-presidente della Liberia, mentre stava aspettando all’Aia la sentenza per presunti crimini contro l’umanità, decise di convertirsi all’ebraismo. Sua moglie, Victoria Taylor, disse alla radio della BBC che l’ex signore della guerra «ha deciso di diventare un ebreo. E vuole seguire la vera religione. Vuole conoscere profondamente Dio». Secondo la moglie, Taylor aveva scoperto l’ebraismo dopo essere stato messo sotto processo per i crimini di guerra in Sierra Leone: «Quando giunse all’Aia, capì che voleva veramente, veramente essere un ebreo [...] e voleva convertirsi all’ebraismo. E questo è quanto ha fatto. Vuole conoscere a fondo Dio e tutto sulla Creazione, e vuole servire Dio adeguatamente e immediatamente». La moglie di Taylor disse che il marito credeva ancora in Cristo e sperava di abbracciare le due religioni allo stesso tempo. «Vuole seguire le due religioni», dichiarò alla BBC. Perfino nelle organizzazioni più liberali e aperte all’esterno la questione del cristianesimo è un problema. Ci sono molti gruppi messianici desiderosi di rispettare le festività ebraiche, di osservare in dettaglio il rituale ebraico e anche di imparare l’ebraico e la liturgia ebraica. E tuttavia credono in Gesù. È un fatto assai frequente in Africa. Ho un caro amico, a suo tempo deputato del Movimento per il Cambiamento Democratico nello Zimbabwe, fervente sionista, e, a suo modo, ebreo convinto incapace però di abbandonare completamente la fede di origine. Ogni anno è sempre più ebreo e sempre meno cristiano. E sempre più emarginato sia dagli ebraicizzanti che dai cristiani. È un esempio tipico di centinaia di migliaia, forse di milioni di persone in tutto il mondo.

L’impatto dei vari test genetici, e la pubblicità che li ha accompagnati, è stato rilevante per i Lemba e ha avuto l’effetto di rafforzarne la consapevolezza di essere ebrei e di incoraggiare

alcuni di loro ad abbracciare l'ebraismo tradizionale. Nello Zimbabwe, infatti, un numero relativamente elevato di Lemba si sta preparando per la conversione ortodossa ed è possibile che in un prossimo futuro ci sarà una conversione di massa dei Lemba alla religione ebraica, riconosciuta come tale dagli ebrei in Israele e altrove. Alcuni anni fa Shaye J. D. Cohen, attualmente titolare della cattedra Littauer di Letteratura ebraica e di Filosofia a Harvard, ha avuto occasione di dire: «i Lemba saranno accettati come ebrei non per le loro pratiche o per i marcatori genetici ma se e quando il popolo ebraico vorrà che diventino ebrei». **NOTA** Oggi sembra esserci un numero sufficiente di ebrei desiderosi che i Lemba diventino ebrei tradizionali perché ciò sia possibile.

Dal punto di vista fenomenologico l'ebraismo, tranne nell'accezione biologica di essere discendenti di ebrei, è un'entità fluida, come ogni ideologia, religiosa o di altro tipo. I molti gruppi ebraici e israeliti in tutta l'Africa e nel mondo, che oggi sono ormai più numerosi degli ebrei tradizionali, non hanno infatti necessità del permesso o dell'autorizzazione del popolo ebraico per considerarsi ebrei ed esserlo come meglio credono. L'importanza del consenso del popolo ebraico è circoscritta alla più limitata preoccupazione di essere accettati dagli ebrei come ebrei. Storicamente, molte adozioni dell'ebraismo, dagli Himyariti ai Kazari, agli ebrei di San Nicandro nel sud dell'Italia, ai Beta Israel non sono avvenute perché il popolo ebraico voleva così. Nel mondo chiunque è libero di adottare qualsiasi ideologia e chiamarla e chiamare se stesso o se stessa come preferisce. È semplicemente la natura delle ideologie.

Oggi la chiave per una futura accettazione da parte dell'ebraismo mondiale è lo Stato di Israele. Sotto molti punti di vista il sogno dei membri dell'*Agudah le-ma'an nidchei yisrael* negli anni immediatamente successivi alla Shoah è stato in gran parte realizzato. L'attuale politica di Israele sull'immigrazione e lo *status* di gruppi quali la comunità di San Nicandro del meridione italiano, il movimento ebraicizzante russo conosciuto sotto il nome di Subotniki, i Bene Israel dell'India occidentale, i Benei Menashe di Manipur e di Mizoram dell'India nordorientale, i pochi ebrei Kaifeng provenienti dalla Cina, i Caraiti o i Beta Israel, o le centinaia di migliaia di russi che non sono ebrei secondo la *Halakhah* o gli immigranti Mizrahi del Kurdistan iracheno, musulmani pra-

ticanti, è stata fortemente pragmatica e i successori dell'*Agudah le-ma'an nidchei yisrael* e del gruppo vicino al presidente Yitzhak ben Zvi come Eliyahu Avilhail, architetto del cosiddetto progetto *Elijah*, o Michael Freund, fondatore e presidente di *Shavei Israel*, o Bonita e Gerald Sussman e molti altri di *Kulanu*, hanno assicurato che probabilmente tutto ciò continuerà. Nel resto del mondo l'ebraismo sta rapidamente diventando molto più pluralistico. Negli Stati Uniti organizzazioni quali *Bekhol Lashon* e *Kulanu*, per citarne solo due, desiderano incoraggiare i convertiti e avvicinarsi alle buone tribù fedeli. Ciò è parte di un più ampio fenomeno. Negli Stati Uniti più della metà delle persone che pratica una religione ne osserva una che non è quella in cui è nata e sempre di più sceglie l'ebraismo o un aspetto di quest'ultimo in quanto religione che si adatta al loro temperamento, alla loro filosofia o stile di vita. A Miami, dove lavoro, le sinagoghe sono piene di convertiti dai molteplici *background*. Amano lo stile dell'ebraismo, si addice loro. Dalla Seconda guerra mondiale, l'adozione da parte di così tante persone dell'ebraismo come religione su misura che risponde allo stile di vita desiderato è anche un nuovo modo per unirsi al popolo ebraico.

I Lemba, con la loro storia genetica inscritta nel corpo che li lega al Levante e senza dubbio ai sacerdoti che un tempo servivano nel Tempio di Gerusalemme, ora sono un modello per molti gruppi di aspiranti ebrei in tutto il mondo. Nel XXI secolo le notizie viaggiano in fretta e Internet è stato lo strumento con cui gruppi molto isolati in tutto il mondo hanno potuto creare comunità transnazionali coese. Lo strumento con il quale passa lo stimolo è parte di questo messaggio. Un nuovo modo di unirsi al popolo ebraico passa attraverso i moderni mezzi di comunicazione. Sono stato invitato da una quantità di gruppi di aspiranti ebrei, dalla tribù ebraicizzante Gogodala della Papua Nuova Guinea ai cosiddetti *dalit* o intoccabili Bene Efraim di Andhra Pradesh, dai Pathan indiani ai gruppi Shinlung di Manipur e Mizoram in India, dagli innumerevoli gruppi nei Caraibi e nell'America centrale e perfino dai Palestinesi della Cisgiordania che pensano di avere origini ebraiche, per raccogliere il loro DNA nel tentativo di aiutarli a dimostrare, come ritengono abbia fatto con i Lemba, che sono veramente ebrei con la prova scientifica considerata più inconfutabile di tutte.

Settant'anni dopo la Shoah il popolo ebraico si trova in una posizione in qualche modo inaspettata che lo distingue da gruppi quali i Cambogiani, i Tutsi o gli Armeni che hanno subito catastrofi analoghe. Tale inaspettata condizione era stata quella confusamente prospettata come una possibilità dal gruppo vicino a Ben Zvi e Faitlovitch negli anni Quaranta, ma diventata oggi un movimento globale e transnazionale di ebraicizzazione, un movimento verso l'unione del popolo ebraico. Alcuni di questi appartengono alla stirpe di Israele, molti altri sicuramente no. Per molti di loro è la conversione la strada per unirsi al popolo ebraico in forma ufficiale, una forma che può anche voler dire fare *aliya*. Per Israele e il popolo ebraico la sfida è decidere che cosa fare in merito.

GLI ANUSIM LATINOAMERICANI D'OGGI: PERCORSI DI RICONOSCIMENTO E REINTEGRAZIONE

Rigoberto Emmanuel Viñas

Nella comunità ebraica internazionale è in atto un fenomeno di grande portata tecnologica, molto moderno e tuttavia antico. Centinaia di migliaia di persone, se non addirittura milioni, da tutte le Diaspore spagnole e portoghesi rispondono a “un richiamo dell'anima” cercando una via per rinnovare un legame con la propria identità ebraica, tramandata di generazione in generazione come un'usanza e una tradizione familiare segreta. Per alcuni si tratta del risveglio di un'identità a lungo creduta estinta. Altri, non ancora consapevoli delle origini di tali usanze, cercano una spiegazione nella storia di famiglia, sospettata di nascondere qualcosa. Ci riferiamo naturalmente al crescente numero di americani, latinoamericani, spagnoli e portoghesi che si dichiarano i cripto-ebrei di oggi, discendenti dagli ebrei della penisola iberica, costretti ad abbracciare il cattolicesimo durante la spaventosa Inquisizione. Tali ebrei, un tempo stigmatizzati dai propri vicini non-ebrei come “marrani”, “chuetas” e “nuovi cristiani” (*Cristãos Novos*) hanno oggi adottato l'appellativo ebraico ufficiale di “Anusim” (i forzati) o “Bnei Anusim” (i figli di coloro che furono costretti).

Il presente saggio si propone di delineare le origini e lo sviluppo di questi movimenti “di base”, i fattori che hanno contribuito alla loro recente rinascita e alla loro evoluzione nonché alcune delle sfide che attendono coloro che fanno ritorno e ciò che può essere fatto per favorire la reintegrazione degli Anusim nel più ampio contesto comunitario ebraico.

LE PREMESSE REMOTE

Il *Gherush*: la cacciata. Nel 1492 gli ebrei sefarditi furono espulsi dalla Spagna e, cinque anni dopo, dal Portogallo. La storia sefardita si è dunque divisa in due narrazioni separate.

La prima è quella ben nota degli esuli sefarditi, creatori di dinamiche comunità in Turchia, in Marocco, in Siria, in Grecia e anche in Olanda. Una delle comunità più famose si insediò nella Turchia e nella Grecia ottomane, territori sotto la sovranità del Sultano Beyazid II, il quale invitò gli ebrei spagnoli e portoghesi, in fuga dalle espulsioni, a prendervi dimora. Nei nuovi paesi di accoglienza gli esiliati continuarono a produrre studi letterari e teologici nell'ambito della *Halakhah* (la legge ebraica), della filosofia e della *Kabbalah*. La maggior parte di queste comunità preservarono il proprio legame con la Spagna e il giudeo-spagnolo del XIII secolo, (ladino), per parlare, scrivere e pregare. Alcune comunità cercarono di ritornare in Israele, in particolare a Gerusalemme, ma, a causa della violenza, si spostarono successivamente a Safed, nel nord del paese, (anch'essa sotto la sovranità ottomana) dove risiedeva una vasta comunità di sefarditi di lingua spagnola. Ciò contribuì notevolmente allo sviluppo di circoli cabalistici, cui successivamente si unirono gli ex cripto-ebrei.

L'altro gruppo, formatosi con l'espulsione e l'Inquisizione, porta con sé la storia segreta degli Anusim che sotto il governo spagnolo e portoghese si erano convertiti solo in apparenza al cattolicesimo, mantenendo invece celate identità e usi ebraici. I cripto-ebrei nascondevano la loro origine e le loro pratiche per evitare lo stigma delle leggi sulla *limpieza de sangre* (la purezza del sangue) promulgate in Spagna. Nei secoli successivi all'espulsione, quando l'Inquisizione rafforzò i propri sistemi persecutori (che comprendevano la tortura e la conclusiva cerimonia pubblica della morte sul rogo, *auto da fé*) i cripto-ebrei cercarono altri modi per dissimulare le proprie pratiche. Alcuni cercarono rifugio altrove. Cripto-ebrei e nuovi cristiani furono personaggi di rilievo nelle esplorazioni coloniali di vasti territori. Si ipotizza che Cristoforo Colombo avesse ascendenze ebraiche, mentre è certo che il suo entusiasta finanziatore, Luis de Santángel, fosse un nuovo cristiano e che la maggior parte degli ufficiali del suo equipaggio condividesse identiche origini ebraiche. Molti di loro avevano pubblicamente abbracciato la croce prima di imbarcarsi sulle navi dirette verso il Nuovo Mondo. Del gruppo facevano parte il traduttore poliglotta Luis de Torres, il suo medico Maestre Bernal, Rodrigo de Triana, Gabriel Sánchez e Alfonso de la Calle che successivamente si stabilì a Hispaniola, oggi Repub-

blica Dominicana. Lo stesso Colombo riconosceva il nesso con la cacciata degli ebrei dalla Spagna e apre il suo diario di bordo annotando di aver intrapreso il viaggio dopo la loro espulsione.

La memoria storica continua a svolgere un ruolo importante nell'identità dei nuovi Anusim, solerti nel porre l'accento sulla loro presenza tra i primi coloni del Nuovo Mondo, alla ricerca di una libertà religiosa o almeno di un luogo irraggiungibile dai temuti inquisitori.¹

Tra la popolazione dell'attuale Repubblica Dominicana, di Cuba e di Portorico, e tra le loro diaspore, si assiste a un rinnovato interesse per la storia della conquista delle Americhe e per il fatto che molti hanno una mescolanza di sangue africano, indigeno ed ebraico.

Una delle storie più famose della letteratura cubana sulla ribellione contro il dominio spagnolo è quella di Hatuey, il cacicco (capo indigeno) di Hispaniola (oggi Haiti) che combatté contro l'invasione spagnola e la conquista di Cuba. Prima di essere bruciato sul rogo, gli fu offerta un'ultima possibilità di abbracciare il cattolicesimo e di assicurarsi il paradiso. Hatuey chiese se in paradiso avrebbe trovato degli Spagnoli. Quando il prete spiegò che sì, li avrebbe trovati perché erano cristiani, Hatuey rispose che preferiva morire senza convertirsi poiché si rammaricava di averli visti in quella vita e non desiderava perciò vederli nell'altra. Durante la guerra di indipendenza cubana contro la Spagna, Francisco Sellén traspose la storia di Hatuey in un poema drammatico.² Qualcuno ha sostenuto che Sellén discendesse dagli Anusim di Cuba. L'intreccio di questa storia con quelle della ribellione e della resistenza ebraiche fu tale che molti anni dopo, nel 1935, Osher Usher Pinis scrisse un poema yiddish all'Avana, intitolato *Hatuey*.

Gli ebrei sefarditi cercarono riparo anche ad Amsterdam dove gli ex *conversos* avevano creato una grande comunità di rifugiati e metodi per l'integrazione di coloro che condividevano lo stesso vissuto e si univano a loro, promuovendo piani di supporto educativo per aiutarli e guidarli nel ritorno all'ebraismo. Tra i sefarditi di Amsterdam c'erano grandi rabbini che scrissero numerosi volumi

¹ J. A. Lockward, *Presencia judía en Santo Domingo*, Santo Domingo, Taller, 1994.

² http://www.archive.org/stream/hatueypoemadram00sellgoog/hatueypemadram-00sellgoog_djvu.txt

per dissipare la teologia cristiana insinuatasi nei secoli nella mente degli Anusim e di riportarli sul cammino della vita ebraica sefardita. I rabbini più famosi erano Aboab da Fonseca, in seguito primo rabbino delle Americhe, fondatore di una sinagoga a Recife, in Brasile, e Menasseh ben Israel, raffigurato perfino in un dipinto di Rembrandt. Menasseh ben Israel scrisse una serie di libri destinati ad aiutare i cripto ebrei nel loro percorso di ritorno. Nel *Tesoro dos Dinim, Il Mesias di Israel* spiega il corretto credo ebraico riguardo al Messia e al suo ruolo, e ne *Il Conciliator* chiarisce alcuni passaggi contraddittori della Bibbia per gli ebrei con la stessa esperienza.

Nel 1656 Menasseh ben Israel, divenuto amico di Oliver Cromwell, svolse un ruolo cruciale nell'abolizione delle interdizioni dell'Impero britannico nei confronti della popolazione ebraica. Tale misura consentì agli ebrei di vivere liberamente in Inghilterra e nelle sue colonie e contribuì in larga misura agli insediamenti nelle comunità anglofone del Nuovo Mondo, offrendo agli ebrei sefarditi ancora un'altra via di fuga e un rifugio sicuro.³

Da allora i sefarditi (cripto o apertamente ebrei) furono protagonisti attivi della colonizzazione delle Americhe e della creazione di insediamenti. Molti cripto-ebrei cercarono nel Nuovo Mondo spazi dove esprimere liberamente la propria identità religiosa, e ciò era possibile in tutte le colonie olandesi che, incluse quelle ebraiche dell'isola di Curaçao (accanto al Brasile), e di Jodensavanne (la savana ebraica *N.d.T.*) in Suriname, divennero luoghi particolarmente invitanti. Nel 1639 il governo inglese permise agli ebrei sefarditi provenienti dall'Olanda, dall'Italia e dal Portogallo di colonizzare la regione, creando piantagioni di canna da zucchero e altri insediamenti agricoli. Nel 1652 migrò un nuovo gruppo guidato da Lord Willoughby e un terzo arrivò nel 1664 dopo l'espulsione dal Brasile e dalla Guiana francese. Jodensavanne fu per molti anni una regione ebraica autonoma e un motore economico per molti insediamenti sefarditi nel Nuovo Mondo, incluso quello di Savannah, comunità ebraica sefardita della Georgia, negli Stati (Uniti) Confederati.⁴

³ I. Schorsch, "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 45, 1978, pp. 187-200 (JSTOR 3622313).

⁴ R. Cohen, *Jews in Another Environment: Surinam in the Second Half of the Eighteenth Century*, Leyden-New York, Brill Academic Publishing, 1991.

Dal momento in cui venne scoperto da Pedro Álvares Cabral, il Brasile esercitò una particolare attrazione sui cripto-ebrei. Gaspar da Gama, il timoniere di Álvares Cabral, fu uno dei primi europei a mettere piede in Brasile. Ebreo, Da Gama fu rapito, costretto a convertirsi al cattolicesimo e più tardi comprato come schiavo a Goa.⁵ Nel 1647 Isaac de Castro fu arrestato per aver svolto opera di ebraizzazione tra i numerosi cripto-ebrei che si erano stabiliti in Brasile e spedito in Portogallo dove fu arso vivo in un *auto da fé*. La tradizione vuole che Castro abbia tenuto fino all'ultimo un atteggiamento di sfida, dichiarando di non aver mai ricevuto il battesimo e che la legge dell'Inquisizione non aveva perciò validità.⁶ Nel 1654, quando i portoghesi invasero nuovamente il paese, dopo nove anni di guerra con l'Olanda, i cripto-ebrei conobbero un periodo di grande decadenza. Coloro che avevano rivelato la propria identità perché garantiti dal governo olandese, furono denunciati dai loro vicini e ricaddero nella morsa dell'Inquisizione.

Tra i più famosi profughi ebrei dal Brasile ci sono i ventiquattro rabbini che si stabilirono nella Nuova Amsterdam⁷ dove fondarono la sinagoga spagnolo-portoghese *Shearit Israel* di New York. Oggi in Brasile ci sono centinaia di migliaia (se non milioni) di Anusim che rivendicano la loro discendenza dai cripto-ebrei che si erano stabiliti nel paese e nascosti per secoli.

Un'altra riconosciuta culla degli attuali Anusim è il Messico settentrionale, il Nuovo Messico e l'Arizona. Questa parte del Messico è stata tra le più difficili da conquistare per le numerose battaglie combattute con i Chichimeca, popolazione indigena della regione. Secondo i piani elaborati dalla monarchia spagnola negli anni Ottanta del XVI secolo, questi territori dovevano essere colonizzati e chiamati Nuevo León. Luis de Carvajal y de la Cueva fu nominato governatore e ricevette un mandato reale per colonizzarli.

Per le difficoltà a trovare coloni disposti a vivere in quella regione, Carvajal, benché nuovo cristiano di origine portoghese,

⁵ E. Lipiner, *Gaspar da Gama: Um Converso na Frota de Cabral*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira Portoghese, 1987.

⁶ J. Laikin Elkin, *Jews of Latin America*, Ann Arbor, University of Michigan Faculty Reprints, 2011, p. 15.

⁷ In seguito diventerà la città di New York (*N.d.T.*).

ottenne l'esenzione dalla legge in vigore che richiedeva ai coloni di fornire le prove del loro status di antichi cristiani (*cristianos viejos*) prima che fosse accordato loro il diritto di insediarsi. Carvajal popolò la regione con numerosi parenti, vicini e lontani. A causa delle molteplici accuse di non aver rispettato le leggi dell'Inquisizione, di aver apertamente svolto opera di ebraicizzazione e di aver permesso alle popolazioni indigene di praticare la propria religione, il governatore con tutta la sua famiglia fu convocato dal tribunale dell'Inquisizione di Città del Messico. Carvajal fu torturato e morì in prigione. Altri membri della famiglia furono uccisi o costretti al pentimento. Sua nipote Ana Carvajal fu "riabilitata" ma più tardi accusata di ebraicizzazione e bruciata sul rogo. Il nipote cambiò il cognome con quello di Lumbroso e si stabilì nel deserto dell'attuale sud-ovest degli Stati Uniti. Secondo la tradizione locale, si circoncise nel deserto in conformità con la legge ebraica.⁸

Molti cittadini dell'Arizona e del Nuovo Messico rivendicano oggi la discendenza da quei cripto-ebrei che colonizzarono la regione e si sposarono con la popolazione indigena del luogo ma che mantennero una memoria ancestrale dell'ebraismo.⁹

In America Latina, in Spagna e in Portogallo si assiste oggi alla rinascita di una memoria ancestrale della vita ebraica. I governi della Spagna e del Portogallo hanno preso atto del rinnovato interesse, riconoscendo il trauma dell'Inquisizione, chiedendo perdono e estendendo la cittadinanza ai discendenti degli Anusim.¹⁰

I FATTORI DI SVILUPPO DEL MOVIMENTO

Dai risultati emersi dalle nostre ricerche, una serie di elementi hanno contribuito allo sviluppo del fenomeno degli Anusim.

1. La crescita dei movimenti evangelici in America Latina

⁸ A. Toro, *La familia Carvajal: Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, México D. F., Editorial Patria, 1944.

⁹ Stanley Hordes, storico dello Stato del Nuovo Messico, ha condotto ampie ricerche in questa area geografica. Vedi: *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico*, New York, Columbia University Press, 2008.

¹⁰ http://www.huffingtonpost.com/2015/01/31/portugal-sephardic-jews-citizenship_n_6579930.html e http://www.nytimes.com/2014/03/20/world/europe/many-seek-spanish-citizenship-offered-to-sephardic-jews.html?_r=0.

ha dato, a nostro avviso, il maggiore impulso alla rinascita degli Anusim. I movimenti protestanti evangelici hanno creato il contesto e aperto la strada alla comparsa di movimenti messianici che sono andati rafforzandosi in tutta l'America Latina.

Tutto è cominciato con l'erosione della Chiesa cattolica latinoamericana. Il Pew Research Center Report on Religion in Latin America del 2014 afferma che:

I dati storici suggeriscono che per la maggior parte del XX secolo, dal 1900 fino agli anni Sessanta, almeno il 90% della popolazione latinoamericana era di confessione cattolica (**Si veda???** *History of Religious Change*). Il sondaggio del Pew Center dimostra che oggi il 69 per cento degli adulti di questa regione sono cattolici. In quasi tutti i paesi esaminati, la Chiesa cattolica ha subito nette perdite dai cambiamenti di religione dato che molti latinoamericani si sono uniti alle chiese protestanti evangeliche o hanno rifiutato del tutto qualsiasi religione istituzionalizzata. Per esempio, circa un nicaraguense su quattro, un brasiliano su cinque e un venezuelano su sette sono ex-cattolici. Nel complesso, l'84% degli adulti latinoamericani dichiarano di essere stati educati cattolici, cioè il 15% in più di quelli che attualmente si dichiarano cattolici. Tra i protestanti e coloro che non si riconoscono in nessuna religione la tendenza è opposta. Mentre la Chiesa cattolica ha perso fedeli a causa dei cambiamenti di religione, i protestanti e la popolazione senza alcuna affiliazione religiosa hanno invece acquisito nuovi membri. Solo uno su dieci dei latinoamericani (9%) ha ricevuto un'educazione religiosa nell'ambito delle chiese protestanti, ma circa uno su cinque (19%) si dichiara oggi protestante. Nella comunità evangelica latinoamericana la crescita maggiore si registra nel Movimento della Chiesa pentecostale.¹¹

In un articolo online,¹² il Reverendo David Sedaca, coordinatore del Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE) e vice-presidente del Chosen People Ministries, un'organizzazione che si occupa della conversione di ebrei al cristianesimo, ha scritto:

Negli ultimi dieci anni, in America Latina si è assistito a un'esplosione del cosiddetto movimento messianico. Per motivi che esula-

¹¹ <http://www.pewforum.org/2014/11/13religion-in-latin-american/#the-influence-of-pentecostalism>.

¹² "Jewish Evangelism in Latin America: Understanding the Historical Background and Present Day Challenges", in http://www.lcje.net/bulletins/2006/85/85_03.

no dall'ambito di questa relazione, molti evangelici latinoamericani hanno considerato il movimento messianico una via alternativa per esprimere il loro rapporto con Dio. Tuttavia, mentre avrebbe dovuto essere una nota di incoraggiamento per l'evangelismo ebraico, ciò ha avuto di fatto ripercussioni negative sulla sensibilizzazione ebraica.

Sedaca pone l'accento sui quattro principali problemi che hanno inciso sull'evangelismo degli ebrei latinoamericani.

