

*Adio Kerida: l'identità sefardita
nel viaggio di Ruth Behar*

Davide Aliberti

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI - L'ORIENTALE

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the travel as a way of identity reconstruction and essential feature of Sephardic identity through the analysis of the documentary film by Ruth Behar, *Adio Kerida* (2002). The anthropologist reconstructs her own identity and of the whole Cuban Sephardic community through the testimonies collected in her travels. From Behar path emerges a new essential feature of the Sephardic identity: the need to travel through several homelands not recognizing any place as home.

Keywords: Adio Kerida; Sephardic identity; diaspora space; Ruth Behar; travel

Nel presente lavoro s'intende esaminare il viaggio come percorso di ricostruzione identitaria e caratteristica essenziale dell'identità sefardita attraverso l'analisi del documentario di Ruth Behar, *Adio Kerida* (2002). L'antropologa ricostruisce, tramite le testimonianze raccolte nei suoi viaggi, la propria identità e quella dell'intera comunità sefardita cubana. Dal percorso della Behar emerge un nuovo tratto essenziale dell'identità sefardita: il viaggiare, espresso dalla necessità di muoversi continuamente attraverso molteplici madri-patrie senza mai riconoscere un luogo come casa.

Parole chiave: Adio Kerida; identità sefardita; spazio di diaspora; Ruth Behar; viaggio

Introduzione

Nella produzione artistica e letteraria sefardita, la nozione di viaggio risulta essere una presenza costante. Allo stesso modo che quello di diaspora, il concetto di viaggio sembra essere indissolubilmente legato alla storia de “los desterrados de Sefarad”¹. In particolare, a partire dalla seconda metà del XX secolo non è raro trovare testimonianze di sefarditi che hanno intrapreso viaggi con il fine di riscoprire le proprie origini e ricostruire la propria identità. In questo contesto è necessario soffermarsi su un viaggio molto particolare, quello di Ruth Behar, del quale l’autrice ha lasciato testimonianza filmata in *Adio Kerida* (2002).

Adio Kerida è un documentario che rientra nell’ambito dell’antropologia visuale in cui Ruth Behar, proprio come in un taccuino, registra ogni tappa, ogni pensiero e ogni testimonianza raccolta nel corso dei suoi viaggi a Cuba (tra il 1999 e il 2001), alla riscoperta della propria identità. L’opera risulta un documento unico in quanto mostra il modo in cui il viaggio modella e trasforma l’identità dell’antropologa, fungendo al tempo stesso da testimonianza sull’identità della comunità sefardita cubana.

Premessa fondamentale all’analisi del viaggio della Behar è chiarire, sin dal principio, le differenze e i punti d’incontro tra la nozione di viaggio e quella di diaspora. I due concetti, seppure in parte collegati, meritano di essere analizzati separatamente, senza rischiare di sovrapporli e avendo ben chiare le differenze.

Ruth viaggia in quello che la sociologa inglese Avtar Brah definisce uno spazio di diaspora, ovvero uno spazio di formazione in cui nascono e si configurano nuove identità transculturali (Brah, 1996). Nel presente lavoro verranno analizzati i principali elementi costitutivi dell’identità sefardita contemporanea, il ruolo che assumono nel viaggio di Ruth Behar e il ruolo che il viaggio stesso assume nella formazione e ricostruzione dell’identità dell’antropologa.

Il viaggio sarà quindi analizzato quale percorso di formazione, elemento costitutivo dell’identità sefardita e necessità vitale per la Behar, la quale, come confermano anche le parole di Concepción Bados Ciria, “siente que su viaje no acaba nunca, que no le es posible tener un lugar de residencia fijo y permanente” (Bados Ciria, 2008, p. 3).

Viaggio, diaspora e spazio di diaspora: alcune note concettuali

Attenendosi a una lettura strettamente etimologica del termine, viaggio deriva dal latino *viaticus*: riguardante la via o il cammino, e sta ad indicare il cammino che si fa per andare da un luogo ad un altro che siano fra loro lontani.

Il sociologo Eric J. Leed sostiene che il viaggio è “un’esperienza di mutamento continuo” (Leed, 1992, p. 4) che modifica il rapporto del viaggiatore con il luogo, influenzandone la mentalità, la personalità e i rapporti. Nell’esperienza del viaggio è possibile riconoscere tre fasi: la partenza, il transito e l’arrivo: la partenza è una separazione, il distacco da un luogo che

¹ “Los Desterrados de Sefarad” è il titolo di un componimento di Tomás L. Ryan de Heredia raccolto nel volume di Elena Romero *Entre dos (o más) fuegos: fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes* (CSIC, 2008). Con il titolo l’autore fa chiaramente riferimento al popolo sefardita.

implica inevitabilmente una perdita; l'arrivo è invece il tentativo di creare un legame, un'unione con un nuovo contesto che comporta sempre un guadagno. Il transito, a differenza delle altre due fasi, è un'esperienza di movimento "attraverso confini e nello «spazio» [...]. Nel transito il movimento diventa il mezzo di percezione, oltre che il fattore che più determina la situazione fisica del viaggiatore" (*ivi*, 1992, p. 37).

