

Storia e Futuro

Rivista di storia e storiografia

La storiografia israeliana

Sara Valentina Di Palma

La storiografia sionista

Oltre che movimento politico, il sionismo è anche un'ideologia forte, basata sull'idea di ispirazione religiosa non solo del ritorno a *Eretz Israel* (la Terra di Israele), ma anche della necessità del nazionalismo ebraico e dell'unicità della storia ebraica – soprattutto dopo la Shoah. Per molti sionisti, la Shoah mostra la fondatezza delle loro teorie: la vita nel *galut* (termine negativo che indica la diaspora) è passiva e miserabile, il preludio ad una tragedia che ora si è verificata a causa di Hitler e che potrebbe accadere di nuovo; per evitarlo vi è la sola alternativa della creazione di uno stato ebraico.

Nato come movimento nazionalista, privo di un territorio proprio, il sionismo assume da subito i caratteri di un nazionalismo etnico e, una volta giunto in Eretz Israel, coloniale. Entrambe queste caratteristiche sono adottate dallo Stato di Israele, fondato sul principio etnico di appartenenza, principio che si rafforza nell'identità collettiva ebreo-israeliana a causa sia del trauma della Shoah, sia del protratto stato di conflitto con i paesi arabi. In Eretz Israel prima e in Israele poi nasce il mito della forza e dell'eroismo del pioniere sionista, il *chalutz*, ovvero “le forze attive e produttive che affrontano tutte le difficoltà e pronte a qualsiasi sacrificio. Generalmente giovani che vanno a colonizzare delle zone pericolose” (Central Zionist Archives, d'ora in poi Cza: S 6/7342, *Conferenza della gioventù a Jeruscialaim*, in “Haienu”, I, 23, 26 gennaio 1950, p. 2).

Il pioniere è capace di creare, con il lavoro e la costanza, uno Stato in una terra ostile sul piano morfologico – in gran parte desertica – e umano, perché circondata da nemici. Egli sa fare “fiorire i deserti” (come affermerà la dichiarazione di indipendenza di Israele), ha un forte senso elitario e messianico pur essendo laico, disprezza gli ebrei diasporici considerandoli passivi, improduttivi e individualisti, al contrario di lui che ha abbracciato la fede della redenzione della terra e del collettivismo egualitario per la realizzazione dell'uguaglianza.

Aspirazione del pioniere sionista è una purificazione che potremmo definire puritana in senso weberiano, attraverso il lavoro che permette la realizzazione personale e gratifica l'uomo, oltre ad annullare gli effetti passivi del *galut*. Per dirla con le parole di una pubblicazione intrisa di ideali sionisti,

le gesta di questi sconosciuti, romantici cavalieri dell'ideale, sullo sfondo delle dune sabbiose d'un Paese che ancora alla fine del secolo [l'Ottocento, *N.d.R.*] scorso veniva considerato selvaggio e primitivo, costituiscono un ciclo epico, ricchissimo di colore e di suggestione, che richiama alla mente il ricordo di altre avventurose epopee [...] (K. K. L. 1949, P. VI).

Virtuoso e altruista, il pioniere imbraccia le armi solo per difendersi dagli attacchi arabi – come in effetti avviene negli anni 1920-1921 e 1936-1939 –, assumendo così un ruolo moralizzatore ed eroico mitizzato dal paradigma storiografico. Inoltre, i *chalutzim* – e in particolare quanti tra loro compiono l'*aliah* (letteralmente, salita: immigrazione in Eretz Israel) tra fine Ottocento e primo Novecento – sono giovani, contano tra le proprie fila numerosi studenti e adolescenti, i cui valori e ideali ricordano quelli espressi dai movimenti giovanili europei della stessa epoca, dai gruppi scout ai *Wandervogel* (uccelli migratori) tedeschi: simili sono, infatti, l'esaltazione della natura e l'amore per l'ambiente, l'importanza data alla ginnastica e alla cura della forma fisica, la volontà di rinnovamento e soprattutto l'esaltazione della comunità (il *volk*, ricondotto alle sue origini primitive ritenute pure e incorrotte) contro l'individualismo (Cremonesi 1992; Goldkorn 1991).

Sotto il profilo culturale, la storiografia sionista adotta appunto il termine – religioso, di origine biblica ma che i sionisti deprivano del suo significato religioso – di *geulah ha-eretz*, redenzione della terra, per definire la creazione attiva dello Stato di Israele tramite il lavoro

agricolo, e fa proprio il mito dello *tzabar*, l'*homo novus* israeliano socialista nato in loco, non immigrato, quindi non portatore di vecchi retaggi culturali della diaspora, e il cui nome deriva da un ficodindia locale, il fico di Barberia. Si tratta di un'idea mutuata dai totalitarismi dell'epoca, di moda tanto in Unione Sovietica quanto in Germania e in Italia, e che anche in Eretz Israel assume connotati razziali e razzisti per opera del capo del movimento di destra del Sionismo Revisionista, Vladimir Zeev Jabotinsky: l'uomo nuovo è muscoloso, abbronzato, bello e giovane; come il ficodindia è spinoso all'esterno ma tenero nel cuore, rifiuta le convenzioni sociali, e spesso è ostile all'intellettualismo visto come retaggio del galut; non è religioso, o meglio la sua religione è la patria; preferisce la vita comunitaria all'individualismo e sostituisce i balli di coppia con la *hora*, danza popolare di origine rumena ballata da tante persone allacciate in cerchio.

Da subito, ai fondatori delle scienze sociali in Israele si chiede di contribuire alla costruzione della nazione, tramite una mobilitazione militante in favore del sionismo e delle sue politiche. Insieme con altri intellettuali, soprattutto ai sociologi, gli storici si adoperano per la nascita e la diffusione di un paradigma storiografico mirante a plasmare l'identità collettiva. Tale paradigma prevede soprattutto lo studio degli anni immediatamente precedenti e successivi al 1948, su cui si basano due dei principali miti costitutivi: quello di "Davide contro Golia" – Israele visto come un giovane vulnerabile di fronte a un immenso nemico, costituito da più Stati alleati – e quello degli arabi-palestinesi intesi come popolo aggressivo e indolente, incapace e poco volenteroso di lavorare e di vivere in pace.

In quest'ottica, un evento quale il massacro nel villaggio di Deir Yassin – dove, il 9 aprile 1948, uomini dei gruppi terroristici ebraici dell'*Irgun* e dello *Stern* uccidono numerosi civili arabi – è interpretato come un episodio isolato, un incidente senza alcun intento di terrorizzare la popolazione e di incentivare l'esodo di massa dai villaggi palestinesi¹. Il problema palestinese appare come un "fatto compiuto", qualcosa di sgradevole e di cui gli israeliani non hanno responsabilità alcuna, pur dovendo per necessità approfittarne con l'impedimento del ritorno dei palestinesi: le terre abbandonate dai palestinesi e occupate dagli israeliani servono a insediare colonie ebraiche di immigrati, create a scopi puramente difensivi, per "prevenire e arrestare ogni tentativo di conquista" (K. K. L. 1949, p. 113).

