

Nomina sunt omina. *Lingua, identità e memoria in un racconto di Aharon Megged*

RAFFAELE ESPOSITO

This contribution examines Aharon Megged's short story *Yad va-šem* (1955) through the lenses of language, memory, and identity. Set in Israel in the years immediately following independence, the story revolves around an apparently marginal family dispute: the name to be given to an unborn child. As the analysis shows, the onomastic disagreement gradually reveals a deeper fracture between generations and between competing cultural horizons.

The grandfather, a survivor of Eastern European Jewry haunted by memories of a destroyed community, proposes to name the child Mende in memory of a grandson murdered in the Holocaust. But the proposal encounters firm resistance from the young Israeli parents-to-be, his granddaughter and her husband, who have already chosen the biblical names Osnat and Ehad. This opposition is not presented as a simple clash of tastes or sensibilities, but as the expression of a broader process through which diasporic memory, linguistic forms, and emotional registers are filtered and often excluded from the emerging Israeli cultural framework. Names, in this context, function as condensed signs, carrying semantic and affective values that extend well beyond the individual sphere.

Drawing on reflections on the social function of proper names (Barthes), the symbolic dimension of narrative form (Jameson), and the politics of language and gender in the Hebrew-Yiddish divide (Seidman), the article shows how phonology itself becomes an ideological threshold. The rejection of Mende is articulated less through explicit argument than through aversion to sound and resonance. What is refused is not merely a memory, but the voice through which that memory would be transmitted.

The absence of any explicit mention of Yiddish, despite its constant evocation, becomes itself a meaningful narrative strategy, pointing to a form of silencing that operates through omission rather than negation. The unassigned name thus

emerges as a symbolic remainder: a trace of a past that cannot be fully integrated into the present of a post-traumatic society.

Keywords: Onomastics – Hebrew and Yiddish – Israeli identity – Cultural memory – Post-Holocaust literature

1. Introduzione

Il presente contributo propone una lettura del racconto *Il nome* (*Yad va-šem*, 1955) di Aharon Megged,¹ con particolare attenzione al conflitto simbolico generato dalla scelta del nome da attribuire a un nascituro. Ambientato nell'Israele degli anni Cinquanta, la storia mette in scena un dissidio intergenerazionale che si traduce in tensione linguistica, ideologica e affettiva, tra nomi yiddish, nomi ebraici della diaspora e onomastica biblica rivisitata. Un disaccordo familiare apparentemente marginale – la scelta del nome per un bambino non ancora nato – si trasforma in un dispositivo narrativo di forte densità simbolica. Attraverso la questione onomastica, Megged rappresenta la frattura tra due ordini di ebraicità: quello diasporico, segnato dallo yiddish, dalla vulnerabilità e dalla trasmissione affettiva, e quello sabra, proiettato verso un'identità nuova, ebraico-israeliana, ancorata all'ebraico moderno, alla forza militare e all'oblio selettivo. La scena narrativa assume così una funzione critica: il linguaggio dei personaggi diventa il luogo di manifestazione di ideologie interiorizzate, mentre i nomi propri si configurano come segni carichi di memoria e di rimozione.

L'analisi offerta in queste pagine prende le mosse dal dato lessicale e dalla semantica culturale dell'ebraico israeliano, inserendosi nel dibattito sulla costruzione dell'identità israeliana e sulla rimozione della lingua e della memoria diasporica.

¹ Megged 1963, di seguito citato in passi tradotti dall'autore di queste pagine. Per una versione italiana: Megged 1966.

2. *Nomi per gente forte e nomi per bambini brutti*

La vicenda è ambientata in Israele negli anni immediatamente successivi all'indipendenza – lo stesso periodo in cui il racconto fu pubblicato – ~~ed è ambientata~~ in un «sobborgo meridionale» di una città non specificata.² La narrazione, asciutta ed essenziale, si concentra sulle figure del nonno Ziskind, immigrato ebreo dell'Europa orientale, di sua figlia Rachel e di sua nipote Raya, in attesa del primo figlio.