La nozione di viaggio, seppure differente in quanto a significato, si pone alla base del concetto di diaspora (Brah, 1996).

Diaspora deriva dal greco *dia* (attraverso) e *speirein* (disperdere, dispersione), e sta ad indicare "in generale, dispersione, specialmente di popoli che, costretti ad abbandonare le loro sedi di origine, si disseminano in varie parti del mondo" (dal Vocabolario della Lingua Italiana Treccani).

Secondo quanto scrive Avtar Brah nel suo *Cartographies of Diaspora: contesting identities* (1996), il termine diaspora esprime una nozione di centro, un locus, una casa dalla quale si verifica la dispersione (*ibidem*). Una diaspora è chiaramente differente da un viaggio occasionale, continua la sociologa inglese, in quanto si riferisce allo spostamento di più persone che cercano di stabilirsi, di "mettere radici in qualche posto" (*ivi*, p. 213). Una diaspora è quindi composta da numerosi viaggi, ognuno con la propria storia e le proprie particolarità, un testo fatto di narrazioni differenti ed esclusive. Queste molteplici narrazioni possono diventare una, a seconda di come si vive, si rivive e si trasforma una storia attraverso la memoria individuale e collettiva dei suoi protagonisti (Brah, 1996).

Le comunità diasporiche (*ivi*, p. 214), quindi, si collocano al centro di questo confluire di narrazioni, e la loro identità è ben lungi dall'essere fissa o prestabilita, ma si forma e si trasforma nella quotidianità delle storie narrate (Brah, 1996).

La diaspora appare dunque come uno spazio di formazione per l'identità. A questo proposito, Avtar Brah propone il concetto di spazio di diaspora, per indicare quegli spazi in cui le memorie collettive e individuali si incontrano e si configurano in maniera tale da dare vita a nuove identità (*ibidem*).

L'identità diasporica non si basa dunque sull'appartenenza ad un territorio comune, bensì su una memoria comune e sulle dinamiche sociali del ricordo (Gilroy, 1993). I membri delle comunità diasporiche entrano in contatto con diverse culture, storie, lingue e tradizioni senza venirne necessariamente assimilati e senza perdere il legame con la propria terra d'origine (Hall, 1992). Questa forma d'appartenenza a più luoghi diversi, multisituata per riprendere un'espressione usata dall'antropologo George Marcus (Marcus, 1995), rappresenta una caratteristica specifica del soggetto diasporico.

In *Adio Kerida* ci troviamo di fronte ad un viaggiatore (Ruth Behar) che si sposta all'interno di uno spazio di diaspora (Cuba), raccogliendo le testimonianze dei membri di una comunità diasporica (i sefarditi cubani) per cercare di ricostruire la propria identità. Ruth si pone al centro di quel confluire di narrazioni che, nel corso del viaggio, andranno a ridefinire i confini della sua identità, mettendola in discussione e dandole nuovi significati. *Adio Kerida* assume dunque un doppio valore: da un lato antropologico, quale testimonianza oggettiva della vita di una comunità diasporica molto

particolare, e dall'altro artistico, in quanto diario intimo in cui vengono registrate le tappe di un percorso identitario molto personale.

Il viaggio di Ruth Behar

Ruth Behar, antropologa americana di origine cubana sefardita, nasce a L'Avana da dove emigra con la famiglia all'età di 5 anni. Ruth non ha ricordi della sua infanzia a Cuba, salvo che per delle fotografie in bianco e nero che la madre conserva e che la ritraggono da piccola sul Malecón o nella sinagoga sefardita de L'Avana. Nel 1999 decide di tornare per la prima volta a Cuba alla riscoperta delle proprie origini. Da quel momento, Ruth intraprende una serie di viaggi che si protrarranno fino al novembre del 2001, raccogliendo le testimonianze dei membri della comunità sefardita cubana e, attraverso le loro storie, cercando di ricostruire la propria identità.

Cuba è stata una delle tappe della diaspora sefardita in America Latina², è quindi un luogo che potremmo definire, usando le parole di Avtar Brah, uno spazio di diaspora, ovvero uno spazio di formazione in cui diverse identità si incontrano, si interrogano, si uniscono dando vita a qualcosa di completamente nuovo.