Due sono, alla nascita di Israele, i bersagli del paradigma storiografico sionista: l'arabo-palestinese, portatore di principi opposti a quelli ebreo-israeliani e diverso per carattere, contrario allo stato ebraico e incapace di creare un proprio nazionalismo coeso, e il sopravvissuto alla Shoah, la cui memoria e la cui identità sono diverse da quella dello *tzabar* e che psicologicamente e fisicamente appare il suo opposto – tanto debole e passivo colui che si è lasciato deportare dai nazisti o che comunque non ha lottato attivamente per la propria salvezza, quanto vigoroso e costruttivo chi si adopera per creare un paese nuovo (Segev 2001, pp. 108-109).

Dagli ebrei dello *Yishuv* (la comunità ebraica di Eretz Israel), i sopravvissuti alla Shoah sono spesso guardati con sospetto, disprezzo e ribrezzo; il *Mapai* – il Partito Laburista della Terra d'Israele – teme poi che l'immigrazione incontrollata crei seri problemi. Tuttavia, la storica Edith Zertal ha recentemente ricordato che il movimento sionista si è servito dei sopravvissuti, e in particolare di quanti immigravano illegalmente prima del 1948, come strumento di pressione politica per ottenere la creazione dello Stato di Israele (Zertal 1996).

Se tale tesi è inseribile nella corrente storiografica critica del paradigma sionista e messa in atto dai cosiddetti "nuovi storici", di cui parleremo in seguito, la storiografia sionista è invece edificante e apologetica: il suo soffermarsi sull'epoca dei pionieri come un'età dell'oro e sull'eroismo dei combattenti colloca la storia di Israele al di fuori della storia stessa, in una

¹ Tale paradigma storiografico emerge dalla lettura, tra gli altri, di un testo sionista pubblicato subito dopo la nascita di Israele (K. K. L. 1949, p. 68).

dimensione mitica atemporale e al di là di qualsiasi giudizio. Al contempo, essa tace le contraddizioni insite nella nascita dello stato, gli errori commessi dalla classe politica laburista, le problematiche interne alla società israeliana, in particolare per quanto concerne il presunto *melting pot* e l'integrazione degli immigrati. L'ipotesi che Israele sia un crogiuolo di razze come gli Stati Uniti d'America ha affascinato a lungo gli studiosi, come si evince dalla lettura del seguente testo:

Chi si prendesse cura d'intervistare i viaggiatori di un autobus a Gerusalemme, scoprirebbe un ventaglio di straordinari romanzi vissuti. Quell'uomo sulla sessantina, vicino all'autista, è un intellettuale tedesco fuggito in tempo dalla Germania [...]. Un po' più lontano, l'operaio dal berretto basco e la giacca che gli tocca le ginocchia, è un yemenita arrivato in Israele dritto dritto dal medioevo arabo. [...] Il giovane biondo, solido, muscoloso come un contadino brettone, che gli siede accanto [...]. È un *sabre*, uno degli israeliani già nati nel paese e che non conosce l'esilio e spesso neppure l'ebraismo. Ha la stessa età del giovane studente di scuola rabbinica che gli sta vicino, anche lui nato in Israele, ma cresciuto «nell'esilio» artificiale dei quartieri ortodossi della capitale (Segre 1962, pp. 32-33).

Qualsiasi studio sionista, da quelli ufficiali del ministero della Difesa sull'*Haganah* (esercito clandestino di difesa, sorto negli anni Venti) e sul *Palmach* (ramo scelto dell'*Haganah*) alle memorie dei protagonisti della guerra d'indipendenza, fornisce una visione gloriosa ed eroica della storia israeliana che sappia coinvolgere la popolazione grazie a molteplici simboli mutuati dalla storia antica: il popolo ebraico ha resistito a Masada come nell'Europa occupata dal nazionalsocialismo – un esempio sono i combattenti ebrei arruolati negli eserciti alleati o membri del corpo paracadutista votati alle difficili missioni di essere inviati oltre le linee nemiche dei Balcani e dell'Europa centrale per ricongiungersi alla Resistenza, come negli sfortunati casi di Enzo Sereni (catturato e morto in lager) o Hannah Senesh, partita ventenne per salvare gli ebrei d'Ungheria, torturata e uccisa nel 1944².

Insieme con un passato eccezionale, anche la religione contribuisce a creare i simboli nazionali, a partire dalla terminologia sionista che si riallaccia a concetti biblici: l'espressione Eretz Israel viene usata anche laddove riferita a epoche in cui la Terra d'Israele era governata da altri popoli, riconoscendo implicitamente un diritto eterno degli ebrei su questo territorio; *aliah* (salita, ascesa, nel senso di ascesa al tempio di Gerusalemme in pellegrinaggio) indica il ritorno a Eretz Israel, un'elevazione prima di tutto spirituale, lo spostamento da una terra inferiore a una terra superiore – mentre gli spostamenti di popolazioni in qualsiasi altra terra sono indicati con il vocabolo *hagirah*, migrazione.

La stessa periodizzazione delle diverse *alioth* (immigrazioni) omogeneizza diverse ondate immigratorie annullandone le peculiarità che le contraddistinguono, con l'intento di considerare tutti gli *olim* (immigrati) come sionisti ideologicamente spinti da spirito pioniere – sino a ritenere gli ultimi giunti, in particolare gli ebrei orientali provenienti dai paesi musulmani di Africa e Asia, come immigrati tardivi da disprezzare perché non hanno portato alcun apporto alla costruzione della nazione (Swirski 1989). Del resto,

Gli artefici del nuovo Stato sono stati, per la maggior parte, askenaziti, e il fatto che alla sua costruzione abbiano partecipato elementi non askenaziti è stato occultato o semplicemente ignorato. I non askenaziti non occupano alcuno spazio a fianco dei fondatori dello Stato né nella storia complessiva del sionismo, così come non risultano presenti né nella fondazione di Israele né nella storia degli eroi nazionali. Per motivi ideologici i cosiddetti Ebrei orientali non hanno avuto alcuna voce in capitolo. [...]

² Va comunque precisato che il paragone tra Masada e il periodo nazista nasce nei primi anni di vita di Israele, quando la Shoah non fa ancora parte della memoria collettiva e dell'identità nazionale, e si fonda sul confronto negativo tra ebrei attivi a Masada *versus* ebrei passivi sotto il nazismo; solo tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta anche la tragedia dello sterminio nazista è letta in un'ottica diversa, in cui trovano spazio gli episodi di ribellione e di forza del popolo ebraico, come appunto Hannah Senesh o la resistenza nel ghetto di Varsavia.

Per parte loro, gli storici contemporanei sono stati influenzati, pur senza rendersene conto, da un certo elitismo universitario, che considera la storia degli Ebrei askenaziti, già di per sé sopravvalutata, maggiormente qualificante (Benbassa, Rodrigue 2004, p. XII).