e si svolge

Ziskind è un uomo anziano e fragile, affetto da una forma incipiente di demenza e tormentato dal ricordo del villaggio natio in Ucraina, dove ha lasciato un figlio e un nipote, che in seguito sono stati assassinati dai nazisti assieme a tutti coloro che non erano emigrati prima. Rachel, sua figlia, è una presenza affettuosa e contenuta. Non viene specificato se sia nata in Europa o in Israele. La sua posizione intermedia tra le due generazioni – da un lato vicina alla memoria paterna, dall'altro solidale con le scelte della figlia – la colloca simbolicamente come figura di transizione. La nipote Raya e suo marito Yehuda, giovani e determinati, nativi di Israele, incarnano invece una generazione nuova, più assertiva e radicata nel presente israeliano.

Il racconto segue i loro incontri in occasione di visite familiari, concentrandosi sulle dinamiche relazionali tra le tre generazioni e mettendo in luce le tensioni – a tratti esplicite, a tratti sottili – che emergono tra memorie e visioni della vita. A far da sfondo sono le abitazioni dei protagonisti, in particolare la casa del nonno, uno spazio domestico segnato da memorie divergenti, tensioni latenti e conflitti aperti legati alla lingua, alla tradizione e alla continuità culturale.

La narrazione in terza persona, condotta con stile sobrio, distaccato ma attento ai dettagli, restituisce i dialoghi e i silenzi, i gesti minimi e le fratture affettive che attraversano i personaggi. In modo graduale e controllato, viene preparato il conflitto centrale: la questione del nome da dare al nascituro.

² Megged 1963, 127.

Qualche giorno dopo, quando Rachel andò a casa loro e le dissero della visita a sorpresa del nonno, non ne fu stupita. «Ah, non sapete a cosa sta pensando tutto il tempo, in questi giorni. Da quando gli ho detto che state per avere un bambino... Ha un solo desiderio: che se sarà maschio, prenda il nome di... suo nipote».

«Mendele?», esclamò Raya, scoppiando involontariamente a ridere. Yehuda sorrise come si sorride delle innocue stravaganze dei vecchi.³

La proposta del nonno Ziskind di chiamare il nascituro Mendele, in memoria del nipote scomparso nella Shoah, viene immediatamente respinta dalla giovane coppia. Percepito alla stregua di un'anomalia linguistica e affettiva, il nome Mendele non può essere neppure preso seriamente in considerazione come una possibilità. «Follia. Il bimbo sarebbe infelice per tutta la vita», osserva Yehuda senza sentire il bisogno di aggiungere altro, con la certezza di chi afferma un'ovvietà. Raya, implicitamente d'accordo, si limita a esprimere la propria preoccupazione per il fatto che il nonno non sarà in grado di comprendere il loro netto rifiuto.⁴

I giovani sposi hanno già optato per il nome: Osnat in caso di nascita di una bambina, Ehud se il bambino sarà maschio. Il netto rifiuto del nome Mendele, apparentemente immotivato o motivato unicamente da gusti personali o tendenze effimere, non si configura come una mera questione soggettiva. Si tratta, al contrario, della conseguenza di un fenomeno che investe strutture profonde di appartenenza linguistica e sociale, memoria storica e identità culturale.

La scelta dei nomi Osnat ed Ehud si inserisce infatti nella generale tendenza a rifiutare i nomi tipicamente usati dagli ebrei della diaspora in favore dei "nuovi" nomi ebraici. Nella cornice generale della costruzione di un *Altneuland*,⁵ quest'ultima categoria può includere nomi tutt'altro che nuovi, come nel caso

³ Ivi, 133-134.

⁴ *Ibid.*

⁵ Titolo di un romanzo utopico del 1902 scritto dal padre del sionismo Theodor Herzl, *Altneuland* (in tedesco, "Terra vecchio-nuova") riassume la sintesi tra antico e nuovo a cui si ispirava il progetto di costruzione di una nuova identità ebraica in Terra di Israele.

dei due nomi scelti per il nascituro: Osnat è la moglie egizia di Giuseppe menzionata in Genesi 41:45 (Asenat nelle versioni italiane della Bibbia), mentre Ehud è l'eroe che libera Israele dal dominio del re moabita Eglon (Giudici 3:12-30).

