

ISTORIČESKAJA ILI DOISTORIČESKAJA RODINA?
IL DILEMMA DEGLI EBREI RUSSI IN ISRAELE

Maria Fabris

Tam my byli evrejami,
zdes' my navsegda ostanemsja russkimi
(Aforizm Tret'ej volny)

All'inizio degli anni novanta circolava per Mosca una storiella, ambientata nell'ufficio reclutamento quadri di una grande azienda. Un uomo si rivolge al responsabile dell'ufficio: — “A vy evreev berete? — Konečno berem, s udovol'stvijem! — A GDE berete?”

L'*anekdot*, come ha scritto Andrej Sinjavskij (1978: 91), è la nuova forma assunta dal folclore russo nel periodo sovietico. Come tale, esso ha accompagnato e interpretato gli avvenimenti grandi e piccoli della storia, anche i più drammatici, e li ha tramandati ai posteri condensati in poche battute. Le tre battute della nostra storiella riassumono, nell'ordine: 1) la politica di discriminazione attuata dallo Stato sovietico nei confronti della minoranza ebraica dopo la seconda guerra mondiale; 2) la fine di questa politica, intervenuta con la *pere-strojka*; 3) il vuoto economico e sociale che si è determinato in conseguenza dell'emigrazione in massa degli ebrei sovietici.

Questa emigrazione, detta anche *Tret'ja volna*, la Terza ondata, è cominciata nel 1971 ed è ancora in corso. Il flusso migratorio, che nel 1990 aveva già coinvolto oltre un milione di persone (Zaslavsky 1992: 1), si è orientato verso due direzioni principali: Israele e il Nordamerica. In un primo periodo, fra il 1971 e il 1973, l'emigrazione attraverso il cosiddetto “canale ebraico” — cioè per chiamata da parte di un familiare vero o presunto già residente in Israele — si è diretta effettivamente verso la “patria storica”. A partire dal 1974, invece, gli Stati Uniti, il Canada e in misura molto minore alcuni paesi dell'Europa Occidentale hanno aperto anch'essi le porte all'emigra-

zione degli ebrei sovietici e questa circostanza ha contribuito a deviare la maggior parte del flusso migratorio (circa il 65%) verso l'Occidente. Dal 1989 in poi, l'emigrazione è tornata a rivolgersi quasi esclusivamente verso Israele – rimasto l'unico paese pronto ad accogliere senza limitazioni gli ebrei ex-sovietici – ma nello stesso tempo ha assunto un carattere qualitativamente diverso: la possibilità che oggi si offre agli emigrati di tornare indietro, se lo desiderano, toglie infatti all'emigrazione quel carattere peculiare di irreversibilità che l'aveva contraddistinta nella fase precedente. Inoltre, quella degli ebrei ex-sovietici è ormai diventata un'emigrazione preminentemente economica, e anche questo aspetto la rende simile alle emigrazioni "normali".

I periodi più interessanti, a causa appunto della loro peculiarità, sono i primi due. I movimenti migratori che li hanno caratterizzati sono chiamati in ebraico l'*alijà* (ascesa) o ritorno in Israele, e la *nescirà* (caduta) o rinuncia a Israele in favore di un paese della diaspora. Il passaggio dal primo movimento al secondo ha intensificato, nella letteratura in lingua russa prodotta dai nuovi immigrati in Israele, la riflessione sull'esperienza dell'emigrazione, le sue motivazioni, le aspettative, le reazioni verso la nuova patria. Il dibattito ha coinvolto soprattutto i due maggiori periodici israeliani in lingua russa, "Vremja i my" e "22", nella seconda metà degli anni settanta e poi, con minore frequenza, negli anni ottanta, ma si è esteso anche alla saggistica e alla narrativa, soprattutto autobiografica. Un motivo centrale di questa riflessione è il rapporto di affinità/estraneità dei *repatrianty* (come gli ebrei sovietici si erano ottimisticamente autodefiniti all'inizio dell'*alija*) con Israele, e il problema dell'identità culturale degli immigrati.

Lo scopo di queste pagine è mettere a fuoco le posizioni di quella parte considerevole dell'*intelligencija* russo-ebraica (con "russo" intendendo qui come in seguito "di lingua e cultura russa", indipendentemente dalla repubblica di provenienza) che è rimasta delusa dalla patria storica. La mia analisi si limiterà alla percezione soggettiva dei fatti, quale risulta dalla letteratura citata, e prescindere dal dato sociologico oggettivo. Inoltre, i dati analizzati non riguardano tutti i gruppi che compongono l'eterogeneo contingente degli ebrei immigrati in Israele dall'URSS, ma solo quelli provenienti dalle grandi città, contraddistinti da un livello di istruzione e da un grado di russificazione molto elevati. Ma esistono anche i gruppi degli ebrei *mesteckovye* (il *mestečko* è l'equivalente dello *shtetl*), cioè provenienti dai piccoli

centri della provincia, e degli ebrei provenienti dalle repubbliche caucasiche e asiatiche, in media meno occidentalizzati degli altri. Aleksandr Voronel' (1978:184), uno dei promotori del ritorno degli ebrei sovietici in Israele, ha proposto di suddividere l'insieme eterogeneo degli immigrati sulla base delle motivazioni che li hanno indotti a partire. Applicando questo criterio si possono individuare tre gruppi. Il primo è il gruppo dei religiosi (gli anziani sfuggiti al processo di secolarizzazione, abbondanti soprattutto nelle zone periferiche dell'URSS, e i pochi riconvertiti recenti), interessati a praticare il giudaismo in libertà. Il secondo è costituito dagli ebrei che hanno conservato (o ritrovato da alcuni anni) il legame con la tradizione culturale ebraica intesa in senso lato, al di fuori della pratica religiosa. Il terzo gruppo è formato da quella parte degli intellettuali, professionisti, tecnici, ecc. la cui decisione di partire è dipesa quasi esclusivamente dalla condizione di discriminazione degli ebrei nell'URSS. Noi qui ci occuperemo del secondo e del terzo gruppo, ridefinendoli, ai fini del nostro discorso, come il gruppo degli idealisti, che hanno scelto di emigrare in Israele per ragioni primariamente ideologiche, e il gruppo degli altri rappresentanti dei ceti medi professionali urbani, interessati in primo luogo a uscire dall'Unione Sovietica. Questa distinzione è la stessa che veniva fatta negli anni trenta in Palestina, quando ai nuovi immigranti si rivolgeva la domanda (Gellner 1993: 78): "Kommen Sie aus Überzeugung oder kommen Sie aus Deutschland?" (Viene per convinzione o viene dalla Germania?). La mancanza in italiano di un equivalente univoco di *aus* distrugge l'effetto comico della battuta, ma non la sua amarezza.