La crisi del paradigma storiografico e la machloket ha historionim (controversia degli storici): cambiamenti politici e sociali

Numerosi fattori hanno contribuito a mutare la percezione storica e i metodi stessi di indagine storiografica, a partire da una diversa considerazione dell'identità israeliana a seguito della sconfitta laburista del 1977, che ha portato vari cambiamenti nella vita politica, sociale e culturale del paese. La spinta nazionalista che ha concorso alla creazione dello Stato nel 1948 ha saputo rinnovarsi nel corso degli anni, in particolare con la guerra arabo-israelo-palestinese del 1967, quando l'occupazione della West Bank e degli altri territori – città vecchia di Gerusalemme con il Muro del Pianto, Giudea e Samaria fino al Giordano, Gaza, Sinai, Golan, dove si recano 200.000 coloni – ha fomentato il vecchio ideale pionierista della creazione di insediamenti.

A fare propria la spinta espansionistica e a coltivare il ceto dei religiosi nazionalisti è stato in particolare il partito di destra nazionalista religiosa *Gush Emunim* – Blocco della Fede. Il piccolo partito della *Tehia* (rinascita) preme poi per allargare i confini e insieme con il *Gush Emunim* crea colonie nelle zone occupate, prima del 1977 con il silenzio talvolta condiscendente dell'autorità statale, dopo la vittoria del *Likud* grazie ai programmi governativi di creazione di insediamenti, secondo un patto elettorale tra Menachem Begin (1913-1992) e i coloni – tanto che all'inizio degli anni Ottanta vi risiedono circa 80.000 persone. Nel 1977 Begin vince le elezioni grazie anche a un programma di insediamenti a Gaza e in Cisgiordania, e le costruzioni hanno inizio – anche se, nell'ottica del *Gush Emunim*, il ritmo statale dell'edificazione di colonie è troppo lento.

Dal canto suo, negli anni Sessanta il *Likud* ha iniziato a raccogliere il consenso della seconda generazione dei membri delle Edot ha Mizrah (le comunità ebraiche dei paesi musulmani), sino allora marginalizzati, creando le premesse per la sconfitta dell'ideale e del movimento politico laburista, scalzato dal potere dopo quasi trent'anni di dominio ininterrotto. Anche se la politica del *Likud* ha favorito l'inflazione e di fatto aumentato il divario tra ceti ricchi e ceti poveri, sfavorendo il proprio elettorato sefardita, le sue manovre populiste incentivanti l'acquisto dei beni di largo consumo e l'indicizzazione dei salari gli hanno consentito di mantenere il favore accordatogli dagli ebrei orientali.

L'ascesa del partito di destra del *Likud* ha accelerato da un lato l'espansione degli insediamenti nei territori, contentando i *mizrahim* (sinonimo di appartenente alle Edot ha Mizrah) con la terra e con un elevamento socioeconomico, dall'altro il peso politico dei religiosi nazionalisti. Se infatti i laburisti avevano permesso ai coloni di creare, dopo la guerra del 1967, i primi insediamenti non giustificati da esigenze difensive, giustificandoli con motivazioni svariate, dalle indagini archeologiche alle escursioni temporanee, è a partire dalla *mahapah* – rivoluzione, la vittoria elettorale del *Likud* nel 1977 – che la colonizzazione assume caratteri programmatici. Sembra poi che lo stesso Begin, saputo il risultato elettorale, abbia esclamato “Non uno, ma cento Elon Moreh”, riferendosi alla colonia di Nablus, fondata nel 1973 da sionisti religiosi intenzionati a insediarsi in tutti i luoghi sacri menzionati nella *Torah* (Baquis 2001, p. 45).

Inoltre, il *Likud* ha favorito il processo in corso di privatizzazione economica e di erosione definitiva dei valori laburisti. Il partito di Begin ha infatti saputo ascoltare le rivendicazioni delle Edot ha Mizrah, in primo luogo sulla vita disagiata nelle città dormitorio degli ebrei orientali – al cui confronto anche la spartana vita del *kibbutz* sembra comoda – e

ha raccolto i loro voti grazie alla condivisione di istanze religiose. Per esempio, dalla metà degli anni Sessanta gli ebrei israeliani di origine marocchina hanno ripreso a festeggiare la *Mimounah* – festa immediatamente successiva a Pesach – come facevano in Marocco, e negli anni successivi anche altri gruppi etnici orientali hanno riscoperto proprie celebrazioni abbandonate nel momento in cui erano giunti in Israele e avevano cercato di adeguarsi all'identità egemonica (Goldberg 1977; Weingrod 1979).

Critiche al laburismo e innovazione storiografica

Dopo la guerra del 1967 e l'occupazione dei territori, fatti le cui conseguenze sono paragonabili alla guerra del Vietnam nei termini di pacifismo e protesta giovanile, alcuni intellettuali simpatizzanti delle *Pantherim sheorim* (Pantere nere) sefardite – un movimento nato nei quartieri degradati di Gerusalemme, i cui membri sono soprattutto figli di immigrati dal Nord Africa che avanzano rivendicazioni sociali sulla scia dei movimenti di liberazione dei neri statunitensi – denunciano la mistificazione della storia ufficiale, la quale ha volutamente occultato la vicenda dei mizrahim, e in particolare la loro discriminazione nella società israeliana.

Il movimento mondiale giovanile del 1968, inoltre, favorisce anche in Israele l'emergere di gruppi prima marginalizzati che iniziano ad avanzare richieste di parità di diritti, dagli omosessuali alle donne. Gli ebrei sefarditi (soprattutto yemeniti), gli arabi israeliani e gli ebrei ultraortodossi antisionisti fanno parte di quanti iniziano a trovare ascolto nell'opinione pubblica e a raccontare la propria versione della storia, in competizione con il paradigma dominante. Emblematico in tal senso è il caso degli studi di genere, che in Israele hanno conosciuto un notevole ritardo a causa degli stereotipi di cui le donne sono state a lungo oggetto, in particolare l'idea che si tratti di esseri emancipati sin dal socialismo egualitario della prima aliah e di lavoratrici poste sullo stesso piano degli uomini. In realtà, tale immagine è più fedele alla propaganda ideologica sionista che alla realtà: di fatto, già negli anni dello *Yishuv* le *chalutzot* (donne pioniere) non avevano gli stessi diritti dei *chalutzim*, i pionieri uomini, e anche nei trent'anni del dominio politico laburista le donne sono state relegate al ruolo tradizionale di mogli e soprattutto di madri – con una politica demografica volta a favorire la natalità ebraica su quella araba (Werczberger 2001).

Il 1970 è un anno importante nel processo di critica al laburismo e alle sue politiche: in seguito all'occupazione dei territori e al perpetrarsi di violenze a danno dei palestinesi, alcuni studenti scrivono al primo ministro laburista Golda Meir – unica donna a occupare una posizione di rilievo nel panorama politico, per molti anni ministro del lavoro e dal 5717 (1956) ministro degli affari esteri, non a caso già definita da Ben Gurion come il solo uomo del suo governo – affermando di non poter prestare servizio militare fino a quando Israele non cessi di escludere qualsiasi ipotesi di accordo con gli arabi: è l'inizio pubblico della critica collettiva alla condotta delle relazioni internazionali israeliane sulla questione araba, e la fine del mito della guerra difensiva.