Il viaggio di Ruth Behar avviene quindi all'interno di uno spazio di diaspora che è inizialmente Cuba e, successivamente, le città di Miami (dove gran parte della comunità sefardita cubana è emigrata nella seconda metà del XX secolo), New York (dove vivono i suoi genitori), Philadelphia (dove vive il fratello di Ruth, musicista jazz) e Ann Arbor (dove Ruth vive con la sua famiglia). *Adio Kerida* si propone come un documentario intimo, un diario di viaggio e allo stesso tempo una ricostruzione della storia dell'intera comunità sefardita cubana. Come scrive Concepción Bados Ciria:

Ruth Behar se planteó llevar a cabo la reconstrucción de su identidad por medio de una práctica antropológica de tipo visual, que ha hecho posible la integración de lo personal junto a lo colectivo: en el documental se representa la comunidad cubanojudía, de la que ella se reconoce como parte integrante. En efecto, si bien son imprescindibles las opiniones subjetivas y personales de la autora-directora, la variedad de testimonios orales y aun documentales de gran cantidad de personas, aporta una fuerte dimensión objetiva a las opiniones de Behar, de manera que la antropóloga documenta su biografía y la de sus antepasados, pero lo hace al tiempo que reconstruye la biografía de su propia comunidad cubanojudía, tanto en la isla, como en el espacio de la diáspora estadounidense (Bados Ciria, 2008, p. 1).

La ricostruzione dell'identità di Ruth avviene attraverso i ricordi e le narrazioni di tutti gli altri membri della comunità, è infatti "una particolare combinazione di locale e globale che caratterizza l'identità diasporica" (Brah, 1996, p. 228).

Ruth raccoglie le differenti testimonianze in maniera oggettiva, stando attenta a non far prevalere la propria storia su quelle degli altri e facendo sì che

² L'America Latina è stata una delle tappe della seconda diaspora sefardita, ossia quella verificatasi prevalentemente nella prima metà del XX secolo, in seguito alle persecuzioni verificatesi sulla scia dei movimenti nazionalisti, nati successivamente alla caduta dell'impero ottomano, e del nazismo. Si intende per prima diaspora sefardita la fuga dalla Spagna nel 1492.

le differenti narrazioni contribuiscano a formarne una sola in un processo che, ancora una volta, viene perfettamente riassunto dalle parole di Avtar Brah: "La mia narrazione individuale ha senso prima di tutto come ricordo collettivo" (*ivi*, p. 33). È solo attraverso i ricordi dei sefarditi cubani che il viaggio di Ruth acquista significato, e solo attraverso le loro storie, la storia di Ruth, la ricostruzione della sua identità, può essere portata a compimento.

Le testimonianze raccolte nel corso del viaggio, allo stesso modo che le tessere di un mosaico, si dispongono ognuna al proprio posto, dando forma a una nuova entità e modificando la percezione dell'autrice stessa. In pratica, man mano che la Behar procede nel suo viaggio, il viaggio cambia il viaggiatore (la Behar stessa) in maniera irreversibile.

Il documentario comincia con il viaggio a Cuba, dove l'antropologa scopre le abitudini, i riti e le tradizioni dei sefarditi cubani di oggi. Sull'isola sono presenti circa 1000 ebrei, quasi tutti sefarditi. Con il passare del tempo il bagaglio di riti e tradizioni che si erano portati dietro, prima da Sefarad e poi dall'impero ottomano e dal nord Africa, si è fuso con i culti locali e le tradizioni africane dando vita a una realtà ibrida in cui è possibile vedere la stessa persona leggere la Torah e praticare la santería, o intonare un canto sefardita al suono dei tamburi afrocubani.

A fare da colonna sonora a questo intreccio di storie è infatti una *mezcla* di suoni provenienti dall'Africa e dal Mediterraneo. I sefarditi cubani hanno assimilato una varietà di ritmi unica, che si manifesta nella loro quotidianità come una presenza viva, una necessità vitale per l'intera comunità, come ancora una volta ci conferma Concepción Bados Ciria:

en este sentido, la música es un elemento importante ya que sirve para aunar y ensamblar los diferentes integrantes que componen la cultura cubana. Por un lado, las canciones sefarditas que datan del siglo XV, las cuales evocan la diáspora de los judíos desde Sefarad a otros países europeos y que aportan una dimensión colectiva, se intercambian con el laúd, un instrumento que evoca Ruth Behar para recordar a su abuela, quien lo tocaba muy bien y que llevó con ella a Cuba procedente de Turquía en los años 20. Por otro lado, las imágenes y la narrativa se yuxtaponen bajo músicas que trascienden las historias contadas con tambores afrocubanos, música litúrgica judía, canciones sefarditas de amor, tangos, boleros, solos de soul, flamenco, salsa cubana y jazz estadounidense (Bados Ciria, 2008, p. 2).