1. «La mancanza di credibilità. Non è facile entrare in contatto con la comunità ebraica quando tale comunità considera gli ebrei messianici individui che “si atteggiavano” a ebrei, opinione non del tutto errata».
2. «Eresie. Dal momento che molti dei leader messianici non sono ebrei, la loro conoscenza dell'ebraismo messianico è limitata e quanto colgono come veramente ebraico diventa una farsa delle pratiche e delle usanze ebraiche autentiche». Sedaca menziona alcuni leader con i quali ha avuto occasione di imbattersi: «Acosta e Saucedo in Argentina, Ismaele Portillo in Messico, Julio Dan in Paraguay e Daniel Hernández, cubano di nascita, attualmente residente negli Stati Uniti». Sedaca riferisce anche delle rivendicazioni di appartenenza alle dieci tribù perdute di molti leader e della loro adozione dell'eresia di Efraim.
3. «Divisioni importate». Sedaca si rammarica del fatto che nei gruppi sorti in America Latina si stanno riproducendo le stesse divisioni con cui si confrontano le congregazioni messianiche negli Stati Uniti, soprattutto perché molti di questi gruppi hanno la loro origine nelle chiese evangeliche tradizionali e in altri movimenti messianici degli Stati Uniti. Egli sostiene in particolare che l'azione messianica è portare i cristiani verso il cristianesimo messianico e non quella di portare i nati ebrei dell'America latina verso il cristianesimo.
4. «Cristiani ebraicizzanti». Se è vero che molti latinoamericani potrebbero essere discendenti (sic) degli ebrei convertiti del XV secolo è anche vero che molti leader messianici dell'America Latina lo enfatizzano per “dimostrare” la loro origine ebraica. La questione si aggrava quando, per attirare seguaci nelle loro rispettive sinagoghe messianiche, tali leader dicono quasi a tutti di essere probabilmente ebrei. Ho partecipato a

un talk-show radiofonico a Bogotà, in Colombia, con un leader messianico locale. A ogni ascoltatore che chiamava il “rabbino messianico” chiedeva il cognome. Poi, inesorabilmente, diceva a tutti che il loro cognome era probabilmente ebraico. Inoltre li incoraggiava a tornare alle loro “radici ebraiche” osservando lo Shabbat, mangiando kosher e affiliandosi alla sua congregazione ebraica messianica. Inutile dire che tali commenti misero a disagio i nostri ospiti cristiani poiché ero stato invitato per uno scambio di idee con le chiese della Colombia su come entrare in contatto con il movimento degli Ebrei per Gesù e non quello di portare via “presunti ebrei” dalle loro chiese locali. Ribadii allora ciò cui credo fortemente, che per i cristiani “gentili” è bellissimo identificarsi CON Israele, ma è sbagliato identificarsi COME Israele.¹³

La nostra ricerca ha dimostrato infatti che è vero! L'espansione delle congregazioni messianiche in America Latina ha fallito sostanzialmente nella sua azione verso i nati ebrei, concentrandosi unicamente su coloro che rivendicavano un'ascendenza ebraica dagli Anusim. I riti praticati dalle chiese, le espressioni in ebraico, la spiegazione di una teologia ebraica elementare e piuttosto distorta ha risvegliato memorie ancestrali di riti familiari e ha reso il ritorno all'identità ebraica possibile e diffuso. La loro opera di proselitismo ha effettivamente rimosso per molti la stigmatizzazione dell'ebraismo. Un gran numero tra coloro che partecipano alle cerimonie messianiche sta cominciando a guardarsi intorno per approfondire la propria conoscenza dell'ebraismo autentico. Alcuni sono stimolati dai movimenti “Radici Ebraiche del Cristianesimo” a conoscere lo stile di vita di Gesù. Sapendo perfettamente che era un ebreo, cercano di avvicinarsi a lui con la conoscenza della vita ebraica. In molti movimenti evangelici tutto ciò è stato accettato e funge talvolta da iniziale risveglio dei ricordi delle pratiche ebraiche nella famiglia.

Una delle motivazioni date dalla maggior parte degli Anusim che sono ritornati o stanno ritornando all'ebraismo autentico è la progressiva consapevolezza che il cristianesimo messianico non è affatto ebraismo e che la maggioranza di questi pastori trasformati in “rabbini” ne ha una conoscenza assai scarsa. Gli

¹³ *Ibidem.*

Anusim giungono a tali deduzioni essenzialmente via Internet. Un intero gruppo di Anusim honduregni concluse che il “rabbino messianico” Rigoberto Lamburth non era un “vero rabbino” dopo che lo avevano visto indossare la *tallit* (lo scialle di preghiera) e i *tefillin* (filatteri) in una preghiera comune con il Presidente dell’Honduras durante la quale “il rabbino messianico” unse con l’olio la più alta carica dello Stato. Un video dell’evento fu postato su You Tube.¹⁴ Il gruppo era così fiero e interessato ai *tefillin* che cercò altri video e capì che Lamburth li aveva in realtà indossati nel modo sbagliato, con gli astucci ancora avvolti nei loro contenitori di plastica e sopra la manica della giacchetta! Ciò li portò a fare ulteriori ricerche e alla conclusione che i suoi insegnamenti non erano autenticamente ebraici.

Internet è diventato un terreno fertile per imparare – e disimparare – ma non si può negare che sia diventato anche lo strumento principale di ricerca sull’ebraismo e sul cristianesimo e di interconnessione fra coloro che rivendicano un’ascendenza dagli Anusim. Le ragioni di questo uso privilegiato più frequentemente addotte dagli stessi Anusim sono le seguenti:

1. la possibilità di rimanere anonimi. L’anonimato incoraggia gli Anusim a esplorare liberamente il campo senza il peso della paura e dello stigma per la questione dell’abbandono del cristianesimo o dell’eresia nei confronti della fede cristiana. Internet ha rassicurato molti che non erano i soli con strane pratiche in famiglia e con un “richiamo all’ebraismo”. Con Internet sono stati in grado di ricostruire gli alberi genealogici trovando un effettivo legame con gli antenati ebrei. Hanno potuto inoltre conoscere meglio la storia dell’emigrazione nelle Americhe, quella dell’Inquisizione e della conquista delle Americhe e del suo rapporto con la storia sefardita. Paradossalmente, hanno cercato l’anonimato per nascondere il loro ebraismo e continuano a cercarlo per farvi ritorno.
2. In alcuni articoli sulle origini segrete di molti latinoamericani, recentemente apparsi sulla stampa popolare, gli storici hanno incluso liste di cognomi più frequenti tra i sefarditi e in particolare tra i *conversos*. In America Latina sono in molti oggi a riconoscere una realtà omessa dai loro libri di storia e cercano

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=ombrVrvBKfQ>.

di recuperare questa memoria come parte di un crescente patriottismo nazionale e come riconoscimento della vera storia che si nasconde dietro le prime narrazioni coloniali. Al risveglio ebraico si accompagna un rinnovato interesse per) quello della storia e delle pratiche delle popolazioni indigene delle Americhe.

Per molti anni Frank Moya Pons, della Repubblica Dominicana, ha pubblicato sul *Rumbo Magazine* una rubrica intitolata *La Historia tiene otra historia* (La Storia ha un'altra storia). Nell'edizione del 30 novembre 1998, Pons ha pubblicato un articolo che conteneva un elenco di nomi di origine ebraica della Repubblica Dominicana. La settimana successiva ha presentato uno studio sulle genealogie delle famiglie menzionate. Questo genere di articoli ha acquisito sempre maggiore popolarità in America Latina. La curiosità per le origini degli ebrei iberici e degli indigeni ha incentivato l'uso di analisi scientifiche con il test del DNA. Numerosi articoli di ricerca genetica e siti web pongono l'accento in particolare su questioni relative all'identità degli Anusim della penisola iberica.

3. L'amore per Israele. Uno degli elementi di coesione delle chiese evangeliche nel mondo, e specialmente in America Latina, è il sostegno a Israele. Fermo e senza riserve, tale sostegno ha incoraggiato gli Anusim a sentirsi a proprio agio nel dichiarare apertamente la propria origine ebraica e il proprio appoggio a Israele. Fortunatamente, poiché i gruppi contro Israele hanno intensificato le loro campagne, i sostenitori di Israele hanno a loro volta intensificato il proprio appoggio. Molti Anusim hanno iniziato il loro ritorno all'ebraismo esprimendo pubblicamente il proprio sostegno a Israele su Internet e nelle proprie comunità.

LE SFIDE

Le emergenti comunità ebraiche latinoamericane devono confrontarsi con una serie di sfide. Prima fra tutte la mancanza di una cultura sulle differenze tra la pratica ebraica autentica e gli insegnamenti cristiano-messianici. Coloro che sono impegnati in un percorso spirituale stanno lentamente risolvendo il pro-

blema soprattutto con ricerche su Internet. L'ostacolo però sussiste per una serie di problemi endemici del più ampio contesto mondiale ebraico.

1. La non conoscenza della verità storica dei fatti relativi all'Inquisizione spagnola e portoghese: la durata, la portata della diaspora, i meccanismi di difesa messi in atto dalle vittime, quali la celebrazione in segreto dei riti e dei matrimoni intra-familiari, strumento di tutela dell'identità.
2. Il razzismo. Alcuni non riescono semplicemente ad accettare che possa essere ebreo o di ascendenza ebraica qualcuno che abbia evidenti tratti africani o di qualche popolazione indigena dell'America. Non sanno che per non correre il rischio di rivelare la propria ascendenza ai cristiani spagnoli, molti sefarditi hanno preferito sposarsi con indigeni o ex schiavi africani con i quali condividevano il peso di un oppressore. Questo è inoltre diventato un problema per la legge ebraica che contesta lo status degli ebrei di origine mista. Per risolvere la questione molti consigliano cerimonie di ritorno simili alla conversione e con la stessa validità legale poiché richiedono la circoncisione, l'immersione nel *miqveh* (bagno rituale), l'accettazione dei comandamenti dell'ebraismo e il rifiuto di qualsiasi altra fede. Tale soluzione è stata proposta dall'ex Rabbino Capo Mordechai Eliahu ma anche da altri. "I riti di ritorno" dunque, riconoscono il passato ancestrale e affermano l'impegno del presente.
3. Le politiche di conversione e il "divieto" di proselitismo. L'attuale mancanza di una reciproca accettazione delle conversioni da parte di molte comunità e confessioni ha creato disorientamento nel ritorno/conversione degli Anusim. Per il netto rifiuto e gli inapplicabili standard stabiliti dagli organismi preposti alle conversioni in Israele e altrove, molti considerano la conversione praticamente impossibile. Il Gran Rabbinate di Israele rifiuta attualmente la maggior parte delle conversioni dei latinamericani e pochissimi rabbini sono disposti a eseguirle, ritenendole una forma di proselitismo che reputano proibito. Sono state perciò eseguite per denaro conversioni fraudolente a scapito di innocenti che facevano ritorno o che cercavano un'altra dimensione spirituale. I sostenitori degli Anusim sono pronti a dimostrare che non si tratta di proselitismo ma di *pi-*

dion ha-shvuim (riscatto dei prigionieri), sancito da un decreto del Rabbino Gershom Ben Judah di Magonza (1000 d.C.) che accettava con amore e sostegno il ritorno all'ebraismo di coloro che erano stati costretti a convertirsi.

4. I sospetti nei confronti dei messianici. Un fenomeno particolarmente evidente nello stesso ambito comunitario, ma anche tra i rabbini che accompagnano i ritorni individuali. Molti si chiedono “come posso sapere se non sono messianici?”. Si è visto infatti che sinagoghe Anusim, costituite soprattutto da ex messianici, rifiutano coloro in cerca di una strada verso l'ebraismo autentico per paura che si tratti di “infiltrati dai messianici”. L'affermazione che i movimenti messianici si stiano servendo degli Anusim come ponte per raggiungere l'ebraismo è un oggetto di discussione che trova giustificazione nel logico timore come pure nella reazione istintiva dei leader ebraici contro tali movimenti. Ciò che essi non capiscono è che tali movimenti non riescono ad attrarre i nati ebrei ma si stanno diffondendo tra i cristiani e aiutano gli Anusim nel loro cammino verso l'ebraismo. Questi movimenti non stanno spingendo i singoli individui – e nemmeno se stessi – verso il cristianesimo, ma si stanno invece allontanando dal cristianesimo normativo per raggiungere l'ebraismo. I sostenitori degli Anusim farebbero bene a incoraggiare tale processo come catalizzatore di un futuro ritorno di tutti gli Anusim.
5. La mancanza di risorse culturali sefardite. Gli Anusim studiano l'ebraismo soprattutto via Internet dove attualmente c'è molta scarsità di materiale sulle leggi e le pratiche dei sefarditi occidentali, mentre se ne trova in abbondanza sui messianici e gli chassidim. Ciò vale soprattutto per i movimenti Chabad-Lubavitch e Breslov. Nelle comunità degli Anusim si possono trovare uomini che ostentano barbe, *peyot* (riccioli laterali) e capelli neri e donne con le parrucche e lunghi abiti Chassid dell'Europa dell'Est. (Una realtà incoraggiata dagli Chassidim sul internet ma che può anche avere origine nei movimenti messianici che imitano tale aspetto per essere considerati “autenticamente ebraici”). Quando invece si adottano atteggiamenti sefarditi, si tratta di solito di usanze esotiche orientali (dei Mizrahim) e non di tradizioni iberiche o occidentali. Il problema è che il ritorno degli Anusim all'ebraismo assume le

vesti di un ritorno all'ebraismo askenazita veicolato da Internet e NON quello di una ricostruzione delle comunità perdute nell'Inquisizione. Sembra a chi scrive che la sfortunata realtà di una vita comunitaria ebraica tradizionale con il suo settarismo confessionale sia stata trasmessa agli Anusim e ai convertiti in generale per mettere un movimento contro l'altro. Se la comunità si unisce al "giusto" gruppo ultraortodosso, la sua conversione viene accettata. Se non lo fa, i gruppi sono messi l'uno contro l'altro, diventando vittime della politica di potere rabbinica.

6. Mancanza di una leadership interna. Poiché l'autenticità del movimento è così spesso messa in dubbio dai leader ebraici tradizionali, gli Anusim hanno perlopiù cercato leader e maestri al di fuori della loro comunità, ritenendoli più legittimi e autentici dei propri. Alcuni leader di queste comunità hanno adottato uno stile di vita ultraortodosso per essere accettati da quello che considerano il più ampio contesto mondiale ebraico e dalle loro comunità che mettono in dubbio la loro autenticità. Il problema forse prenderà una direzione opposta quando gli Anusim disporranno di comunità più forti e di proprie infrastrutture in risposta al crescente rifiuto delle comunità ebraiche tradizionali a loro più vicine.

L'IMPORTANZA DI UN RITORNO

Le comunità degli Anusim hanno interiorizzato un mito della sopravvivenza che ha permesso loro di arrivare fino ai giorni nostri e ha assunto particolare importanza in questo preciso momento della storia. Nella maggior parte delle famiglie le donne si chiamano Esther e gli uomini José. Non è un caso. Sia José (Giuseppe) che Esther erano cripto-ebrei sopravvissuti e tornati tra i loro fratelli e sorelle. Nelle storie bibliche, essi sopravvissero non solo perché riuscirono a nascondere la loro identità ebraica ma anche perché riuscirono a prosperare nelle società dei gentili che li ospitavano. Più tardi usarono il potere acquisito per assistere i fratelli e le sorelle nel superare le difficoltà di quella generazione. Il ritorno degli Anusim segue lo stesso schema. La maggior parte di loro vive in paesi il sostegno a Israele è fondamentale. Il loro

tasso di natalità è più alto di quello delle comunità ebraiche europee e americane e il loro numero è in continuo aumento. Gli Anusim sono più attivi dal punto di vista religioso, osservano con gioia lo Shabbat e la Kasherut, segnando una rinascita della vita ebraica laddove, fino a poco tempo fa, non c'era stata alcuna presenza rilevante.

Fatto ancor più significativo è l'importanza degli Anusim per la sopravvivenza ebraica. Se i bambini del mondo ebraico tradizionale potessero conoscere quelli che l'autore di questo saggio ha incontrato nel corso del suo lavoro in queste comunità, non sarebbero necessari programmi più stimolanti per mantenere ebrei i nostri bambini. La storia emozionante di ebrei che nonostante tutto hanno custodito la propria identità ebraica e vi hanno fatto ritorno dopo averla nascosta per secoli è una storia di cui noi tutti possiamo andare fieri.

Tralasciando le moderne considerazioni pratiche, il ritorno degli Anusim ha solide radici nella teologia tradizionale ebraica. “Gli esuli di questo esercito degli Israeliti occuperanno Canaan fino a Sarèfta e gli esuli di Gerusalemme, che sono in Sefaràd, occuperanno le città del Negheb”.¹⁵ (Amen)

¹⁵ Abdia 1, 20.

CONVERSIONE “INFORMALI”:
LE PRESENZE NON EBRAICHE
NELLE SINAGOGHE AMERICANE

Yaakov Ariel

Nel 2009 i *leader* della congregazione riformata di Mountainville (Carolina del Nord), proposero a Janet W., da molti anni membro attivo della comunità, di assumere la presidenza del del Tempio. Professionista molto impegnata, Janet declinò l’offerta giustificandosi di non essere tecnicamente ebrea. Nel 2014, in occasione di *Rosh Ha-Shana*, il Capodanno ebraico, il rabbino Jeremiah G., della Sinagoga *conservative* di Beth Elohim di Tobaccoville, sempre nella Carolina del Nord, aggiunse al suo sermone un nuovo messaggio.¹ Forse per la prima volta in quella comunità, il rabbino rivolse un esplicito saluto ai non-ebrei presenti nel pubblico, invitandoli a sentirsi i benvenuti e a prendere parte alla cerimonia religiosa.

Apparentemente senza legame alcuno, l’invito ai non-ebrei a sentirsi a casa propria nella Sinagoga, e addirittura a prenderne le redini, sono la cifra di un significativo cambiamento in corso oggi nell’ebraismo americano e più in generale nella religione e nella società americane. Manifestazione di più ampie trasformazioni culturali nel contesto americano, la crescente presenza e partecipazione di non ebrei alla vita della Sinagoga ha cambiato il carattere delle cerimonie religiose, il dibattito intellettuale, il messaggio morale e sociale nonché la composizione etnica delle comunità.²

¹ Tutti i nomi delle congregazioni, delle città e delle persone menzionate nel saggio sono stati cambiati.

² Per la stesura di questo articolo ringrazio il Rabbino David Ariel-Joel per il suo aiuto e il suo incoraggiamento. Mi sono inoltre avvalso delle riflessioni del Rabbino Dana Kaplan sul responso dell’ebraismo riformato sui non ebrei che si uniscono alle loro comunità. I miei ringraziamenti vanno anche ai Rabbini e ai laici che mi hanno messo a parte delle loro esperienze. Alcuni di loro compaiono in questo saggio ma sotto pseudonimo.

Pur nella diversità delle reazioni, tutti i gruppi ebraici hanno avvertito tali cambiamenti e ne sono stati investiti. L'esame di questo nuovo fenomeno consente una migliore conoscenza dell'ebraismo contemporaneo in America, e anche oltre i suoi confini, e getta luce sull'evoluzione della vita spirituale e comunitaria e sulle scelte operate nel più vasto ambito culturale.

SINAGOGHE IN MOVIMENTO

Il messaggio di benvenuto rivolto ai non ebrei nel Tempio, per non parlare della proposta a una persona non di origine ebraica di prenderne le redini, dieci o venti anni prima non sarebbero stati possibili. Le aperture quasi inedite hanno preso atto della nuova realtà nei luoghi di culto ebraici liberali. In determinati periodi e luoghi storici, si possono trovare non ebrei nella sinagoga. In epoca romana, le sinagoghe sono state testimoni della presenza dei "Timorati di Dio", cioè non ebrei che non si erano convertiti e uniti al popolo ebraico ma frequentavano la sinagoga e osservavano alcune usanze e riti ebraici. Nel medioevo la presenza non ebraica scomparve quasi del tutto per poi riemergere in alcune realtà protestanti in età moderna. Nell'Olanda del XVII secolo i teologi riformati talvolta si recavano in sinagoga come i loro colleghi ugonotti. Nel XIX secolo, con l'ascesa del movimento ebraico riformato in Europa e in America, alcuni cristiani andavano ad ascoltare i sermoni di rabbini carismatici, come Emil G. Hirsch, il cui messaggio era apprezzato dai protestanti progressisti.³ Ma erano un'eccezione, non la regola. Fino a poco tempo fa, ebrei e non ebrei consideravano la sinagoga un territorio tribale ebraico esclusivo per il quale, salvo rari casi, i non ebrei non nutrivano quasi nessun interesse. In quanto fenomeno che ridisegna il profilo della sinagoga e si riflette sulla comunità ebraica in generale, il crescente interesse dei non ebrei per la sinagoga è un fenomeno di oggi.

Appena una generazione prima, i membri della congregazione ebraica consideravano le *shuls* territori culturali ebraici. Ad

³ M. A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 142; T. Brinkmann, *Sundays at Sinai: A Jewish Congregation in Chicago*, Chicago, Chicago University Press, 2012, p. 171.

eccezione di una piccola minoranza, per lo più donne sposate con uomini di origine ebraica, gli ebrei non si aspettavano di trovare non ebrei in sinagoga. Fino a non molto tempo fa, perfino le comunità ebraiche liberali non avrebbero ammesso coppie miste. Allo stesso modo, queste ultime, nella loro maggioranza, non prendevano in considerazione di andare in sinagoga informalmente. Sebbene vi si recassero talvolta per le festività importanti o per i *Bar-Mitzvah* di qualche familiare, tali coppie rispettavano la decisione della comunità secondo cui marito e moglie dovevano vivere la propria vita e crescere i figli fuori dal gruppo, a meno che il congiunto non ebreo si convertisse.

Un secolo fa, quasi tutti gli ebrei, praticanti e non, erano ebrei per identità etnica, per radici culturali e, almeno potenzialmente o occasionalmente, per appartenenza religiosa. Quasi tutti erano nati ebrei e un numero relativamente piccolo si era convertito. Non chiedevano ai non ebrei di andare in sinagoga e il processo di conversione era lungo e impegnativo. Gruppo etnicamente e socialmente distinto, gli ebrei volevano che i convertiti ne diventassero parte. Nella loro larga maggioranza gli ebrei avevano il loro quartiere, la loro sfera di relazioni sociali e riconoscevano altri ebrei dal nome, dall'accento, dalle abitudini gastronomiche, dal comportamento e dalla maniera di scherzare. C'erano molti modi di essere ebrei. Lo stesso valeva per la maggior parte dei gruppi etnico-religiosi americani. Gli irlandesi, per esempio, erano una comunità etnica, religiosa, sociale e politica distinta, spina dorsale della Chiesa Cattolica e bacino elettorale urbano del Partito Democratico.⁴ Le città americane sono per lo più caratterizzate dalla presenza di quartieri etnici, con le loro distinte appartenenze etniche e religiose. Delimitati anche in base alla condizione economica, i quartieri ebraici erano spesso presenti nelle principali città americane.

Quando si recavano alle cerimonie religiose, perfino gli ebrei che si facevano vivi solo sporadicamente, si comportavano come se prendessero parte alla riunione di una tribù, interagendo l'un l'altro con familiarità, con modi *heimish*. Molti ne approfittavano per praticare il loro stentato lessico Yiddish con espressioni quali *Gut Yontef* (buona festa), sconosciuto ai non ebrei, e, qualche volta, ri-

⁴ J. P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, Garden City (New York), Doubleday, 1985.

ciclavano battute di spirito *Borsch-belt*,⁵ che lasciavano i non ebrei perplessi su che cosa, sempre che ci fosse, vi trovassero di divertente. Rabbini e presidenti pronunciavano sermoni in cui spesso parlavano di “noi ebrei” e, talvolta, facevano anche dell’umorismo tutto interno. Un contesto etnico-tribale che non era esclusivo appannaggio degli ebrei. Anche le funzioni religiose cattoliche avevano un forte carattere di riunioni etnico-religiose italiane.⁶

Molti ebrei credevano che la loro identità e delle loro usanze etnico-religiose si sarebbero perpetuate senza ostacoli per generazioni. Tuttavia già negli anni Venti, Mordecai Kaplan, fondatore movimento Ricostruzionista nell’ebraismo americano, aveva previsto le conseguenze sul piano comunitario e religioso della forte integrazione ebraica nella società americana come pure lo sgretolamento delle barriere sociali e della coesione della comunità. Studioso di scienze sociali, Kaplan considerava le convenzioni sociali e le pressioni comunitarie, all’interno e al di fuori del gruppo ebraico, lesive della continuità ebraica. Kaplan considerava i cattolici una comunità che era stata capace di rafforzare la fedeltà dei suoi membri attraverso una rete di attività sociali e culturali e suggeriva che gli ebrei seguissero lo stesso modello.⁷

Nell’ultima generazione sono intervenuti numerosi cambiamenti che hanno determinato una netta erosione del contesto tribale-insulare. Uno di essi in particolare è stato oggetto di attenzione e di discussione, come pure di rappresentazione letteraria e cinematografica, con molteplici ripercussioni sulla vita della sinagoga. Dalla metà degli anni Ottanta, le unioni sentimentali e matrimoniali tra ebrei e membri di altri gruppi etnici e religiosi sono diventate la norma. La percentuale di matrimoni misti è sorprendentemente cresciuta da meno del 10 per cento degli anni Sessanta al 50 per cento circa nella metà degli anni Ottanta, registrando un ulteriore aumento a partire da quest’ultimo periodo. Secondo una recente indagine condotta dal Pew Research Center, anche i giovani cresciuti nella sinagoga ed educati ebraicamente sono più che suscettibili di contrarre matrimonio

⁵ Il termine allude all’area turistica nei pressi delle montagne Catskill con una diffusa presenza di alberghi gestiti da ebrei (*N.d.T.*).

⁶ R. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

⁷ M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, New York, Macmillan, 1937.

“al di fuori”.⁸ Per esempio, l’82 per cento di quelli cresciuti in un contesto ebraico riformato e il 57 per cento di quelli appartenenti a famiglie *conservative* si sposano con non ebrei. Anche molti giovani ortodossi contraggono matrimoni misti. Tale cambiamento demografico ha trasformato la fisionomia delle famiglie ebraiche e più in generale il contesto comunitario. È singolare che romanzieri, come Philip Roth per esempio, abbiano preso atto dei cambiamenti nel modo di corteggiare e nelle relazioni intime molto prima che i *leader* della comunità ne avvertissero le gravi conseguenze e cercassero di porvi rimedio.⁹ Quest’ultimi consideravano l’appartenenza ebraica soprattutto come un’identità indeclinabile. Allo stesso modo i demografi hanno esaminato la percentuale di coniugi e di coppie miste e famiglie che si sono uniti al gruppo ebraico e hanno cresciuto i propri figli nella sinagoga, confrontandoli con quella di coloro che non avevano operato la stessa scelta e hanno trovato i risultati insoddisfacenti. Infatti molte famiglie miste non sono entrate a far parte del gruppo e un’alta percentuale dei loro figli ha scarsa familiarità con i riti e i testi ebraici. Solo di recente, tuttavia, gli ebrei si sono accorti della crescente zona grigia creata dai matrimoni e dalle unioni tra ebrei e non ebrei. Negli ultimi anni, molti coniugi e partner che non si sono uniti ufficialmente al gruppo ebraico lo hanno fatto in modo informale, talvolta frequentando anche contesti spirituali e comunitari non ebraici.¹⁰

Oltre ai matrimoni misti bisogna anche menzionare le unioni miste. Gli ultimi decenni hanno registrato un sorprendente aumento del numero di coppie che si frequentano, spesso convivono, ma non sono sposate. Molti sono fidanzati, vivono insieme e a volte si sposano, lasciando che le scelte spirituali e comunitarie si definiscano col tempo. Fino a una o due generazioni fa, gli uomini ebrei spesso subordinavano la scelta di unirsi in matrimonio con la donna amata alla disponibilità di quest’ultima a diventare ebrea. Oggi è sempre più raro. Nelle sinagoghe si possono attual-

⁸ Sull’indagine che ha provocato un acceso dibattito nella comunità ebraica vedi *A portrait of Jewish Americans*, October 1, 2013, <http://www.pewforum.org/2013/10/1/Jewish-american-beliefs-attitudes-culture/survey>.

⁹ P. Roth, *Portnoy’s Complaint*, New York, Random House, 1969.

¹⁰ G. Glaser, *Strangers to the Tribe: Portraits of Interfaith Marriages*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1997.

mente incontrare molte coppie miste non sposate. Negli ultimi decenni, le unioni miste includono non solo le coppie eterosessuali ma anche molti gay e lesbiche, parte dei quali ha recentemente cambiato il proprio status in quello di coniuge. Molti partner e coniugi non ebrei, eterosessuali e gay, accompagnano il proprio partner alle cerimonie religiose in occasione delle festività. Alcuni vanno anche in sinagoga regolarmente. Nonostante il numero crescente di persone in cerca di un nuovo spazio spirituale, le unioni miste restano una delle vie principali che negli ultimi decenni ha portato i non ebrei ad avvicinarsi alla sinagoga.

Non c'è un numero preciso di non ebrei nelle sinagoghe americane poiché, di solito, queste non hanno nei loro questionari indicazioni di altre religioni o etnicità. Le stime differiscono ma i leader della comunità ebraica affermano che le percentuali variano considerevolmente nelle diverse fasce d'età. I membri anziani e i pensionati sono una piccola percentuale. I presidi delle scuole ebraiche e di quelle religiose ritengono invece che i bambini che crescono in famiglie in cui uno dei genitori non è ebreo possono talvolta raggiungere il 40 per cento degli allievi.¹¹ Si riscontra una più alta percentuale nei forum organizzati dalle sinagoghe per i giovani adulti. Nel Young People's forum del Tempio di Bourbonville, l'80-90 per cento dei giovani educati nell'ebraismo, che frequentano le riunioni del gruppo, sono legati sentimentalmente a non ebrei, anch'essi partecipanti al forum.