Negli anni Settanta, le diverse produzioni storiografiche per opera dei vari gruppi emergenti penetrano nell'ambiente accademico, in cui si affaccia per la prima volta l'idea di una critica del paradigma dominante, in nome di una storia pluralista e attenta ai diversi punti di vista dei protagonisti. Il dibattito sulla memoria collettiva matura dopo la metà degli anni Ottanta, una volta conclusi il governo Begin e la disastrosa guerra in Libano, con il governo di unità nazionale di Yitzhak Shamir e di Shimon Peres.

La guerra in Libano crea per la prima volta nel paese la nascita di un'opinione pubblica contraria al conflitto, interpretato come non necessario e provocato – per la prima volta

numerosi soldati rifiutano di andare al fronte e vengono messi agli arresti; il colonnello Eli Geva chiede di essere rimosso dal comando perché rifiuta la presa di Beirut con la forza militare; nuova è anche l'uccisione di un dimostrante pacifista a opera di un connazionale; inoltre nel 1982 una manifestazione di massa senza precedenti vede la partecipazione di 400.000 israeliani a una protesta per il massacro compiuto nel 1982 nei campi profughi palestinesi di Sabra e Chatila per opera dei libanesi cristiani maroniti del *Kataeb* (falange) appoggiati più o meno direttamente dallo *Tzahal*, l'esercito israeliano. Anche l'inizio della prima Intifada nel 1987 concorre a estendere il malessere interno; si susseguono manifestazioni per la pace; molti giovani rifiutano di prestare servizio militare nei territori e si diffonde l'obiezione di coscienza come protesta per le violenze antipalestinesi; la società si pone sempre più quesiti sulla direzione che Israele sta prendendo in Medio Oriente e soprattutto sulla questione palestinese.

L'incertezza si diffonde all'ambiente accademico, dove compaiono a poco a poco giovani storici critici nei confronti della generazione precedente e della loro storiografia. Costoro, insieme con una nuova generazione di sociologi, non sono interessati tanto ad attaccare la politica della destra israeliana, quanto i paradigmi storiografici che hanno plasmato l'identità collettiva sulla base di falsi miti propagandati dal laburismo del *Mapai* di Ben Gurion, la cui ideologia statalista è sintetizzabile con il concetto di *Mamlachiut*, una forma forte di statalismo riassumibile come percezione unitaria dello stato, inteso quale elemento fondante la società e cui debbono essere subordinati tutti gli interessi nonché i particolarismi individuali.

Con gli anni Ottanta, il contesto del dibattito politico in Israele si radicalizza: la destra è progressivamente contestata sia per le sue politiche economiche volte a un neoliberismo incontrollato che causa una forte inflazione, sia per le iniziative internazionali – come ricordato, il conflitto in Libano. L'entrata dei laburisti al governo nel 1984 permette la ritirata delle truppe dal Libano ma non riesce a frenare né la liberalizzazione economica e la privatizzazione – culminata nel 1994 con la perdita del controllo laburista sulla *Histadrut*, la Confederazione Generale del Lavoro, ente del quale nel 1948 fa parte l'80% della popolazione, e che ancora nei primi anni Sessanta controlla i trasporti a eccezione delle ferrovie, il 75% della produzione agricola e l'80% di quella industriale pesante, e che soprattutto è in grado di offrire servizi sociali, tra cui una cassa malattie che a lungo sarà l'unica in funzione (Margalit 2001, p. 168) –, né i processi di esasperazione politica, determinata dai contrasti con i religiosi nazionalisti e il cui punto d'arrivo è nel 1995 l'assassinio del primo ministro (primo tzabar a ricoprire tale carica) Yitzhak Rabin (1922-1995) per mano di un fanatico ultrareligioso neo-sionista (Barnavi 1996).

Tra l'altro Rabin, o meglio il suo governo, era caduto nel maggio 1977, portando poi alle elezioni in cui la destra sarebbe salita al potere, sempre per una questione religiosa – il partito religioso *Agudat Israel* aveva accusato il governo di violazione dello *Shabbat*, quando una cerimonia ufficiale era finita un venerdì sera solo quindici minuti prima del tramonto, impedendo ai religiosi presenti di tornare a casa per tempo (Ben-Zadok 2002).

La penetrazione della modernità, con i cambiamenti sociali, economici e politici conseguenti, inizia già negli anni Sessanta, quando compaiono i primi supermercati e la pubblicità, l'edificazione di grattacieli e l'importazione dell'*American way of life* con la Coca-Cola, i jeans, le scarpe da ginnastica, il baseball, la televisione – che inizia le sue trasmissioni nel 1967. Il motore trainante del cambiamento socioeconomico è da un lato lo sviluppo tecnologico, dall'altro il processo di privatizzazione delle imprese pubbliche e delle industrie. Gli studiosi più acuti hanno però individuato i cambiamenti già nei primi anni Sessanta, quando

Il vecchio impulso egualitario, pioniere, idealista degli immigrati di cinquant'anni fa [ovvero di inizio Novecento, *N.d.T.*] è stato sostituito, nella maggioranza, da un desiderio di arricchimento personale, di individualismo e di stabilità. [...] lo spirito di sacrificio, l'autodisciplina, il civismo del vecchio Yishuv sono stati in gran parte sostituiti dalla «routine» della macchina amministrativa dello stato su cui la maggioranza dei cittadini scarica ormai il grosso delle responsabilità collettive (Segre 1962, pp. 44-45).

Tuttavia, c'è da chiedersi quanto sia vero (e in effetti è) e quanto non risponda piuttosto a una lettura edulcorata delle origini sioniste, degli anni delle immigrazioni idealiste in cui peraltro non mancavano l'arricchimento personale e le speculazioni economiche da parte dei privati che acquistavano terreni – come ricorda il *Keren Kayemeth le-Israel* nelle proprie pubblicazioni, dove spiega che la nascita stessa del Fondo Nazionale Ebraico è stata stabilita a garanzia della rappresentanza degli interessi collettivi, contro le manovre non sempre puramente sioniste (nel senso di idealiste) e disinteressate degli investitori privati (K. K. L. 1949, pp. 26-27).

A ogni modo, è pur sempre vero che a poco a poco la società israeliana si indirizza al consumismo, alle comodità e all'individualismo, allontanandosi dai principi sionisti di vita collettiva, lavoro, fatica (Segev 2002; Urian 2002). Una delle ragioni della crisi dei kibbutzim risiede anzi proprio nel mutamento degli stili di vita e degli ideali, come descrive Corrado Israel De Benedetti: per cinquant'anni *kibbutznik* (abitante di kibbutz) a Ruchama, De Benedetti racconta l'americanizzazione della società israeliana, e dei giovani in particolare, che preferiscono la vita caotica delle grandi città alla tranquillità del *kibbutz* e sognano di andare negli Stati Uniti (De Benedetti 2001). L'influenza politica americana su Israele, iniziata con la fine della neutralità nella Guerra Fredda durante la guerra di Corea e rafforzata con la vendita di armi dalla metà degli anni Sessanta per far fronte alle necessità belliche di un paese perennemente mobilitato contro i vicini arabi, ha spostato le priorità israeliane dalla *klitah* (l'assorbimento degli olim) e dalla difesa contro il nemico esterno alla necessità di usufruire degli ingenti sostegni economici statunitensi.