La musica, elemento centrale per la trasmissione della lingua e dell'identità sefardita, rappresenta quell'energia creativa che si manifesta nelle comunità diasporiche, in tutti quei popoli che attraversano i confini mettendo in discussione le proprie origini e le proprie tradizioni.

Adio Kerida (che è anche il titolo di un antico canto sefardita) presenta una struttura circolare e, come già accennato in precedenza, si sviluppa su due livelli: il primo è quello personale di Ruth, che termina negli Stati Uniti con le testimonianze degli immigrati cubani sefarditi e quelle dei familiari della stessa Ruth; il secondo è quello collettivo, dove viene ricostruita la storia della comunità sefardita cubana e ne vengono delineati i principali tratti identitari. La struttura circolare è invece data dal fatto che il documentario termina con un nuovo inizio, ovvero con Ruth che torna a Cuba per cominciare un nuovo

viaggio e rispondere a quell'inquietudine che avverte, una volta tornata a casa ad Ann Arbor nel Michigan, e che la spinge a rimettersi in viaggio.

Ciò che emerge dal viaggio di Ruth, per quanto riguarda l'identità sefardita cubana, è un disegno complesso, in cui si intrecciano più culture: quella ispanica, quella ebraica, quella araba e quella africana. La domanda che sorge naturale è: cosa ha reso possibile tale equilibrio tra elementi culturali così differenti? In che modo la comunità sefardita cubana immagina se stessa? Cosa c'è alla base della sua identità?

Identità in transito

Nel cercare una risposta a queste domande viene messa in evidenza l'importanza che il viaggio di Ruth Behar assume nello studio dell'identità sefardita contemporanea.

Come già scritto in precedenza, una volta a casa Ruth avverte un senso di inquietudine, sente il bisogno di tornare a Cuba, di rimettersi in viaggio:

se sigue planteando dudas, cuestiones en torno a su identidad, a su dilema de estar y no estar, a sus deseos de emprender otro viaje a la isla que la vio nacer. [...] siente que su viaje no acaba nunca, que no le es posible tener un lugar de residencia fijo y permanente (Bados Ciria, 2008, p. 3).

Ruth avverte solo un forte desiderio di tornare a viaggiare e l'impossibilità di riconoscere un luogo come casa. Le parole incise sull'epigrafe di León Hebreo, *No puedo estar quieto/mi corazón está en el mar/no distingo entre mi llegada y mi partida*, che Ruth legge nel cimitero ebraico de L'Avana, riassumono con molta chiarezza le sensazioni provate da Ruth, nonché la condizione dell'intera diaspora sefardita. Non distinguere la partenza dall'arrivo significa rimanere in quella fase che Leed definiva di transito, un movimento incessante che comporta un continuo mutamento (Leed, 1992).

Jacobo Sefamí scrive:

la condición del errar y del exilio a que han sido condenados los sefardíes puede mirarse en términos de resta (pérdida) y suma (ganancia). La frontera se mueve o hace mover a los individuos expulsados. La pérdida o la resta es lo que dejamos atrás; [...] La pérdida se disimula por la proximidad, con los viajes de visita, gracias a la comunicación esporádica, y por la afluencia de hablantes del mismo idioma, lo que permite (aunque uno tenga que hacer ajustes) el empleo de la lengua. Sin embargo, el paso del tiempo hace que esa pérdida se convierta en constante reflexión de la memoria, en nostalgia que —por pertenecer al pasado— adquirirá cada vez más valor sentimental. [...] La ganancia o la suma consisten en agregar aquello que asimilamos, incorporamos, gracias a la convivencia. El cruce de culturas conforma creaciones híbridas [...]. La suma es la creatividad ante lo nuevo, reformulando lo viejo. Son mis hijos que hacen molletes con bagels, se llaman a sí mismos ashkerfardiks, o inventan palabras como muna. La ganancia es el amor que nos espera con sus ojos de vaca y mensajes indescifrables (Sefamí, 2008, p. 2).

In base a questo potremmo dire, tornando all'epigrafe di León Hebreo, che la *partida* corrisponde sempre a una perdita (pérdida) e la *llegada* ad un arricchimento (suma o ganancia). La perdita è quindi ciò che si lascia alla partenza e che dà vita alla nostalgia. Ed è la nostalgia uno degli elementi tipici

dell'identità sefardita, concetto che si può far risalire all'espulsione del 1492 e quindi alla nostalgia per Sefarad, "aunque progresivamente, a medida que transcurre el tiempo, ese vínculo se desplaza hacia otros países" (Romeu Ferré, 2011, p. 103).