Gli uomini sono sempre più presenti in sinagoga come partner o coniugi, in relazioni eterosessuali e gay. Per varie ragioni le donne tendono a convertirsi più degli uomini.¹² Per quest'ultimi il processo di conversione è in qualche modo più gravoso poiché implica riti che hanno attinenza con le parti intime e perciò non si convertono facilmente e molti preferiscono recarsi in sinagoga come non ebrei. In alcuni casi essi si sono convertiti dopo lunghi anni di impegno nella comunità e di costruzione di una famiglia ebraica. Alcuni di loro, ma anche alcune donne, decidono di diventare ufficialmente ebrei perché lo sono stati nella vita di tutti i giorni e dunque è giunto il momento di compiere il passo successivo e di far coincidere l'identità funzionale con quella ufficiale.

¹¹ Lettera del Rabbino David A. a Yaakov Ariel, 21 giugno 2015.

¹² S. Barack Fishman, *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community*, Waltham, (Ma) Brandeis University Press, 1995.

Molti altri non si prendono la briga di cambiare e di sottoporsi a un lungo processo di conversione. Ci sono inoltre molti non ebrei che vanno in sinagoga e partecipano alle cerimonie religiose ma non hanno alcuna pretesa di essere ebrei e confessano la propria fedeltà a un altro credo.

Alina Adams ha offerto uno sguardo dall'interno di quei matrimoni misti in cui il partner non ebreo partecipa alla creazione di una famiglia ebraica: "Benché non abbiano un padre ebreo, i miei tre figli si identificano tutti al cento per cento nell'ebraismo, non il 'cinquanta'. E poi c'è mio marito. Non si è convertito, non si considera ebreo ma si identifica con il popolo ebraico attraverso i figli. Mio marito quando si riferisce agli ebrei qualche volta dice 'noi' o 'nostri'. Onestamente non riesco a immaginare come si possa amare una persona e non sentirsi parte della sua lotta, che è una parte di sé, che diventa parte anche di te".¹³

CERCATORI DI SPIRITUALITÀ

Oltre al bacino sempre più ampio delle unioni miste che hanno portato un numero crescente di non ebrei nelle sinagoghe, i luoghi di culto ebraici hanno registrato la presenza di "cercatori di spiritualità", donne e uomini all'intensa ricerca di una realizzazione spirituale, di una profondità intellettuale e di comunità ospitali. Molti "cercatori" non ebrei sono diventati presenza assidua e membri di fatto delle comunità ebraiche e altrettanti mostrano un vivo interesse per la vita spirituale, intellettuale e comunitaria della sinagoga. Tale presenza è diventata un segmento importante di coloro che frequentano la sinagoga. La linea di confine tra le due categorie – i convertiti, o ebrei per scelta, e i membri non ebrei della sinagoga – è spesso indefinita.

I cambiamenti che investono la sinagoga non sono un caso a parte e le comunità ebraiche non sono state le sole ad aver subito una trasformazione della loro composizione etnica e del loro contesto.

Negli Stati Uniti il matrimonio ha avuto un ruolo di gran-

¹³ A. Adams, *What My Black Jewish Son Teaches Me About Rachel Dolezal*, "The Forward", June 15, 2015 (<http://forward.com/opinion/310094/what-mi-black-jewish-son-teaches-me-about-rachel-dolezal/#ixzz3dbhnxDX3>).

de rilevanza nel porre un termine all'indeclinabilità dell'appartenenza religiosa, etnica e comunitaria. L'affermazione di una maggiore libertà individuale, dopo la rivoluzione controculturale degli anni Sessanta e Settanta, ha reso la scelta religiosa meno dipendente dall'etnicità, dalla fedeltà alla stirpe e più centrata sulla preferenza personale. Dagli anni Sessanta e Settanta, come conseguenza della controcultura, gli americani sono diventati molto più di prima una nazione di pellegrini spirituali.¹⁴ Storici della religione in America, quali Martin Marty e Wade Roof, parlano di "pellegrini in patria" e di "una generazione in cerca di spiritualità".¹⁵ La controcultura degli anni Sessanta-Settanta ha inoltre contribuito a individualizzare la scelta religiosa, spirituale e comunitaria. Tali filiazioni sono scelte e decisioni sempre più individuali tanto da diventare spesso unigenerazionali. Non tutti coloro che cercano una nuova dimensione spirituale sono genitori, ma anche quando lo sono, le loro scelte non trovano continuità nella generazione successiva e non sono talvolta condivise dai propri partner. Oggi gli Stati Uniti contano milioni di buddhisti, cattolici, musulmani, unitariani come pure avventisti, testimoni di Geova ed evangelici unigenerazionali. Milioni di persone si sono guardate intorno in cerca di una comunità di fede o di un sistema morale e spirituale adatti alla loro personalità e rispondenti alle loro aspettative.¹⁶ Crescere in una comunità di fede è solo un indice parziale di una futura filiazione. Più della metà degli americani si sono allontanati dalla religione dell'infanzia per abbracciare una nuova fede o per non abbracciarne nessuna, tra cui vi sono anche persone cresciute in contesti conservatori, come gli evangelici, i pentecostali, gli avventisti e i testimoni di Geova. La filiazione religiosa è diventata per tutti una ricerca e una scelta personale.¹⁷ Il comportamento degli irlandesi è un

¹⁴ M. M. Marty, *Pilgrims in their Own Land*, Boston, Little, Brown and Co., 1984.

¹⁵ W. Roof, *A Generation of Seekers*; M. Oppenheimer, *Knocking on Heaven's Door: American Religion in the Age of Counterculture*, New Haven, Yale University Press, 1993.

¹⁶ L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993.

¹⁷ R. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Snider, S. M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

esaustivo esempio del cambiamento. Le persone di origine irlandese fanno ancora la marcia per la festa di San Patrizio e visitano l'Irlanda ma molti sono buddisti o unitariani, neo-pagani o ebrei. Allen Ginsberg, modello per l'attuale generazione di ebrei, e non ebrei, era ebreo, cristiano, hindu e buddista senza negare nessuna filiazione o abbandonare l'una per l'altra.¹⁸

La stessa tendenza che negli ultimi decenni ha spinto centinaia di migliaia di ebrei a scegliere una casa non ebraica per la loro anima ha portato altrettanti non ebrei a considerare i luoghi ebraici come un possibile rifugio spirituale. Dagli anni Sessanta sono molto cambiati l'immagine e lo status dell'ebraismo come religione odiata e il giudizio sugli ebrei come gruppo sociale di paria. L'ebraismo si è guadagnato una rispettabilità in molti ambienti, e per molti "cercatori di spiritualità", per lo più di classe media bianca e attivi nel libero mercato americano della religione, è diventato una scelta spirituale e comunitaria praticabile che hanno indagato e preso in considerazione.

Negli ultimi decenni molti cristiani hanno nutrito un nuovo interesse per l'ebraismo, spesso a partire da una prospettiva cristiana. Alcuni si sono avventurati in un'indagine più ravvicinata dell'ebraismo. Molti sono persone istruite la cui passione per l'ebraismo è alimentata dalla curiosità intellettuale. Le sinagoghe sono diventate i luoghi privilegiati di una tipologia specifica di persone in cerca di una dimensione religiosa e comunitaria. Negli ultimi anni, le congregazioni ebraiche hanno esercitato una sempre maggiore attrazione su persone che hanno esaminato e preso in considerazione la sinagoga come una possibilità. Le attuali comunità ebraiche liberali sono costituite principalmente da professionisti colti del ceto medio e medio-alto e chi non appartiene a questo segmento della società – la classe operaia o la piccola borghesia – spesso non vi si sente a proprio agio. C'è dunque una sorta di autoselezione nella ricerca del contesto spirituale dato che le comunità ebraiche liberali richiamano una determinata tipologia di "cercatori di spiritualità" e non un'altra.

Un elemento che ha operato largamente a favore dell'apertura delle sinagoghe ai non ebrei è stata la trasformazione dell'ebraismo americano in una comunità di fede, accompagnata dalla

¹⁸ Y. Ariel, "Charisma and Counterculture: Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation", *Religions*, 4, 2013, pp. 51-66.

progressiva diminuzione o dalla totale scomparsa dei vecchi movimenti e organizzazioni secolari, etnici, politici e nazionalisti.¹⁹ I gruppi ebraici comunisti, socialisti o laburisti sono quasi del tutto scomparsi, come pure il *Jewish Landmanschaften* e i movimenti giovanili secolari.²⁰ Il panorama urbano ha registrato significativi cambiamenti e le divisioni etnico-religiose si sono notevolmente stemperate. Sono gli ortodossi che tendono a vivere nei quartieri ebraici delle principali città americane dove vive il maggior numero di ebrei.

Il tramonto della definizione etnica dell'ebraismo ha reso il contesto ebraico più aperto ai non ebrei. Era difficile aspettarsi che i non ebrei aderissero all'*Arbeiter-Ring*, riunioni di ebrei socialisti che parlavano yiddish, oppure al *Landsmenschaften*, gruppi di emigranti dell'Europa dell'est, organizzati per città di origine o a sinagoghe di immigranti dove rabbini e laici parlavano e pregavano in yiddish. Le sinagoghe americane d'oggi sono ormai tre o quattro generazioni lontane dall'epoca dell'immigrazione ebraica di massa alle soglie del XX secolo. Gli ebrei ebrei sono più acculturati e integrati nella vita americana dei loro genitori o dei loro nonni e l'attaccamento alla cultura immigrante è definito dalla nostalgia più che dall'esperienza pratica. Dagli anni Sessanta e Settanta i nuovi movimenti di rinascita spirituale hanno tentato di arricchire le sinagoghe di contenuti più spirituali. Allo stesso modo il movimento neo-Hassidico e quello di Rinascita, anche con programmi volti al miglioramento della propria immagine, hanno operato per l'apertura della sinagogoga a quanti erano interessati, spesso senza curarsi della loro origine.

La separazione delle caratteristiche spirituali, intellettuali e comunitarie ebraiche da quelle più distintamente e concretamente etnico-culturali sembra offrire ai non ebrei una maggiore sensazione di essere benvenuti nelle sinagoghe. Esaminando un numero di comunità ebraiche liberali nel Sud degli Stati Uniti, si scopre che le sinagoghe fuori dai principali centri ebraici hanno integrato con maggiore facilità i partecipanti non ebrei. Gli ebrei del Sud hanno

¹⁹ J. Wertheimer, *Introduction*, in *Jews in the Center*, a cura di J. Wertheimer, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 2000.

²⁰ Sugli sviluppi dell'ebraismo americano negli anni Settanta-Novanta vedi: J. Wertheimer, *A People Divided: Judaism in Contemporary America*, Waltham, MA, Brandeis University Press, 1997.

sviluppato una cultura diversa da quella degli ebrei dei centri urbani settentrionali della Mason-Dixon Line. A differenza delle città del Nord-est, del Centro-occidentale e dell'Ovest degli Stati Uniti, i quartieri bianchi del Sud non erano divisi per appartenenza etnica o religiosa. La realtà sociale del Sud, dove le maggiori divisioni erano quelle tra bianchi e neri, accompagnata dalla richiesta di un adattamento rapido e totale allo stile e ai modi di vita del Sud, spinse gli ebrei a un'acculturazione più veloce e più intensa. Spesso fortemente motivati a mantenere la fede degli avi, gli ebrei del Sud non si costituirono in quella componente etnica sorta invece nei più grandi centri urbani del Nord e Centro occidentali. Il Sud non era rappresentato nel "Borsht Belt" e gli ebrei erano impregnati della sua cultura e dei suoi modi.²¹ Le congregazioni erano perciò più predisposte ad accogliere amici e coniugi di membri ebrei che desideravano conoscere e unirsi come pure altri "cercatori" o probabili partecipanti che bussavano alla porta. Nelle sinagoghe del Sud e delle aree periferiche dei centri della cultura ebraica americana, la percentuale di persone non nate e cresciute ebreo è dunque spesso più alta che in altre parti del paese.

Anche le indistinte linee di confine e la libertà che molti *baby-boomer* si sono accordati nella selezione, nella scelta e nella combinazione del proprio percorso religioso, sono state determinanti per la presenza di non ebrei nella sinagoga. Le cose sono cambiate rispetto all'epoca medievale e moderna, quando ebrei e cristiani cercavano in ogni modo di imporre il dogma dell'impossibilità di essere cristiani e allo stesso tempo ebrei. A differenza di alcuni gruppi pagani che permettono la molteplicità delle filiazioni, la tradizione di Abramo ha bandito la doppia fedeltà. La presenza di non ebrei nella sinagoga, come i coevi sviluppi del contesto religioso americano, sono comunque basati, almeno in parte, sull'idea opposta: la capacità delle persone di praticare più di una tradizione, se non regolarmente, quantomeno come visitatori, cercatori di una nuova spiritualità o come partner. Nel panorama religioso americano, le identità miste, complesse, hanno acquisito piena legittimità e talvolta sono addirittura diventate la norma. Molti leader e membri della congregazione liberale non sostengono più l'idea di uniformità che deriva da un'autorità

²¹ Sulla cultura ebraica del Sud vedi: *Jewish Roots in Southern Soil*, (a cura di) Waltham M. Ferris e M. I. Greenberg (MA), Brandeis University Press, 2006.

indiscussa. Il movimento di Riforma, quello Ricostruzionista e di Rinascita, hanno invece affermato l'autonomia e la coscienza dell'individuo, il diritto dei membri di operare le proprie scelte e di decidere il proprio percorso spirituale.²² Oggi il clima più aperto e inclusivo delle sinagoghe ha favorito la trasformazione delle comunità in luoghi in cui persone di estrazione, convinzioni e stili di vita diversi possono sentirsi a casa.²³

Al alba del XXI secolo, l'indefinita linea di confine tra gruppi religiosi e filiazioni multiple è diventata una norma. Tale realtà interessa molti ebrei che si sono uniti a comunità di fede non ebraiche, come il Buddismo Zen o il Cristianesimo evangelico, senza voltare le spalle alla loro identità ebraica originaria. Alcuni hanno messo insieme fedi e filiazioni diverse. Un esempio significativo e controverso è il numero crescente di comunità ebraico-cristiane il cui proposito è superare le antiche linee di confine tra le due comunità di fede, combinando identità, simboli e cultura ebraici con la dottrina cristiana evangelica. Una costruzione comunitaria ibrida in cui sono coinvolti anche i Cattolici Pentecostali o Neo-Pagani Unitariani. Non c'è da stupirsi se le sinagoghe sono arrivate ad accogliere decine di migliaia di membri di fatto che non hanno rinunciato alle precedenti affiliazioni o ne hanno adottate di ulteriori. Le nuove opportunità hanno coinvolto molte coppie interconfessionali che si sono assunte la responsabilità di costruire una famiglia ebraica e partecipano attivamente alla vita della sinagoga, in cui uno dei coniugi, e a volte entrambi, frequentano anche altre congregazioni religiose.

Un fenomeno che negli ultimi dieci anni ha assunto proporzioni rilevanti è l'unione in cui entrambi i membri diventano in realtà ebrei e anche qualcos'altro, mostrando interesse per le due tradizioni senza pretendere di metterle insieme.²⁴ Vanno in sinagoga il sabato e nella chiesa Episcopale o Presbiteriana la domenica.

²² P. Heelas, *Introduction on Differentiation and Dedifferentiation*, in P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1998; L. Schiffman, *Generation J: Call us a Bunch of Seekers, call us Post-Holocaust Jews, call us Generation J*, San Francisco, Harper San Francisco, 1999.

²³ O. Matan, "More Handsome, Less Politics: A Weekend with a Gay Tour in Israel", *Haaretz*, www.haaretz.co.il/magazine/premium-1.2662950#hero_bottom (6/9/2015).

²⁴ Veda S. Katz Miller, *Being Both: Embracing Two Religions in One Interfaith Family*, Boston, Beacon Press, 2013.

Non sono casi eccezionali poiché molti partner non ebrei presenti nella sinagoga appartengono a gruppi cristiani liberali. Le chiese protestanti conservatrici e quelle ortodosse o mediorientali sono molto meno aperte a questo genere di convivenza. Anche i gruppi ebraici hanno avuto necessità di adattarsi ai cambiamenti. Coloro che avevano avuto la certezza che non fosse poi gran cosa essere membri allo stesso tempo di comunità ebraiche e non ebraiche si trovano oggi a dover riconsiderare le loro idee in merito.

I non ebrei che fanno il loro ingresso nella sinagoga mettono in pratica una continuità con il proprio livello di istruzione, con la propria posizione socio-economica e con i propri interessi e valori. Studiosi della conversione hanno osservato che le persone spesso entrano a far parte di nuove comunità di fede che, pur diverse dai loro gruppi di origine, rispondono alla loro esperienza culturale e alle loro aspettative sociali. Il passaggio non può essere estremo poiché finirebbero con l'esserci pochi elementi di connessione tra la vecchia cultura e quella nuova.²⁵

I non ebrei nella sinagoga non rispecchiano necessariamente il profilo etnico della comunità. Molti sono caucasici ma c'è anche una più esigua ma crescente percentuale di non ebrei di cui fanno parte i neri, gli asiatici e i latinoamericani. Le sinagoghe stanno letteralmente cambiando il proprio volto. Se cinquanta anni fa qualcuno fosse entrato in una sinagoga, avrebbe trovato una comunità di ebrei dell'Est e dell'Europa centrale, con la presenza dei mediorientali in veste di eccezione etnica. Oggigiorno ci sono coppie miste di persone di provenienza etnica diversa, dagli scandinavi agli est-asiatici, dagli africani ai latinoamericani. I bambini adottati, dalle molteplici appartenenze etniche, hanno inoltre contribuito al cambiamento della sinagoga, i cui tratti sono molto diversi da quelli del passato.

LA RISPOSTA EBRAICA

Nonostante i grandi cambiamenti nelle relazioni sessuali e nel modello matrimoniale ebraici e non ebraici e il radicale spostamento nel senso di una scelta spirituale e comunitaria indivi-

²⁵ Sulla teoria della conversione vedi L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993.

duale, l'adattamento consapevole e determinato delle comunità ebraiche alle nuove realtà è stato lento. A differenza dei gruppi religiosi cristiani, le comunità ebraiche non hanno imboccato la via del proselitismo e della predicazione evangelica, ma hanno tradizionalmente contato sulla pressoché innata fedeltà degli ebrei al loro gruppo e sul loro senso di responsabilità nella difesa del patrimonio ebraico. I modi di essere ebrei sono stati diversi ma il fulcro della vita religiosa ebraica restava comunque quello delle donne e degli uomini nati e cresciuti ebrei. Dipendeva perlopiù da loro avvicinarsi alla sinagoga, e non il contrario. Soltanto negli ultimi anni gli ebrei ortodossi, insieme agli ebrei e alle comunità liberali, hanno iniziato a predicare l'apertura delle loro porte a persone non cresciute nell'ebraismo.

Volenti o nolenti, gli uomini di pensiero religiosi, le autorità e le commissioni rabbiniche si sono dovuti confrontare con la nuova realtà di presenze non ebraiche nelle sinagoghe. In teoria le differenze sono di carattere confessionale e in qualche misura anche nella pratica ma, al di là delle diverse appartenenze confessionali, c'è ancora una grande varietà nei modi in cui le sinagoghe si mettono in relazione con i non ebrei e li integrano nel più ampio contesto comunitario.

La grande maggioranza delle autorità rabbiniche ortodosse non ha prestato molta attenzione al fenomeno e in teoria le disposizioni in materia non sono cambiate. Per gli ortodossi, la definizione di "non ebrei" è diversa da quella adottata da altri movimenti ebraici. Molti di loro non considerano ebrei i convertiti la cui conversione non è stata seguita da rabbini ortodossi. Questi sono regolarmente presenti nelle comunità ortodosse. Alcuni scelgono di convertirsi rispettandone le modalità, molti altri invece no.²⁶ Numerose sinagoghe ortodosse hanno accettato la realtà di persone desiderose di conoscenza e di quelli che stanno per abbracciare l'ebraismo. Ci sono non ebrei nelle sinagoghe ortodosse che dimostrano curiosità e esaminano il luogo, ma il numero di coloro in cerca di un nuovo terreno spirituale è inferiore a quello presente nelle sinagoghe liberali. Le comunità ortodosse non potrebbero mai consentire ai non ebrei di partecipare alle cerimonie religiose, e coloro che cercano una nuova dimensione religiosa

²⁶ E. Nehorai, "On Loving Jews Who Aren't Jews", *Hevria*, June 22, 2015, <http://hevria.com/elad/on-loving-jews-who-aren't-jews>.

possono diventarne membri a pieno titolo soltanto dopo aver portato a compimento il processo di conversione. Non c'è spazio per zone grigie o per appartenenze informali. Gli ortodossi non riconoscono situazioni di confine tra l'ebraismo e le altre fedi.

Altre componenti dell'ebraismo americano, tra cui il movimento di Riforma, quello Ricostruzionista, *Conservative* e di Rinascita hanno dimostrato nel complesso una maggiore disponibilità nei confronti della nuova situazione. Il movimento di Riforma ha fornito probabilmente uno dei primi quadri teorici di confronto con le nuove realtà. Solomon Freehof, illustre scrittore di responsa dell'ebraismo riformato della seconda metà del XX secolo, è stato tra i primi pensatori a contemplare un futuro teologico positivo per i membri non ebrei nella sinagoga. Freehof, che tra gli anni Sessanta e Ottanta ha pubblicato scritti sull'argomento e i cui riferimenti culturali appartenevano a un'altra epoca, non pensava a coloro che cercavano una nuova spiritualità ma focalizzava l'attenzione sulle coppie miste la cui presenza nella sinagoga era in aumento. Il leader della Riforma espresse pieno consenso alla partecipazione dei partner non ebrei dei matrimoni misti. «Lo scopo di tale partecipazione», dichiarò, «è quello di non allontanare la coppia di far sì che i figli ricevano un'educazione ebraica e che i membri gentili forse un giorno si convertano all'ebraismo».²⁷ La risposta di Freehof rispecchiava la consapevolezza dei leader della Riforma di quel periodo i quali riconoscevano l'enorme intensificarsi dei matrimoni misti e il fatto che, se avessero potuto scegliere, molte coppie nutrivano il desiderio di far parte della sinagoga e di crescere i figli nell'ebraismo. Il movimento di Riforma proprio in quel momento abbandonava la definizione tradizionale degli ebrei come persone nate da madri ebree o convertite all'ebraismo per includere i figli di madri non ebree, i cui padri erano ebrei ed erano stati cresciuti nell'ebraismo.²⁸

L'atteggiamento dei *Conservative* nei confronti dei non ebrei varia in misura notevole. Il gruppo nel suo insieme è stato più lento di quelli liberali nell'adattarsi al desiderio dei non ebrei di

²⁷ S. B. Freehof, "Gentiles' Part in the Shabbath Service", *New Reform Responsa*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1980, p. 33.

²⁸ Sui cambiamenti demografici negli anni Settanta e Ottanta vedi: National Jewish Population Survey (NJPS) 1990, <http://www.Jewishdatabank.org/studies/details>.

partecipare alle cerimonie in sinagoga. I non ebrei sono chiamati (**a salire**) alla Torah con i loro partner e, di regola, non possono far parte delle commissioni liturgiche o essere presidenti della congregazione. Nel 2013 il CTLS, il Comitato sulla Legge ebraica e sugli standard, che stabilisce norme e disposizioni per il movimento nel suo complesso, ha permesso che i non ebrei fossero invitati ad aprire l'Arca dell'Alleanza.²⁹ Da quel momento la procedura è stata accolta in molte sinagoghe *Conservative*.

Queste ultime pongono anche limiti alla partecipazione liturgica dei non ebrei. In genere non li contano nel *Minyan* e, di norma, non li chiamano da soli alla Torah. Molte sinagoghe *Conservative*, ma non tutte, aderiscono a tali regole. I non ebrei sono chiamati a “salire” alla Torah con i loro partner, in particolare durante le celebrazioni di riti di passaggio quali i *Bar-Mitzvah* e i *Bat-Mitzvah*, o nelle cerimonie in cui si annuncia un matrimonio.

Nelle sinagoghe Riformate, sia in teoria che in pratica, ci sono maggiori opportunità per i non ebrei di inserirsi nella vita della comunità. Esistono in realtà grandi differenze tra le varie congregazioni riformate e ciascuna comunità modula il proprio atteggiamento nei confronti dei non ebrei su quello dei rabbini e dei laici. Di conseguenza, le comunità riformate differiscono nelle disposizioni e nelle pratiche relative ai non ebrei e nel clima che accompagna il processo di inserimento nella sinagoga.

In una conferenza al Van Leer Institute di Gerusalemme, il Rabbino Dalia Marx ha trattato la partecipazione dei non ebrei alle cerimonie di *Bar-Mitzvah* e *Bat-Mitzvah* nelle congregazioni riformate. Marx ha posto l'accento sui conflitti e le negoziazioni determinati dalla partecipazione dei non ebrei alla celebrazione dei riti nelle comunità. Non è stato un processo uniforme e molte sinagoghe hanno scelto percorsi diversi. Il movimento di Riforma ha visto i propri rabbini e leader scettici sulla posizione dei non ebrei nella vita della sinagoga. Secondo Dana Kaplan al cuore dei dibattiti e delle riserve relativi alla loro posizione e al loro ruolo c'è la preoccupazione per una possibile frattura del principio di popolo eletto in alleanza con Dio, fulcro della percezione ebraica collettiva, tradizionalmente di ampio riflesso sulla liturgia ebraica.³⁰

²⁹ Jewish Telegraphic Agency, november 13, 2013.

³⁰ La questione si è posta nel periodo Q e A, successivo alla presentazione del

Le comunità ebraiche liberali hanno infatti smussato la rivendicazione del ruolo peculiare degli ebrei nei piani concepiti da Dio per l'umanità. Hanno perfino aggiunto nuove parole alle preghiere tradizionalmente recitate per la pace e la prosperità di «tutto Israele», scegliendo spesso «e di tutti gli abitanti della Terra». Anziché «chi ci ha scelti tra tutti i popoli», alcune hanno preferito «chi ci ha scelti insieme agli altri popoli». I movimenti Ricostruzionista e di Rinascita da qualche decennio hanno istituzionalizzato tali cambiamenti, ma anche la congregazione di Riforma e perfino la *Conservative* hanno adottato le stesse espressioni seppure recitate spesso oralmente o lette da pagine stampate piuttosto che da libri di preghiera autorizzati dalla confessione. Queste comunità hanno dato una chiara risposta alla presenza non ebraica affiancandola a un impegno ideologico di apertura alle altre fedi. Alcuni rabbini hanno elaborato una specifica compilazione di preghiere per i Partner di diversa fede (PDF) durante le cerimonie. Jeffrey Sulkin è l'autore di un volume, pubblicato da Jewish Light, una casa editrice che ha promosso un interesse per la spiritualità ebraica da una prospettiva liberale.³¹ Nel volume, tra le varie proposte, compare quella di benedizioni che offrono ai partner non ebrei un mezzo per esprimere come non ebrei la loro gratitudine a Dio per aver ricevuto la *Torah*. Pubblicato nel 1992, e coraggioso per i suoi tempi, il libro non incoraggia l'uniformità delle preghiere per gli ebrei e i non ebrei.

Nel 2007, pur in forma misurata, il libro di preghiere dell'ebraismo riformato ha proposto le stesse benedizioni. La nuova realtà dei non ebrei in cerca di uno spazio e di un ruolo nella sinagoga ha obbligato gli uomini di pensiero a un riesame delle scritture ebraiche e a riportare alla luce antiche nozioni come quella di *Gher Toshav*, persona straniera residente, attenuando ed evitando alcuni dei complicati requisiti che in epoca moderna hanno contrassegnato il cammino verso la regolare conversione.