LA TERRA PROMESSA

Le attese del gruppo degli idealisti nei confronti di Israele erano molto grandi. A renderle tali, e quindi poco realistiche, hanno contribuito quattro fattori. Il primo va ravvisato nel clima di esaltazione ideologica che accompagnò la rinascita della coscienza nazionale degli ebrei russi nella seconda metà degli anni sessanta, quando di fronte al crescente antisemitismo di Stato un gruppo ristretto ma influente di intellettuali prese atto del fallimento della politica di assimilazione perseguita dagli ebrei russi dal 1917 in poi, si staccò dal movimento democratico in cui aveva militato fino allora e cominciò a battersi per il riconoscimento del diritto della minoranza ebraica a emigrare nella pa-

tria storica. Parallelamente fu organizzata una rete clandestina di circoli incaricati di insegnare la lingua, la storia, la letteratura e la musica ebraica, per ristabilire il legame con la tradizione interrotta (Zaslavsky 1992: 5). Ad alimentare l'euforia contribuì anche la vittoria del piccolo Stato di Israele – oggetto in quel periodo di una campagna denigratoria violentissima da parte dei media sovietici (che col pretesto di colpire il nemico sionista avevano riassunto il tono e i temi della peggiore propaganda antisemita del periodo staliniano) – nella guerra dei sei giorni, nel 1967. L'immagine di Israele diffusa dal movimento di lotta per la conquista del diritto degli ebrei russi all'emigrazione (e confermata dalla propaganda delle agenzie sioniste all'estero) era un'immagine fortemente idealizzata.

Il secondo fattore è la disinformazione, o meglio quella forma particolare di disinformazione che contraddistingueva le società chiuse di tipo sovietico. Il diritto di viaggiare all'estero, specialmente nei paesi capitalisti, era un privilegio riservato alla nomenklatura e a una élite culturale ristrettissima. In realtà, sebbene Stalin li abbia a suo tempo perseguitati proprio con questo pretesto, gli ebrei sono stati i meno "cosmopoliti" fra i cittadini sovietici, perché il divieto di recarsi all'estero per motivi professionali era nel loro caso pressochè automatico. Chi aveva parenti all'estero li aveva cancellati dalla propria vita fin dagli anni trenta, per non correre rischi. Le uniche fonti di informazione sull'Occidente erano quindi la letteratura e la stampa occidentali, censurate o altrimenti accessibili a pochi specialisti, e gli organi di informazione sovietici. L'immagine dell'Occidente, e di Israele in particolare, costruita dalla propaganda ufficiale sovietica era una immagine a tinte molto fosche: sfruttamento, disoccupazione, delinquenza, miseria per i più e ricchezza sfacciata per pochissimi, mancato riconoscimento dei diritti fondamentali. Naturalmente, pochi cittadini sovietici credevano sul serio a questa immagine, soprattutto dopo la destalinizzazione chruscioviana e dopo che, alcuni anni più tardi, era diventato possibile captare le trasmissioni radio dall'Occidente. Per reazione, l'immagine demoniaca proposta dalla propaganda sovietica venne non tanto respinta quanto capovolta; e l'Occidente, Israele compreso, venne idealizzato come l'anti-URSS per eccellenza (Zaslavsky 1992: 3-10). La contropropaganda occidentale ha avuto in questa idealizzazione la sua parte di responsabilità.

Il terzo fattore responsabile delle speranze irrealistiche degli emigranti va individuato nel particolare stato d'animo di chi è cosciente di avere combattuto una battaglia lunga e rischiosa, che poteva por-

tare al carcere e al lager o quanto meno alla perdita del lavoro, alle rappresaglie contro i familiari, all'isolamento sociale e alle altre gravi conseguenze note a chi conosce la storia della repressione della dissidenza nell'era brežneviana. Il motivo dell'eroismo degli ebrei sovietici in lotta per denunciare pubblicamente, con scioperi della fame e altre forme di pressione da tempo in disuso, l'ingiustizia delle discriminazioni subite e per rivendicare il diritto di emigrare nella patria storica, era stato d'altra parte ampiamente sfruttato sia dalla propaganda israeliana (in funzione sionista), sia da quella nordamericana ed europea occidentale (in funzione anticomunista). È comprensibile che chi ha sofferto per una causa e vede il suo eroismo esaltato dai rappresentanti di quei paesi che, a battaglia conclusa, gli offriranno un rifugio, si aspetti un'accoglienza adeguata ai sacrifici sostenuti.

Un ultimo fattore è costituito dalla "sovieticità" degli ebrei russi, cioè dai condizionamenti determinati dal loro essere cresciuti e vissuti all'interno del sistema sovietico. In quanto non solo vittime, ma anche figli di quel sistema, gli ebrei russi si aspettano dallo Stato, oltre al male, anche certi beni della vita come l'istruzione gratuita, il lavoro, la casa, l'assistenza medica, le vacanze, i fondi per pubblicare i libri, ecc. (Rubinštejn 1978: 250; Gorodinskij 1986: 263-64). Il sistema sovietico ha finito cioè per creare un tipo d'uomo incapace di iniziativa autonoma al di fuori della lotta contro la burocrazia per ottenere il riconoscimento dei propri diritti, che egli dà per scontati. In secondo luogo l'ebreo russo, tanto più se intellettuale, ha assorbito l'utopismo che in URSS pervadeva tanto l'ideologia dominante (in aperto contrasto con la prassi), quanto le aspirazioni del movimento democratico che vi si opponeva e che si riallacciava alla tradizione intellettuale della Russia prerivoluzionaria, anch'essa profondamente utopica. Come ha scritto lo stesso Aleksandr Voronel' (1978: 186, 127), la carica di utopismo con cui gli intellettuali sovietici ebrei sono arrivati nella nuova patria ricorda da vicino quella degli ebrei russi che si buttarono a capofitto nella rivoluzione del '17. La delusione provata da molti di loro nei confronti di Israele

è legata proprio al fatto che questo Stato, per un motivo o per l'altro, non ha dimostrato di possedere le qualità assolute che gli venivano attribuite: una moralità immanente, una giustizia intrinseca, la capacità di conferire alla vita umana quel senso che permette all'uomo di sopportare sacrifici e privazioni, quella comprensione dei bisogni e quella cura dei cittadini che gli ebrei occidentali si aspettano solo dalla famiglia.