Sefarad è la patria storica che "define como pueblo a los sefardíes" (*ivi*, p. 104), prosegue Romeu Ferré, "la conciencia de la procedencia hispánica de los sefardíes se mantuvo muy viva en la memoria colectiva y en la tradición oral. Por lo general mantienen intacta una imagen mítica de la remota Sefarad medieval" (*ivi*, pp. 106-107).

Salman Rusdhie, nel suo saggio *Patrie Imaginarie*, mette in evidenza che chi vive una condizione di dislocazione è perseguitato da un senso di perdita, di nostalgia per la terra d'origine e dal desiderio del ritorno. La dislocazione, l'allontanamento forzato dalla propria terra (Gilroy, 1992), "significa quasi inevitabilmente non essere in grado di recuperare esattamente le cose che abbiamo perduto, e che, in breve, creeremo delle 'fictions' al posto delle vere città o paesi, 'fictions invisibili', patrie immaginarie [...]" (Rusdhie, 1992, p. 14). La condizione di delocalizzazione comporta la perdita irreversibile dell'identità originaria che, il soggetto diasporico, ricostruisce nella propria immaginazione. Sefarad sarà dunque, per i sefarditi, ciò che l'Africa è per i giamaicani (Hall, 1990): una patria immaginaria, il cui compito è di "aiutare la mente a intensificare il proprio senso di sé drammatizzando la differenza tra ciò che per essa è inaccessibile e ciò che è lontano" (*ivi*, p. 117). Questa patria immaginaria assume così un valore metaforico, non rappresentando più la meta di un ritorno reale bensì il luogo ideale a cui fare riferimento per rinforzare la propria identità.

A partire dalla seconda diaspora (quella che portò i nonni di Ruth a emigrare dalla Turchia a Cuba negli anni '20 del secolo scorso) la nostalgia era "no ya de Sefarad, sino del buen viejo tiempo oriental [...] de modo que la generación transplantada vivió – y en parte sigue viviendo – en una poli-identidad oriental-occidental" (Romeu Ferré, 2011, p. 112).

Gli esempi riportati dalla Romeu Ferré sono numerosi: "They may have been sentimental for Espanya in song, but it was for Turkey that they retained a deep, nostalgic longing. All of them practiced being Americans *but remained Turkish to the bone* (Serotte 2006: 27-28)" (Romeu Ferré, 2011, p. 113), oppure "When she speaks about Turkey from her home in London she is full of love and nostalgia, highly enthusiastic about Atatürk's accomplishments (Kohen 2004: 95)" (*ibidem*), o ancora "De la voz de mi padre brota una suave nostalgia; nostalgia de su tierra [Monastir], de sus aguas; nostalgia de familia, de amigos, de calles (Nizri 2000: 31)" (*ibidem*). Romeu Ferré conclude scrivendo:

De las memorias más recientes, la mayoría escritas por personas que nacieron ya fuera de los países turco-balcánicos, se desprende que en la nueva diáspora occidental se están reproduciendo los mismos patrones mitificadores que se produjeron después de 1492, sólo que ahora apuntan a otros lugares (*ibidem*).

In pratica sembra che la nostalgia non sia più dell'antica Sefarad bensì delle terre abbandonate nella seconda diaspora (Turchia in primis, Grecia, i Balcani, il nord Africa), nei confronti delle quali vengono provati gli stessi sentimenti provati un tempo per Sefarad.

La nostalgia è quindi un elemento caratteristico dell'identità sefardita e, in generale, dei viaggi diasporici: la nostalgia per ciò che si lascia indietro, la nostalgia di una casa a cui fare ritorno. Anche Avtar Brah conferma che la casa, intesa come un luogo mitico di desiderio, è un concetto sempre presente nell'immaginario diasporico (Brah, 1996, p. 223).

Chiaramente, la relazione della prima generazione con il luogo di emigrazione è differente da quella delle generazioni seguenti, perché mediata dal ricordo di ciò che si è lasciato indietro recentemente:

Los niños de allá se sintieron un día desarraigados sin haber conformado aún una visión de mundo y los niños que nacieron acá, escuchando todos los días a sus padres y abuelos hablar con nostalgia de aquel allá (García Álvarez, 2007, pp. 53-54).