Rabbino Dana Kaplan a Tobaccoville il 19 aprile 2015, in occasione della quale il Rabbino Dan F., della congregazione riformata della città, ha espresso le sue riserve. Lo stesso problema era stato sollevato, nel 1969, da Solomon Freehof in un *responsum* relativo al «patriigno gentile al *Bar-Mitzvah*». Freehof cambiò la sua opinione in merito e nei decenni passati la maggior parte dei pensatori del movimento di Riforma hanno adottato una posizione più inclusiva.

³¹ J. K. Sulkin, *Putting God on Your Guest List*, Woodstock (VT), Jewish Light, 1992.

Dal 1991 la Union of American Hebrew Congregations (oggi Union for Reform Judaism) ha condotto un'indagine che ha mostrato il positivo avvio del processo di integrazione dei non ebrei nelle sinagoghe e nelle cerimonie religiose. Il 41 per cento delle congregazioni riformate ha permesso ai non ebrei di accendere le candele di *Shabbat* e il 32 per cento di celebrare il *kiddush*, la consacrazione del vino e del pane. Più del 90 per cento delle comunità hanno detto di aver consentito ai non ebrei di partecipare alla cerimonia di *Bar-Mitzvah* e di *Bat-Mitzvah* e di salire alla *Binah*. L'indagine non ha interessato tutte le comunità. Meno del 10 per cento delle comunità riformate ha risposto al questionario e l'inchiesta può aver dato più voce alle sinagoghe inclusive dell'Unione di allora.³² Tuttavia attesta i sorprendenti cambiamenti degli anni Settanta e Ottanta.

In molte congregazioni riformate e ricostruzioniste ma anche in alcune *conservative*, i non ebrei possono sedere in molti comitati, anche se numerose sinagoghe *conservative* come altre escludono i non ebrei dai Comitati liturgici e dagli incarichi di presidenza. Le congregazioni *conservative* sono talvolta più aperte nei confronti delle persone di diversa provenienza delle sinagoghe riformate in cui i rabbini non nascondono la propria disapprovazione per le recenti tendenze più inclusive. Come nel caso di Tobaccoville, in cui un rabbino ricostruzionista e una sinagoga *conservative* si sono dimostrati più accoglienti con i non ebrei rispetto alla loro controparte riformata, dove il rabbino non ha gradito la partecipazione alle cerimonie di non ebrei che non si erano convertiti.

In alcune congregazioni riformate i non ebrei possono occupare quasi tutte le cariche e svolgere quasi tutte le mansioni. Come dimostrato dall'aneddoto di apertura su Janet W., negli ultimi anni i non ebrei hanno partecipato all'attività amministrativa delle sinagoghe e, talvolta, ne hanno addirittura assunto la presidenza. Essi, quasi senza eccezione, sono coniugi di ebrei che hanno dato vita a una famiglia ebraica. Molti non ebrei che ottengono un incarico nella sinagoga o ai quali è consentito di partecipare attivamente alle cerimonie hanno partner ebrei ma, a volte, anche i non ebrei sono chiamati alla *Torah*.³³

³² D. Greenwood, *Outreach Census 1991: A Report*, New York, Union of American Hebrew Congregations and the Central Conference of American Rabbis, 1991.

³³ Lettera del Rabbino David A., a Yaakov Ariel, 21 giugno, 2015.

Alcune sinagoghe organizzano programmi speciali per i partecipanti non ebrei nell'intento di socializzarli alle feste ebraiche e ai riti. Tali programmi non hanno come scopo la conversione e che vi partecipa non è impegnato in un percorso di conversione ufficiale. Ai frequentatori abituali della sinagoga che non hanno partner ebrei non è di solito richiesto il pagamento di una quota ma spesso sono loro stessi a voler pagare l'importo di un membro ufficiale.

Una congregazione e il suo rabbino hanno deciso "di andare fino in fondo" e di riconoscere ai frequentatori regolari che si uniscono in buona fede il diritto alla totale partecipazione alla vita della sinagoga. Negli anni Ottanta e Novanta i leader della comunità ebraica tradizionale hanno reagito allarmati alla rottura del modello tradizionale e il Consiglio dei Rabbini di Philadelphia ha negato a Meyer Selekman, Rabbino del Tempio Sholom di Broomall (Pensylvania), di farne parte.³⁴ Selekman ha comunque persistito nel suo approccio inclusivo.

UN PRESENZA CRESCENTE

La crescente presenza di non ebrei nelle sinagoghe liberali ha avuto conseguenze sulla composizione demografica e sulla provenienza etnica delle donne e degli uomini che partecipano alle cerimonie religiose. Forse in modo ancor più significativo, tale presenza ha avuto conseguenze anche sul contesto culturale delle sinagoghe. La presenza di non ebrei ha trasformato il dibattito, il messaggio e anche l'interpretazione della tradizione e dei suoi testi. Tali cambiamenti sono visibili in altri gruppi religiosi dell'America di oggi, dove nuovi membri si sono uniti a gruppi religiosi fino a poco tempo legati a tradizioni etnico-culturali specifiche, quali i templi Hindu. Gli studiosi hanno descritto la trasformazione in termini di stato d'animo *vs* mente.³⁵ Quando le comunità di fede rappresentano gruppi indigeni etnici e culturali ben definiti, i suoi sacerdoti, leader o laici compiono i riti tradizionali in modo automatico. Nei matrimoni celebrati in un Tempio Hindu

³⁴ I miei ringraziamenti al Rabbino Dana Kaplan per la discussione sul Tempio Sholoma e a tutti gli altri partecipanti al seminario.

³⁵ J. Laine, "Mind and Mood in the Study of Religion", *Religion*, 40, 4, 2010, pp. 239-249.

in India, per esempio, i riti si svolgono davanti a un pubblico che presta scarsa attenzione ai dettagli della cerimonia. I sacerdoti o i genitori non vedono la necessità di dare una spiegazione, né di dilungarsi sui dettagli, e le persone presenti non sono veri spettatori. Sono partecipanti che pensano ai propri affari, conversano, socializzano, mangiano, bevono e si godono la musica e la festa. La situazione è molto diversa nelle cerimonie Hindu o ebraiche in America. Molti invitati, se non la maggior parte, non sono stati cresciuti nelle rispettive tradizioni. Alcuni assistono a tali riti per la prima volta. Gli organizzatori, come pure i sacerdoti o i rabbini, sentono la necessità di istruire gli invitati sullo svolgimento delle cerimonie tradizionali o innovative. Da “stato d’animo” l’evento si trasforma in “mente”. In questo caso il pubblico sente la necessità di osservare con attenzione i dettagli, di seguire, di interessarsi. Qualsiasi altro comportamento significherebbe una mancanza di rispetto verso gli ospiti e il loro patrimonio.

La crescente presenza di non ebrei nella sinagoga ha sollecitato gli ebrei ad avere un rapporto più attento verso la propria tradizione. Paradossalmente, a certi livelli, l’impegno o l’interesse dei non ebrei è maggiore di quello di molti ebrei. I non ebrei sono attratti da ciò che l’ebraismo può offrire loro spiritualmente e intellettualmente. Benché siano attratti e restino legati, tra le altre considerazioni, al riconoscimento sociale e a ciò che le sinagoghe come strutture comunitarie possono offrire, non lo fanno per obbligo o per rispettare la propria tradizione. Dedicano se stessi, il proprio tempo e attenzione ai valori intellettuali, spirituali e comunitari di una tradizione che hanno scoperto soltanto da adulti. I non ebrei nella sinagoga hanno contribuito a rafforzare e ad arricchire il contesto spirituale, il messaggio intellettuale e morale dei rabbini e di altri oratori. Ciò ha consolidato anche la percezione dell’ebraismo come patrimonio più religioso-spirituale che storico-etnico. Da riunioni etnico-culturali, gli eventi religiosi ebraici hanno sviluppato un carattere più spirituale e intellettuale. Le sinagoghe non sono più destinate ad accogliere un solo tipo di pubblico e sono invece diventate luoghi più ecumenici e inclusivi. L’umorismo ebraico non ha più spazio nella sinagoga. Allo stesso modo, i comportamenti legati alla *Yiddishkeit*, l’ebraicità, sono per lo più caduti in disuso. I partecipanti stanno cambiando e le sinagoghe con loro.

In sinagoga c'è un nuovo clima culturale e anche la sua composizione demografica registra ulteriori cambiamenti. Il declino del contesto etnico-culturale tribale delle congregazioni ebraiche si è accentuato con la presenza di non ebrei e a sua volta ha aperto la porta a quanti volevano unirsi e alla ridefinizione della vita ebraica. La presenza e la voce di non ebrei nella sinagoga e nella comunità ebraica in generale, sono molto probabilmente destinate a crescere negli anni a venire. È un orientamento che riflette l'evoluzione di più ampio respiro della società e della cultura americane e sta trasformando in profondità la vita spirituale e intellettuale degli ebrei. Nuove sfide attendono dunque l'ebraismo americano ma anche nuove opportunità.

CHIESE MESSIANICHE ED EBRAISMO LIBERALE. UN CASO

Chen Bram

JANE

Negli Stati Uniti, come in Israele, una distanza quasi incolmabile separa il mondo ebraico dai gruppi messianici. Tra questi, molti combinano l'ebraismo con il pensiero cristiano ma il loro credo fondamentale in Gesù Cristo, anche per gli ebrei molto liberali, li pone fuori dalla tenda ebraica. Più di quelli cristiani, i movimenti messianici non solo sono considerati di chiara appartenenza a un'altra religione, ma anche una minaccia potenziale per il loro tradizionale tentativo di reclutare membri ebrei.

Attraverso un'analisi antropologica della storia di una convertita e del suo percorso verso l'ebraismo, il saggio prende in esame l'attuale questione della conversione all'ebraismo e dell'atteggiamento al riguardo dei gruppi messianici americani.

Jane si è convertita ed è diventata membro di una congregazione ebraica liberale, nel Midwest degli Stati Uniti, nel 2012-2013, all'età di cinquant'anni. Era cresciuta in una famiglia appartenente alla Chiesa Avventista del Settimo Giorno. In seguito Jane entrò a far parte (per vent'anni) di varie chiese messianiche e di altri gruppi cristiani che ciascuno a suo modo si collegavano all'ebraismo o ad alcuni dei suoi aspetti.¹ In alcuni

¹ I gruppi messianici devono essere analizzati nel quadro più generale del protestantesimo e, nello specifico, dei gruppi evangelici. Per una riflessione sui principali sviluppi di queste chiese vedi: J. D. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. Nel presente saggio uso il termine "chiese messianiche" in maniera deliberatamente vaga per descrivere i vari nuovi gruppi che combinano il cristianesimo con alcuni elementi ebraici. Il lavoro prende in esame i gruppi di ebrei messianici ma pone l'accento su quelli a maggioranza non ebraica, soprattutto di persone di estrazione cristiana, che si è allontanata dalle proprie chiese (perlopiù protestanti ma anche appartenenti ad altre confessioni) per unirsi ai nuovi gruppi. I membri di molti di questi ultimi si

di questi gruppi ex-ebrei rivestivano importanti ruoli direttivi. La storia di Jane, tuttavia, dimostra che talvolta la direzione è inversa: l'attività nei gruppi messianici che mettono in rilievo il loro legame con l'ebraismo può portare anche alla conversione e al processo che si concluderà con l'unione al popolo ebraico.

Quella di Jane è una storia di conversione all'ebraismo che include un legame con un mondo di chiese e di vari gruppi messianici.² Con questo racconto esaminerò i temi attuali della conversione e della relazione con l'ebraismo dei potenziali convertiti in generale e dei gruppi messianici in particolare. Il *case study* in questione ci fa conoscere un universo dinamico e vivace di gruppi e singoli individui soprattutto con un *background* cristiano e si sentono vicini all'ebraismo e agli ebrei. Allo stesso tempo, l'esperienza di Jane permette anche di esaminare come negli Stati Uniti ci si "unisca" all'ebraismo e in particolare all'ebraismo liberale.

Ciò che gli ebrei percepiscono come un netto confine tra ebraismo e cristianesimo in generale e gruppi messianici in particolare non è necessariamente lo stesso per i cristiani interessati all'ebraismo e ancor di più per alcuni membri delle chiese messianiche. Quando ero *visiting professor* in una città universitaria del Sud degli Stati Uniti, sono stato testimone di un caso che illustra questi diversi punti di vista.

definiscono "ebrei messianici". Faccio qui uso del termine "gruppi" perché include un'ampia gamma di organizzazioni: dalle chiese più tradizionali ai gruppi di piccole o medie dimensioni. Alcuni di questi possono avere ciò che Miller chiama caratteristiche di «setta post-moderna» e di «contesto di setta-confessione» (cfr. D. E. Miller, *Reinventing American Protestantism Christianity in the New Millennium*, Berkeley, California, University of California Press, 1997, pp. 153-155) in relazione alla richiesta di esclusività da parte dei loro membri e ad alcuni aspetti di distacco dall'influenza della società circostante. Ma "gruppi" indica che non tutte queste organizzazioni sono 'sette' e anche le 'sette' dovrebbero essere intese senza la tipica accezione negativa del termine. Inoltre, come Miller sottolinea, questo tipo di 'sette' può comunque trasformarsi in una confessione vera e propria.

² Per una descrizione da una prospettiva cristiana di tali gruppi vedi: B. J. Lieske, *The Messianic Congregational Movement*, Christian Research Institute, Article ID: DJ440, <http://www.equip.org/article/the-messianic-congregational-movement/> (consultato il 22/12/2015). Lieske afferma che «La maggior parte delle nuove congregazioni messianiche, seppure di esplicita identità ebraica, si collocano all'interno della principale corrente dell'ortodossia cristiana. Altre danno enfasi all'ebraicità più che a Gesù e al Nuovo Testamento, e altre ancora sono sette». L'eccezione, ancora prevalentemente gentile, è posta di fronte alla necessità di capire i nuovi accenti biblici di questo movimento, quale la celebrazione delle feste tradizionali ebraiche.

Durante il mio soggiorno negli Stati Uniti (2012-2014) ho svolto un'osservazione partecipante per conoscere la vita ebraica in due città universitarie fuori dai grandi centri ebraici, nel Sud e nel Midwest. Nella città universitaria in cui vivevo nel 2011-2012 c'erano due sinagoghe attive e un centro *Chabad e Hillel*. Nel corso di una conversazione nella sinagoga *conservative*, mi fu detto di un'altra sinagoga ancora, situata in un'altra parte della città. L'informazione mi incuriosì. Già da tempo svolgevo ricerche sulla comunità ebraica di quella città. Come mai, mi chiesi, l'esistenza di questa sinagoga era passata inosservata e non ne avevo sentito parlare dagli ebrei del luogo?

Successivamente mi recai nel quartiere della nuova misteriosa sinagoga, una bella zona nella parte vecchia della città abitata dall'alta e medio-alta borghesia. Lì capii la ragione del non esserne venuto a conoscenza: era un centro di ebrei messianici. L'insegna era in parte in ebraico e il luogo era gestito da un ebreo messianico che parlava ebraico e si dichiarava un "rabbino". Il giorno che vi andai per la prima volta, nella strada si teneva una fiera. Il rabbino messianico suonava con la fisarmonica canzoni ebraiche e israeliane per attirare l'attenzione dei passanti. Più avanti capii ancor meglio le vaghe informazioni che avevo ricevuto. Mi resi conto che la persona che mi aveva detto del centro messianico non era ebrea, anche se Jane spesso prendeva parte alle preghiere nella sinagoga *conservative*. Per lei, una non ebrea, il centro messianico era solo un'altra sinagoga mentre per la maggior parte degli ebrei della città non era neanche un segnale sul loro radar. E anche quelli al corrente della sua esistenza l'avevano cancellata dalla mente.

In questo specifico caso, Jane aveva trovato un interesse nell'ebraismo e scelto la sinagoga *conservative* per praticarlo, diventando parte del crescente fenomeno di non ebrei che partecipano alle attività delle sinagoghe americane. Un fenomeno che alla fine può portare alla conversione, sebbene molti non ebrei non si convertano ponendo così, con la loro presenza, la sinagoga di fronte a nuove sfide che richiedono un'ulteriore riflessione. Ma che cosa era successo agli altri che avevano trovato la loro strada nella sinagoga messianica (o, ad ogni modo, in una chiesa dal profilo in prevalenza ebraico)? Analogamente al caso in questione, prima di prendere coscienza dei confini tra l'ebraismo e il movimento messianico quali sono percepiti dalla prospet-

va ebraica tradizionale, alcuni membri del movimento messianico possono diventare dei nuovi aderenti all'ebraismo. Il loro cammino verso l'ebraismo, comunque, è per certi versi diverso dal percorso degli altri cristiani convertiti e il tentativo di "attraversare" quella che gli ebrei considerano un'incolmabile distanza implica varie difficoltà.

Nel suo volume, *An Unusual Relationship*, Yaakov Ariel³ prende in esame la comparsa dei movimenti messianici. Tra ebrei e cristiani si è creata una ramificazione che è riuscita con relativo successo a colmare la distanza. Ariel rivela il senso di armonia tra i nuovi arrivati che si considerano ebrei da una parte, ma credenti in "Gesù Cristo il Messia" dall'altro. Sebbene Ariel dia conto di numerosi atti di tolleranza ebraica nei confronti degli ebrei messianici, un'idea diffusa, almeno dal punto di vista ebraico, pone invece l'accento sul confine tra gruppi messianici ed ebrei. Da un lato si afferma che la distanza tra ebraismo istituzionalizzato (nelle sue varie forme) e il cristianesimo, chiesa messianica inclusa, esiste come è sempre esistita. Dall'altro, come dimostrerò più avanti, la crescita del movimento messianico, e la sua diversità, apre anche nuove interessanti vie che talvolta spingono singoli individui ad attraversare il confine e a convertirsi.

In questo saggio fornirò un'analisi dettagliata, esaminando un reale incontro, a livello micro, e concentrando l'attenzione su un caso di transizione tra l'identità "messianica" e quella ebraica liberale. Cercherò anche di dimostrare e spiegare perché, sebbene teologicamente incomprensibile, recenti dinamiche permettono a persone appartenenti a gruppi messianici di avvicinarsi agli ebrei americani.

Il caso di Jane investe due diverse questioni. La prima è la descrizione di un processo di conversione religiosa di una persona. Quella di Jane è la storia di un progressivo cambiamento delle convinzioni religiose, che culmina nella consapevolezza che Gesù non è Dio o il figlio di Dio, e di avvicinamento all'ebraismo. La sua storia suscita interrogativi di natura psicologica e teologica, ma sollecita anche un'indagine sul rapporto con l'ebraismo dei vari gruppi e sette del cristianesimo protestante (soprattut-

³ Y. S. Ariel, *An Unusual Relationship. Evangelical Christians and Jews*, New York, New York University Press, 2013.

to evangelico) negli Stati Uniti. La seconda questione posta da questa storia riguarda il rapporto tra gli ebrei liberali e i nuovi convertiti con differenti *background*. Nel caso in questione, una convertita coinvolta nell'ebraismo messianico.

Prima di passare alla storia di Jane, qualche osservazione sulla metodologia e l'orientamento che ho adottato nella ricerca attraverso la storia del mio incontro con lei.

La ricerca si basa su una serie di interviste e conversazioni intense con Jane e su una documentazione aggiuntiva, raccolta durante il mio soggiorno negli Stati Uniti. Nei due anni in cui vi ho insegnato, ho effettuato un'osservazione partecipante nelle città in cui risiedevo. In quanto ebreo israeliano all'estero, essere membro attivo di queste comunità mi consentiva di mantenere un contatto con la vita ebraica. I suoi membri sapevano anche del mio interesse antropologico per le loro comunità, come parte di quello più ampio per l'ebraismo americano.

Intervistai rabbini e membri della comunità, compresi i convertiti e le diverse persone che partecipavano alle attività comunitarie cui anch'io prendevo parte. Nel corso di questa esperienza incontrai Jane, in una sinagoga ricostruzionista a cui mi ero aggregato quando insegnavo in una città universitaria del Midwest.

Ci incontrammo per la prima volta nel 2013, durante le festività ebraiche del mese di *Tishri*, "le grandi festività" come le chiamano gli ebrei americani. Parlammo a lungo dello *Yom Kippur*. Io non guido nel digiuno di Yom Kippur e Jane veniva da un'altra città. Eravamo rimasti quasi soli nella sinagoga dopo le cerimonie della mattina. Mancavano ancora due ore a quelle successive (le preghiere *Mincha*, *Maariv* e *Ne'ila*), decidemmo perciò di fare un giro in un parco nelle vicinanze. Mi disse che stava portando a termine un processo di conversione e mentre passeggiavamo venni a sapere di più del suo *background* e della sua esperienza nelle diverse chiese e gruppi messianici che in vario modo erano legati agli ebrei e all'ebraismo. Ero sommerso dalla molteplicità dei nomi dei gruppi religiosi di cui parlava e volevo sapere come si era ritrovata in una sinagoga ricostruzionista, lontana dalla sua abitazione (la sinagoga distava più di un'ora dalla città in cui viveva e dove, peraltro, c'erano due comunità ebraiche e numerose sinagoghe tra cui poter scegliere). Due mesi dopo Jane fece per

la prima volta *Aliya*, “la salita alla Torah”,⁴ che mostrava la felice conclusione del suo processo di conversione.

In quell’anno diventammo a poco a poco buoni amici. Jane condivideva con me la sua personale esperienza e le sue idee. Il nostro comune statuto di “nuovi arrivati” e l’essere in qualche modo diversi dagli ebrei americani ci unì. Jane una volta disse che le sembrava di poter parlare con me, lo straniero, in maniera diversa da quella in cui parlava con gli ebrei del luogo nonostante il fatto che la locale comunità fosse conosciuta per la sua apertura e il suo stile informale. Jane era un’insegnante di sostegno ma aveva anche una disposizione antropologica. È dunque difficile distinguere le mie personali intuizioni da quelle suggeritemi da lei.⁵ Jane mi aiutò inoltre a raccogliere dati importanti per la ricerca mettendomi in contatto con altri membri delle comunità messianiche degli Stati Uniti. Questo articolo è stato scritto dopo il mio rientro in Israele, con una distanza che consentiva una maggiore comprensione. Dopo averne delineato le premesse, entro nel merito della storia di Jane.

Il percorso di Jane verso l’ebraismo è passato attraverso diversi gruppi presenti nel continuum che andava dalle comunità cristiane protestanti americane a vari gruppi messianici. Alcune di queste comunità erano comunità consolidate e con una lunga storia, mentre altre erano nuove, gruppi in disaccordo con le chiese esistenti e/o riuniti intorno a *leader* carismatici.⁶ Tutti condivide-

⁴ Nelle sinagoghe la *Torah* è letta ogni *Shabbat*. L’onore di recitare la benedizione sulla *Torah* è chiamato *aliya* (pl. *aliyot*) che significa “salire”. Il termine indica sia la salita fisica della persona sulla *bimah* (piattaforma elevata, *N.d.T.*) da cui si legge la *Torah* che l’innalzamento spirituale relativo alla partecipazione a questo rituale benedetto. Soltanto gli ebrei possono compiere l’*aliya*. Vedi: <http://www.myjewishlearning.com/article/aliyah/>.

⁵ Cfr. l’esperienza di William White con ‘Doc’. W. F. White, *Street Corner Society*. Chicago, The University of Chicago Press, (1943) 1956 (Appendix, pp. 297-360), Appendix A.

⁶ Le congregazioni messianiche (soprattutto di origine evangelica) sono un fenomeno relativamente nuovo, sorto in particolare dopo la Guerra dei Sei Giorni del 1967. Dagli anni Settanta gli studi sul cristianesimo americano non fanno menzione delle chiese messianiche. Vedi, per esempio, S. E. Ahlstrom, *A religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 1972; I. I. Zaretzky e M. P. Leone, *Religious Movements in contemporary America*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1974.

vano l'enfasi sul legame con l'ebraismo in generale o con alcuni suoi specifici aspetti quale l'uso dell'ebraico come lingua sacra.⁷

Jane era cresciuta nel Midwest tra gli Avventisti del settimo giorno, una chiesa cristiana riconosciuta che santifica lo *Shabbat*. Da giovane viveva nella West Coast dove entrò a far parte di una comunità messianica. Di ritorno nel Midwest, non riusciva a trovare una comunità analoga e ritornò alla sua prima chiesa, l'unico luogo in cui poteva celebrare lo *Shabbat*.⁸

Quando nella sua zona del Midwest si attivò un gruppo messianico, Jane iniziò a partecipare alle riunioni, continuando comunque a frequentare anche quelle degli Avventisti dato che suo marito era rimasto membro di quella chiesa. Ciò fu causa di una sua tensione interiore. Jane aveva già sviluppato un'identità messianica e credeva che la lettera 11 di san Paolo ai Romani, secondo la quale gli ebrei non saranno persi per sempre e verrà un tempo in cui accetteranno Gesù e saranno salvi, fosse di particolare importanza.⁹ Ci sarà, pensava, un breve arco di tempo in cui i non ebrei accetteranno Dio e Gesù e anche gli ebrei accetteranno Gesù. Questa, confessò, era "una tipica convinzione messianica che avevo allora". Gli Avventisti, comunque, non credevano al "momento di grazia" per gli ebrei. Quando discutevano sul Vangelo secondo Matteo o su altri, il dibattito di solito non era privo di toni di sdegno verso gli ebrei. "Ebbi un grosso problema con questa cosa, mi dava fastidio", ricordò Jane in una delle nostre conversazioni. Temeva che con la loro aspra critica degli ebrei, gli avventisti si allontanassero da Dio.¹⁰ "Divenne per me imbaraz-

⁷ L'evoluzione del rapporto con gli ebrei e l'ebraismo è connessa alla comparsa del "sionismo cristiano". Stephan Sizer afferma che l'attuale sionismo cristiano può essere definito «non solo in termini di alleanza o deroga ma se sia anche prima di tutto in quelli di evangelico o politico». S. Sizer, *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?*, Leicester, Inter-Varsity, 2004, p. 97. Evangelico ha maggiore rilevanza per l'attuale discussione benché l'influenza della dimensione politica del sionismo cristiano abbia un suo peso.

⁸ Sull'evoluzione dell'idea degli Avventisti del settimo giorno di celebrare lo *Shabbat* e sulla sua origine vedi: S. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, op. cit., pp. 174, 387, 390.

⁹ «Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio», Lettera di san Paolo ai Romani, 11:2.

¹⁰ Jane affermava che "La Lettera 11 di san Paolo ai Romani conteneva un versetto secondo il quale i gentili non dovevano ritenersi migliori degli ebrei perché quest'ultimi non credevano in Gesù. Se lo facevano, precisava il versetto, saranno

zante recarmi alle loro cerimonie o in qualsiasi altro luogo in cui venivano fatti apprezzamenti negativi sugli ebrei”.¹¹ Jane rimase dunque soltanto nel mondo messianico e vi passò in tutto quattordici anni (dal 1991 al 2004, dalla nascita della figlia fino ai suoi quattordici anni). I membri del gruppo messianico cui si era unita, che si contavano a centinaia, erano soprattutto americani bianchi di estrazione cristiana anche se uno dei fondatori era di origine ebraica. All’incirca ogni tre anni il gruppo si divideva e le fazioni seguivano svariate direzioni. A un certo punto Jane sollevò qualche critica in proposito e affrontò la *leadership*. Le dissero che in quanto donna non aveva voce in capitolo su tali faccende.