L'ideale sionista – o, meglio, l'ideale sionista della sinistra, vale a dire l'ideale sionista nella sua realizzazione pratica nei primi trent'anni di vita di Israele – in crisi già prima della sconfitta elettorale laburista del 1977, è mutato nella percezione israeliana sino a trasformarsi in due diverse realtà, il neo-sionismo professato dalla destra e il post-sionismo di sinistra. La ragione della trasformazione del sionismo classico in due nuove correnti data in realtà al 1968, dopo la guerra dei Sei Giorni e l'occupazione di Giudea e Samaria, che rompono l'equilibrio del sionismo laburista tra valori universali (lavoro, uguaglianza, tolleranza) e spinte nazionaliste e colonialiste (Cohen 1983).

Mentre il neo-sionismo raccoglie i consensi dei religiosi nazionalisti – compresi partiti di estrema destra come il *Mafdal* – e dei coloni nei territori occupati, e si differenzia dal sionismo per l'unione tra nazionalismo e religione reclamando pertanto a gran voce la necessità di allargare i confini di Israele per ricostruire lo stato biblico, il post-sionismo conta invece tra i suoi sostenitori il ceto medio del paese, sorto con la privatizzazione e sostenitore delle libertà e dei diritti individuali più che dell'eroismo collettivo, e rappresenta il tentativo della sinistra laburista di emergere dalla crisi del 1977 e di riaffermare la concezione, indebolitasi nel corso del governo laburista, di Israele come democrazia liberale (Shlaim 2003). Entrambi i movimenti segnano la crisi dell'identità nazionalista, che una volta esaurita la sua funzione di costruzione della nazione viene sublimata dai neo-sionisti per mantenerla viva, e abbandonata dai post-sionisti che credono nella compresenza di diverse identità portate dalle varie componenti etniche, culturali e sociali del paese (Silberstein 1999).

La fine del mito nazionalista porta a un ripensamento nel dibattito culturale e storico, a causa dell'affacciarsi di diverse e contrastanti visioni, prima cooptate nel sionismo laburista o marginalizzate: il post-sionismo sostiene l'emergere di istanze presentate da gruppi prima

inascoltati, come i palestinesi, le donne e gli omosessuali, mentre il neo-sionismo dà spazio ai mizrahim e ai religiosi; ognuna di queste realtà presenta una propria peculiare identità e quindi una differente interpretazione della storia, non più univoca ma molteplice. Per la prima volta, in anni recenti, persone appartenenti a gruppi marginalizzati avanzano richieste anche giuridiche di parità, appellandosi alla Corte suprema per il rispetto della Legge fondamentale per i Diritti umani e libertà (Segev 2002, pp. 72-76). Si tratta di un mutamento profondo, radicale e irreversibile.

Per quanto concerne proprio la consapevolezza storica, è utile ricordare come la percezione delle cosiddette “politiche della memoria” – cioè la creazione di un’immagine condivisa, fondata sull’identificazione dei valori fondanti la nazione e degli eventi principali caratterizzanti la memoria pubblica – abbia vissuto cambiamenti sostanziali proprio in conseguenza della mutata identità collettiva. Se, infatti, la memoria collettiva e la storiografia che contribuiva a plasmarla erano stati fino alla fine degli anni Settanta nelle mani dell’establishment laburista, la perdita dell’egemonia culturale laburista procede di pari passo con la messa in discussione del paradigma storiografico sionista, anche a causa di una crescente intransigenza in politica estera: la politica aggressiva del *Likud* in merito ai territori occupati nel 1967, la disavventura di Ariel Sharon in Libano (1982-1984), l’emergere della questione palestinese come problema morale oltre che politico – soprattutto in campo internazionale, grazie alla condanna degli insediamenti israeliani nei territori occupati per opera delle Nazioni Unite (1977) – sono tutti fattori concomitanti alla nascita di un dibattito interno alla storiografia, e mirante ad analizzare con spirito critico gli eventi legati alla nascita dello Stato di Israele nel 1948 e le politiche governative nei confronti della popolazione arabo-palestinese.

Un’ulteriore e ultima spiegazione della nascita di una nuova generazione di storici – nuova anche in senso anagrafico, vale a dire più giovani dei loro predecessori seguaci del paradigma storiografico tradizionale – può essere rintracciata nella polemica degli anni Sessanta e Settanta sull’opportunità o meno che l’intellettuale sia impegnato o autonomo dalle questioni politiche, sfociata con l’invasione del Libano nel 1982: per le modalità di questo conflitto, più ancora che nel 1967, l’intelligenza prende posizione nettamente contro la violenza, decretando definitivamente la nascita di una coscienza critica nel mondo della cultura.

In sintesi, lo storico Mordechai Bar-On ha individuato grosso modo cinque fasi storiografiche in Israele (Bar-On 1990): una prima di assenza di produzione storiografica, in cui la memoria storica collettiva è affidata alla letteratura prodotta dai reduci della guerra di indipendenza e più in generale ad artisti e letterati; una seconda fase di avvio della storiografia ufficiale di stato; una terza in cui inizia qualche timida critica alla storiografia dominante; una quarta fase in cui compaiono i lavori dei cosiddetti nuovi storici; la quinta e attuale fase di dibattito tra nuovi e vecchi storici – cui si potrebbe aggiungere, a mio avviso, una sesta e recentissima fase caratterizzata da un lato dal ripiego di alcune posizioni dei nuovi storici come Benny Morris, dall’altro lato dall’accettazione più o meno generale di molte posizioni della nuova storiografia.

Le questioni dibattute dalla nuova storiografia

Il dibattito storiografico, cresciuto a metà degli anni Ottanta e soprattutto un decennio dopo, si incentra sul periodo della fondazione dello Stato e sui suoi primi anni, relativamente sia alla politica estera – le relazioni con i paesi arabi e la guerra di indipendenza – sia, ma in misura minore, alla politica interna – l’integrazione degli immigrati sopravvissuti alla Shoah e

di quelli provenienti dai paesi arabi. La discussione concerne principalmente tre tematiche: le guerre arabo-israeliane, o per meglio dire arabo-israelo-palestinesi; le politiche sociali del *Mapai*; la cultura sionista, soprattutto in merito alla Shoah.

Il primo tema, in particolare, è al centro dell'analisi degli storici post-sionisti, i cosiddetti "nuovi storici" come essi stessi si definiscono, in base a un'espressione coniata da Benny Morris (Morris 1994, p. 6), in opposizione sia ai "vecchi storici" sionisti laburisti e al loro paradigma storiografico, sia ai neo-sionisti eredi della tradizionale interpretazione storica (Pappe 2000; Ram 1998). C'è anche chi, come Tom Segev, più che "nuovi storici" riterrebbe meglio definirli "primi storici", dato che prima di loro non c'era storiografia, ma solo mitologia e ideologia (Segev 2002, p. 5). A partire dal loro capofila Benny Morris, i nuovi storici tracciano una distinzione terminologica tra il loro operare e quello degli altri storici che altrove nel mondo stanno demistificando la storiografia dominante: in Israele infatti si preferisce parlare di "nuova storiografia" invece che di "revisionismo", poiché questo ultimo vocabolo ricorda sia il Sionismo revisionista di destra degli anni Venti di Vladimir Zeev Jabotinsky, avversario del sionismo e simpatizzante del fascismo italiano, sia e soprattutto l'operazione compiuta da quanti negano la Shoah. Comunemente accettata è invece la già menzionata definizione di storiografia post-sionista, il cui pregio è utilizzare un concetto proprio della realtà israeliana, di là da analogie con la produzione storiografica di altri paesi.