In uno studio fondamentale sulla costruzione della cultura israeliana, Oz Almog illustra le origini e le caratteristiche dei “nuovi nomi ebraici [che] divennero un simbolo sionista di distinzione tra gli ebrei della diaspora e gli ebrei della Terra d'Israele”.⁶ I nomi più popolari, tipicamente associati a personalità e personaggi sabra, erano Dani, Uri e Uzi, comuni nelle pubblicazioni destinate all'infanzia durante gli anni Trenta e Quaranta.⁷ Ma la tendenza includeva diversi altri nomi in cui è possibile riconoscere tratti comuni.

All'inizio venivano assegnati nomi “vecchio-nuovi” delle epoche biblica e mishnica, soprattutto nomi di eroi biblici. I più popolari erano i nomi brevi, come Gad e Dan, e i nomi di eroi, come Yiftach, Gideon e Yoav. Alla fine degli anni Cinquanta furono aggiunti nomi nazionali come Yechiyam (“che il popolo viva”) e Amikam (“il mio popolo si è destato”), oltre ai nomi di minerali, piante e animali locali, come Alon (quercia), Oren (pino), Erez (cedro), Dafna (alloro), Tzur (roccia), Eyal (cervo), o toponimi locali, come Yarden (Giordano) e Kineret (Lago di Tiberiade).⁸

Tali opzioni erano generalmente preferite non soltanto ai nomi in yiddish o in lingue straniere, ma anche ai nomi strettamente ebraici tradizionalmente usati nella diaspora, come i vari equivalenti di Avraham, Moshe, Rachel, Sarah, Shmuel, Yaakov.⁹ A differenza di questi ultimi, i nuovi nomi ebraici sono fortemente connotati non soltanto dalla carica semantica ma anche da precisi tratti fonetici.

Mentre i nuovi nomi nazionali come Amikam si basano su significati espliciti, più sottile appare la nuova scelta di vecchi

⁶ Almog 2000, 91.

⁷ Ivi, 92.

⁸ *Ibid.*

⁹ Lo stesso Uri Kesari, l'inventore del termine sabra, scelse Uri in sostituzione del proprio nome diasporico di nascita, Shmuel (*ibid.*).

nomi, vale a dire nomi biblici che precedentemente non venivano assegnati ai neonati ebrei. Il ricorso a nomi di eroi e comandanti militari, come il summenzionato Ehud, fa leva sulla valorizzazione della forza fisica, dell'autodifesa e, in ultima istanza, del sacrificio per la nazione. I nomi ispirati alla natura possono far riferimento ad animali, piante, minerali e fenomeni naturali del paesaggio locale o generici (Ayala/Ayelet, "cerbiatta"; Gal, "onda") oppure possono menzionare esplicitamente toponimi locali. In ogni caso, risultano graditi poiché esprimono caratteristiche intrinseche di grazia e bellezza associate ai referenti, ma soprattutto ribadiscono il legame fondante e imprescindibile con la Terra d'Israele. Alcuni nomi possono riunire in sé diverse caratteristiche. Yael, che non a caso è tra i nomi femminili più comuni in Israele, richiama sia la celebre eroina biblica che elimina il comandante nemico Sisara (Giudici 4:17-21; Giaele nelle versioni italiane), sia una specie della fauna locale, lo stambecco nubiano.

Al significato si accosta la forma, con la tendenza a preferire nomi brevi, come già osservava Almog, e dunque suoni netti, bruschi, decisi, anch'essi espressione di una costruzione identitaria nazionale. L'identità sabra, infatti, prevede un ideale linguistico che non si limita alla scelta dell'ebraico ma propone anche un modo ben preciso di parlarlo: *dugri*, ovvero un linguaggio franco e diretto, lineare e privo di sfumature, che privilegia l'azione e la concretezza. L'ideale Nuovo Ebreo è il combattente sabra che sostituisce *be-'ezrat ha-Šem* ("con l'aiuto di Dio") con *smok 'alay* ("fidati di me"), o con un più conciso *smok* ("fidati").¹⁰

È in questo contesto che matura e si esprime il rifiuto di Raya e Yehuda in *Yad va-šem*. Ma la loro decisione apre inevitabilmente una serie di conflitti che coinvolgono la lingua, la responsabilità della memoria e la gestione del trauma collettivo.