Anche la questione del *Bat mitzvah* della figlia era stata fonte di disaccordo tra Jane e i *leader* della comunità. Dal momento però che tale questione era per lei di grande importanza, Jane andò fino in fondo senza il consenso della *leadership* e sua figlia imparò e lesse la *Torah* da sola.¹²

Più avanti Jane si trovò coinvolta in un’altra controversia tra una parte del gruppo messianico e un altro gruppo detto “Sacro Nome”. Tale gruppo poneva l’accento sulla necessità di chiamare Dio con il suo esplicito nome¹³ mentre quello messianico affermava che era proibito perché se un ebreo fosse entrato nella stanza, lui/lei se ne sarebbe andato immediatamente.¹⁴ Jane pensava fosse ingiusto non poter pronunciare il nome di Dio e cominciò a frequentare le riunioni del “Sacro Nome”.

L’episodio la spinse a fare ricerche sui dibattiti teologici relativi all’uso del nome di Dio. “Andai alle loro riunioni. Non pronun-

rami che verranno tagliati via per sempre”. (Jane si riferiva probabilmente ai versetti 11:20 e 11:21 della Lettera. *N.d.T.*) “È un monito”, mi disse Jane, “le cerimonie nelle chiese avventiste me lo ricordavano”. Aggiunse che gli ebrei erano sempre oggetto di critiche da parte degli avventisti anche quando “dibattevano sullo *Shabbat*”.

¹¹ Cfr. la riflessione di Sizer sull’antisemitismo e il sionismo cristiano americano liberale in Id., *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?*, op. cit., pp. 80-84.

¹² Si tratta della lettura della *Parashah*, una sezione della *Torah* per tradizione letta durante il *Bar Mitzvah* (maggiorità religiosa dei maschi che hanno compiuto i 13 anni) e letta anche dalle femmine in occasione del loro *Bat Mitzvah* (all’età di 12 anni) tra gli ebrei *conservative* e liberali. Quest’esperienza prova l’inclinazione di Jane verso l’ebraismo liberale americano.

¹³ Nell’ebraismo pronunciare il nome di Dio (quattro caratteri tradotti in italiano Jahvè) è tabù.

¹⁴ In un’altra intervista Jane si mostrò cinica su questo argomento dicendo: “come se per un ebreo non ci fossero già abbastanza ragioni per andarsene”.

ciavo il nome di Dio ma erano tolleranti nei miei confronti”, ricorda Jane. Scopri che il nome di Dio cambiava a seconda dei Vangeli. Imparò che dalla diffusione dei Vangeli era scaturita una figura di Gesù importante quanto quella di Dio e la gente cominciò a pregare Gesù anziché Dio. Scopri inoltre che il cambiamento teologico era avvenuto solo in un periodo storico successivo. L’indagine portò Jane a mettere in dubbio i dogmi teologici di base del cristianesimo.

Jane descrisse un’immagine mentale che aveva avuto e che mostrava tali dubbi. Quando il gruppo del “Sacro Nome” intonò canzoni su Gesù, Jane cominciò a sentirsi a disagio. Pregava per capire perché si sentiva in quel modo dato che, “nel passato”, aveva detto, “potevo mettermi in relazione con il gruppo”. Pregando vide l’immagine di un filo galleggiante, una lunga boa che impediva alle persone di annegare. Visualizzò persone nell’acqua che sarebbero sicuramente annegate se non fosse stato fatto niente per salvarle. Dio aveva mandato la boa, immaginò, per salvarle dall’annegamento e fintantoché vi si aggrappavano erano salve. Dio aveva mandato la boa perché comunicassero con lui. Alla boa, invece, le persone cominciarono a cantare e pregare con allegria. Questi erano obbligati a restare aggrappati alla boa per evitare di finire nei guai, ma per quanto riguardava Jane, lei sedeva sulle ginocchia di Dio. Se avesse voluto gettare uno sguardo alla boa da quella visuale privilegiata, ciò l’avrebbe portata a “distogliere lo sguardo da Dio”. Dopo quella visione sentiva che non poteva parlare con quelle persone di tali questioni. Capì che avevano necessità di mantenere la propria fede, mentre lei non aveva bisogno di guardare la “boa” e dunque non poteva e non doveva unirsi a loro. Il messaggio della visione era chiaro: Jane aveva necessità di trovare altre persone con cui parlare delle questioni religiose che le abitavano la mente. Da quel momento in poi, infatti, Jane parlò soltanto con gli ebrei¹⁵ sebbene anche in questo caso si sarebbe trattato di un processo graduale.

Questa parte della storia di Jane, quando era giovane, e i vari gruppi e confessioni con i quali era in contatto, può meglio intendersi in un contesto di divisioni interne nei diversi gruppi

¹⁵ “Parlare” per Jane significa avere dense discussioni teologiche. In altre parole, Jane vuole sottolineare che da quel momento gli ebrei erano diventati i suoi principali interlocutori nel dibattito su questioni religiose.

messianici. Se una tendenza analoga esisteva da tempo tra i protestanti evangelici americani in generale, questa è diventata sempre più manifesta negli ultimi decenni. Donald Miller la considera uno dei segni del «nuovo volto del protestantesimo americano [...] i *leader* di questi nuovi modelli di chiesa stanno creando nuovi movimenti, svincolati dalla burocrazia confessionale e dalle restrizioni della tradizione, fatta eccezione per il modello del cristianesimo del I secolo». ¹⁶

Entrambi i processi sono teologicamente e storicamente connessi: l'attuale divisione interna dei gruppi protestanti in generale e delle diverse chiese messianiche in particolare, come pure l'evoluzione teologica del loro atteggiamento verso l'ebraismo e dei suoi comandamenti, sono tutti un fenomeno intrinseco. Le chiese messianiche ed ebraiche messianiche sono parte di questa più ampia tendenza e, nel loro caso, l'interpretazione del "cristianesimo del I secolo" è suscettibile di portare a nuovi indistinti confini tra cristianesimo ed ebraismo come per i "giudeo-cristiani" del I secolo. Lo sviluppo negli ultimi decenni di tali correnti ha un forte impatto sul modo in cui molti gruppi religiosi considerano gli ebrei e Israele. ¹⁷ Tali sottocorrenti sono però spesso gruppi di discussione indipendenti che per solito non hanno un collegamento diretto con le comunità ebraiche degli Stati Uniti. La maniera in cui Jane ha proseguito il proprio percorso religioso solleva tuttavia degli interrogativi sul rapporto tra singoli credenti collegati a chiese messianiche e le comunità ebraiche. In particolare nel contesto americano, possiamo constatare una nuova situazione.

IL RAPPORTO CON LE COMUNITÀ

Il processo di avvicinamento di Jane all'ebraismo comportò nuove intuizioni teologiche e l'esperienza di visioni. In questo periodo Jane cominciò ad avere dubbi di carattere teologico. Un giorno decise di frequentare una sinagoga *conservative*. Le chiesi come sapeva di quella sinagoga e lei mi rispose che aveva avuto contatti con altre sinagoghe della città anche prima. Aveva preso lezioni di

¹⁶ D. E. Miller, *Reinventing American Protestantism Christianity in the New Millennium*, Berkeley, California, University of California Press, 1997, p. 11.

¹⁷ Vedi S. Sizer, *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?*, op. cit.

ebraico nella comunità riformata e forse fu allora che sentì parlare della sinagoga *conservative*. Ma, aggiunse, “la maggior parte dei membri dei gruppi messianici sanno dove sono le sinagoghe”.

Jane pregava in inglese mentre il resto della sinagoga in ebraico ed ebbe quella che considerò un’esperienza mistica. La descrisse come un’aura sotto forma di pioggia che l’avvolgeva. Sentì che le preghiere in ebraico avevano a che fare con la protezione e il riparo e che quella era la sua strada per raggiungere ciò che i cristiani chiamano “il rapporto con lo Spirito Santo”.

In questo periodo Jane frequentava la sinagoga *conservative* e partecipava alle preghiere con la congregazione messianica. Mentre pregava pensava, tra le altre cose: “in che cosa crederei se fossi cresciuta ebrea?”. A un certo punto decise di celebrare le festività secondo il calendario ebraico (i gruppi messianici le celebrano in altre date) e volle andare in sinagoga nei giorni festivi. Quando ne parlò con il rabbino, apprese che poteva essere un membro della congregazione ebraica *conservative*. Poteva entrare come “*Bnei-Noach*”¹⁸ purché si impegnasse a non predicare ai membri della comunità e pagasse una piccola quota associativa. La sinagoga aveva già accolto come membri della comunità alcuni “*Bnei Noach*”. In quel periodo Jane era preoccupata per la sorte di coloro che si erano allontanati dalla comunità messianica, compresi quelli che avevano iniziato a frequentare una sinagoga. Pregava per loro perché temeva che ciò potesse compromettere la loro possibilità di essere salvati.

Per un certo periodo Jane frequentò anche una congregazione messianica afro-americana.¹⁹ Ma come le era già accaduto in altri luoghi, si sentì a disagio per alcune cose che venivano dette, quali, per esempio, i discorsi antisemiti. “Mi sentivo come un gatto

¹⁸ *Bnei-Noach* (noachiti) è il termine che indica i non ebrei che rispettano le sette leggi bibliche di Noè. In questo caso è lo status dato ai gentili che vogliono unirsi alla congregazione in alcune comunità liberali americane (il termine è usato anche in altri contesti da certi gruppi messianici e anche dal movimento Chabad che ha molti programmi di sostegno ai non ebrei).

¹⁹ Sembra che Jane si riferisca alla nuova sinagoga ebraica afroamericana (messianica?) e non alle meno recenti organizzazioni degli ebrei afroamericani, ma non è certo. Vedi: J. S. Dorman, *Chosen People: the Rise of American Black Israelite religions*, New York, Oxford University Press, 2013 e *Black Zion African American religious Encounters wit Judaism*, a cura di Y. P. Chireau e N. Deutsch, New York, Oxford University Press, 2000.

trascinato nella direzione opposta”, ricordava. La goccia che fece traboccare il vaso fu quando ascoltò un sermone sulla tribù di Giuda. L'oratore sosteneva che gli ebrei non erano figli di Noé ma di Jafet, e coloro che si dichiaravano ebrei non erano quello che affermavano di essere. Dopo il sermone Jane smise di andare in quella congregazione e frequentò soltanto la sinagoga *conservative*. Ma in realtà, disse, “continuavo a essere un'ebrea messianica”. Fu un'esperienza spiacevole perché capì che non poteva fare molto nella sinagoga. “Ero abituata a essere molto attiva, nel consiglio di amministrazione e nell'insegnamento ai bambini della comunità, ecc. Ho pregato per questo”.

Jane iniziò a frequentare vari corsi e incontrò persone impegnate nel processo di conversione. Era stata lei a *scegliere* quei corsi, precisò, mentre gli altri “dovevano frequentarli”. Lesse il Libro dei Profeti dell'Antico Testamento per “leggere i Profeti e allontanarmi dalla mentalità cristiana”. Durante la lettura, capì che molte cose che conosceva o venivano citate erano state estrapolate dal loro contesto originale. Più tardi seguì un corso che trattava il tema del Messia. Temeva di doversi convertire in fretta all'ebraismo perché credeva che «Se nego Gesù non saremo salvi». Era per lei una cosa terribile anche solo a pensarci. Tuttavia, con sua grande sorpresa, il problema fu presto risolto:

Le prime parole pronunciate in classe dal rabbino furono quelle dell'esistenza di vari modi di guardare il testo. C'è quello letterale e c'è il “Midrash”, l'interpretazione. Il rabbino avrebbe parlato delle interpretazioni ebraiche e cristiane. Ciò risolse il mio dilemma e non dovevo preoccuparmi: ci sono due modi di vedere le cose. Posso esaminare il testo come testo cristiano o coglierne alcuni aspetti dall'interpretazione ebraica e considerarlo ancora in un'ottica cristiana. In quel periodo credevo forse soltanto a un quarto di ciò in cui credevano i cristiani e a tutto ciò in cui credevano gli ebrei.

“È una contraddizione?”, le chiesi. Rispose che non lo era perché gli ebrei messianici in realtà non credevano a molte cose che il rabbino aveva definito “cristiane” perché aveva fatto riferimento soltanto al cristianesimo tradizionale.

Con gli anni il suo legame con l'ebraismo si fece progressivamente più netto e distinto. Inoltre, per diventare attivo membro non ebreo nella comunità ebraica *conservative* della sua città, par-

tecipò anche ad attività della comunità riformata e strinse amicizia con gli ebrei delle sinagoghe in cui si recava. Per un certo periodo prese parte come volontaria alle attività della sinagoga quali, per esempio, la preparazione del cibo per il *Qiddush*²⁰ e del pasto dopo la preghiera dello Shabbat. Jane iniziò anche a prestare assistenza alle persone impegnate nel processo di conversione nella sinagoga *conservative*, persone dal background cristiano e non messianico. Per esempio, doveva aiutare una donna proveniente dalla chiesa episcopale che usava un linguaggio sostanzialmente cristiano. La donna non era consapevole di tale eloquio ma il rabbino sì e perciò aveva bisogno di essere aiutata. Era già da undici anni nella congregazione *conservative* e, sebbene volesse convertirsi, non ne era capace. Alla fine lasciò la sinagoga *conservative* e Jane la introdusse in quella riformata.

Il percorso teologico di Jane si intrecciò con una crisi personale che stava affrontando in quel periodo.²¹ Stava per divorziare e dunque, spiegò, «ho cominciato a pensare chi sono, chi ero, dove dovrei essere, sono sicura di essere nel posto giusto?». Quando dedicava le preghiere a tali interrogativi, notava sempre di più che c'erano cose che non poteva fare nella sinagoga. Era meno infastidita dal non poter leggere la *Torah*, ma altre cose la turbavano. Si unì a un gruppo che studiava la *Torah* dove le persone a turno guidavano la discussione. Quando fu il suo turno, Jane disse di essere sicura che il rabbino non avrebbe voluto che guidasse il dibattito perché non era ebrea ma "*Bnei Noach*". Affermò che i componenti del gruppo furono colpiti dal fatto che non fosse ebrea e che il loro rabbino potesse pensare cose simili.

In questo periodo Jane cominciò ad avere la visione di un ponte tra due precipizi. Da una parte c'era la comunità cristiana, dall'altra quella ebraica, nel mezzo un abisso:

C'erano due rupi e io ero quella che poteva costruire un ponte tra i due. Le persone della comunità messianica, o quelli che avevano problemi con le comunità ebraica e cristiana, non potevano però vedermi. Erano spinti giù nel precipizio dal rabbino o dal sacerdo-

²⁰ *Qiddush*: benedizione del vino. Lo *Shabbat Qiddush* è fatta dopo la preghiera, prima del pasto di Shabbath.

²¹ Il possibile rapporto tra conversione e crisi psicologica personale è stato già discusso da W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, (1902), Waihake Island, Floating Press, 2008, cap. 9.

te. In quel senso non c'era differenza tra i due. Le persone riuscivano a tenersi ai bordi del dirupo ma non a lungo. E io, almeno, riuscivo a gettare loro una corda per tenerli appesi in qualche modo o aiutarli a posarsi dove sentivano che potevano appattenerne.

A un certo punto, Jane era andata dal gruppo del “Sacro Nome”, per capire se fosse ancora legata a loro. Il gruppo si era però diviso per alcune divergenze: una parte adottava preghiere ebraiche mentre quella avversa affermava che queste ultime spingevano le persone alla conversione all'ebraismo. Parte del gruppo aveva continuato nella sua propensione al cristianesimo; l'altra parte, circa trenta persone, era diventata un gruppo di Noachidi che avevano preso contatto con un rabbino chassidico Chabad della zona che una volta a settimana dispensava loro il suo insegnamento.²² Quando Jane si recò dai Noachidi del suo gruppo di una volta, essi stavano leggendo testi contro la proselitizzazione degli ebrei da parte dei messianici. Cominciò a leggere i testi con loro e si rese conto che erano arrivati alle sue stesse conclusioni. Gesù era per loro un ponte che li aiutava nel passaggio dalla loro precedente esperienza a quella attuale, ma «se si attraversa un ponte per raggiungere una determinata destinazione perché continuare a focalizzarsi su Gesù invece che sulla destinazione stessa?». Questa idea portò il gruppo più vicino allo studio dell'ebraismo.

Jane era confortata dal fatto che il gruppo dei noachidi stesse affrontando la stessa lotta ma provava ancora molta rabbia. Mi disse che stava esplorando un'altra strada: l'ebraismo riformato.

Molti amici lì mi hanno detto: “perché non ti converti? Ne sai molto più di noi. Vieni qui più spesso di noi” C'era qualcuno lì che mi chiedeva: hai bisogno di fare assolutamente riferimento a Gesù? Devi solo fare riferimento al Messia”.

Jane aveva creduto che sarebbe stato impossibile per lei convertirsi, ma dopo l'incontro con i noachidi cominciò a pensare che forse non era così. Decise di guidare fino a una sinagoga ricostruzionista in una città a un'ora di distanza da casa. Jane sostene-

²² L'ultimo leader Chabad, il rabbino Menachem Mendel Schneerson, aveva promosso “la campagna noachide globale”. Vedi http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/466119/jewish/The-Seven-Noahide-Laws.htm e <https://en.wikipedia.org/wiki/Noahidism> scaricato (ultima entrata) 27.12.2015

va di aver avuto questa idea con le sue preghiere e con le risposte a queste. La prima volta che era andata alla sinagoga le fu offerto di eseguire un'*Aliya*, la lettura di un brano della Torah. Jane sapeva che secondo la tradizione doveva rifiutare perché non ebrea, ma aveva sentito che era qualcosa che le mancava, qualcosa che voleva veramente fare. Il rabbino fu sorpreso che non fosse ebrea dato che conosceva tutte le preghiere e cantava insieme agli altri. Le chiese due volte di parlare con lei sia nella preghiera e anche dopo, prima del *Qiddush*. Quando Jane si avvicinò al rabbino per congedarsi, lui le chiese ancora una volta quale era la sua situazione. Jane lo considerò un segno. Conosceva la tradizione talmudica secondo la quale è necessario chiedere tre volte di convertirsi prima di essere accettati, e collegò le tre richieste del rabbino a tale tradizione. Quando gli disse che era un'ebrea messianica, il rabbino la invitò a parlarne nel suo ufficio.²³ Le disse che dipendeva da lei e che non vedeva nessuna ragione per la quale non potesse convertirsi all'ebraismo. Jane mi disse che per il rabbino, dopo aver ascoltato la sua storia, era chiaro che i suoi dubbi portavano a una conclusione cui lei era già arrivata: Gesù non è Dio.

Dopo l'incontro con il rabbino, Jane sentì che era pronta per la conversione ma il suo tentativo iniziale non ebbe buon esito. Di ritorno nella sua città, Jane si rivolse prima a un rabbino *conservative* della comunità cui partecipava attivamente. Il rabbino tuttavia, dopo un'intervista telefonica, si rifiutò di convertirla. Le aveva posto tre quesiti. Il primo, se Gesù era un Dio. Jane rispose di no. Ma quando le chiese se Gesù l'aveva in qualche modo salvata, restò in silenzio e gli disse che doveva spiegare la sua risposta. Il rabbino disse che la spiegazione non aveva importanza. Se pensava che Gesù l'avesse salvata, allora non poteva convertirla ma non le avrebbe impedito di convertirsi altrove.

«Che cosa volevi spiegargli?» le chiesi in un'intervista. La sua risposta fu: «Sostanzialmente che non sarei stata nell'ebraismo se non avessi avuto un legame con Gesù, che lui era il mio collegamento tra un mondo e l'altro. Ero in pratica cresciuta con Gesù da quando ero una bambina fino al momento di giungere all'ebraismo e se questo non è avermi salvata, che cos'è?». Jane

²³ L'ufficio offriva maggiore privacy: il rabbino aveva capito i conflitti di Jane ma, a differenza di altri rabbini, (si veda qui di seguito), questo non gli impediva di approfondire la sua situazione.

aggiunse che i membri del consiglio di amministrazione della sinagoga, alcuni dei quali convertiti, non erano d'accordo con il rabbino. Le dissero che a loro non erano stati posti gli stessi quesiti. Comunque, dopo questo incidente, capì che il suo posto non era in quella sinagoga.

A quel punto Jane mi ricordò la sua visione dell'abisso tra il mondo cristiano e quello ebraico e disse che quella era la ragione per cui era così importante per lei che io raccontassi la sua storia. «È importante perché fino a quando le persone non lo capiranno, ce ne saranno sempre che si perderanno in questo abisso».

Jane ritornò successivamente dal rabbino ricostruzionista e iniziò il processo di conversione. Il vissuto del rabbino aiutò la conversione di Jane: lui stesso aveva passato anni in gruppi di orientamento buddista prima di ricollegarsi alle sue radici ebraiche e frequentare una scuola rabbinica. L'interesse del rabbino per percorsi spirituali diversi e la sua apertura gli permisero di capire che la richiesta di conversione di Jane era sincera. Fu meno spaventato quando Jane gli parlò del suo precedente legame con Cristo, fino a quando lei chiarì che le cose erano cambiate e che lo considerava solo una fase del suo percorso.

Il processo di conversione di Jane durò circa un anno. Stabilì il programma con il rabbino e affrontò il processo di conversione. Esso contemplava una riunione del tribunale religioso ufficiale con alcuni rabbini riformati e *conservative* e il battesimo nella *Miqveh* (il bagno rituale ebraico). Nel procedimento del tribunale, il rabbino presentò la storia di Jane includendovi il suo passaggio dagli avventisti agli ebrei messianici. Disse agli altri rabbini che Jane aveva studiato con lui e aveva vissuto un cambiamento di mentalità teologica. Il tribunale rabbinico fece domande sugli avventisti e sugli ebrei messianici e su dove Jane era in quel momento. L'ultima domanda fu se si sentiva ora parte del popolo. Domanda cui lei rispose: «Mi sono sentita parte di un popolo e non solo quando sono stata nel "Young Israel" (la comunità cui si era unita). (La corte o Jane sottolineò) che loro avevano posto l'accento su quella domanda ed erano felici di sentire che lei aveva trovato il suo posto.

L'ultima domanda del tribunale rabbinico sollevò un importante elemento di discussione: in che misura la conversione è adesione a una religione, o è invece adesione a una nazione? E quale

relazione c'era tra le due? In questo specifico caso, quando posi a Jane la domanda, rispose in modo chiaro: all'inizio la conversione era per lei un processo di adesione a una religione. In altri termini, era l'esito di un cambiamento religioso, di natura teologica. In un secondo momento la questione dell'adesione a una nazione, a un popolo, e anche a una comunità, era diventata per lei molto importante. Non si trattava solo del fatto che la risposta alla domanda "aderire a una religione" o/e aderire a una nazione cambiò nel corso del tempo. In realtà l'intero viaggio intrapreso da Jane era stato un lungo processo di avvicinamento all'ebraismo (a differenza di alcune opinioni sulla conversione come cambiamento improvviso).²⁴ La conversione era un passo importante in questo lungo processo iniziato molto prima che Jane cominciasse l'apprendimento formale per portarla a compimento.

In questo caso (come in altri casi nelle comunità in cui avevo svolto il mio lavoro sul campo), la conversione formale era importante sia per i convertiti che per la stessa comunità. La conversione sancita dal Tribunale rabbinico, seguita dalla cerimonia della *Aliya* (lettura rituale della *Torah* a *Shabbat*), erano un chiaro segno che Jane era diventata un membro della comunità con uguali diritti, compresi quelli rituali. Per Jane, l'importanza dell'evento non si limitava ai suoi sentimenti personali – si sentiva ebrea già da prima – ma riguardava anche la sua capacità di sentire l'appartenenza alla comunità ebraica e di partecipare pienamente a tutte le attività religiose. Dopo la conversione Jane sentì anche che le persone della comunità ebraica della sua città avevano cambiato atteggiamento nei suoi confronti. Il segno di tale cambiamento fu l'invito ricevuto durante una preghiera a fare la *Ghelilà* – "avvolgimento" e rivestimento con una fascia della *Torah* per rimetterla nel suo manto. L'invito le era stato rivolto nella stessa sinagoga *conservative* dove, in precedenza, il rabbino si era rifiutato di convertirla.

L'ACCETTAZIONE SOCIALE

Quando questo articolo è stato pubblicato (inverno 2015), Jane era già da tre anni membro della comunità che qui chiamerò

²⁴ Vedi W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., cap. 9.

Young Israel (YI). Pur abitando lontano, Jane era più attiva di molti altri membri. Per il modo di pregare e di svolgere i rituali, la sinagoga era più conservatrice rispetto ad altre sinagoghe liberali dove Jane aveva pregato, ma non mancava di apertura e aveva un atteggiamento molto pluralistico e liberale. I membri della comunità guidavano le preghiere. La lingua ebraica aveva un ruolo centrale. La comunità apparteneva ufficialmente al movimento ricostruzionista ma alcuni dei suoi membri si consideravano *conservative* e le preghiere di *Shabbat* si alternavano tra le due tradizioni. Il 45% circa dei membri erano convertiti o famiglie miste (con uno dei partner non ebreo). La comunità aveva un atteggiamento tollerante nei confronti della partecipazione di non ebrei alle cerimonie: i non ebrei erano partner paritari (tranne che per l'*Aliya*) e la sinagoga permetteva perfino alle coppie miste (uno ebreo e l'altro no) una lettura congiunta della *Torah* (*Aliya*). La sinagoga non solo organizzava il *Bar Mitzvah* per i figli di madre ebrea ma anche per quelli di coppie miste in cui il padre era ebreo.

Tuttavia, per quanto progressista possa essere la comunità, chi, come Jane, non ha legami "etnici" o familiari con gli ebrei rimane per certi versi un outsider. Anche per la sua posizione socio-economica, Jane si distingue dalla maggior parte dei membri della comunità, perlomeno in relazione con la vicina università o professionisti. La comunità annovera altri ex-cristiani convertiti e anche cristiani sposati con ebrei che hanno scelto di non convertirsi. Ma i trascorsi messianici di Jane erano un'eccezione e, nonostante la comunità fosse relativamente di larghe vedute, Jane riteneva opportuno non dargli troppo rilievo.

Dovremmo prestare attenzione alla differenza tra l'accettazione ufficiale nella comunità (partecipazione alle attività e alle preghiere ecc.) e quella sociale. Sebbene molti fedeli non ebrei assistano ai sermoni e agli eventi della sinagoga, ciò non implica un'intensa relazione con la comunità al di fuori di tali occasioni. Tra le comunità osservate nelle città universitarie in cui ho soggiornato c'erano importanti centri di attività di gruppi ristretti, *Havurah*, prodotto della cultura di gruppo degli anni Settanta. L'*Havurah* si riunisce di solito una volta al mese, la sera del venerdì e nelle feste. Sebbene la comunità abbia un profilo liberale e aperto, non è facile per le persone di diversa estrazione etnica,

culturale e anche socio-economica che si sono unite alla comunità, far parte di questi gruppi. Ciò dimostra che per quanto la comunità sia aperta nei confronti dei non ebrei e i non ebrei ne siano membri, una vera “accettazione” può richiedere un lungo processo, e la conversione formale ha valore come passo importante per una completa affiliazione.

Il caso di Jane è interessante anche per quanto riguarda tale grado di “adesione” a una comunità. Nel suo primo anno come membro, Jane aveva celebrato la vigilia di Pessah da sola, sebbene l’etica comunitaria preveda di invitare i membri in occasione delle feste. Il secondo anno, dopo la sua conversione formale (seppure non necessariamente come conseguenza diretta), Jane fu invitata per il Seder di Pessah. Fu ospite di una coppia di professori universitari molto attivi e con una posizione di rilievo nella comunità. La moglie, che spesso guidava le preghiere e leggeva la *Torah*, era di estrazione cristiana (benché la sua famiglia avesse anche un background ebraico) e si era convertita da giovane, quando aveva incontrato il marito. Jane andò al Seder con un amico afro-americano della sua città, interessato all’ebraismo, che talvolta l’accompagnava alle cerimonie.