Voronel' precisa anche che il patriottismo degli immigrati russi, diversamente dagli altri israeliani, è rivolto non alla Terra d'Israele ma, appunto, allo Stato, perché i sovietici – come avviene in ogni paese totalitario – sono abituati a identificare la patria con lo Stato. Gli israeliani si aspettano dagli ebrei russi idealismo nei confronti della nuova patria, mentre gli ebrei russi chiedono che lo Stato si dimostri degno del loro idealismo.

Le attese del secondo gruppo di emigranti, coloro per i quali contava non tanto ritornare nella terra dei padri quanto lasciare l'Unione Sovietica (l'importante – dicevano – non è dove si va, ma da dove si va via: *glavnoe otkuda*), erano in gran parte le stesse. In più, essi desideravano, ed essendo disinformati ritenevano, che l'Occidente e Israele fossero radicalmente diversi dal paese che volevano lasciare per trovare un luogo dove vivere tranquilli e dove non essere trattati peggio degli altri. E dove potere finalmente “uscire dalla storia” (Kuznecov 1979: 109), quella storia in cui si erano avventurati nel lontano 1917 con entusiasmo, ma anche con imprudenza. Infatti, come sottolinea Bernard Malamud nell'*Uomo di Kiev*:

Una volta che te ne vai, sei fuori all'aperto: piove e nevic. Nevica storia. Tutti siamo nella storia, questo è sicuro, ma alcuni ci sono dentro più degli altri. Gli ebrei, più della maggioranza. Se nevic, non tutti sono fuori a bagnarsi... (Malamud 1968: 243-44)

ISRAELE: EUROPA O ASIA?

L'Israele reale, come molti fra gli immigrati russi lo hanno soggettivamente percepito, non si è rivelato alla prova dei fatti né la nuova patria “giusta” da costruire, né l'anti-URSS in cui trovare rifugio. Non è rimasto deluso (oltre ai religiosi, che però non rientrano nei limiti della nostra indagine) solo chi è riuscito a condividere il punto di vista della scrittrice Nina Voronel' (1978: 148-156), per la quale Israele, pur scomoda, rovente, misera “botteguccia” (*lavočka*), rappresenta comunque per gli ebrei l'unica casa possibile e l'unica garanzia contro una nuova Auschwitz. Posizioni analoghe si trovano in Poljakov (1978), Levit (1991), Markiš (1989), Zernova (1990) e anche nelle brevi note che figurano in appendice alle memorie pubblicate, spesso a proprie spese, da numerosi immigrati.

I rimproveri rivolti dagli ebrei russi alla patria storica si possono

ricondere a tre categorie: 1) la chiusura della società israeliana; 2) i difetti della sua vita politica; 3) l'“asiaticità” del paese.

1) Dopo undici anni di permanenza in Israele, Cafrira Meromskaja-Kol'kova, che pure intitola le sue memorie *Nostal'gija? Net!* per avvertire subito il lettore che non è il rimpianto dell'URSS a determinare la sua visione della nuova patria, definisce la società israeliana

una società non libera, chiusa, concentrata su se stessa e sui propri interessi, in parte a causa del carattere nazionale e in parte per colpa delle condizioni di vita proprie di un paese accerchiato dal nemico, cioè della lotta quotidiana per la sopravvivenza. Anche lo stile di vita in Israele è particolare, diverso da tutti gli altri, nonostante lo sforzo di molti di imitare l'Occidente. Gli ebrei della diaspora aspiravano alla giustizia sociale, ma appena hanno smesso di essere una minoranza hanno dimenticato le loro aspirazioni e sono diventati poco sensibili alle sofferenze altrui, pur restando sensibilissimi a qualsiasi ingiustizia che li coinvolga direttamente (Meromskaja-Kol'kova 1989: 301).

Il giudizio negativo della Meromskaja Kol'kova (che tuttavia conclude la sua invettiva dicendo che, nonostante tutto, la nuova terra le sembra “già vista”, che il suo è un “ritorno”, e che essere in mezzo agli ebrei le ispira sicurezza) non è un giudizio isolato. I nuovi immigrati lo formulano in genere quasi subito, ai primi contatti con gli enti israeliani preposti all'assorbimento e con gli immigrati di più antica data, ma poi lo mantengono inalterato anche a distanza di anni. L'impatto con la macchina burocratica che deve assisterli nella ricerca di un alloggio e di un lavoro è traumatico: agli occhi dell'ebreo russo, la burocrazia israeliana si rivela altrettanto indifferente, sprezzante e dispotica quanto la burocrazia sovietica (Perel'man 1984: 43; Sevela 1980: 73; Kerem 1987: 232-33). L'immigrato si sente trattato di nuovo come un importuno, o al massimo come un numero. Spesso si vede assegnare un alloggio non nelle città maggiori, come vorrebbe, ma in un insediamento isolato di nuova costruzione. Il burocrate israeliano non sa che per l'ex cittadino sovietico la provincia è sinonimo di condanna permanente a condizioni di vita molto più misere, sul piano materiale come su quello culturale, rispetto alla grande città. Inoltre in URSS capitava proprio agli ebrei, quando dovevano ottenere dallo Stato sovietico il primo incarico di lavoro dopo la laurea o un trasferimento d'ufficio, di vedersi quasi sempre assegnare le località più disagiate e sperdute, e non perché fossero specialisti meno capaci degli altri, ma perché il *pjatyj punkt* del loro passaporto interno li qualificava come ebrei.