Interessante è un altro esempio riportato da Romeu Ferré, quello della famiglia Graziani: "We were Sephardic Jews who spoke Ladino, and the memory of Spain was still alive among us (Graziani-Levy 1991: 12)" (Romeu Ferré, 2011, p. 119). Tra i Graziani, originari di Istanbul, solo gli uomini parlavano turco, le donne invece parlavano solo giudeo-spagnolo. In questo caso ci troviamo di fronte ad un altro elemento centrale dell'identità sefardita: la lingua.

I Graziani dichiarano di mantenere ancora vivo il ricordo di Sefarad e di parlare giudeo-spagnolo. Le due cose risultano strettamente collegate: la nostalgia per ciò che si è lasciato indietro viene colmata dalla lingua. È la lingua dunque a fungere da rifugio, da punto di riferimento principale per la propria identità:

Nos sentimos en casa dentro del idioma, el hogar donde nos sentamos cómodos, donde nos quitamos los zapatos y conocemos y reconocemos en los rincones que hemos hecho nuestros. La lengua es ese lugar que sirve de refugio ante las amenazas del exterior, es el sitio donde [...] ya no somos mexicanos, cubanos, españoles, argentinos, colombianos, etc., sino somos hablantes de una misma lengua, [...] los nuevos seres errantes, los sefardíes de una diáspora mayor.

Es este ámbito el que me mueve a construir la casa de mi lenguaje, la casa de mi escritura, el ámbito de la memoria al que vuelvo constantemente para refrendar mi identidad; es también allí donde acudo para sentirme en casa, a gusto, sin aprehensiones, libre y contento; la casa que está en mí, y que también emana de mí, la casa de los fervorosos y amantísimos de la lengua española (Jacobo Sefamí, 2008, p. 2).

È la lingua alla quale ci si appella per alleviare la nostalgia, è la lingua nella quale ci si rifugia per affermare la propria identità. La lingua è dimora, come scrive anche Jacques Derrida nel suo *Le monolinguisme de l'autre*, "elemento di intimità, la protezione di un presso di sé contro la lingua della cultura ufficiale" (Derrida, 1996, p. 65), e quindi una casa. Una casa che ci si porta sempre dietro in ogni viaggio, la casa dell'identità sefardita.

Courtine-Denamy, come riporta sempre la Romeu Ferré, considera la lingua come l'autentica patria dei sefarditi (*La langue pour seule patrie*):

Según esta autora [Courtine-Denamy, n.d.a.], es lo único que les une como entidad cultural. Así, mientras lugar y tiempo les separan de los que nunca

conocieron (sus antepasados que vivieron en la Península), hay «algo» que continúa a ligarles a ellos: el judeoespañol, una lengua que no tiene patria territorial, sino espiritual, inmaterial (Romeu Ferré, 2011, p. 122).

Ma il paradosso dell'immigrazione sefardita in America Latina è che, vivendo in paesi di lingua castigliana, il giudeo-spagnolo perdura solo nella prima generazione, mentre viene completamente diluito nello spagnolo delle generazioni nate in terra americana (Sefamí, 2002).

È questa la situazione che Ruth trova a Cuba, la quasi totalità dei sefarditi dell'isola non parla più giudeo-spagnolo. La lingua della diaspora, la lingua che ha accompagnato il popolo sefardita in ogni viaggio è stata quasi completamente assorbita dallo spagnolo. Ha dunque perso, il giudeo-spagnolo, il suo ruolo di pilastro dell'identità sefardita?

Il viaggio come elemento identitario

Le nuove generazioni della diaspora sefardita, nate nella seconda metà del XX secolo, hanno vissuto la propria condizione in maniera differente rispetto a chi l'ha vissuta in epoche in cui si impiegavano mesi per viaggiare da un posto a un altro o per comunicare con qualcuno al di là del mare. L'impatto dei nuovi mezzi di comunicazione – internet fra tutti – ha dato nuovi significati all'idea di villaggio globale di Marshall McLuhan. Ciò ha avuto forti implicazioni nella formazione di nuove comunità e nella costruzione delle identità di quegli individui, o gruppi, nati all'interno di uno spazio di diaspora (Brah, 1996).

A partire dall'anno in cui Ruth Behar ha intrapreso il suo primo viaggio a Cuba cominciando a girare *Adio Kerida* (era il 1999), si è andato affermando il forum di Rachel Bortnick, *Ladinokomunita*, come nuova piazza in cui i sefarditi possono confrontarsi. La lingua usata nel forum è il giudeo-spagnolo, ed è proprio dal forum di *Ladinokomunita* che la Romeu Ferré raccoglie la seguente testimonianza “de un sefardí de hoy, afincado en Francia”:

Para mi, la Espanya no es mi patria, ni sigunda ni kualkyer numero ke sea. El atado ke egzistiya entre mis antepasados i su pais fue kortado, no por eyos, ama por sus reyes, i afillu si, 500 anyos mas despues, Angel Pulido, Primo de Ribera, Franco (mas o menos) i el rey de oy trokaron la politika de la Espanya verso los djudyos, esto no puede azer de la Espanya mi patria. Lo ke fue kortado es kortado. Lo ke kedo es la lingua, ke tenemos en amor, no komo lingua espanyola, ama komo lingua djudiya, kon sus byervos tambyen turkos i ebreos, estropeados, trokados, mesklados, ke azen su espesifisidad. (Romeu Ferré, 2011, p. 123).