Inoltre, come ha sottolineato Efraim Karsh, uno tra i principali nuovi storici, la definizione di nuova storiografia indurrebbe erroneamente a pensare che si tratti di idee mai ipotizzate prima e di una metodologia mai sperimentata (Karsh 2000, p. 16). In realtà, lavori precedenti avevano proposto tesi analoghe, a partire da una certa tradizione storiografica araba il cui capofila è l'intellettuale Edward Said, ma anche nella stessa Israele, per opera di divulgatori, più che di storici, disprezzati dal mondo accademico per la loro connotazione ideologica e per la loro estraneità al mondo degli storici di professione. La 'novità' dei nuovi storici, semmai, è la loro condizione di storici di professione, di accademici che dagli anni Ottanta hanno rimesso in discussione il paradigma storiografico dominante dall'interno della realtà scientifica universitaria, dunque da una posizione meno contestabile (Bidussa 1999; Codovini 2002; Greilsammer 1998; Shapira 1995; Valabrega 1997; Vidal 1999).

Per quanto concerne il primo tema in esame, le guerre arabo-israelo-palestinesi, i nuovi storici contestano la vecchia concezione di Israele tollerante e incline al compromesso *versus* i paesi arabi aggressori; affermano che Israele ha in alcune occasioni declinato le proposte di accordo con i paesi arabi per concludere una pace separata con la Giordania in merito alla spartizione della West Bank, allo scopo di impedire la nascita di uno stato arabo-palestinese. Loro è il merito di far comprendere alla popolazione israeliana come il problema palestinese sia causato, tra molteplici fattori, anche dalla politica del loro paese e del suo leader Ben Gurion, il quale ha sottovalutato la questione pensando che si sarebbe risolta naturalmente – con i palestinesi accolti e integrati nei paesi arabi.

Gli ebrei, che stanno immigrando in massa in Israele, occupano le case lasciate vuote dagli arabi: circa 150.000 olim sono fatti insediare a Jaffa, Haifa e Acre (Akko) e in altri villaggi e città. Il Dipartimento Assorbimento degli Immigrati dell'Agenzia Ebraica, che dirige le operazioni di inventario delle case libere e di assegnazione agli immigrati, nega ogni responsabilità nei fatti addossando l'iniziativa al ministero della Difesa (Cza: S 41/248). Il ministero dell'Agricoltura, dal canto suo, dichiara incolte le terre che erano degli arabi e le assegna a persone in grado di coltivarle, in modo tale da far perdere agli arabi, di fatto, le loro terre, anche quando ne sono ancora proprietari. Inoltre, contrariamente a quanto vorrebbe lo stereotipo della fuga collettiva, la popolazione palestinese si è allontanata dai villaggi solo dopo l'abbandono della propria dirigenza, in conseguenza a un vuoto di potere, ridimensionando così la visione palestinese di un popolo in fuga solo dalla violenza israeliana.

Un discorso analogo riguarda l'uguaglianza sessuale e il riconoscimento del ruolo delle donne nello Yishuv, come anche la composizione etnica degli ebrei dello Yishuv: la storiografia tradizionale ha sottovalutato la forte immigrazione delle Edot ha Mizrah, e yemenita in particolare, giunta consistentemente nell'epoca della dominazione ottomana (in particolare durante la prima aliah) e poi sotto il mandato britannico sulla Palestina – tanto che prima della Shoah lo Yishuv conta oltre un milione e mezzo di ebrei orientali. Dopo il secondo conflitto mondiale, vi sono in Eretz Israel circa trentamila yemeniti, il cui apporto alla creazione dello Stato non è stato tenuto in considerazione dal paradigma storiografico dominante, secondo il quale la presenza orientale era irrilevante, e che ha ignorato volutamente le discriminazioni cui erano sottoposti i sefarditi che immigrarono tra la fine dell'Ottocento e la Seconda guerra mondiale.

Uno studio degli anni Ottanta mostra, infatti, come l'immigrazione di circa 5.000 yemeniti tra il 1881 e il 1914, riguardante un decimo della comunità ebraica yemenita nel suo complesso, abbia posto le basi per i futuri stereotipi laburisti su tale *edah* (comunità): si ritiene che possano essere facilmente insediati ovunque e con qualsiasi mansione grazie alla loro capacità di adattarsi docilmente alle situazioni, mentre in realtà gli olim yemeniti incontrano molte difficoltà e non riescono a comunicare con gli askenaziti (Druyan 1981).

La storiografia ha analizzato il caso di alcune famiglie yemenite immigrate in un kibbutz alla vigilia del primo conflitto mondiale e costrette a condizioni lavorative, economiche, sociali e culturali di inferiorità per opera degli abitanti di origine occidentale – i quali sfruttavano la loro manodopera salariale senza formarli professionalmente e pagandoli meno degli altri pionieri; disprezzavano la loro ignoranza del socialismo nonché le loro caratteristiche religiose, familiari e culturali; li escludevano anche fisicamente spingendoli a insediarsi ai margini della comunità, nei terreni meno ospitali (Nini 1996; Shilo 1996). Molti immigrati orientali di quell'epoca, di fronte alle difficoltà di inserimento, hanno fatto ritorno nei paesi di provenienza, e lo Yishuv ha scoraggiato ulteriori immigrazioni sefardite, iniziando a considerare gli ebrei orientali come “casi difficili”, quali per esempio gli iracheni arrivati nei primi anni Venti del XX secolo (Yehuda 1980).

Analoghe sono le discriminazioni individuate sempre nei confronti dei delle Edot ha Mizrah nei primi anni di Israele, quando gli ebrei orientali immigrati trovano una prima accoglienza nei campi, e l'Agenzia Ebraica discute dell'opportunità di ospitare gli immigrati polacchi in hotel, per ragioni non solo culturali (sono askenaziti come loro) ma anche economiche: le loro qualifiche professionali li rendono appetibili per le necessità del paese (Segev 2001, pp. 128-129). Di fatto, mentre continuano ad arrivare immigrati da Asia e Africa, accolti in campi provvisori, gli immigrati che arrivano negli stessi anni da Romania e Polonia passano dai campi per un periodo assai breve e riescono a trovare in fretta un'abitazione e un lavoro non tanto per favoritismo, quanto per un'oggettiva situazione che li privilegia per i loro precedenti legami socioculturali con la comunità dello Yishuv, oltre che per il fatto di avere famiglie di dimensioni più piccole rispetto a quelle delle Edot ha Mizrah. La discriminazione, dunque c'è ma non è semplicemente voluta dalle istituzioni, quanto piuttosto determinata dalla loro incapacità di far fronte ai bisogni di immigrati in partenza più bisognosi di altri.