Il lavoro, che nella mentalità dell'ex cittadino sovietico è strettamente legato alla residenza, è l'altro nodo dolente nell'assorbimento dell'immigrato. In URSS, anche a causa dei limiti imposti dal sistema all'iniziativa e alla creatività individuali nella sfera privata, era frequente incontrare un tipo umano che si può descrivere mutuando dal discorso ideologico ufficiale un termine screditato: *čelovek truda*. Un tipo d'uomo, cioè, che si realizza totalmente nel lavoro, al punto che per lui il lavoro si identifica con l'esistenza stessa. Il sentirsi accusare, dalla burocrazia israeliana addetta all'assorbimento, di incompetenza o di insufficiente qualificazione professionale rispetto agli standard occidentali (Syrkin 1987: 120), o il vedersi proporre comunque un lavoro al di sotto delle proprie possibilità vengono vissuti dall'immigrato come una tragedia personale, e dal gruppo come un fallimento collettivo. Una delle idee guida dei promotori del ritorno nella patria storica era stata infatti quella di contribuire con le capacità e le energie intellettuali dell'individuo e del gruppo al progresso economico e culturale dello Stato di Israele, tanto è vero che, parlando di sé, si definivano "i riformatori" (Perel'man 1984: 20, 42). Sottolineando la maggiore difficoltà di adattamento che gli immigrati sovietici in Israele incontrano rispetto agli ebrei provenienti da altri paesi della diaspora, Natalija Rubinštejn conferma che questa difficoltà deriva dall'esperienza di vita dei suoi connazionali in una società chiusa di tipo sovietico. Gli altri, infatti,

non hanno paura di cambiare lavoro, o di abitare non proprio dove avrebbero voluto, perché non hanno portato con sé dal paese di provenienza la convinzione che la vita sia tutta nel lavoro, perché non sanno che cosa sia l'istituto della *propiska* e non ritengono che l'impiego e la casa vengano dati all'uomo una volta sola, come la vita.. (Rubinštejn 1976: 130).

Il comportamento della burocrazia israeliana – che alle proteste degli immigrati scontenti finisce per opporre un esasperato "Ma chi vi ha chiesto di venire?" (Gorodinskij 1986: 266) – viene vissuto come un rifiuto da parte della società nel suo insieme. E in effetti, questa sensazione soggettiva dell'immigrato trova conferma nella reazione negativa che la maggior parte dell'opinione pubblica israeliana ha verso gli ebrei russi, i quali "vogliono tutto e subito", mentre loro, i fondatori dello Stato d'Israele (ma anche gli altri, arrivati più tardi), ricordano di avere vissuto tempi ed esperienze incomparabilmente più difficili. Come ha detto recentemente Sergej Bardin,

La situazione dell'*alija* russa in Israele è simile a un trapianto d'organo. Il

corpo ha bisogno dell'organo nuovo ma, paradossalmente, l'organismo si sforza di rigettarlo. (...) La realtà politica dimostra che la classe media d'Israele non ha accettato l'*alija*. Anzi, fa di tutto per respingerla (Salerno 1992).

Un'ulteriore prova di questo rigetto si può ravvisare nel fatto che la letteratura in lingua russa pubblicata in Israele viene tradotta in francese o in altre lingue europee, ma non in ebraico. Poiché invece gli autori israeliani che scrivono in ebraico vengono spesso tradotti in russo, il contatto fra le due culture avviene a senso unico, col risultato che la società israeliana non è messa in condizione di conoscere più a fondo gli immigrati russi, le loro idee e i loro interessi (Rubinštejn 1979).

2) L'integrazione dell'ebreo russo è problematica anche nella sfera della politica. Due sono gli aspetti che, per motivi opposti, lo respingono. Il primo è l'ideologizzazione eccessiva – così l'immigrato la percepisce – dello Stato d'Israele, che in questo senso gli ricorda troppo il paese che ha appena lasciato. La diffidenza verso il discorso ideologico gli impedisce di sentirsi parte di un unico popolo, solidale di fronte alla minaccia del nemico esterno: nel composito popolo di Israele l'ebreo russo finisce quindi per vedere solo un agglomerato di gruppi di diversa provenienza (i marocchini, i sudamericani, gli europei, i russi, etc.), ciascuno solidale al proprio interno, ma chiuso verso tutti gli altri (Ladyženskij 1979: 189).

Il secondo aspetto della politica israeliana che lo respinge, questa volta perché troppo diverso dalla realtà che l'immigrato dall'ex Unione Sovietica si è lasciato alle spalle, è la pluralità dei partiti. Unita alla scarsa conoscenza della lingua locale, la frammentazione dei partiti israeliani rende oggettivamente difficile per il nuovo arrivato orientarsi nella vita politica, e tanto più parteciparvi. Ma l'elemento soggettivo costituito dalla diffidenza verso "gli eccessi" della democrazia, che l'immigrato dall'URSS ha assorbito dalla propaganda antioccidentale del suo paese di origine, contribuisce anch'esso ad allontanarlo dalla vita politica e quindi ad accrescerne l'isolamento e la penosa sensazione di non contare.

3) Il terzo rimprovero che l'ebreo russo rivolge ad Israele è di essere un paese "asiatico". La paura dell'Asia è endemica nella cultura russa. A questa paura, gli ebrei ne aggiungono un'altra, derivata dalla loro storia particolare. Come ricorda Lev Tumerman (1976: 119) in un saggio significativamente intitolato *Israele: Europa o Asia?*, per

gli ebrei europei l'Asia si identifica con la realtà culturale che molti di essi abbandonarono con l'Illuminismo (più esattamente con la *Haskalah*, il movimento di emancipazione ebraico che dall'Illuminismo prese l'avvio), per entrare nell'Europa della Ragione. Per l'ebreo moderno secolarizzato, la paura dell'Asia è quindi la paura di ripiombare nei secoli oscuri della segregazione nei ghetti. C'è un passo molto noto in cui Osip Mandel'stam contrappone Pietroburgo – la città simbolo della cultura occidentale in Russia – e il mondo “caotico” delle sue origini ebraiche, che gli ispira repulsione e terrore:

L'intero elegante miraggio di Pietroburgo era soltanto un sogno, una coperta smagliante gettata sull'abisso, e tutto intorno si allargava il caos giudaico, non patria, non casa, non focolare, ma caos nel senso più preciso; l'ignoto mondo uterino dal quale ero uscito, che mi incuteva paura, che confusamente indovinavo e dal quale fuggivo, fuggivo sempre (Mandel'stam 1990: 13).