L'autore di queste righe afferma chiaramente di non provare alcuna nostalgia per l'antica patria dei suoi avi, al contrario, sembra nutrire una certa avversione nei confronti della Spagna. Ciò che si conferma come elemento fondamentale dell'identità sefardita è però la lingua nella quale l'utente si esprime: il giudeo-spagnolo, e alla quale sembra essere molto legato, anche se ci tiene a precisare: “no komo lingua espanyola, ama komo lingua djudiya, kon sus byervos tambyen turkos i ebreos, estropeados, trokados, mesklados, ke azen su espesifisidad” (*ibidem*), ovvero sottolineando quel meticcio lessicale e

sintattico che rende unico il giudeo-spagnolo, una lingua rifugio, la casa in cui affermare la propria identità, come ci ricordava Sefamí poc' anzi.

Risulta molto interessante anche una seconda testimonianza, raccolta sempre su *Ladinokomunita* dalla Romeu Ferré, questa volta si tratta di uno scambio di opinioni in cui il primo utente scrive:

No me akodro ande lo meldi ke uno de los muestros eskrivyo dizyendo: «so judio ma me konsiento en mi alma turko en primero... i judio de religion». Ma komo yo bivi en Turkiya 1/3 i 2/3 aki en los Estados Unidos, dayinda no puedo dizir «so Amerikana kon religion judia», ni puedo mas dizir «turka» (porke solo tuve la nasyonalidad turka por 14 anyos (17 anyos italiana), ma bivi ayi por 30 anyos. Esto me izo akodrar ke enpasadas estuve en una klasa ke se yamava «idendita kon dos korasones». Era por Israel: «eske tenemos la mitad del korason por Israel i la otra por Estados Unidos?». Kuando vino la sira miya dishe: «mi korason esta no solo en dos ma en tres... porke tengo un atadisho kon la Turkiya». Es ke me esto yerrando? Vozotros ke dizish? (*ivi*, p. 120).

L'utente che scrive si sente legato a tre luoghi diversi, due reali e uno ideale. Ha passato parte della sua vita in Turchia e l'altra parte negli Stati Uniti, ha cambiato tre nazionalità e si sente legato spiritualmente a un paese che probabilmente non ha mai visto. A quest'intervento segue una risposta, inviata sul forum nel corso della stessa giornata:

Penso ke no te estas yerrando, de ke el lugar ande uno nase (mezmo ke penso ke tu vinites muy chika a Istanbul) i morates durante 30 anyos ayi, no puede salir fasilmente de tu korason afilu si estas el dupio en otro lugar, ansi ke me parece muy djusto ke partajates en 3 (*ivi*, p. 121).

Queste due testimonianze, oltre a sottolinearci il ruolo del giudeo-spagnolo come principale elemento identitario, ci riportano al tema del viaggio. Il viaggio infatti sembra essere parte dell'identità sefardita più che di qualsiasi altra comunità diasporica. "El judío sefardí posee varias patrias, y al contrario de lo que se creía en la España de Pulido no sentían necesidad de decantarse por una, sino por abrazarlas todas" (Romeu Ferré, 2011, p. 102), il non sentirsi legati a nessuna patria, o al contrario, a più di una contemporaneamente, genera uno stato di confusione, una sorta di inquietudine che spinge a viaggiare alla ricerca di qualcosa che forse è il viaggio stesso.

Algunos creen, además, que no se trata propiamente de patrias, sino de matrias. Vidal Nahum, padre del filósofo Edgar Morin (París, 1921), decía poseer cuatro: España, Salónica, Israel y Livorno (Morin 1989: 314). En esa pluralidad de patrias o matrias — alguna patria se ha convertido en madrastra— se han movido tradicionalmente los sefardíes orientales. Casi ninguno deja de preguntarse en algún momento quién es o de dónde es, y es entonces cuando se argumenta al respecto (*ivi*, p. 103).