Jane conosceva molto bene la differenza tra unirsi ufficialmente alla sinagoga, e anche di convertirsi, e la reale sensazione di essere socialmente accettati. Si era assunta il compito di aiutare i nuovi convertiti che venivano dopo di lei. Jane si recava spesso nelle comunità ebraiche liberali della sua città con le quali aveva riallacciato i rapporti. Qui non era in contatto solo con i membri ebrei ma anche con altre persone, alcune delle quali conoscenze di lunga data che nutrivano interesse per l’ebraismo. Jane divenne dunque una sorta di ponte tra due mondi.

Mentre alcune persone dopo la conversione si allontanano dal loro mondo precedente, Jane ha mantenuto dei legami. Per lei è importante creare meccanismi di collegamento tra i cristiani interessati all’ebraismo e il suo attuale mondo ebraico. I suoi amici non sono necessariamente ebrei e Jane spesso porta a pregare un amico attratto dall’ebraismo. È rimasta in contatto con alcuni dei gruppi messianici cui era legata in passato e frequenta altre comunità come quella ebraica afroamericana di Chicago i cui membri si considerano ebrei.

Il legame con i cristiani è dovuto in parte al fatto che molti dei suoi parenti stretti, come la figlia, per esempio, non sono ebei. Nel suo restare legata al mondo cristiano Jane non è tuttavia diversa da molti altri membri della comunità di estrazione ebraica della sinagoga, visto che anche loro hanno spesso stretti legami familiari con i cristiani.

Jane e le persone come lei sono negli Stati Uniti un nuovo e diverso punto di collegamento tra il mondo cristiano-messianico e quello ebraico liberale. In realtà, ci sono altre persone con vari punti di contatto. Ad esempio Amy con cui Jane mi aveva messo in contatto. Amy apparteneva a un gruppo che aveva cominciato come ebrei messianici, poi noachidi, e poi hanno continuato ad avvicinarsi sempre più all'ebraismo. Quando Jane si è convertita, i membri del gruppo hanno iniziato a considerarsi dei *Gherim* (termine biblico che si riferisce al convertito ma anche alle persone che vivono tra gli ebrei). Dopo essersi recati in Israele, alcuni di loro sperano un giorno in una conversione ebraico-ortodossa nel quadro della tradizione nazionale-ortodossa israeliana cui si sentono legati.

La storia di Jane è un esempio di un mondo ricco e dinamico di singoli individui e gruppi di estrazione cristiana che però si considerano vicini agli ebrei e all'ebraismo. Molti convertiti dal passato cristiano accettano il principio ebraico che ebraismo e cristianesimo sono fundamentalmente diversi per i netti confini che li separano. Il caso dei gruppi messianici pone degli interrogativi su tali confini. Sembra che in passato, sebbene molti gruppi messianici si considerassero "ebrei", i confini tra loro e gli altri ebrei fossero ben chiari. I nuovi processi di avvicinamento all'ebraismo di alcuni membri di questi gruppi mette tuttavia in discussione queste differenze date per scontate.

Gruppi e anche singoli individui dai trascorsi messianici un tempo erano considerati da molti ebrei una minaccia per l'ebraismo molto più di altri cristiani. Il timore non era infondato poiché c'erano gruppi messianici che miravano a fare proselitismo tra gli ebrei. Dal *case study* di Jane possiamo conoscere la realtà di un processo opposto, di avvicinamento all'ebraismo, che può persino portare alla conversione, che inizia con l'adattamento dell'ideologia cristiano-messianica. Benché il numero di persone

o gruppi che vivono un simile processo sia ancora relativamente modesto, sembra che l'attuale *case study* non sia unico e che ci siano probabilmente altri casi simili nel Nordamerica. Tale processo ha aspetti teologici ma per capirlo nella sua interezza dovremmo metterlo in relazione con l'attuale posizione dell'ebraismo liberale americano e in relazione anche alle varie trasformazioni del contesto religioso americano.

Ho iniziato questo saggio con una descrizione di come, per una donna di estrazione cristiana che prega in una sinagoga liberale, il luogo di culto messianico sia considerato semplicemente un'altra sinagoga. Per questa donna, dunque, non c'è grande differenza tra interesse e volontà di vivere un'esperienza religiosa offerta dalle sinagoghe liberali della città o da una comunità messianica che sottolinea la propria vicinanza all'ebraismo. La questione importante qui non è necessariamente l'identità ebraica "diversa" ribadita da entrambe le opzioni ma, invece, lo spazio quasi "naturale" sia della congregazione messianica che di quella degli ebrei liberali nell'attuale contesto sociale e culturale americano.

Negli Stati Uniti le sinagoghe liberali (e talvolta anche i centri Chabad nei luoghi in cui non ci sono comunità chassidiche) sono considerate parte del contesto religioso americano locale. Tale processo può essere visto come parte di quello più ampio e di lunga data di accettazione e consolidamento dell'ebraismo, in particolare di quello liberale, negli Stati Uniti. Robert Bellah considera l'ebraismo come parte della "religione civile" americana.²⁵ Nel più ampio fenomeno del ritorno della religione al centro dell'attenzione negli ultimi decenni, il posto simbolico degli ebrei nella società civile, unito all'immagine di quest'ultimi come gruppo di successo, ha trovato espressione anche in un processo in cui le sinagoghe sono da tempo diventate (localmente e complessivamente) parte integrante del "contesto religioso" americano.

Inoltre, i casi di "unione con il popolo ebraico" siano sempre più frequenti nel mondo, è importante porre l'accento sullo specifico contesto americano. Il caso di Jane è innanzitutto un fenomeno nordamericano e protestante. Per prima cosa, l'evoluzione ideologica di molte congregazioni cristiane che accusano la tradizionale

²⁵ R. N. Bellah, *Civil Religion in America*, "Dedalus". Journal of the American Academy of Arts and Sciences (special Issue on *Religion in America*), n. 1, vol. 96, winter 1967, pp 1-21.

“teologia della sostituzione” cristiana²⁶ ha contribuito ai processi di avvicinamento, in precedenza descritti, tra cristiani ed ebrei negli Stati Uniti. Ulteriori cambiamenti nel panorama religioso americano hanno tuttavia contribuito a tale processo. La diversificazione dello scenario religioso rafforza la vicinanza tra ebraismo e cristianesimo. Con il crescente numero di moschee e di templi buddisti e hindù,²⁷ le sinagoghe sono diventate più simili e “del luogo”. La posizione sociale e il successo finanziario sono forse per i cristiani un ulteriore elemento di attrazione per l’ebraismo; tuttavia, nell’ottica cristiana, la comune base teologica è di primaria importanza. I templi ebraici riformati, *conservative* e ricostruzionisti sono dunque considerati in modo diverso rispetto a quelli delle religioni asiatiche come il buddismo e l’induismo. Tale situazione strutturale mette inoltre in rilievo alcuni dettagli interessanti dei riti ebraici. Ciò consente una connessione tra localismo da una parte, e una connessione con l’autenticità degli israeliti, con la lingua ebraica e perfino con lo Stato di Israele dall’altra. In alcuni luoghi e in alcuni contesti tale evoluzione è talvolta sostenuta, qualche volta direttamente, altre indirettamente, anche dalla visione politica e teologica di varie chiese evangeliche nei confronti di Israele e anche della loro stessa presenza in Israele.²⁸

Nel quadro di tutte queste connessioni, il *case study* esaminato rivela l’interessante capacità di singoli individui, e forse anche di gruppi, di attraversare un confine, una certa soglia, nel processo di avvicinamento all’ebraismo. In altri termini, ciò che da un punto di vista ebraico sembrano essere netti confini etnici e religiosi, da una più ampia osservazione della società americana risultano esserlo molto meno.

Questa capacità di attraversare confini ha forse qualcosa a che fare anche con i processi che stanno sperimentando gli stessi ebrei americani. Questi ultimi vivono in un costante processo di dialogo con il contesto circostante il cui risultato è una crescente apertura nei confronti dei non ebrei che si recano nelle

²⁶ L’idea che i cristiani sostituiscano gli ebrei perché si considerano il vero “popolo di Israele”.

²⁷ P. Allitt, *Religion in America since 1945: A History*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 259.

²⁸ S. Sizer, *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?*, op. cit., p. 202 e p. 205.

sinagoghe. Nonostante tale apertura non manchi di dilemmi e di complessi dibattiti interni sul significato di confini religiosi, è un processo che le comunità ebraiche liberali stanno affrontando. Entrambi i processi (l'apertura dei cristiani nei confronti dell'ebraismo e la disponibilità degli ebrei americani ad accettare non ebrei nella loro comunità) si riflettono anche sulla specifica posizione dei gruppi messianici. Ciò si riverbera anche sul forte disaccordo teologico, già descritto, relativo al modo in cui dovrebbero considerare gli ebrei e reagire nei loro confronti e nei confronti dell'ebraismo "tradizionale". Disponibilità e cambiamento sono attualmente un fenomeno marginale, mentre (almeno da un'ottica ebraica) l'abisso tra ebrei e gruppi messianici non è meno profondo. Dopo tutto, l'esistenza di tali gruppi costituisce una minaccia a causa della fluidità dei confini tra ebraismo e cristianesimo che i gruppi messianici hanno determinato.

UN NUOVO FENOMENO?

I processi di globalizzazione creano una connessione tra i fenomeni descritti in questo saggio e altri casi attuali di adesione al popolo ebraico. Allo stesso tempo, è necessario anche esaminare questo caso attraverso il prisma della storia e confrontarlo con le conversioni all'ebraismo in epoche precedenti.

Mentre i vincoli storici tra ebraismo e cristianesimo sono evidenti, tendiamo a considerarli sistemi separati in termini di religione e società. Tuttavia, in periodi diversi e in luoghi diversi, ci sono stati gruppi che hanno scalzato il concetto di separatezza. Ci sono dunque somiglianze tra i fenomeni qui descritti e altri casi, entrambi casi di conversione individuale dal cristianesimo e casi di gruppi cristiani o sette passati attraverso processi di ebraicizzazione talvolta sfociati nella conversione. Secondo Yaakov Katz, «non possiamo stabilire il numero di cristiani che si sono fatti ebrei, né la frequenza del fenomeno, ma è chiaro che ciò accadeva ripetutamente nel Medioevo in Ashkenaz».²⁹ Su un piano teologico, tali casi scaturivano da un processo in cui singoli individui e gruppi si avvicinavano progressivamente all'ebraismo come parte

²⁹ In questo contesto Ashkenaz si riferisce alle aree di lingua tedesca dell'Europa. Y. Katz, *Between Jews and Gentiles*, Jerusalem, Mosad Bialik, 1960 (in ebraico) p. 84.

di un processo di ricerca di “autenticità” biblica.³⁰ Katz afferma che i cristiani dotti si dedicavano a studi approfonditi in materia di religione e potrebbero essere giunti alla conclusione che la tradizione ebraica era la giusta interpretazione del Vecchio Testamento, il fondamento sia del cristianesimo che dell’ebraismo.³¹

Mentre Katz lo descrive in linea teorica come un processo meramente intellettuale, sembra che storicamente esso si sia perlopiù verificato tra gruppi e singoli individui marginali o, se non marginali, nell’ambito di gruppi lontani dal cristianesimo tradizionale (nelle varie realtà locali e storiche). Si possono trovare alcune analogie anche nel caso dei Subbotniks (e i *Gherim*), gruppi della Russia zarista della fine del XIX secolo e degli inizi del XX³² e anche nella storia dell’ebraizzazione di San Nicandro, un paese dell’Italia meridionale.³³ In ambito protestante, il fenomeno descritto può essere collegato alle dinamiche relative al principio fondamentale della lettura del testo sacro “così com’è”. Può inoltre essere collegato alle dinamiche delle (attuali) costanti divisioni e suddivisioni così frequenti nello sviluppo di alcune chiese del Nordamerica.

L’attuale ondata di “avvicinamento all’ebraismo” può essere considerata una continuazione di tendenze analoghe di ricerca di autenticità religiosa, sebbene arricchita di nuovi fattori. Nonostante le analogie con altri casi storici, in particolare nell’ambito di una ricerca di autenticità biblica, vorrei indicare anche l’esistenza di nuovi sviluppi meritevoli di attenzione nel presente *case study*.

³⁰ In ambito protestante ci sono alcune manifestazioni di tali tendenze anche in casi come quello dell’ebraizzazione dei Benei Menasheh nell’India nordorientale e di vari gruppi africani. In entrambi i casi il processo di ebraizzazione molto probabilmente deriva (anche) dai missionari protestanti e, nonostante le grandi differenze, in tutti questi casi, il modo in cui alcune influenze cristiane sono state accettate dai locali ha influito sull’attrazione di questi per l’ebraismo.

³¹ Y. Katz, *Between Jews and Gentiles*, op. cit., p. 86.

³² Subotniks (letteralmente, Sabbatiani) sono gruppi ortodossi russi che hanno vissuto un processo di ebraizzazione tra il XVIII e il XX secolo. Vedi V. Chernin, *The Subbotniks*, Ramat Gan, The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality, Bar Ilan University, 2007. *Gherim* (o *Gery* in russo) sono Subotniks convertiti all’ebraismo rabbinico. *Ibidem*, p. 7.

³³ Il processo di ebraizzazione di San Nicandro ebbe luogo negli anni Trenta e Quaranta. Vedi: J. A. Davis, *The Jews of San Nicandro*, Connecticut, Yale University Press, 2010.

Per prima cosa, grazie alle innovazioni tecnologiche, in particolare Internet e i social media, nuove possibilità di comunicazione rendono in certa misura unico il fenomeno analizzato rispetto alle modalità con cui, in precedenza, le persone aderivano all'ebraismo. Mentre nel passato avvicinarsi all'ebraismo dipendeva spesso da una specifica dinamica di interazione con ebrei in uno specifico contesto, oggi ci sono più modi per farlo. È possibile interagire con varie comunità ebraiche in un determinato spazio geografico, ma poi convertirsi in un'altra congregazione come ha fatto Jane. Un'altra opzione è collaborare con varie comunità ebraiche e prendere parte alle loro attività, come nel caso di Amy. Le nuove tecnologie consentono un numero maggiore di possibilità di muoversi tra diverse comunità e di conoscere un altro pensiero.

In secondo luogo, nel caso specifico che ho presentato, la conversione formale svolge un ruolo importante come momento simbolico di ingresso nell'ebraismo e nel popolo ebraico. Una cosa diversa dal caso dei gruppi 'ebraicizzati'. La conversione, in questo specifico contesto, è stata anche un momento in cui è sorta la questione di appartenenza a una comunità e anche a un popolo, oltre all'appartenenza alla sfera religiosa di per sé. Allo stesso tempo, è interessante notare che questa conversione non è riconosciuta dallo Stato di Israele.³⁴ Penso che la conversione, in questo caso, apra solo una possibilità di unirsi al popolo ebraico. A livello più generale, sotto il profilo analitico, dovremmo distinguere tra aderire all'ebraismo come religione e unirsi al popolo ebraico. Inoltre, l'esistenza di varie ondate di gruppi e singoli individui che si avvicinano all'ebraismo non deve essere automaticamente intesa come unione al popolo ebraico. Essa apre piuttosto una porta per esplorare la possibilità di unirsi agli ebrei come popolo. In alcuni casi tale possibilità (che richiede un ulteriore processo) non necessariamente si verifica sempre.

Gli esempi riportati in questo saggio mirano alla comprensione della ricerca religiosa (che può risolversi in un avvicinamento all'ebraismo) che coniuga un processo di ricerca di autenticità teologica con la ricerca di un senso di comunità. Ritengo che que-

³⁴ Benché autorizzata dal *Bet-Din* (tribunale religioso) che comprende i rabbini *conservative*, il rabbino ricostruzionista che ha guidato la conversione ha detto che le sue conversioni non sono riconosciute dagli organismi ufficiali israeliani.

sti casi di adesione all'ebraismo includano processi di unione a una comunità e addirittura di unione al "popolo ebraico", anche se l'iniziale motivazione del processo era più orientata all'unione all'ebraismo come religione.

IL SUD D'ITALIA: FIGURE CARISMATICHE E LUOGHI SIMBOLICI¹

Emanuela Trevisan Semi

IL LEGAME CON LE MIGRAZIONI

Per una migliore comprensione del fenomeno delle conversioni all'ebraismo nel Sud dell'Italia, è necessario pensare tale fenomeno nell'ambito della questione migratoria. Le figure leader che hanno innescato i processi di conversione, dando origine a vere e proprie catene di convertiti, hanno avuto un trascorso migratorio o contatti con chi aveva vissuto questa esperienza.

Se la questione migratoria è importante, tuttavia, essa sola, non è sufficiente a dar conto di tale fenomeno. È necessario prendere in esame anche altri fattori che hanno influito sulle storie di conversione.

La storia delle conversioni al Sud inizia a San Nicandro, nelle Puglie, un luogo che ancora oggi, a distanza di oltre ottant'anni, non solo conserva un valore simbolico e identitario ma svolge anche un ruolo di potenziale catalizzatore, in grado di determinare nuovi processi.

La conversione di un piccolo gruppo di abitanti del paese pugliese si colloca nel periodo tra le due guerre mondiali, in un'area interessata da un forte proselitismo agito da emigrati italiani rientrati dagli Stati Uniti, divenuti missionari evangelici, pentecostali, battisti e avventisti, che percorrevano in lungo e in largo la regione. Si tratta di una storia che acquista significato nel contesto migratorio del primo Novecento durante il quale un movimento di rientro si associò a un fermento di idee e a una messa in circolazione di nuovi saperi e di nuove pratiche apprese all'estero.

Sulla ripresa del fenomeno delle conversioni nel Sud dell'Italia la stampa ebraica ha pubblicato vari articoli quali «Benvenuti

¹ Questo testo riprende in parte una relazione tenuta al Van Leer Jerusalem Institute il 3-4 novembre 2014.

al Sud»,² «Insieme per ritrovare il Sud»,³ «Amid Rising Anti-Semitism in Western Europe, Italian Jews are staging a Surprising Revival»,⁴ «In southern Italy, long-lost Jews are returning to the fold».⁵ La copertura sulla stampa ebraica e il moltiplicarsi dei siti e dei blog dedicati al fenomeno hanno reso socialmente rilevante un evento numericamente modesto. Si tratta all'incirca di poco più di un centinaio di persone, sparse tra le Puglie,⁶ la Sicilia, la Calabria, le Isole Eolie e la Sardegna, una quarantina delle quali convertite all'ebraismo riformato e non tutte riconosciute dal Bet Din italiano. Trattandosi di piccoli nuclei o di individui dispersi in vaste aree, la costituzione di un *minian* è spesso impossibile.

Se la stampa sembra generalmente incuriosita dal fenomeno, per molti ebrei italiani, i *gherim* sono troppi e sono quasi uno scandalo «per l'eccessivo numero, la troppa facilità o l'inautenticità delle conversioni».⁷ Enzo Campelli sottolinea come sia possibile cogliere una differenza tra le reazioni alle due tipologie di conversioni, quella legata al partner e ai figli di matrimoni misti, nella maggioranza dei casi accettate, e quella liberamente scelta per altre ragioni, considerata invece «un elemento di specifico fastidio [...] i nuovi arrivati, invadenti e arroganti nel loro zelante e da poco sperimentato rigore».⁸ Nell'ambito della Comunità di Napoli, un convertito, definiva, con una certa autoironia, se stesso e altri convertiti con il termine «noi barbari» e le iniziative avviate dagli stessi come «quelle intraprese dai barbari».⁹

In Italia i confini tra le appartenenze sono senza dubbio molto netti e rigidi, soprattutto se confrontati con realtà come quelle degli Stati Uniti o dei paesi dell'America del Sud dove attraversare appartenenze diverse o vivere anche tra più appartenenze è una consuetudine.

² T. Levi, «Benvenuti al Sud», *Ha-Keillab*, a. XXXVIII, n. 4, ottobre 2013, pp. 1 e 9.

³ *Pagine ebraiche*, n. 4, aprile 2014, p.3.

⁴ M. Ledeen, *Tablet Magazine* April 25 2014 www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/170184/italys-jewish-revival?print=1,

⁵ www.haarets.com/jewish-world/jewish-world-features/in-southern-italy-long-lost-jews-are-returning-to-the-fold-1.468198 (accesso il 5.10.2012).

⁶ Ringrazio Fabrizio Lelli per il suo prezioso aiuto in area pugliese.

⁷ E. Campelli, *Comunità va cercando ch'è sì cara...*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 144.

⁸ *Ivi*, p.145.

⁹ Intervista dell'Autrice a Cosimo Yehudah Pagliara, Brindisi 20.6.2014.

Esaminiamo adesso i fattori che possono aver influito su questo fenomeno, o concorso a favorirlo, oltre alla già menzionata questione migratoria.

È necessario innanzitutto ricordare che Israele non è solo un polo di attrazione mitico-simbolico ma anche economico, in un Sud d'Italia alla continua ricerca di occupazione e da sempre terra d'emigrazione. Ripensando al *case study* di San Nicandro, non solo la maggioranza dei primi *gherim* emigrò in Israele nel 1946 ma molti vi andarono esplicitamente per trovare un lavoro. Il fenomeno si riproduce in parte anche oggi poiché una parte dei convertiti degli ultimi decenni ha percorso lo stesso cammino.

Israele, inoltre, per le Puglie e la Calabria, è rimasta nella memoria storica il luogo verso cui furono indirizzati migliaia di profughi alla fine della Seconda Guerra mondiale e il porto di Brindisi il luogo di accoglimento per eccellenza delle varie ondate di rifugiati, ebrei ma non solo. Un luogo che conserva anche la memoria dell'arrivo, nel 1956, degli ebrei che fuggivano dall'Egitto.

Israele, seppure paradossalmente, incide anche in altro modo sulla questione delle conversioni. L'obbligo alla conversione, che nell'ebraismo riguarda chi non sia ebreo per filiazione materna (figlio di madre ebrea), è reso complessa dalla decisione politica di conferire la cittadinanza israeliana anche a chi possiede solo una filiazione ebraica paterna e che, pertanto, non è ebreo secondo la Tradizione. L'inclusione consentita dal conferimento della cittadinanza israeliana, e che interessa anche chi è in tale condizione, permette anche a chi è figlio di padre ebreo di pensarsi parte dell'universo ebraico, seppure non riconosciuto dalle autorità rabbiniche come tale. Ciò significa che l'inclusività garantita dalle regole di attribuzione della cittadinanza israeliana e dunque l'acquisizione della cittadinanza israeliana consente a chi aspira alla conversione, di immaginarsi parte di un'identità ebraica vicina a quella biblica delle origini, quando la filiazione era paterna. Tale identità ebraico-biblico-israeliana permetterebbe ai potenziali *gherim* di identificarsi come ebrei al di là delle prescrizioni della normativa halakhica.

Una illustrazione di quanto appena detto possiamo ritrovarla in un'intervista che feci a Stefano di Mauro, rabbino a Siracusa. Questi, esprimendo un'opinione per altri rabbini italiani discutibile, sostenne che quando si ha a che fare con qualcuno che è

figlio di padre ebreo lo si può convertire rapidamente: «secondo la *halakah* questi (*un figlio di padre ebreo*) non è ebreo ma secondo la *Torah* lo è, per questo, visto che secondo la *Torah* lo è, io non perdo tempo con le persone che mi chiedono di “tornare a casa” e hanno il padre o il nonno ebreo (*e le converto*) [...] d'altra parte per fare l'*aliyah* in Israele basta dimostrare che il nonno o uno dei nonni era ebreo». ¹⁰

In Israele, tuttavia, la questione dell'appartenenza all'ebraismo è anche un fatto politico poiché comporta diritti o limitazioni nella sfera sociale e pubblica, conseguenza dell'essere o non essere riconosciuti ebrei, e favorisce la crescita di una cultura della burocratizzazione dell'essere ebreo, un tempo sconosciuta. ¹¹ A opinione di un'intervistata, ciò conferirebbe, paradossalmente, maggiore libertà di agire per accogliere i convertiti, per prendere le distanze da quella che viene considerata una logica di tipo amministrativo-burocratico ¹².

RAGIONI DI UN RINNOVATO INTERESSE

Un altro fattore determinante nel rinnovato interesse per l'ebraismo è costituito dall'importanza simbolica di luoghi tradizionalmente ebraici, testimonianza di una presenza millenaria. Molti di questi, scoperti negli ultimi decenni e tuttora oggetto di ritrovamenti, come recentemente accaduto, ¹³ fungono da luoghi-ponte, veicolo di storia e di memoria del passato. tali luoghi evocano il passato degli ebrei convertiti che in segreto hanno mantenuto tradizioni ebraiche, gli *anusim*, un fantasma del passato che prolunga la propria ombra sul presente.

Nel suo saggio sulla topografia della Terra Santa, Maurice Halbwachs aveva offerto una convincente spiegazione dell'im-

¹⁰ Intervista dell'Autrice a Stefano Di Mauro, Siracusa, 14.5.2014.

¹¹ Può essere interpretata in questo senso la controversa iniziativa, del 2013, del Rabbino capo sefardita di Israele, Shelomo Amar, di riconoscere solo gli atti del Bet Din italiano firmati dai rabbini Di Segni e Arbib, escludendo quelli di altri rabbini cfr. http://www.hakeillah.com/1_13_12.htm

¹² Intervista telefonica dell'Autrice a Barbara Aiello, 5.9.1914.

¹³ Nel giugno 2014, a Savoca, piccolo paese nei dintorni di Messina, il crollo di un muro di un vecchio edificio ha svelato l'esistenza di un'antica sinagoga cfr. *Italia ebraica*, agosto 2014, p. 5.

portanza della relazione che i gruppi stabiliscono con lo spazio che riceve la loro impronta e a sua volta imprime il proprio marchio su di essi. Lo spazio contribuisce a forgiare la memoria collettiva. Anche se quelle pietre sono state nel frattempo riutilizzate e spostate, gli uomini ricostruiscono la topografia di un luogo fortemente simbolico sulla base della loro identità in costruzione.¹⁴ In altri termini, dei luoghi fortemente simbolici, parte della memoria collettiva locale, interagiscono in un processo che risponde ai bisogni attuali di un gruppo in cerca di nuove appartenenze identitarie. Proprio quanto si riscontra oggi nelle regioni del Sud d'Italia interessate dal fenomeno delle conversioni.

Luoghi del passato ebraico, residui di riti considerati di origine ebraica (per esempio coprire gli specchi dopo un decesso) o ebraico-marrana (come l'accensione delle candele per il sabato, facendo attenzione a che le porte siano chiuse) contribuiscono a far nascere il sospetto di avere una filiazione nascosta:

Quando sono andato negli Stati Uniti mia madre si è ammalata e l'ho fatta venire da me [...] ma prima di andarsene mi disse "ebrei siamo!", dico "mamma e me lo dici adesso?" io sono già ebreo, lei sapeva che ero già ebreo da tempo, beh mi dico, forse è stato meglio così perché altrimenti non avrei sentito il bisogno di fare il *ghiur*.¹⁵

Il rinnovato interesse per le conversioni avviene inoltre in un periodo storico di *post-Shoah*, ovvero dopo la scomparsa di sei milioni di ebrei. Una catastrofe che agisce nell'immaginario collettivo influenzando sul richiamo alla necessità di ricostituire, anche demograficamente, un popolo ebraico dopo la *Shoah*, e pone in maniera continuativa la questione ebraica all'attenzione dei media.

In questo contesto basta un cognome che possa sembrare a chi lo porta di possibile origine ebraica per innescare un processo che può concludersi con la conversione.

Tale meccanismo mi fa pensare a quanto André Aciman ha affermato sul processo di scrittura e, in particolare, sulla propria scrittura. Egli ha evocato l'importanza dello sguardo degli altri per aiutarci a capire la storia della nostra vita: «Scriviamo sulla

¹⁴ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, P.U.F., Paris, 2008 (1941).