Il primo carattere asiatico che l'immigrato russo ravvisa e aborre in Israele è l'integralismo religioso, anche musulmano, ma soprattutto ebraico. In Unione Sovietica, la propaganda ateistica e la repressione di ogni culto religioso non gli piacevano; qui per la tolleranza dello Stato verso i gruppi ultraortodossi gli appare eccessiva e antistorica (Levit 1991: 10). Un secondo elemento che Israele ha in comune con il mondo musulmano che lo circonda è, agli occhi dell'ebreo russo, il collettivismo, che viene anch'esso considerato un tratto asiatico, in opposizione all'individualismo europeo e occidentale in genere. Anche nel paese che ha lasciato imperare la *sobornost'*, il primato del popolo sull'individuo, e ora l'immigrato sente di essere passato da un collettivismo all'altro, uno che etnicamente non era suo e lo respingeva, e uno nuovo, che non lo respinge ma che ugualmente “comincia a spaventarlo” (Kaganskaja 1978: 142). Il termine di confronto, come si è detto, è l'Europa. Maja Kaganskaja la scopre in occasione del suo primo viaggio in Francia, Svizzera e Italia (dopo averla sognata in Russia, sui libri, per decenni e dopo aver trascorso alcuni anni in Israele) come la patria dell'individuo che vive *hinc et nunc* invece di proiettarsi continuamente nel futuro, all'inseguimento di un'utopia collettivista. Un terzo tratto asiatico di Israele che Maja Kaganskaja (1979: 114-15) condanna è la mancanza di cultura. “In Israele non c'è cultura” è un lamento ricorrente fra gli immigrati russi, che ovviamente usano il termine cultura non in senso antropologico, ma nel senso di cultura alta. In questo campo, soprattutto per quanto

riguarda la letteratura e il diverso valore ad essa attribuito, la distanza è incolumabile. Per l'israeliano, la vita e la letteratura sono mondi separati, mentre per il russo la divisione non esiste. C'è una storiella israeliana (troppo vera per essere comica, commenta l'autrice nel raccontarla) che rispecchia questo conflitto: una ragazza emigrata dalla Russia in Israele respinge l'innamorato che la vorrebbe baciare, dandogli: "Aspetta un momento, non abbiamo ancora parlato di Puškin". Il modo russo di fare conoscenza, così naturale per una ragazza di Vilnius e un ragazzo di Mosca, è incomprendibile per l'israeliano. Se è vero che gli ebrei sono "il popolo del libro", – conclude l'autrice – la loro vera patria è la Russia (Rubinštejn 1976: 130-136).

L'arretratezza culturale, di cui l'indifferenza verso la letteratura è per il russo un indizio inequivocabile, sarebbe un aspetto della "mentalità orientale", cioè levantina, degli israeliani. L'atteggiamento levantino verso il denaro e verso il progresso tecnico-scientifico, a sua volta, sarebbe responsabile di un altro grave difetto di Israele – l'arretratezza economica – e ne impedirebbe il superamento. L'ebreo russo crede fermamente nel progresso (Dobrovič 1991: 113-14) e nella modernizzazione. Ma nella patria storica i progetti di razionalizzazione economica e le idee innovatrici di cui l'immigrato russo colto si sente portatore in virtù della sua esperienza di specialista europeo altamente qualificato, si scontrano, a suo avviso, con la miopia dei responsabili dell'economia e dei dirigenti d'azienda israeliani, disposti ad accogliere il nuovo solo a patto che se ne ricavi un vantaggio immediatamente monetizzabile. Dopo alcuni tentativi infruttuosi di contribuire al progresso economico del paese, i "riformatori" russi si autoconvincano che la furbizia levantina offre maggiori prospettive di successo che non la competenza, la creatività e la dedizione al lavoro, e si sentono frustrati. Il ruolo che sono chiamati a svolgere in un sistema economico di questo genere appare loro infatti non il ruolo che avevano prefigurato, di soggetto che collabora al progresso della società, bensì di oggetto che da quella stessa società viene prima assistito e poi, nella migliore delle ipotesi, sottoutilizzato (Horowitz 1982: 25).

Su tutt'altro piano, un ulteriore elemento asiatico di Israele è il clima. Anche se in questo campo l'emigrante non si faceva illusioni, la nostalgia della natura russa è molto acuta. L'orrore fisico ed estetico provato e descritto da Iosif Brodskij al suo primo contatto con l'arido clima asiatico, in Turchia, è significativo:

Il delirio e l'orrore dell'Oriente. La polverosa catastrofe dell'Asia. Verde solo sulla bandiera del Profeta. Non cresce niente qui, tranne i mustacchi (Brotsky 1986: 403).

In Israele, Tumerman cita la natura fra i fattori che, come la lingua e gli eventi storici condivisi, contribuiscono a dare all'individuo il senso della patria, e rievoca

il fascino indimenticabile della natura russa — lo splendore dei suoi boschi, prati, campi, fiumi, l'incanto della foresta innevata, la triste vastità delle steppe meridionali, l'immensità del Volga in piena, la malinconia dei lunghi crepuscoli primaverili nei dintorni di Mosca e la splendida "creatura di Pietro", la città di Puškin, con le sue notti bianche (Tumerman 1976: 109-10).

Nella nuova patria, invece, tutto è "inconsueto ed estraneo. Altre stelle, altra aria. Una natura diversa, bella ma non familiare, che al nostro cuore non dice niente. Sommati insieme, questi caratteri fanno dell'Asia, agli occhi dell'ebreo russo, il continente della preistoria. "Israele, patria storica o preistorica?" — è la domanda che molti immigrati si pongono. "*Doistoričeskaja*" — è la risposta esplicita dello scultore Syrkin (1987: 124), e di molti altri con lui. Non a caso su quell'ambiguo prefisso *do-* è fiorito ancora una volta il *witz*, il motto di spirito ebraico, che nel contesto russo-sovietico si era trasformato nell'*anekdot* e che ora ha seguito in Israele gli immigrati, come parte integrante del loro bagaglio culturale.