"¿Quién soy yo en Cuba?" continua a chiedersi Ruth mentre avverte il bisogno di continuare a viaggiare. Da qui, che la nozione di viaggio si mostra come una caratteristica essenziale dell'identità sefardita. Ciò spiegherebbe l'impulso a partire di nuovo provato da Ruth una volta tornata a Ann Arbor: una volta terminato il percorso di ricostruzione della propria identità, infatti, Ruth non avverte più nessun luogo come casa, l'unica cosa che sente è il

desiderio di ripartire, perché il viaggiare stesso è parte di quell'identità che ha appena ricostruito.

Da qui torniamo, ancora una volta, all'epigrafe di León Hebreo vista da Ruth nel cimitero ebraico de L'Avana all'inizio del suo viaggio, nei cui versi *no puedo esta quieto/mi corazón esta en el mar/no distingo entre mi llegada y mi partida* non possiamo fare altro che trovare conferma di questo impulso che spinge continuamente a viaggiare e che ha sempre fatto parte dell'identità sefardita.

Conclusioni

Quello di Ruth Behar è un viaggio unico nel suo genere. L'antropologa della Michigan State University compie un percorso di ricostruzione identitaria che è individuale e collettivo al tempo stesso, raccontandolo in forma di testimonianza audiovisuale a metà strada tra il diario di viaggio e il documentario antropologico. Ruth si muove in uno spazio di diaspora, che è anche uno spazio di formazione e quindi di ricostruzione, in cui diverse entità culturali si incontrano, si sovrappongono e si interrogano costantemente per dare vita a nuove identità che, come quella dei sefarditi cubani, si basano su un equilibrio sincretico di elementi culturali differenti e in continua evoluzione.

Questo bisogno di interrogarsi, di ridefinire i confini della propria identità, di ricostruirli, è ciò che spinge Ruth a continuare a viaggiare, è la ragione di quell'inquietudine che non le consente più di riconoscere un luogo come dimora stabile ma di considerarlo sempre come una tappa di un viaggio più grande: *no distingo entre mi llegada y mi partida*, non riconosco nessun luogo come casa, la mia casa è il viaggio.

Ciò che emerge dal viaggio di Ruth è quindi questo bisogno inappagabile di continuare a viaggiare, un'esigenza che diventa parte essenziale dell'identità sefardita.

Bibliografia

- BADOS CIRIA, Concepción. "Adio kerida, de Ruth Behar: la antropología visual como afirmación de la Identidad". *El legado de Sefarad*, Centro Virtual Cervantes, 2008.
http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/memoria/adio_kerida.htm
[24/02/2012]
- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London, New York, Routledge, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris, Éditions Galilée, 1996.
- GARCÍA ÁLVAREZ, César. "Judíos sefarditas de Grecia en Chile una Ruta de Cultura y Dolor". *Byzantion Nea Hellás*, Universidad de Chile, Santiago De Chile, n. 26, 2007. (pp. 43-67).
- GILROY, Paul. *Small acts: Thoughts on the politics of black cultures*. London, Serpent's Tail, 1993.
- GILROY, Paul. *The black Atlantic. Modernity and double consciousness*. London, Verso, 1992.

- HALL, Stuart. "Cultural identity and diaspora" in RUTHERFORD, Jonathan (ed.) *Identity, community, culture, difference*. London, Lawrence & Wishart, 1990. (pp. 222-237).
- HALL, Stuart. "The question of cultural identity" in HALL, Stuart, HELD, David, MCGREW, Anthony (ed.) *Modernity and its futures*. Cambridge, Polity Press, 1992. (pp. 274-316).
- LEED, Eric. *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*. Bologna, Il Mulino, 1992.
- MARCUS, George. *Ethnography trough thick & thin*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1998.
- ROMERO, Elena. *Entre dos (o más) fuegos: fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*. Madrid, CSIC, 2008.
- ROMEU FERRÉ, Pilar. "Sefarad ¿la «patria» de los sefardíes?". *Sefarad*, CSIC, Madrid, n. 71, 2011. (pp. 95-130).
- RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London, Granta Books, 1992.
- SEFAMÍ, Jacobo. "Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica". *Sefarad*, CSIC, Madrid, n. 62, 2002. (pp. 143-167).
- SEFAMÍ, Jacobo. "Memoria e identidad: la casa del lenguaje, el lenguaje de la casa". *El legado de Sefarad*. Centro Virtual Cervantes, 2008.
http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/memoria/memoria_testimonios_sefami.htm [24/02/2012]

Davide Aliberti

Dottorando in Culture dei Paesi di Lingue Iberiche e Iberoamericane presso l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale. Le sue tematiche d'interesse sono: lingua, cultura e identità sefardita dal XIX secolo a oggi.

Contatto: davidealiberti@hotmail.it