¹⁵ Intervista dell'Autrice a Stefano Di Mauro, Siracusa 14.5.2014.

nostra esistenza non per vederla com'era ma per vederla come vorremmo che altri potessero vederla, così da prendere in prestito il loro sguardo e cominciare ad osservare la nostra attraverso i loro occhi, non i nostri. Solo allora forse, cominceremo a capire la storia della nostra vita». ¹⁶ Avere un cognome che potrebbe essere di qualcuno che possiede un'altra identità sociale e religiosa permette di ripensare la propria vita e la propria storia e rileggerla con altri occhi e un altro sguardo, innescando in tal modo un processo di riconversione.

Come sottolineato all'inizio, le figure carismatiche che svolgono un ruolo di protagonisti nei processi analizzati hanno avuto un percorso migratorio. Sono gli agenti catalizzatori dei movimenti di conversione più recenti, come già avvenuto in passato con le conversioni di San Nicandro.

È inoltre importante ricordare il ruolo dei dispositivi del mondo informatizzato. Anche nel caso delle conversioni, ritroviamo scambi su diversi social network che facilitano i contatti, le identificazioni, le empatie, il noi collettivo, la conoscenza del passato ebraico e il proselitismo.

Il Sud dell'Italia appartiene infine a una cultura assolutamente mediterranea, da sempre molto mobile verso i paesi della riva sud che se da un lato oggi comprendono Israele, dall'altro riflettono ricordi di contaminazioni le più diverse, in un passato non lontano.

Io sono cresciuta in Egitto con un papà ebreo (*di origine sefardita che da Tripoli era emigrato in Egitto*), una mamma cristiana (*originaria di Trani*), il mio papà, che riposi in pace, è morto in Egitto all'età di 47 anni, l'ultimo giorno della guerra del 1957, io avevo 14 anni e mezzo e da piccoli ci ha sempre detto: "figli miei quando crescete decidete che religione volete". Quando è morto la mamma ha detto "la religione ebraica dice che la religione si prende dalla parte della mamma e non del papà" è così no? Io vado in Israele dai miei zii, vado dappertutto, rispetto tutto della religione di mio padre però io e il mio fratellino abbiamo preso la religione di mia madre, io sono cristiana però la religione di mio padre io la rispetto, e i miei figli sono figli di siciliani, mio suocero quando era sposato ha avuto una relazione con una donna ebrea e ha avuto una figlia (sorellastra del marito) che sta in Israele ma mio marito non

¹⁶ A. Aciman, *Harvard Square*, Milano, Guanda, 2014, p. 86.

la ha mai conosciuta. L'unica che sapeva di questo ero io perché mio suocero mi aveva preso da parte e me lo aveva detto mentre a tutti i sette figli non lo ha detto [...] quattro volte sono andata in Israele, quattro volte, e se ci devo andare ci vado ancora, ci sono i miei cugini.¹⁷

Queste parole di una madre il cui figlio ha avviato il processo di conversione permettono di comprendere cosa abbiano significato gli scambi tra il Sud dell'Italia e gli altri paesi della riva meridionale del Mediterraneo e quanto abbiano lasciato tracce significative anche negli sviluppi futuri, non da ultimo sui rapporti con Israele. Appartenere a famiglie di doppia tradizione e cultura religiosa era abbastanza frequente nel mondo mediterraneo e la possibilità, per le generazioni successive, di altre opzioni è dunque un fenomeno che merita attenzione.

UN EVENTO “MITICO” FONDANTE

È significativo, come modello e come evento mitico fondante, quanto avvenne a San Nicandro un secolo fa. Può essere utile soffermarsi ancora su quanto avvenuto allora.

Il fenomeno di conversione che ebbe lì inizio¹⁸ negli anni Trenta del Novecento si concluse nel 1946 con le circoncisioni fatte da Arnaldo Ascarelli tra il 4 e l'8 agosto 1946 e la *tevilah* collettiva a Torre Maletta, nel Mar Mediterraneo. Ciò avveniva all'indomani della Liberazione, dopo la scomparsa di gran parte dell'ebraismo europeo nei campi di sterminio. Un evento, dunque, di grande portata emotiva e carico di significati.

La conversione fu seguita dall'emigrazione di gran parte dei convertiti in Israele tra il 1948 e il 1949, mentre un piccolo nucleo, composto soprattutto da donne e dall'iniziatore del movimento, Donato Manduzio, scelse di rimanere a San Nicandro. Manduzio morì poco dopo, nel 1948, ma la vedova, Emanuela

¹⁷ Intervista dell'Autrice a Trani 19.6.2014.

¹⁸ Su San Nicandro cfr. E. Cassin, *San Nicandro: histoire d'une conversion*, Paris, Plon, 1957 (ripubblicato con una postfazione dell'autrice da Quai Voltaire nel 1993); E. Trevisan Semi, *Un movimento di conversione in Italia in Ebrei per scelta*, a cura di E. Trevisan Semi e T. Parfitt, Milano, Raffello Cortina, 2004, pp. 115-144; J. Davis, *The Jews of San Nicandro*, Yale, Yale University Press, 2010.

Vocino e altre donne, restarono a testimoniare quell'evento. Nella stampa ebraica contemporanea, citata agli inizi di questo articolo, non solo si è sottolineato che tale caso di conversione collettiva, già di per sè singolare, lo era ancora di più in quanto aveva avuto luogo in pieno regime fascista, ma si è teso a mitizzarlo e a sacralizzarlo ricordando che a San Nicandro erano rimaste quattro donne, chiamate "quattro madri": «quattro donne rimasero nel paese del Gargano, a presidiare la tradizione appresa con tanta tenacia da Manduzio. Quattro madri».¹⁹ Il richiamo alle quattro mitiche matriarche bibliche, figure mobilitate per sacralizzare una storia di conversione del XX secolo è un esempio dell'uso di figure simboliche nei processi di costruzione di nuovi miti.

È in ogni caso certo che la continuità del movimento di conversione a San Nicandro fu garantita dalla moglie di Manduzio, la quale decise di non partire con gli altri per assicurare l'apertura del luogo adibito al culto e alle preghiere del sabato: «se fossi partita, il sabato chi avrebbe aperto per la preghiera questo posto a coloro che sono restati?».²⁰ Nel 1952, come ha testimoniato Elena Cassin, tre uomini e quattro donne si ritrovavano nella casa della vedova di Manduzio per le preghiere di *shabbath*. Il futuro e la continuità, come scrisse chi visitò San Nicandro nel 1972, fu effettivamente garantito dalle donne: «Sono rimaste in nove, soltanto nove "donne ebreë" che ancora si riuniscono il venerdì sera qui nella stanza di Donato e cantano salmi e preghiere come una volta».²¹

Nel 1992, in occasione di una ricerca sul campo condotta a San Nicandro, ebbi modo di osservare come il racconto di sogni e di visioni, una pratica corrente fin dai tempi di Manduzio, continuasse a far parte degli usi delle donne per garantirsi la possibilità di praticare la propria fede e ottenere una certa indipendenza dagli uomini e dai mariti. Così scrissi allora: «La narrazione delle visioni, singolarmente analoghe per tipologia con quanto si legge nei diari di Donato Manduzio, e il senso attribuite a esse, costituiscono un elemento di continuità con gli inizi del movimento

¹⁹ *Pagine ebraiche*, op. cit., p. 3.

²⁰ «Si j'étais partie, qui aurait ouvert le samedi pour la prière cette pièce à ceux qui sont restés?». E. Cassin, *San Nicandro*, op. cit., p. 89.

²¹ G. Cividalli, "Ritorno a San Nicandro", *La Rassegna mensile di Israel*, vol. XXXIX, n. 4, mese:?? 1973, p. 231.

quantunque, oggi, la continuità avvenga all'insegna della conservazione di un'autorità femminile piuttosto che di un'azione vera e propria di proselitismo». ²² Le donne di San Nicandro, grazie alla loro capacità di produrre visioni e suggerire interpretazioni dei propri sogni hanno potuto affrancarsi dalla loro marginalità: «Il mezzo utilizzato per tacitare gli uomini restava quello già sperimentato fin dai tempi di Manduzio: le visioni. I mariti più di una volta erano stati spaventati dal contenuto delle visioni raccontate dalle donne e avevano finito col rinunciare a opporsi alle donne». ²³ Manduzio aveva del resto sempre utilizzato, per la crescita del movimento, i contenuti dei sogni delle donne che glieli offrivano perché li interpretasse.

Quel nucleo di tradizione e di memoria, conservato dalle donne, venne recuperato in anni più recenti dal rabbino Shalom Bahbout, in qualità di membro della Consulta Rabbinnica a Roma, quando affrontò la questione di San Nicandro, considerata e definita allora una “setta ebraica”. ²⁴ A partire dal 2010 Bahbout, nella nuova veste di rabbino capo di Napoli e del Sud d'Italia decise di occuparsi, in modo specifico, di San Nicandro. Dovette, allora, confrontarsi con la volontà e la determinazione di alcune donne che, per usare le sue stesse parole, avevano «passato il testimone dalla madre alla figlia», ²⁵ e volevano riprendere il cammino delle conversioni per riunirsi ufficialmente all'ebraismo italiano.

Si può dunque sostenere che anche nelle sue manifestazioni più recenti il ruolo delle donne resta assolutamente rilevante e il luogo in cui tutto ha avuto inizio è assurdo a simbolo per eccellenza dei movimenti di conversione, capace di evocare la storia pionieristica dei movimenti stessi nel Sud di Italia.

In un articolo su San Nicandro, anche rav Eliahu Birnbaum, già rabbino presso la comunità di Torino, scrisse del potere delle donne di San Nicandro, del fatto che fossero sposate con non ebrei che queste definivano «italiani» e non «ebrei», ma anche degli uomini non di fede ebraica che rispettavano però le credenze delle donne. ²⁶

²² E. Trevisan Semi, *Un movimento di conversione*, op. cit., p. 142.

²³ Ibid.

²⁴ Intervista dell'Autrice a Shalom Bahbout, Venezia 16.6.2014.

²⁵ Ibid.

²⁶ Shavey.org/community/san_nicandro 11.7.2007 (accesso 18.5.2014).

L'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, recentemente, ha cercato di impegnarsi nel seguire in modo puntuale la dinamica in atto nel Mezzogiorno.

È stato in ogni caso a San Nicandro che si è ricucito il filo immaginario di collegamento con gli *anusim*, quegli ebrei del Sud d'Italia che, costretti cinque secoli prima a convertirsi al cristianesimo, hanno conservato in segreto alcune pratiche e tradizioni, dando luogo a forme inedite di carattere evocativo e pratico in tempi più recenti.

La prima volta che Manduzio sentì parlare degli ebrei costretti ad abiurare la propria fede fu probabilmente nel 1931 quando finalmente ricevette una risposta alla terza lettera scritta al rabbino capo di Roma, Angelo Sacerdoti, nella quale gli chiedeva se vi fossero ancora ebrei nel mondo. Nella risposta del rabbino di Roma, da cui si evince l'incredulità di fronte al fatto che ci potessero essere dei proseliti nelle Puglie, si legge in filigrana il tentativo di iscrivere un apparente e inspiegabile fenomeno di conversione contemporanea in quello, meglio conosciuto, delle conversioni forzate del passato: «Avete nessuna tradizione che attesti una vostra discendenza da famiglie israelitiche costrette nel passato a convertirsi al cattolicesimo?».²⁷

Quella ipotesi venne nuovamente formulata nell'incontro, a San Nicandro, di Manduzio con Pinhas E. Lapidé (Major Spitzer) della Brigata ebraica sbarcata nelle Puglie alla fine del 1943. Da quanto riportato da Lapidé, in quell'occasione Manduzio avrebbe detto: «I nostri antenati erano degli ebrei spagnoli, circa 12 generazioni fa. Erano tutti leviti. Ma i tempi erano difficili: l'invidia dei gentili e le gelosie interne li obbligarono a nascondersi e poi a fuggire. Si rifugiarono qui con una stella di Davide nascosta sotto la camicia e la croce sugli abiti».²⁸ Con queste parole Manduzio aveva risposto alle obiezioni dei rappresentanti dell'ebraismo ufficiale italiano inventandosi un mitico passato ebraico e una genealogia e un'identità bizzarra di *bne anusim* che

²⁷ G. Cividalli, "Ritorno a San Nicandro", op. cit., pp. 233-234.

²⁸ P. E. Lapidé, *Les Compagnons de San Nicandro: ou retour aux sources*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 217. «Nos ancêtres étaient des Juifs espagnols, il y a environ douze générations. Ils étaient tous lévites. Mais les temps étaient difficiles; l'envie des gentiles, les jalousies internes, les obligèrent à se cacher, puis à fuir. Ils se réfugièrent ici avec une étoile de David cachée sous leur chemise et la croix sur leur vêtement».

ricostruiva in maniera fantasiosa («Erano tutti leviti») una discendenza marrana nella quale pensava di iscriversi e costellata da episodi simili.

In effetti, se corrisponde a un innegabile fatto storico,²⁹ l'importante presenza ebraica nel Sud dell'Italia prima delle conversioni forzate è testimoniata dalle molte strade che ancora oggi portano i nomi di Giudecca, meskita, scola nova, dal ritrovamento di antiche sinagoghe e *mikweh*, di pietre con iscrizioni, di mosaici e tombe come pure da tradizioni tramandate in segreto in alcune famiglie, è anche vero, da quanto si evince dal suo diario e dalle testimonianze dell'epoca, che Manduzio non ne era al corrente. Dunque solo a posteriori, quando ricevette sollecitazioni dai diversi ambienti ebraici con cui era entrato in contatto, si costruì una teoria, dai contorni assai vaghi, di un'origine ebraico-spagnola, sulla base di «Erano tutti leviti». Manduzio capì che discendere da ebrei costretti a convertirsi nel passato costituiva un buon biglietto d'ingresso per «entrare» nella grande famiglia ebraica. Il fatto di rivendicare per i *gherim* di San Nicandro una identità di *bne anusim*, fenomeno assai diffuso nelle conversioni contemporanee e che potremmo definire di identità immaginaria, era dunque iniziato già a San Nicandro.

San Nicandro resta perciò un evento centrale e catalizzatore anche della storia delle conversioni dei nostri giorni.

PUGLIA, SICILIA, CALABRIA

Oltre alle figure dei primi pionieri, come Donato Manduzio ed Emanuela Vocino, e a un luogo come San Nicandro, altri leader e altri luoghi sono diventati veicolo di conversioni.

Si tratta di un processo legato alla mobilitazione di figure migranti con un'esperienza al di fuori dell'Italia o in contatto con chi aveva avuto un vissuto di emigrazione (come nel caso di Manduzio che incontrò un emigrato italiano che rientrava dall'America e si era convertito al movimento evangelico) e rafforzato dall'esistenza di luoghi che assumono una forte valenza mitica e simbolica.

²⁹ Si vedano i 18 volumi pubblicati da Shelomo Simonsohn, *The Jews of Sicily*, Brill, Leida, 1997-2010.

I protagonisti della recente ripresa del processo di conversioni sono infatti tutti, in qualche modo, collegati a esperienze migratorie.

Lo stesso Shalom Bahbout, il rabbino italiano menzionato poco sopra, è di origine libica. La madre, emigrata da Tripoli, gestiva una piccola pensione a Roma dove, tra il 56 e 57, fu ospitato un giovane convertito di San Nicandro, Samuele Tritto, che studiava nella capitale per avviarsi alla carriera rabbinica (cui poi rinunciò).³⁰ Un filo diretto lo collegava, perciò, a San Nicandro, per tramite del giovane *gher* a Roma, e ai *gherim* emigrati in Israele (molti dei quali erano anche parenti di Samuele Tritto). Non a caso, nel 2010, nella sua successiva veste di rabbino capo di Napoli e del Sud d'Italia, inviò un insegnante a San Nicandro per la formazione dei possibili aspiranti e verificare le possibilità di conversioni.

Nella stampa ebraica, e nella fattispecie in un articolo di Tullio Levi apparso su *Pagine ebraiche*, si leggeva che «Scialom Bahbout [...] è particolarmente sensibile alle problematiche legate al recupero dei cosiddetti “dispersi” e che in tale attività si spende in modo davvero infaticabile ed encomiabile».³¹ Nello stesso articolo l'autore menzionava l'“Istituto Amiel” diretto da rav Eliahu Birnbaum con la collaborazione di rav Pinchas Puntarello, che visitava periodicamente i centri del Sud d'Italia, e Roque Pugliese, medico di Palmi molto attivo in Calabria, «uno degli artefici di questa incredibile riemersione».³² Il termine “riemersione”, adottato da Levi, riassumeva esaustivamente il fenomeno del ritornare a galla dalle profondità degli abissi di un passato ebraico sommerso, di «un mondo fatto di persone che hanno riscoperto le proprie radici ebraiche in tradizioni famigliari – talvolta minimali – ma di certa derivazione».³³

Le nuove conversioni di Sannicandresi, meno di una decina, furono fatte ad Ancona, nel 2011-12, dallo stesso Bahbout che risulta essere senza dubbio, una figura centrale nel processo di “riemersione” ebraica. A queste seguirono i matrimoni, celebrati una seconda volta nel caso in cui fossero stati preceduti da una cerimonia cattolica.

³⁰ Intervista dell'Autrice a Shalom Bahbout, Venezia 16.6.2014.

³¹ T. Levi, “Benvenuti al Sud”, op. cit. p. 9.

³² Ibid.

³³ Ibid

Sulla stampa ebraica ha avuto grande eco l'arrivo a San Nicandro di un nuovo *Sefer Torah*, un evento che ha assunto una dimensione pubblica sia per la presenza del sindaco del paese, Paolo Gualano, sia per quella del Presidente dell'Unione delle Comunità ebraiche, Renzo Gattegna, che con la sua partecipazione sanciva la piena appartenenza dei *gherim* della città al mondo ebraico italiano.³⁴ «Questo Sefer Torah rappresenta il collegamento con tutto il popolo ebraico»³⁵ avrebbe sottolineato Bahbout nel cui programma San Nicandro avrebbe dovuto essere la comunità di riferimento per la Puglia anche se non escludeva la possibilità di altri luoghi simbolici per spingere alla conversione gli “ebrei di ritorno”. Avrebbe, in questa logica, sostenuto la riappropriazione e il passaggio al culto ebraico di un'antica sinagoga del XIII secolo, situata nell'antico quartiere ebraico di Trani, avvenuti nel 2007. La sinagoga Scolanova, trasformata nella Chiesa di Santa Maria di Scolanova nel 1541, presenta oggi sul campanile un *magen david* invece di una croce e svolge un importante ruolo di aggregazione per gli ebrei delle Puglie e del Sud dell'Italia in generale.

Un'altra figura significativa per i movimenti di conversioni in Puglia è stato Abramo Nicola Zecchillo, originario di Trani (deceduto nel 2011), cui si deve l'iniziativa di riconversione della sinagoga del suo luogo natale di cui fu successivamente lo *shammash*.

La biografia di Zecchillo, convertitosi in Italia, sposato con un'ebrea tripolina e trasferitosi in Israele, si inserisce nei percorsi di migrazione. Zecchillo, dopo una vita passata in Israele, rientrò per motivi personali a Trani, dove si dedicò alla certificazione della *kasherut* dei prodotti alimentari pugliesi per la Orthodox Union, un'attività ora assicurata da altri convertiti. Si deve a Zecchillo l'avvio dei processi di riebraicizzazione di Trani, la promozione di iniziative pubbliche e la ricerca degli *anusim* pugliesi, dai quali riteneva di discendere, per farli ritornare all'ebraismo.

Un'altro importante protagonista del processo in corso a Trani è Francesco Lotoro, musicista rinomato per la sua opera di ricerca, recupero e divulgazione della musica concentrazionaria, anch'egli convertito, molto attivo nelle iniziative di promozione dell'ebraismo e in particolare nell'organizzazione dell'evento più

³⁴ “Insieme per ritrovare il Sud”, op. cit., p. 3.

³⁵ Ibid.

noto a Trani, il *Lekh lekhab*. Tale iniziativa, nata a Trani nel 2012, consisteva nella celebrazione nel mese di settembre, in occasione della giornata dedicata alla cultura ebraica, di una settimana, dedicata alla cultura e al pensiero ebraico nella sinagoga Scolanova.³⁶ L'evento, con cadenza annuale, è non solo occasione di incontro con il gruppo di San Nicandro e con altri ebrei del Sud ma anche di diffusione di conoscenze sulla cultura ebraica e, non da ultimo, di proselitismo: «quel che ci piace è che persone non di religione ebraica vengano per imparare qualcosa di più, per porre domande».³⁷ Un'analogia funzione è svolta dall'accensione pubblica dei lumi della lampada di *Hanukkah*, durante l'omonima festa, sempre davanti alla Scolanova di Trani. Tale cerimonia è ormai un evento cittadino cui presenziano il sindaco, le autorità religiose cattoliche e musulmane e le scolaresche pugliesi, un evento capace di suscitare curiosità e interesse.

A Lecce, per esempio, il 27 novembre 2013 è stata accesa la lampada di *Hanukkah* nello stesso luogo in cui, il 12 marzo 1495, i cattolici leccesi profanarono la sinagoga. I due eventi sono oggi messi in una relazione conflittuale, poiché l'ultimo deve cancellare la memoria del precedente, avvenuto più di 500 anni prima.³⁸

Il passato ebraico del Meridione continua a interagire col presente, innescando un processo che può solo favorire passaggi e maggiori contaminazioni nelle appartenenze.

I numeri restano comunque piccoli e le conversioni in area pugliese, escludendo San Nicandro, assommano in tutto a una quindicina circa.³⁹

In Sicilia sono due figure risultano attive nei movimenti di conversione: il rabbino Stefano Di Mauro e la rabbina Barbara Aiello, quest'ultima appartenente all'ebraismo *progressive*. Di Mauro e Aiello condividono un vissuto legato a storie di migrazione e si ritengono entrambi discendenti di *anusim*.

³⁶ Questa iniziativa faceva seguito alla celebrazione della giornata della cultura ebraica che si teneva già da alcuni anni. L'ultima Lech Lechà è stata celebrata dal 2 al 7 marzo 2015 in occasione della festa di *Purim*.

³⁷ "Lech Lechà, il Meridione torna protagonista", *Italia ebraica*, marzo 2015, p. 6.

³⁸ www.youtube.com/watch?v=oz-wYZ6cDd0, *Trani ebrei hanukkah (visitato il 23.7.2015)*.

³⁹ Dati raccolti durante il lavoro sul campo in Puglia che si è svolto dal 18 al 21 giugno 2014.

Il rabbino Di Mauro, un medico originario di Siracusa che iniziò il suo processo di conversione in Italia negli anni Settanta per portarlo a termine a Gerusalemme, rivendica con forza la propria appartenenza ai *bne anusim*. Dopo la conversione emigrò negli Stati Uniti, dove trascorse gran parte della propria vita come medico e come rabbino (a partire dal 1991) per poi riprendere il cammino nella direzione opposta quando nel 2007, raggiunta l'età della pensione, da Miami decise di ritornare a Siracusa. Abituato alla realtà americana, mobile e aperta ai cambiamenti, dove le conversioni sono pratica corrente, a differenza di quanto avviene in Italia, ha continuato a fare conversioni in un contesto come quello siciliano, ricco di passato ebraico e di persone che si ritengono discendenti di *anusim*. Da quanto afferma le conversioni sono spesso "ritorni a casa",⁴⁰ anziché vere e proprie conversioni, proprio perché le persone coinvolte si considerano già di origine, e dunque, di filiazione ebraica. Lo stesso fenomeno riscontrato negli Stati Uniti tra gli afroamericani che si ritenevano di origine etiope e dunque ebraica.

Nella terminologia utilizzata, nel corso di questa e di altre interviste realizzate dall'Autrice del presente saggio, si fa uso spesso della metafora della casa. Espressioni del tipo «(nell'ebraismo) mi sento a casa mia», «non posso negare a una persona di tornare a casa magari quando il babbo era ebreo» sono molto comuni e spesso il verbo utilizzato è quello di «entrare», «entrare a casa», intendendo con questa espressione il convertirsi, la versione italiana di quella usata per lo stesso fenomeno negli Stati Uniti, «to come home».

Le iniziative del rabbino Di Mauro all'inizio furono sostenute dall'UCEI. Il 6 e il 7 settembre 2010, per esempio, d'intesa con la Comunità Ebraica di Napoli e in associazione con la fondazione *Shavei Israel*, organizzò proprio a Siracusa un seminario sui fondamenti dell'ebraismo, ai fini di un avvicinamento con una realtà in delicato movimento. All'evento parteciparono diversi rabbini, tra cui Shalom Bahbout, Elyahu Birnbaum, Roberto Della Rocca, Stefano Di Mauro e il dott. Michael Freund, presidente di *Shavei Israel*. Un clima di diffidenza, dopo le iniziali aperture, si sarebbe, tuttavia, determinato negli anni successivi,

⁴⁰ Le interviste dell'Autrice a Stefano Di Mauro si sono svolte a Siracusa tra il 16 e il 19 maggio 2014.

portando a un progressivo processo di delegittimazione dell'operato di Di Mauro, e delle conversioni da lui fatte, in ragione delle convinzioni che abbiamo riportato all'inizio del capitolo.

Quanto alla memoria della topografia ebraica del passato, in Sicilia, come in Puglia, è assai presente. A Siracusa, per esempio, ci sono chiese che mantengono la struttura architettonica delle antiche sinagoghe come pure una grande profusione di *miqweh* e pietre tombali ebraiche, usate anche come materiale da costruzione: sono luoghi-ponte di memoria, carichi di simbologia e di passato ebraico.

Un primo gruppo di circa venti convertiti da Di Mauro compì la *tevilah* in uno degli antichi *miqweh* di Ortigia, oggi parzialmente trasformato in albergo, nell'area dell'antico quartiere ebraico. La scelta di luoghi altamente simbolici e non anodini per i rituali di passaggio contemporanei permette di riallacciare i fili spezzati e interrotti nel passato e rende possibile pensarsi come appartenenti da sempre all'ebraismo e di identificarsi come discendenti di quegli *anusim* costretti alla conversione al cristianesimo cinquecento anni prima. Inoltre, grazie alla riattualizzazione di cerimonie e feste che ricordano il passato ebraico siciliano, come avviene in occasione della celebrazione del *Purim qatan* di Siracusa, una festa reintrodotta dal rabbino stesso nel 2011, si rafforzano i sentimenti di identificazione. Dal 2011 il *Purim qatan* viene celebrato annualmente con una manifestazione pubblica cui partecipano le autorità politiche e religiose locali, divenendo un'occasione non solo per dare visibilità alla presenza ebraica siciliana ma anche per suscitare curiosità sul passato di una città in una regione che ancora oggi si ritiene in gran parte costituita dai discendenti degli *anusim*. Come avviene con la festa del *Lekh lekha* in Puglia.

Sempre secondo Di Mauro, la rete dei proseliti si è andata oggi allargando grazie a internet che facilita la ricerca sulle possibili origini ebraiche del proprio cognome dato che in Italia, a differenza dell'America, la ricerca sulle proprie origini non viene fatta con i test del DNA ma con la ricerca etimologica del proprio cognome.

Cognomi considerati ebraici sono, per esempio, Siracusa, Ragusa, Lentini, Orefice, Marano, Morano, Recupero, Vecchio, De Vecchi, Lo Vecchio ma anche Spagna, Caro o Di Caro.

Riporto qui un brano di un'intervista, fatta dall'Autrice a di Mauro stesso, sui supposti cognomi di origine ebraica:

ETS: Vengono da Lei perché hanno un dubbio sul cognome?

Di Mauro: Molti sì, ad esempio Vitale, Vitali lo usano tanti, [...] ci sono anche molte ditte che hanno un cognome ebraico.

ETS: Ma chi viene da Lei?