"RUSSI PER SEMPRE"

Espresso in forma di barzelletta o in forma letteraria, il giudizio di molti ebrei russi sulla patria storica è dunque sostanzialmente negativo. Aniché essere l'opposto del paese che hanno lasciato, il nuovo paese ha, ai loro occhi, alcuni gravi difetti dell'URSS, senza averne le qualità. Israele non è, come il resto dell'Occidente, il "regno della razionalità" che avrebbe dovuto sostituirsi al sovietico "regno dell'assurdo" (Pomeranc 1991), ma è invece un paese inefficiente e caotico, collettivista, sottosviluppato ma nello stesso tempo protervamente chiuso alle idee nuove; inoltre, non ha accolto l'immigrato con la prevista solidarietà e non ne condivide alcuni valori fondamentali. L'ebreo russo si sente ancora una volta marginale e diverso, straniero in casa propria. Egli

sognava di andare nella Gerusalemme *ebraica* ma, arrivato a Gerusalemme, improvvisamente – e con sgomento – si è accorto che anche qui, come prima, continua ad essere un moscovita, un leningradese o un charkoviano, e che a Gerusalemme, oltre a tanti ebrei strani che non hanno niente in comune con lui, vivono dall'alba dei tempi, con le radici conficcate nella pietra, anche gli arabi. Teoricamente lo sapeva già, ma allora (in Unione Sovietica) si era voluto autoconvincere che gli arabi, a Gerusalemme, erano gli ultimi arrivati, mentre l'aborigeno era lui. E soltanto qui ha capito d'un tratto chi, nella realtà, è l'abitante originario e chi il forestiero nel "suo" stesso paese, ed anche fra gli ebrei (Šturman 1979: 197).

"Chorošo stat' čužim" (È bene diventare un estraneo) – ha scritto di sé Boris Chazanov (1986: 7), riflettendo sulla condizione dell'emigrato. La sua, però, è la posizione di un intellettuale consapevole di non poter trovare una patria in nessun luogo (e infatti, al momento di lasciare l'URSS, ha scelto senza illusioni la Germania). Ma, fra gli altri ebrei russi, pochi si sentirebbero di condividere questa posizione. La loro storia specifica, in questo secolo, ha reso l'integrazione un punto dolente, un problema carico di risonanze emotive come pochi altri. Dal 1917 in poi, due volte gli ebrei russi hanno creduto di essersi integrati, e due volte sono stati costretti a ricredersi. Prima hanno dato la loro adesione incondizionata alla rivoluzione e si sono gettati a capofitto nella costruzione della nuova società sovietica (a prezzo dell'abbandono della propria identità nazionale e religiosa in nome dell'internazionalismo e a prezzo di un distacco totale, spesso accompagnato dalla maledizione dei padri, dal proprio ambiente di origine); poi, negli anni trenta, hanno partecipato alla trasformazione industriale del paese, al terrore (che li ha visti fra le vittime come fra i carnefici, alla pari con tutti gli altri), e alla guerra antinazista, che per alcuni anni ha alimentato in tutti i cittadini – non solo nei russi etnici il cui nazionalismo era frattanto rinato – la speranza che la grande patria sovietica fosse veramente tale per chiunque partecipasse alla sua difesa. Ma poco dopo la vittoria, sulle illusioni degli ebrei si sono abbattute in rapida successione la campagna di Stalin contro il "cosmopolitismo", l'assassinio di Michoels, l'arresto o la fucilazione degli altri esponenti della residua cultura yiddish, le calunnie contro i medici "assassini", il progetto di deportazione generale. Con la morte di Stalin e la destalinizzazione chruscioviana, la speranza è rinata e l'assimilazione è stata di nuovo percepita dagli ebrei sovietici come un dato di fatto reale e irreversibile – fra le tante testimonianze in proposito, l'episodio *Ja nemec* (Sono tedesco) delle memorie di Victor

Perel'man (1976) è particolarmente efficace – finché nella seconda metà degli anni '60 non è sopraggiunta ancora una volta la delusione: il crescente antisemitismo di Stato ha escluso gradualmente gli ebrei dalle posizioni sociali di rilievo, ne ha limitato l'accesso all'istruzione superiore e li ha discriminati in molti altri modi, senza peraltro che l'esistenza della discriminazione venisse mai riconosciuta ufficialmente. La beffa si è aggiunta al danno quando la decisione di emigrare, presa per reazione all'emarginazione crescente, è stata equiparata al tradimento della patria sovietica, che avrebbe sempre trattato i suoi cittadini di nazionalità ebraica come tutti gli altri e ne sarebbe stata ripagata con l'abbandono. Tra i tanti che hanno cercato di trasporre sul piano letterario il misto di ipocrisia e di paternalismo degli autori di questa nuova forma di maledizione dei padri, Viktor Nekrasov (1976) è forse lo scrittore che è riuscito meglio nell'intento, nello scarno e dolente racconto-cronaca *Personal'noe delo kommunističeskogo Južy*.

La reazione che la patria storica così percepita – chiusa verso la nuova immigrazione, ideologizzata, con una politica incomprensibile, arretrata economicamente e culturalmente – provoca negli immigrati russi è, più che il rifiuto (tanto è vero che la grande maggioranza ha scelto di rimanere nonostante tutto in Israele), un capovolgimento di identità. “*Lì eravamo ebrei, qui resteremo russi per sempre*”, recita l'aforisma, largamente diffuso fra gli immigrati (Orlov 1975), che ho citato all'inizio. L'aforisma compendia indubbiamente la visione che l'altro – il russo in URSS e l'israeliano in Israele – ha dell'ebreo russo: diverso lì e diverso qui. Ma nello stesso tempo esprime la visione che l'*alija* russa ha di se stessa.