Il laburismo viene sottoposto a revisione critica non solo dai nuovi storici per la sua politica estera, ma anche dai nuovi sociologi, detti “sociologi critici”, di cui parleremo in seguito. Grazie al loro lavoro, tra gli anni Settanta e Ottanta il dibattito sulle diverse componenti etniche in Israele e sulla loro mancata omogeneizzazione ha condotto alla demitizzazione dell'idea laburista del *melting pot*, del *mizug galuyot*, la fusione degli esiliati in una sola nazione che si sperava avvenisse con la Legge del Ritorno del 1950 – in base alla quale è esplicitamente riconosciuto il diritto alla aliah; ogni ebreo appena immigrato ottiene la

cittadinanza; per i nuovi arrivati sono organizzati *ulpanim*, alloggi-scuola per la prima accoglienza e l'insegnamento dell'ebraico.

L'altro tema dibattuto dalla storiografia riguarda la cultura ebraico-sionista, fondata sulla supposta, e ora criticata, distinzione tra ebrei diasporici (che hanno vissuto la Shoah) e gli *tzavrim*, gli unici ad avere un ruolo di rilievo nel paradigma laburista, impegnato a plasmare una nuova identità israeliana che rompesse con un recente passato considerato vergognoso e si riallacciasse a un più remoto passato biblico di contadini prestanti e laboriosi. Si inseriscono in questo contesto gli studi di Tom Segev sul peso della Shoah nella politica interna e estera israeliana, e le indagini sulla rimozione laburista del mancato aiuto da parte dello Yishuv negli anni della persecuzione nazista. Segev riprende problematiche già discusse dagli anni Cinquanta e i cui momenti fondamentali sono stati due: la questione delle riparazioni tedesche (*Shilumim*) e il processo Eichmann.

Per quanto riguarda le *Shilumim*, esse sono negoziate da Ben Gurion nel 1952 al fine di ottenere liquidità per l'assorbimento dei nuovi olim – il cui arrivo massiccio provoca una fortissima crisi economica, che negli stessi anni del *boom* economico europeo impone invece in Israele una svalutazione altissima della moneta e misure draconiane per contrastare un'inflazione che si aggira attorno al 50% – nell'ottica di un avvicinamento agli Stati Uniti nella Guerra Fredda (Greilsammer 1998, p. 263).

La seconda questione riguarda il processo del 1961 al gerarca nazista Adolf Eichmann – evento i cui scopi sono molteplici, dalla presa di posizione del leader laburista sulla Shoah per discolarsi dalle accuse di compromesso rivoltegli al momento delle riparazioni tedesche, all'individuazione di un episodio simbolico in cui la nazione intera possa unirsi nel rivivere il dolore della Shoah e superarlo emotivamente. La Shoah diviene ora un fatto pubblico e collettivo, uno strumento utile ai laburisti al fine di rinsaldare l'unità nazionale, mentre per far sì che anche la memoria privata dei singoli sopravvissuti divenga un evento degno di attenzione pubblica si deve attendere la crisi del collettivismo laburista e la conseguente affermazione dell'individualismo.

Alcune ombre permangono sui primi anni dello Stato di Israele relativamente agli immigrati provenienti dai lager e al tentativo di assorbirli nella società: Ben Gurion avrebbe deciso di accogliere chiunque avesse voluto immigrare anche dai paesi arabi, senza criterio alcuno e nonostante la grave crisi economica risolta poi solo grazie alle riparazioni tedesche, per il senso di colpa causato dalla passata sottovalutazione di quanto avveniva nell'Europa nazista (Friedländer 1987; Grodzinsky 1994; Segev 2001).

Grande impatto suscita invece il discorso sulla memoria della Shoah, fatta propria dai laburisti nonostante il disprezzo iniziale per i sopravvissuti e allo scopo di creare una memoria collettiva intorno a tale evento: si comprende ora una delle ragioni dell'esclusione di alcuni gruppi che non condividevano tale memoria, come gli ultraortodossi – i quali accusano il sionismo di avere abbandonato gli ebrei europei in mani naziste invece di averli salvati – e le *Edot ha Mizrah*, che non hanno vissuto la persecuzione hitleriana. A poco a poco, in ogni caso, iniziano ad appropriarsi della memoria della Shoah anche gli ultraortodossi da un lato, dotandola di un significato religioso e collegandola alle altre catastrofi della storia ebraica, i *sefarditi* dall'altro, con il parallelismo tra lo sterminio nazista e le politiche arabe prima e israeliane filo-palestinesi poi. La vittoria del Likud nel 1977 è preceduta da una campagna elettorale che insiste molto da un lato sul risentimento delle *Edot ha Mizrah* nei confronti delle *Edot ha Maarav* (le comunità dell'ovest: gli ebrei di origine askenazita), dall'altro sulla vittimizzazione del popolo ebraico, come anche sulla minaccia rappresentata dai paesi arabi, e il continuo riferimento di Begin alla Shoah dovrebbe servire a giustificarne le politiche aggressive (Elizur 2002).

Si deve ricordare, a ogni modo, che la strumentalizzazione della Shoah ai fini della costruzione dell'identità nazionale non avviene nei primi anni della storia di Israele – quando,

anzi, dello sterminio nazista e dei sopravvissuti si parla poco –, bensì solo dopo un decennio circa dalla fine della Seconda Guerra Mondiale. Dunque, l'appropriazione pubblica della memoria della Shoah, oggi criticata per la strumentalizzazione che ne hanno fatto i laburisti, avviene solo in un secondo tempo e, sebbene utile alla costruzione di un'identità collettiva, non fa parte di un piano preordinato della dirigenza politica.

Più in generale, del paradigma storiografico sionista e del movimento politico da cui proviene, i nuovi storici criticano l'unilateralità della verità trasmessa e la prepotenza con cui il sionismo ammette un unico punto di vista (ebraico *versus* arabo, o askenazita *versus* sefardita) senza alcun rispetto per la pluralità di etnie e di culture presenti in Palestina e nella stessa Israele. Come ricorda Segev, il problema dell'alterità non si poneva neppure per i sionisti, tanto che Max Nordau ha affermato che gli ebrei immigrati in Palestina non avrebbero corso il rischio di contaminarsi con la cultura asiatica, inferiore, al pari degli inglesi rimasti tali pur dominando l'India (citato da Segev 2002, p. 33). Gli ebrei in Eretz Israel, assicuravano i sionisti, avrebbero costituito un baluardo europeo contro la barbarie orientale – di qui, si capisce, l'avversione per i propri ebrei orientali. Dagli storici tradizionali, i nuovi storici si differenziano polemicamente anche in merito alla *Weltanschauung* e al metodo di lavoro: seguaci della verità oggettiva i primi, sostenitori del relativismo e della pluralità di cause e di diverse realtà i secondi, che si servono di fonti orali oltre che scritte, mentre per gli storici tradizionali la ricostruzione degli eventi passa solo attraverso lo spoglio di documenti scritti.