Di Mauro: Qualcuno ha il dubbio, ma moltissimo avviene tramite e-mail., è diventata un'altra attività anche quella, rispondere a tutte queste e-mails, e allora io vado a fare una ricerca, perché i cognomi meridionali sono stati completamente dimenticati, è uscito fuori un libriccino con i cognomi ebraici italiani e non ci sono quelli meridionali e io devo andare a prendere un testo ebraico americano..., certi sono cambiati nel tempo.⁴¹

Un discorso riscontrato anche nel corso di altre interviste sembra fare riferimento a un processo misterioso o (a un intervento da ascrivere a qualcosa di divino) in base al quale gli *anusim*, seppure inconsapevolmente, avrebbero continuato a sposarsi tra *bene anusim*:

Quelli che finora ho incontrato sono di origine ebraica, il problema è che una percentuale molto elevata della popolazione siciliana e anche calabrese, che però conosco di meno, ha cognomi ebraici [...] molto interessante è quando qualcuno già sposato viene per chiedermi di convertirsi e io chiedo subito il cognome della moglie e anche la moglie ha un cognome ebraico, quasi sempre, sempre.⁴²

Chi ha origini ebraiche ha un percorso di conversione facilitato: «a moltissime persone che vengono e sono di origine ebraica e vogliono “tornare a casa”, io non dico che devono fare la conversione, dico “tornate a casa”, se non sono circondate le circoncidiamo e poi dopo un poco, cerco di insegnare loro ad essere ebrei di nuovo, perché essere ebrei non è un cambiare da una parte cristiana a un'altra, la religione ebraica è fatta di *mitzvot*, di cose da fare, la teoria è importante, se non conosci le *mitzvot* non le puoi applicare».⁴³

Un fenomeno che nel Sud d'Italia è reso possibile dalla prospettiva concreta di un “ritorno a casa”, una volta “scoperta” l'ori-

⁴¹ Intervista a Stefano Di Mauro, Siracusa 14.5.2014.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

gine ebraica di un cognome, grazie alla presenza di rabbini attivi e disponibili ad assecondare questo processo. Occorre aggiungere che la possibilità di far parte dell'ebraismo e dunque di poter emigrare in Israele, rappresenta agli occhi dei futuri convertiti una sorta di ascesa non solo socio-culturale ma anche economica, in un Sud d'Italia in cui la disoccupazione giovanile si attesta attorno al 39,5%.

Ad ogni modo non tutte le richieste di conversioni vengono soddisfatte:

Perché le abitudini alimentari, il sistema sociale in cui si è cresciuti hanno influito così notevolmente che moltissimi vengono e dicono «siamo di origine ebraica e siamo interessati a conoscere il pensiero ebraico» ma non c'è la fila della gente che vuol “tornare a casa”, purtroppo, direi che la opportunità di “tornare” che ha uno che sta in Calabria e anche in Sicilia [...] (*l'ebraismo*) non è un qualcosa che è diventato così grandemente popolare [...] qualcosa che solo pochi eletti [...] d'altronde è giusto così [...] le persone che vogliono esserlo è meglio che siano davvero persone che vogliono esserlo.⁴⁴

Le conversioni di Di Mauro ammontano in tutto a una cinquantina di persone e interessano diverse aree della Sicilia ma da qualche tempo, come accennato, non vengono più validate dal *Bet Din* italiano, formalmente per motivi di *halakhah* o di diversa interpretazione della *halakhah*⁴⁵ anche se non sembra potersi escludere la presenza di difficili relazioni interpersonali nell'ambito del rabbinato stesso.

La seconda figura che si occupa di conversioni in Sicilia è la “rabbina” *progressive* Barbara Aiello.⁴⁶ Le sue origini sono complesse. Aiello ha una nonna materna di origine siciliana ed emigrata in Argentina, e un padre di origine calabrese, tutti appartenenti, secondo quanto lei afferma ai *bne anusim*. La nonna materna, che si sposò con un marinaio ebreo iugoslavo, crebbe la madre della rabbina in Argentina in un contesto ebraico sefardita ortodosso e la fece poi sposare, grazie a un matrimonio combinato negli Stati Uniti, a un ebreo calabrese che si considerava

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Non si accetta che sia un convertito, con altri due convertiti, a praticare la conversione e non si accetta la pratica di convertire un solo membro di una coppia.

⁴⁶ Intervista telefonica dell'Autrice a Barbara Aiello, 5.9. 2014.

parte dei *bne anusim*. Il padre della rabbina aveva partecipato alla liberazione dei campi nazisti nelle fila dell'esercito americano ed era cresciuto, come ebreo osservante, in una comunità ebraica sefardita ortodossa. Barbara Aiello, nata in Pennsylvania, all'età di vent'anni, abbracciò l'ebraismo *progressive*, ritenuto più egualitario in tema di parità di diritti tra uomini e donne. La Aiello divenne rabbina negli Stati Uniti e seguì il padre in Italia quando questi volle tornare in Calabria, a Serrastretta, nel proprio paese d'origine. Barbara Aiello per due anni esercitò a Milano, unica rabbina *progressive* in Italia, e poi ritornò nella casa di famiglia di Serrastretta nel 2005 dove costruì una piccola sinagoga nella propria abitazione e in seguito una nuova in un edificio accanto.

L'esperienza migratoria, sulla quale mi sono soffermata già dalle prime righe di questo testo, sembra anche in questo caso rilevante. La rabbina condivide infatti con rav Di Mauro un percorso migratorio che passa per gli Stati Uniti, anche se lei negli Stati Uniti vi è nata e cresciuta. La sua esperienza è quella di chi è cresciuto in piccole comunità sefardite, costituite da ebrei di origine mediterranea, emigrati negli Stati Uniti dopo la *shoah*, nelle quali, come Barbara Aiello ricorda, bastava dichiarare la propria appartenenza ai *bne anusim* per essere considerato ebreo, senza la necessità di ulteriori attestazioni rabbiniche.

Nei dieci anni circa di attività in Italia, la rabbina ha effettuato trentotto conversioni,⁴⁷ utilizzando le tecnologie del *distant learning* per le persone che non potevano partecipare ai corsi perché lontane, malate o anziane, e creando della *havurot*, una sorta di circoli di adepti, in luoghi privi di sinagoghe, che si riuniscono in gruppi di studio, aprendosi ad altre componenti locali. Grazie all'uso delle moderne tecnologie (internet, email, skype), il suo raggio d'azione si allarga fino ad avere convertiti in Sicilia, in Calabria, nelle Puglie, nelle Isole Eolie e nella Sardegna. Anche nel suo caso le conversioni avvengono soprattutto tra i *bne anusim*.

Come nelle Puglie e in Sicilia, anche in Calabria si creano eventi come, per esempio, gli *shabbaton* tematici che riuniscono ebrei provenienti anche dagli Stati Uniti, o *bar/bat mitzvah* e matrimoni, celebrati a Serrastretta, tutte occasioni per essere più visibili nello spazio pubblico calabro.

⁴⁷ Questi dati si riferiscono al momento dell'intervista.

Una iniziativa intrapresa da Barbara Aiello, volta a ricollegare il passato delle comunità degli *anusim* con la storia di oggi, è quella del *seder hamishi*, un *seder* di *Pesah* condotto non la prima e la seconda sera della settimana pasquale, come d'uso nella Diaspora, ma la quinta. Un rito che sarebbe nato ai tempi dell'Inquisizione su proposta di alcuni cristiani che, volendo aiutare i vicini ebrei a celebrare il *seder* senza correre rischi, avrebbero proposto loro di farlo nelle loro case la quinta sera, per sfuggire al controllo dell'Inquisizione. Tale rituale, inizialmente celebrato dalla Aiello nella località siciliana di Selinunte, è stato successivamente riproposto a Lamezia Terme, nell'antico quartiere ebraico il 18 aprile 2014.⁴⁸ Il *seder* ebbe inizio con un concerto di una violinista i cui antenati erano stati costretti alla conversione. Scrive la Aiello: «Per me, che sia una *bat anusim*, ovvero “una figlia dei convertiti forzati” a guidare il *seder hamishi* ogni anno nel Sud d'Italia è una delle esperienze più emozionanti della mia carriera rabbinica. Dal momento che si recitano antiche benedizioni io ricordo la storia della mia famiglia, quando mia nonna portava le candele in cantina per accendere i lumi dello shabbat».⁴⁹ La Aiello si pone sulla stessa lunghezza d'onda di coloro che vogliono “portare la luce alle nazioni”, riannodando i fili con un passato che è richiamato alla memoria con rituali e pratiche rivisitate attraverso il prisma del presente. Una Calabria nella quale non mancano vestigia ebraiche, dai mosaici nella pavimentazione dei palazzi ai resti di mura di sinagoghe, senza tralasciare le tradizioni conservate, come quella dei banchetti bassi introdotti nelle abitazioni, per la durata di una settimana, durante i rituali di commemorazione del defunto, un rituale cui viene attribuita una matrice ebraica.

L'idea della *ohel gadol*, la grande tenda cui si riferiva Bonita Sussman, vice presidente di *kulanu*, sotto la quale possono trovare posto tutti coloro che lo vogliono, è ripresa dalla Aiello: «Cerchiamo di immaginare l'ebraismo calabrese come un cerchio

⁴⁸ B. Aiello, “Italy’s B’nai Anusim Revive a Secret Passover Tradition- the Seder Hamishi”, *The Times of Israel*, <http://blogs.timesofisrael.com/italys-bnai-anusim-revive-a-secret-passover-tradition-the-seder-hamishi/> april 17. 2014 (accesso 25.7.2015).

⁴⁹ Ibid. “For me, a bat anusim or “daughter of the forced ones” leading the Seder Hamishi each year in Southern Italy is one of the most emotional experiences of my rabbinic carrier. As we read the ancient blessings I recall my own family’s history when my nonna carried candles to the cellar to kindle the lights of Shabbat”.

in cui si può entrare partendo da qualsiasi punto, per esempio partecipando al *kabbalat shabbat*. Mi piace l'idea che tutti possano fare quest'esperienza, soprattutto in Calabria dove la presenza cattolica è molto forte».⁵⁰

È in questo contesto di migrazioni e di figure carismatiche passate attraverso processi migratori, di tecnologie informatiche, di recupero di luoghi densi di memoria ebraica che assolvono la funzione di luoghi-ponte con un passato di marranesimo e in cui Israele è un paese vicino che offre maggiori possibilità lavorative, cittadinanza e richiami mitici, che l'ipotesi di essere discendenti di ebrei, costretti in un lontano passato all'abiura, mobilita attori e potenziali fruitori, desiderosi di far tornare indietro, in qualche modo, le lancette della storia e ricucire legami che si ritengono tagliati, nel passato, con la violenza.

Il processo, anche per questo, è seguito dall'UCEI con attenzione nella ricerca di forme possibili di sviluppo affidato a iniziative istituzionali e non solo da singoli. Questi, come abbiamo visto, operando in autonomia, rendono possibili percorsi di avvicinamento che, tuttavia, mantengono spesso un carattere parziale rispetto all'insieme delle comunità italiane esistenti.

⁵⁰ A. Bankier, "Shabbat in Calabria", *Internazionale* n. 852, 25 giugno 2010, p. 45.

GLOSSARIO

- AGUDAT ISRAEL: movimento politico ultraortodosso sorto agli inizi del XX secolo.
- ASHKENAZITI: indica gli ebrei originari dell'ebraismo yiddishofono europeo.
- AVODAH ZARAH: lett. "lavoro straniero", indica qualsiasi forma di culto considerato "idolatra".
- BAR MITZVAH: rito di passaggio che segna la maggioranza religiosa. Per i maschi ha luogo all'età di tredici anni mentre per le femmine (*Bat mitzvah*) all'età di 12.
- BE-SHEM OMRO: lett. "in nome di chi lo ha detto", indica la fonte dell'elocuzione.
- BET DIN: tribunale rabbinico.
- BRERAH: lett. "scelta". Movimento radicale dell'ebraismo americano.
- BRIT SHALOM: lett. "alleanza della pace". Organizzazione di intellettuali militanti per la pace tra ebrei e arabi negli anni Trenta.
- CHASSIDIM: seguaci di Baal Shem Tov che esalta il fervore religioso.
- CHASSIDIM DI GUR, CHABAD, ECC.: correnti dell'ebraismo chassidico contemporaneo.
- DAM NAQI: sangue puro/innocente.
- DUGRI: lett. "parlare schietto". Indica uno stile retorico diretto e senza mezzi termini.
- EDAH: categoria etnica che divide la nazione in comunità quasi tribali.
- EDIM: testimoni che compaiono davanti a una Corte.
- GEDOLEH HA-TORAH: lett. "i grandi della Bibbia". Indica i Saggi e gli Eru-diti della Legge.
- GUSH EMUNIM: movimento politico sostenitore dell'annessione a Israele dei territori palestinesi.
- Gher (pl: *gherim*): 1. persona straniera in una determinata società; 2. persona convertita all'ebraismo.
- GHER GARUR: lett. "persona straniera sopraggiunta", che vive tra gli ebrei e si assimila a loro senza essersi formalmente convertita.
- GHER TOSHAV: "persona straniera residente", che vive tra gli ebrei con uno statuto intermedio di residente.
- GHER TZEDEK: LETT: "persona straniera [che è giunta a ciò che è giusto]", che si è convertita all'ebraismo nella debita forma.
- GHER DEI LEONI: riferimento ai *gherim* di Kut, stabilitisi nel paese all'epoca dei re, i quali, secondo la leggenda, si convertirono alla religione di Israele e alle sue leggi perché minacciati dai leoni mandati da Dio contro di loro.

GHERUT: l'istituzione della conversione all'ebraismo.
 GHIUR: conversione all'ebraismo.
 HA-SHOMER HA-TZAIR: movimento giovanile ispirato al sionismo socialista.
 HAGGADAH (di Pasqua): narrazione rituale dell'uscita dall'Egitto nella sera della festa.
 HAKHAM: Saggio della Legge.
 HALAKHAH: il complesso della giurisprudenza religiosa fondata sulla Bibbia, sul Talmud e sulle interpretazioni rabbiniche.
 HAMARAT DAT: conversione religiosa fuori dall'ebraismo.
 HANUKKAH: festa ebraica che celebra la vittoria dei Maccabei sulle armate greche.
 HASKALAH: lett. "istruzione" o "conoscenza". Illuminismo ebraico, movimento emerso tra gli ebrei tedeschi alla fine del XVIII secolo che si diffuse nell'Europa orientale nel XIX.
 HASSIDE UMOT HA-OLAM: Giusti tra le nazioni.
 HAVURAH: lett. "gruppo", un modello di comunità che pone l'accento sulla responsabilità collettiva.
 HEREM DE-RABBENU GERSHOM: boicottaggio decretato dal rabbino Gershom (960-1028) contro la bigamia.
 HILLULA: pellegrinaggio rituale alla tomba di un santo, occasione di festeggiamenti.
 IRGUN: organizzazione armata che combatté gli inglesi nel periodo del mandato britannico sulla Palestina.
 IVRI: ebraico, ebreo.
 KELAL ISRAEL: la comunità degli ebrei vista nel mondo come una collettività interconnessa.
 KIBBUTZ: villaggio collettivo israeliano.
 KIDDUSHIN: matrimonio rituale.
 KNESSET: parlamento israeliano.
 LASHON HA-RA: maldicenza.
 MALACHIM: angeli.
 MAMZER: persona nata da una donna sposata e da un padre che non è il marito.
 MASKILIM: lett. "persone istruite", indica i seguaci della Haskalah.
 MELACHA: lavoro, opera.
 MERIVAH: contesa; riferimento a Mosé che attribuisce a se stesso il miracolo dell'acqua che sgorga dalla roccia nel deserto.
 MISHNAH: indica lo studio della Legge orale compilata nel Talmud e, per estensione, la stessa Legge orale.
 MIDRASH: un genere di letteratura rabbinica che comprende una compilazione di decreti, sermoni tenuti in pubblico, narrazioni di leggende e riferimenti a libri o a capitoli della Bibbia.
 MIQWEH: bagno rituale.
 MIMUNA: festa del pane celebrata alla fine della Pasqua, in origine dagli ebrei marocchini, in seguito adottata dalle comunità nordafricane e medio-orientali.

MINIAN: gruppo di almeno dieci uomini necessario alla celebrazione pubblica del culto ebraico.
MISHKAN: tabernacolo.
MITNAGDIM: lett. “oppositori”, i discepoli della corrente ortodossa che si oppone all’ebraismo chassidico e sostiene lo studio dei testi sacri come forma privilegiata della vita religiosa.
MITZVAH: precetto della Legge.
MITYAHED (pl. *mityahadim*): persona che si avvicina all’ebraismo e agli ebrei senza essersi completamente convertita.
MIZRAHI: lett. “orientale”. Indica: 1. L’ebreo dell’Africa del Nord o del Medio Oriente (pl. *Mizrahim*); 2. L’ebreo in relazione con il movimento Mizrahi, corrente politica dell’ebraismo religioso nazionale.
OLEH (pl. *olim*): lett. “colui che sale”, indica gli immigranti ebrei in Israele.
OMEN: educatore, padre adottivo.
PARAH ADUMAH: vacca rossa, il cui antichissimo sacrificio comportava uno statuto speciale.
PESSAH (pl. *Pesahim*): festa della primavera che commemora l’esodo dall’Egitto.
SA’IR LE-AZALEL: capro espiatorio.
SINEDRIO: assemblea legislativa e giuridica dei Saggi dell’epoca degli asmonei.
SCUOLE DI HILLEL E DI SHAMMAI: scuole di studio della Legge orale della fine del I secolo a.C., famose per le loro controversie. Hillel e i suoi discepoli si dimostravano flessibili laddove Shammai e i suoi seguaci erano invece rigorosi.
SEDER: riunione e commemorazione della festa di Pessah.
SHAS: partito etnico *mizrahi* ultraortodosso.
SHEKHINAH: espressione che indica la presenza divina.
SHENAT HA-SHEMITAH: anno sabbatico obbligatorio per la terra.
SHOAH: lett. “tempesta devastante”, il genocidio nazista contro gli ebrei.
STERN GRUPPO: organizzazione ebraica armata anti-britannica del periodo della Palestina mandataria.
TASHLIKH: cerimonia di purificazione che ha luogo in riva al mare o ai bordi di un corso d’acqua il giorno di Capodanno (*Rosh Hashanah*), generalmente il pomeriggio.
TALMUD DI BABILONIA: raccoglie la Legge orale trasmessa in forma non scritta dai Saggi delle accademie religiose di Babilonia nonché commenti, discussioni e metafore.
TALMUD DI GERUSALEMME: opera parallela interamente realizzata dai Saggi della Giudea.
TAMI: partito etnico *mizrahi* religioso-nazionale della fine degli anni Settanta.
TOEVAH: abominio (nell’accezione religiosa del termine).
TORAH: la Bibbia.
TUMAH: impurità (nell’accezione religiosa del termine).
TZEDEK: giustizia, verità.
YESHIVA (pl. *yeshivot*): accademia religiosa.

YEHUDI TOSHAV (pl. *Yehudim toshavim*): persona non ebrea che vive tra gli ebrei e si assimila a loro.

YISHUV: la comunità ebraica di Palestina.

YOM KIPPUR: “Giorno dell’Espiazione, contrassegnato dal digiuno”.

YORED (pl. *yordim*): lett. “colui che scende”, indica l’emigrante israeliano.

ZEHIRUT: lett. “precauzione”, definisce le precauzioni da adottare in tutti gli ambiti della vita.

GLI AUTORI

YAAKOV ARIEL è professore di Studi religiosi presso l'Università del Nord Carolina, a Chapel Hill. Ha condotto i propri studi presso la Hebrew University di Gerusalemme e l'Università di Chicago. La sua ricerca è focalizzata sulle relazioni ebraico cristiane nell'era moderna, sui nuovi movimenti religiosi ebraici e cristiani, sugli effetti della modernità e della post modernità su entrambi i gruppi. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *The Jews of Daghestan: Collective Identity and Community serviva*, Bar Ilan University, Ramat Gan, 2006 (Ebraico), *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York University Press, New York, 2013, "New spirituality under the shadow of the conflict: Sufi circles in Israel", in *Israel Studies Review*, n. 29, 2, 2014. pp. 118-139.

CHEN BRAM, antropologo è ricercatore presso il Truman Institute for the Advancement of Peace, della Hebrew University di Gerusalemme. Tra le sue pubblicazioni sono *The Jews of Daghestan: Collective Identity and Community survival*, Rapport Center Publications, n. 14, Bar Ilan University, Ramat Gan, 130 pp. 2006 (Ebraico), "New spirituality under the shadow of the conflict: Sufi circles in Israel", in *Israel Studies Review* Volume 29, 2, 2014. pp. 118-139, "Cultural Exchange and Universal Vision: Murat Yagan and the Teaching of Kebzeh", *Journal of Sufi Studies* 3, 2014. pp. 67-82. (with M. Hatina), "Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the North-Western Caucasus", *Middle Eastern Studies* 49, 1. 2013. (with M. Gammer), "Group Identity, Colonialism and Zionism: Bukhara Jews and Caucasus Jews in the Prism of their Ethnoyms" "*Peamim*" 136, 2012. pp. 109-144. (Ebraico), "Immigrant Jews of the Caucasus in New York and Moscow: Ethno-Cultural Identity and Community Organization", *Sociological Papers* 13, 2009, 43-57, "The Language of the Mountain Jews from the Caucasus: Language Preservation and Socio-Linguistic Dilemmas before and after the

Migration to Israel”, *Irano-Judaica* VI. 2008, “Sephardi / Mizrahi / Arab Jews: Anthropological Reflections on Critical Sociology in Israel and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society”, *Studies in Contemporary Jewry*, 22. 2008. pp. 227-256 (con H. Goldberg).

SÉBASTIEN TANK-STORPER è ricercatore presso il CNRS e membro du CéSor (Centre d’Études en Sciences Sociales du Religieux) de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) a Parigi. Le sue ricerche sono dedicate alle scienze sociali in relazione agli ebrei e all’ebraismo nelle sue diverse forme. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Sociologie des Religions*, Paris, Armand Colin, coll. 128, 2012 (con Olivier Bobineau) et *Juifs d’élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

Tudor Parfitt, professore di Sephardi Studies e direttore di Global Jewish Studies presso la Florida International University, è professore emerito di Modern Jewish Studies presso l’Università di Londra. È, inoltre, Fellow della Royal Historical Society e Senior Fellow of the Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer del Belgio. I suoi lavori più recenti sono *Black Zion* (curato con Edith Bruder), Cambridge Scholars’ Press, Cambridge, 2012, *Black Jews in Africa and the Americas*, Harvard University Press, Harvard, 2013, (curato con Miles W.e Lis D) *In The Shadow Of Moses: New Jewish Movements In Africa And The Diaspora*, Africa World Press, 2016, (curato con Fisher N.), *Joining the Jewish People: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalised World*, Cambridge Scholars’ Press, Cambridge, 2016).

SERGIO DELLA PERGOLA, nato a Trieste nel 1942, cresciuto a Milano, laureato in Scienze Politiche all’Università di Pavia, dal 1966 vive a Gerusalemme dove nel 1973 ha conseguito il Dottorato di ricerca. È Professore emerito titolare della cattedra Shlomo Argov sui Rapporti Israele-Diaspora e ex-Direttore dell’Istituto Avraham Harman di Studi Ebraici Contemporanei all’Università Ebraica di Gerusalemme. Specialista internazionalmente noto sulla demografia di Israele e del popolo ebraico, ha pubblicato numerosi libri e articoli sulla demografia storica, la famiglia, le migrazioni internazionali, l’identità ebraica e le

proiezioni della popolazione in Israele e nella diaspora, fra cui: *Israele e Palestina: La forza dei numeri: Il conflitto mediorientale fra demografia e politica* (2007) e *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and the Diaspora* (2011). È stato ospite di oltre 80 università e centri di ricerca nei cinque Continenti. Consulente, su temi legati alla demografia e alle relazioni fra Israele e la Diaspora ebraica, del Presidente dello Stato d'Israele, del Governo israeliano, del Municipio di Gerusalemme, e di molte altre organizzazioni nazionali e internazionali. Membro della Commissione di Yad Vashem per il riconoscimento dei Giusti delle Nazioni. Nel 1999 ha vinto il Premio Marshall Sklare dell'Associazione Americana per lo Studio della Società Ebraica, e nel 2013 il Premio Michael Landau per Demografia e Migrazioni.

BARBARA J. STEINER, nata nel 1977 a Monaco, ha studiato Jewish Studies, Filosofia e Storia a Heidelberg, Gerusalemme e Potsdam. È inoltre qualificata come terapeuta familiare. Ha conseguito il suo PhD dall'Università di Potsdam con una tesi dal titolo *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945* (Göttingen 2015). Sta attualmente lavorando a un libro sulle Relazioni sessuali tra ebrei e non ebrei tedeschi. Lavora come terapeuta a Berlino.

EMANUELA TREVISAN SEMI è professore di Lingua e letteratura ebraica moderna all'Università di Ca' Foscari, coordinatrice di un programma europeo Erasmus plus, il Joint Master Degree MIM (Mediazione intermediterranea) con sede presso l'Università di Ca' Foscari. Ha pubblicato in Italia e all'estero saggi e articoli in riviste internazionali sui risultati delle ricerche condotte alle periferie dell'ebraismo contemporaneo, sui caraiti, sugli ebrei d'Etiopia, sulla memoria degli ebrei del Marocco e sulla letteratura dei *mizrahim* e sui movimenti di conversione all'ebraismo. Ha tradotto e curato opere di scrittori israeliani come Shemuel Yosef Agnon e A.B. Yehoshua. Tra i volumi più recenti si veda: *Les Caraites: un autre Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1992 (Harmattan 2013, riedizione con postface), (co-autrice) *Ebrei per scelta*, Milano, Raffaello Cortina, 2004, *Jacques Faitlovitch and the Jews of Ethiopia*, Vallentine Mitchell, London, 2007, *Le diaspora*,

Bologna, Il Ponte, 2008, (co-autrice) *Mémoire et représentations des juifs au Maroc: les voisins absents de Meknès*, Paris, Publisud, 2011, *Tre scrittori mizrahi a Venezia*, Firenze, La Giuntina, 2015, *An Ethiopian Jew between colonized and colonizers: Taamrat Emmanuel*, Primo Levi Center, New York, on line publication 2016. Tra I volume più recenti curati si veda, *Leggere Yehoshua*, Einaudi, Torino, 2006, (con Shalva Weil) *Beta Israel: The Jews of Ethiopia and Beyond*, Venezia, Cafoscarina, 2011, (con Dario Miccoli, Tudor Parfitt) *Memory and ethnicity, Ethnic museums in Israel and Diaspora*, New Castle, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

RIGOBERTO EMMANUEL VIÑAS, rabbino sefardita di fama internazionale, avvocato ed educatore, ha un'esperienza decennale di lavoro con le comunità Anusim. È uno dei leader religiosi più noto e influente di tali comunità nel mondo. Di formazione e Tradizione ortodossa parla correntemente lo spagnolo. Con una serie ad ampio raggio di corsi-video in lingua via Internet, visite personali e comunicazioni scritte, promuove il ritorno degli Anusim alla vita ebraica attraverso le tradizioni iberico-sefardite e ispano-portoghesi dell'ebraismo. Le sue origini riconducono alle Isole Canarie e alla Spagna prima che la famiglia approdasse a Cuba alla metà del 1680 e si trasferisse nel 1960 a Miami, in Florida, in fuga dalla rivoluzione comunista. A Miami l'intera famiglia fece ritorno all'ebraismo con la conversione e un'educazione ebraica formale nelle *Yeshivot* ortodosse. Gran parte della ricerca che sostanzia il saggio presentato nel volume, si basa sulla personale indagine dell'autore e sul suo impegno professionale con i capi e i membri laici delle comunità in questione.