Essere ebrei in Unione Sovietica significava, secondo Maja Kagan'skaja (1978: 141) “appartenere a una élite spirituale in quanto eredi di una tradizione più antica, civile e umana”. La stessa coscienza di essere portatori di una cultura elitaria, costruita sui valori dello spirito, si riproduce in Israele. Ma l'identità culturale che l'immigrato riconosce adesso come propria è quella del *russkij intelligent*. Il capovolgimento di identità è in effetti, se si guarda alla visione che l'immigrato ha di se stesso, più apparente che reale; sarebbe quindi più corretto parlare di *recupero* di identità anziché di capovolgimento. Ad essere capovolta è infatti soltanto quell'identità ebraica che i promotori dell'*alija* avevano cercato di ricostruire *ad hoc* nella seconda metà degli anni sessanta e nei primi anni settanta. Prima di allora, gli ebrei sovietici si autoconsideravano tutt'uno con l'*intelligencija* russa; an-

zi, per una serie di circostanze storiche, ritenevano di esserne rimasti pressoché gli unici rappresentanti :

Avendo riempito il vuoto che si è venuto a creare dopo l'annientamento dell'*intelligencija* russa, gli ebrei sono divenuti essi stessi questa *intelligencija* (Chazanov 1985: 159).

Il ruolo che si sono assunti è stato di conservarne e continuarne la tradizione culturale :

L'ebreo russo assimilato di oggi rappresenta da un certo punto di vista un fenomeno senza precedenti. Né gli ebrei tedeschi, né i marrani spagnoli prima di loro, per quanto profondamente fossero penetrati nelle rispettive culture, avevano mai aspirato al ruolo di custodi pressoché unici di tale cultura. Ma nell'URSS di oggi, a causa della lunga interruzione subita dalla tradizione culturale, una situazione del genere è divenuta possibile (Voroneč 1976: 8).

Il recupero dell'identità culturale russa e quindi l'arroccamento nella lingua e nei valori dell'*intelligencija* come reazione all'impatto con la realtà di Israele sono stati rimproverati agli immigrati russi da più parti, anche all'interno del gruppo. Una lettera alla redazione della rivista "Vremja i my" riassume così il rimprovero: "Non costruite una nuova Russia!"

Non pubblicate in Israele riviste letterarie che ricordano la parigina "Kontinent", o addirittura il "Novyj mir" di Tvardovskij. (...) Paradossalmente, più le vostre pubblicazioni sono di alto livello culturale e più sono dannose, in quanto privano la cultura israeliana dei suoi potenziali partecipanti, lasciandoli immersi nella cultura russa, la quale, sia detto per inciso, non ha nessun bisogno di loro. (...) In Israele si deve essere non *emigranti*, come a Parigi dove la nostalgia è di casa, ma *israeliani* (Duberštejn 1977: 152).

In risposta, Natalija Rubinštejn rivendica a nome dei suoi compagni di *alija* la legittimità di conservare la lingua e la cultura russe, in quanto

per la maggioranza di noi, in Russia è trascorsa tutta la nostra vita. Solo attraverso la sua lingua, solo attraverso la cultura russa noi siamo partecipi della cultura mondiale. Sarà colpa o sarà disgrazia, ma è così (Rubinštejn 1977: 155).

Partecipare alla "cultura mondiale", come a quella del paese di origine, è per l'*intelligencija* russa un imperativo categorico. Inoltre, la sua componente emigrata ritiene di avere ancora molte cose da dire

all'Occidente: "Nel nostro bagaglio, il non detto è il carico più pesante" (Rubinštejn 1977:157). Anche Anatolij Ščaranskij (1991: 17) ritiene che la comunità russofona in Israele stia diventando un avamposto della cultura russa in Occidente, che potrà svolgere per la Russia un ruolo positivo di primaria importanza.

Oltre ai fattori specifici analizzati fin qui, altri motivi possono aiutarci a capire il fenomeno del ritorno dell'immigrato alla sua identità di origine. Uno, il più generale, è quello illustrato da Ernest Gellner (1985: 70) nella sua analisi delle origini del nazionalismo: quando una comunità è stabile ed autosufficiente, la cultura è spesso del tutto invisibile, ma quando capita che la mobilità e la comunicazione diventino l'essenza della vita sociale (come avviene appunto nell'emigrazione), allora la cultura nella quale uno *ha imparato* a comunicare diventa il nucleo stesso della sua identità.

Un altro motivo è, ancora una volta, l'esperienza sovietica dell'immigrato, che lo ha segnato in profondità. Aleksandr Zinov'ev ha riassunto così la condizione sua e dei suoi compagni di emigrazione:

Noi siamo figli di un'epoca tragica. Dovunque il destino ci trascini, siamo legati fino alla tomba alla nostra epoca, e non a un luogo nello spazio (Zinov'ev 1984: 5).

Il giudizio vale soprattutto per la generazione cresciuta sotto lo stalinismo, cui Zinov'ev appartiene, ma anche per i più giovani. La divisione fra *noi e loro*, propria di ogni gruppo umano che abbia bisogno di definire la propria identità, ha conosciuto nell'URSS dell'epoca staliniana e, per sua eredità, nelle epoche successive, una dimensione e una profondità sconosciute all'Occidente. Non sorprende che chi è abituato a guardare il mondo attraverso questo prisma tenda a ravvisare la stessa divisione in ogni gruppo umano di cui entri a far parte. Nel caso degli ebrei russi, inoltre, la tendenza sovietica a vedere il mondo diviso fra *noi e loro* è stata certamente rafforzata dalla circostanza specifica di essere una minoranza discriminata all'interno di una maggioranza.