La polemica tra storiografia tradizionale e nuova tocca aspetti più profondi delle questioni storiche e politiche, colpendo la sensibilità della popolazione riguardo il rapporto con la propria storia e con la propria memoria. Più in generale, il dibattito sull'uso pubblico della storia in Israele si inserisce da un lato nel filone di studi sulla storia del rapporto tra le diverse diaspore ebraiche e Israele, dall'altro nel panorama internazionale di revisione dei propri miti nazionali una volta esaurita la funzione unificante da essi svolta durante il nazionalismo e la creazione degli stati-nazione (Pavone 2001). Entrambe le questioni sono oggetto di una revisione critica del nazionalismo ebraico sionista come movimento particolaristico, in contraddizione con i valori socialisti universalisti da esso propugnati: il sionismo dei laburisti ha assolto, per i primi trent'anni della storia di Israele, il compito di far coesistere entrambe le istanze allo scopo di creare una comunità nazionale coesa, ma le contraddizioni insite nella compresenza di due principi tanto diversi hanno determinato il fallimento del laburismo nella creazione di un'identità israeliana unica e universale. Di fatto, il sionismo è un movimento nazionalista moderno e la creazione di Israele rientra nelle modalità costitutive degli Stati moderni, e il paese avrebbe dovuto, una volta conseguito lo scopo dell'indipendenza, attuare una normalizzazione che non c'è stata (Sternhell 1999).

Bibliografia

- Baquis A.
2001 *Quanto pesa la lobby dei coloni*, in *Israele/Palestina. La terra stretta*, in "Limes", 1.
- Barnavi E.
1996 *Storia d'Israele dalla nascita dello Stato all'assassinio di Rabin*, Milano, Bompiani.
- Bar-On M.
1990 *A Second Look at the Past-Revisions of Historiography of the 1948 Arab-Israeli War*, in "Contemporary Jewry: A Research Annual", 6.
- Benbassa E., Rodrigue A.
2004 *Storia degli Ebrei sefarditi. Da Toledo a Salonico*, Torino, Einaudi.
- Ben-Zadok E.
2002 *State-Religion Relations in Israel: The Subtle Issue Underlying the Rabin Assassination*, in Karsh.
- Bidussa D.
1999 *La nuova storiografia israeliana. Note di lettura*, in "La rassegna mensile d'Israel", I, XV, 2 (maggio-agosto).
- Codovini G.
2002 *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese. Tra dialoghi di pace e monologhi di guerra*, Milano, Bruno Mondadori.
- Cohen E.
1983 *Ethnicity and legitimation in contemporary Israel*, in "The Jerusalem Quarterly", 28 (Summer).
- Cremonesi L.
1992 *Le origini del sionismo e la nascita del Kibbutz (1881-1920)*, Firenze, Giuntina.
- De Benedetti C.I.
2001 *I sogni non passano in eredità. Cinquant'anni di vita in kibbutz*, Firenze, Giuntina.
- Druyan N.
1981 *Senza il Tappeto Magico: insediamenti yemeniti in Eretz Israel (1881-1914)*, Gerusalemme, Yad Ben Zvi [in ebraico].
- Elizur J.
2002 *The Fracturing of the Jewish Self-Image: The End of 'We Are One'?*, in Karsh.

- Friedländer S.
1987 *Die Shoah als Element in der Konstruktion israelischer Erinnerung*, in “Babylon”, 2.
- Goldberg H.E.
1977 *Introduction: culture and ethnicity in the study of Israeli society*, in “Ethnic Groups”, 1, 3 (February).
- Goldkorn W.
1991 *Uscire dal ghetto*, Trento, L’Editore.
- Greilsammer I.
1998 *La nouvelle histoire d’Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard.
- Grodzinsky Y.
1994 *La Shoah, lo Yishuv, i loro leader e i loro storici*, in “Ha-Aretz”, 8 e 15 aprile [in ebraico].
- Karsh E.
2000 *Fabricating Israeli History. The ‘New Historians’*, London, Frank Cass.
- Karsh E. (ed)
2002 *Israel: The First Hundred Years*, vol III, *Israeli Society and Politics Since 1948: Problems of Collective Identity*, London, Frank Cass.
- K. K. L. (Keren Kayemeth le-Israel) (a cura di)
1949 *Redentori e costruttori*, Roma, F.lli Lamagna.
- Margalit A.
2001 *Volti d’Israele*, Roma, Carocci.
- Morris A.
1994 *1948 and After: Israel and the Palestinians*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Nini Y.
1996 *Tutto questo esiste o è un sogno? Gli yemeniti di Kineret, la vicenda del loro insediamento e della loro partenza, 1912-1930*, Tel Aviv, Am Oved [in ebraico].
- Pappe I.
2000 *Israel at a crossroads between Civic Democracy and Jewish Zealotocracy*, in “Journal of Palestine Studies”, XXIX, 3 (Spring).
- Pavone C.
2001 *Per la storia del revisionismo in quanto realtà politica*, in “I viaggi di Erodoto”, n.s., XIV, suppl. al n. 43/44, n. speciale, atti del convegno *Mappe del ‘900* (convegno nazionale di studi e di aggiornamento sulla storia, Rimini, 22-24 novembre 2001).

- Ram U.
1998 *Postnationalist Pasts. The Case of Israel*, in "Social Science History", 22, 4 (Winter).
- Segev T.
2001 *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Milano, A. Mondadori.
2002 *Elvis in Jerusalem. Post-Zionism and the Americanization of Israel*, New York, Metropolitan Books.
- Segre V.
1962 *Israele e i suoi problemi*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Shapira A.
1995 *Politics and Collective Memory: The Debate over the "New Historians" in Israel*, in "History and Memory", Special Issue, 7, 1 (Spring-Summer).
- Shilo M.
1996 *The Transformation of the Role of Women in the First Aliyah*, in "Jewish Social Studies", 2, 2 (Winter).
- Shlaim A.
2003 *Il muro di ferro. Israele e il mondo arabo*, Bologna, Il Ponte.
- Silberstein L.J.
1999 *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, Routledge.
- Sternhell Z.
1999 *La nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Milano, Baldini & Castoldi.
- Swirski S.
1989 *Israel: The Oriental Majority*, London, Zed Books.
- Urian D.
2002 *Zionism in the Israeli Theatre*, in Karsh.
- Valabrega G.
1997 *Aspetti e problemi della nuova storiografia israeliana*, in "Studi piacentini", 22.
- Vidal D.
1999 *Il peccato originale d'Israele : l'espulsione dei palestinesi rivisitata dai nuovi storici israeliani*, San Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace.
- Weingrod A.

- 1979 *Recent trends in Israeli ethnicity*, in “Ethnical and Racial Studies”, 2, 1(January).
- Werczberger R.
2001 *The Advancement of the Status of Women - Israel 2001*, Research and Information Center, The Knesset, in www.mfa.gov.il
- Yehuda Z.
1980 *Da Babilonia a Gerusalemme*, Or Yehuda, Iraqi Jews Traditional Culture Center [in ebraico].
- Zertal E.
1996 *L'oro degli ebrei: dalla catastrofe al potere. L'immigrazione ebraica illegale in Palestina*, Tel Aviv, Am Oved [in ebraico].