C'è infine un terzo motivo, opinabile, ma che merita di essere citato perché si inserisce in una polemica attuale (Yehoshua 1991) e perché, se lo considerassimo valido, ci porrebbe di fronte a una situazione paradossale. La coscienza, e secondo alcuni il *bisogno* di essere diversi dagli altri popoli della terra sono profondamente radicati nella tradizione del popolo ebraico. Per secoli questo bisogno ha trovato soddisfazione, pur fra le continue e spesso gravissime soffe-

renze (che peraltro hanno contribuito a confermare di volta in volta l'ipotesi della diversità), nella condizione diasporica. Come Yehoshua (1991: 47-49) ha cercato di dimostrare nel suo discusso *Elogio della normalità*, la rinuncia all'identità ambigua del diverso è, per un individuo come per un gruppo, un passo molto difficile e penoso da compiere: gli ebrei, in altre parole, *vorrebbero* mantenere la propria condizione di diversità, per non rinunciare all'immagine che da moltissimo tempo hanno di se stessi. Questo motivo, sempre secondo Yehoshua, spiegherebbe il fatto che la maggioranza degli ebrei sparsi per il mondo preferiscono rimanere nella diaspora e non vanno in Israele, dove mantenere l'identità del diverso sarebbe impossibile.

Gli ebrei russi hanno forse trovato il modo di riprodurre anche nella patria storica l'ambiguo privilegio della diaspora? È un'ipotesi paradossale. Per verificarla, bisognerà comunque aspettare un ragionevole numero di anni. Un altro esito possibile (e forse più probabile, date le dimensioni imponenti assunte dall'*alija* negli ultimi anni, dopo il crollo dell'URSS) è che la cultura russa degli immigrati finisca per influenzare la cultura israeliana fino al punto da trasformarla profondamente a propria immagine e somiglianza. In questo caso, il sogno degli idealisti "riformatori" potrebbe considerarsi realizzato.

BIBLIOGRAFIA

- Brodsky J.
1986 Less Than one. Selected Essays. New York, Farrar Straus Giroux, 1986.
- Chazanov B.
1985 Iduščij po vode. München, Strana i mir, 1985.
1986 Mif Rossija. New York, Liberty Publishing House, 1986.
- Dobrovič A.
1991 Krušenie mifa i psihologičeskij krizis "russkich" repatriantov. — "22" (1991) 78: 111-117.
- Duberštejn S.
1977 Ne strojte "Novuju Rossiju". — Vremja i my (1977) 19: 152.
- Gellner E.
1985 Nazioni e nazionalismi. Roma, Editori Riuniti, 1985.
1993 From Koenigsberg to Manhattan. — In: E. Gellner, Culture, Identity and Politics (1987), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 75-90.

- Gorodinskij N.
1986 Ja raspisalsja na Reichstage. II, Tel-Aviv, 1986.
- Horowitz T.
1982 Integration Without Acculturation: The Absorption of Soviet Immigrants in Israel. — Soviet Jewish Affairs XII (1982) 3: 19-33.
- Kaganskaja M.
1978 Vozvraščenie k sebe. — "22" (1978) 2: 138-147.
1979 Strasti po muzeju. — "22" (1979) 10: 105-121.
- Kerem C.
1987 Evrei, neevrei i t. d. Tel-Aviv, 1987.
- Kuznecov E.
1979 Nešira. — "22" (1979) 9: 106-116.
- Ladyženskij E.
1979 V Rossii ja byl bol'se evreem... — "22" (1979) 10: 189-197.
- Levit I.
1991 Zdravstvujte, ljudi! Gerusalemme, Biblioteka-Alija, 1991.
- Malamud B.
1968 L'uomo di Kiev. Torino, Einaudi, 1968.
- Mandel'stam O.
1990 Šum vremeni (1925). — In: Sočinenija v dvuch tomach, II, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1990, pp. 6-49.
- Markiš E.
1989 Stol' dolgoe vozvraščenie. Tel-Aviv, 1989.
- Meromskaja-Kol'kova C.
1989 Nostal'gija? Net! Tel-Aviv, Lim, 1989.
- Nekrasov V.
1976 Personal'noe delo kommunistu Jufy. — Vremja i my (1976) 5: 3-51.
- Orlov B.
1975 "Ne te vy učili alfavit..." — Vremja i my (1975) 1: 127-138.
- Perel'man V.
1976 Ja nemec... — Vremja i my (1976) 7: 165-218.
1984 Teatr absurda. New York, Vremja i my, 1984.
- Poljakov A.
1978 V mire net centra. — "22" (1978) 2: 157-165.
- Pomeranc G.
1991 Sto tysjač počemu. — Literaturnaja gazeta 18/9/1991.
- Rubinštejn D.
1978 Sovetskie evrei – v Izraile i na zapade. — "22" (1978) 2: 249-251.
- Rubinštejn N.
1976 Kto čitatel'? — Vremja i my (1976) 7: 130-136.
1977 Dom, kotorogo net. — Vremja i my (1977) 19: 153-163.

- 1979 Kontakta ne proizošlo. — "22" (1979) 6: 135-144.
Salerno E.
1992 Gli ebrei russi critici verso la "nomenklatura" israeliana. — *Il Messaggero* 16/5/1992: 6.
- Ščaranskij A.
1991 Nel'zja ubegat' ot svoego prošlogo i styditsja ego... — *Russkaja mysl'* 21/6/ 1991: 17.
- Sevela E.
1980 Ostanovite samolet – ja slezu! München 1980.
- Šturman D.
1979 Krušenie stereotipov. — "22" (1979) 5: 194-199.
- Syrkin L.
1978 Ja vam ne dol'žen! Gerusalemme, Kachol'-Lavan, 1978.
- Tumerman L.
1976 Izrail': Evropa ili Azija? — *Vremja i my* (1976) 5: 109-128.
- Voronel' A.
1976 Trepet zobot iudejskich. Gerusalemme, 1976.
1978 Buduščee russoj alii. — "22" (1978) 2: 182-193.
- Voronel' N.
1978 U každygo svoj dom. — "22" (1978) 2: 148-156.
- Yehoshua A.B.
1991 Elogio della normalità. Firenze, Giuntina, 1991.
- Zaslavsky V.
1992 L'immagine dell'Occidente e l'emigrazione sovietica negli anni '70-'90. Relazione al convegno "L'immagine dell'Occidente nella società sovietica", Livorno 2-3 ottobre 1992.
- Zernova R.
1990 Izrail' i okrestnosti. Gerusalemme, Biblioteka Alija, 1990.
- Zinov'ev A.
1984 Počemu ja ne vernus' v SSSR. — *Russkaja mysl'* 6/12/1984: 5.