Sebbene la scelta della giovane coppia appaia sin da subito definitiva, la questione non viene accantonata. Al contrario, nei giorni successivi essa diventa «quasi l'unico argomento di conversazione» tra Rachel e i due sposi, compromettendo

¹⁰ Cfr. *ivi*, 116. Sul linguaggio *dugri* si veda Katriel 1986.

inevitabilmente l'atmosfera dell'attesa, altrimenti positiva.¹¹ In risposta all'insistenza materna, Raya espone finalmente le motivazioni del rifiuto, che non si articola attraverso argomenti razionali, bensì attraverso un lessico connotato dalla repulsione nei confronti del nome proposto dal nonno.

«In fondo, che cos'ha di male il nome Mendele?» disse a sua figlia.
«Un nome ebraico [*yehudi*] come tutti gli altri».
«Ma di cosa parli, mamma?» Raya si ribellava con tutto il proprio essere. «Un nome dell'esilio [*šem galuti*], brutto, tremendo! In nessun caso sopporterei che sfiorasse le mie labbra. Vuoi farmi odiare mio figlio?»¹²

In questo scambio cruciale, il lessico tutt'altro che neutro di Raya rende esplicita la carica ideologica implicita nella scelta del nome. Mendele viene etichettato innanzitutto come *šem galuti*, un nome dell'esilio o, più specificamente, un nome tipico della diaspora. Il ricorso a questa etichetta come primo elemento della lista di motivi indica che l'associazione con la diaspora sarebbe di per sé una caratteristica sufficiente a rendere indesiderabile il nome proposto. Ma Raya rincarà la dose con aggettivi che evocano bruttezza (*mekho'ar*) e minaccia (*ayom*).

La sequenza aggettivale associa il nome a una dimensione etica e corporea: il disgusto è sia morale che fonico. La frase successiva («In nessun caso sopporterei che sfiorasse le mie labbra») mostra con evidenza che il rifiuto è articolatorio oltre che semantico. Mendele è un suono che non può passare nella fonologia della nuova identità.

Se il lessico adoperato da Raya è già carico di intenzionalità simbolica e mostra la posta in gioco ideologica del discorso, la domanda retorica con cui chiude la battuta rivela un'ideologia identitaria aggressiva. Si paventa il rischio concreto di odiare un figlio chiamato Mendele, ovvero un figlio portatore di tratti estranei ai nuovi valori.

¹¹ Megged 1963, 134.

¹² Ivi, 134-135.

Il nome proprio, apparentemente privo di significato, rappresenta una zona di ambiguità semantica e sospensione del senso. Ma, come scrive Roland Barthes a proposito della natura economica del nome, «esso è uno strumento di scambio: permette di sostituire un'unità nominale a un insieme di tratti, ponendo un rapporto di equivalenza tra il segno e la somma».¹³ Proprio in virtù della sua apparente neutralità linguistica, un nome si presta a diventare vettore privilegiato di proiezione ideologica. Il nome Mendele può così diventare un condensato simbolico, un segno che trasporta la memoria della diaspora, della vulnerabilità, della marginalità. E il suo rifiuto da parte dei personaggi più giovani è un atto orgoglioso di rivendicazione identitaria.

Di fronte all'irrevocabilità del rifiuto, Rachel persiste nel suo ruolo di intermediaria, cercando di raggiungere un compromesso. Propone quindi un'alternativa approvata dal padre, il nonno Ziskind, e apparentemente più accettabile per la figlia Raya.

In seguito Rachel propose un compromesso: il bambino si sarebbe chiamato Menachem. «Un nome ebraico [*'ivri*]», disse, «israeliano. Senza dubbio. Molti bambini hanno questo nome e a nessuno verrebbe in mente di prenderli in giro. Anche il nonno», disse, «ha accettato, dopo molte insistenze».¹⁴

La differenza sostanziale tra i due nomi risiede in una sfumatura che sfugge alla traduzione italiana «un nome ebraico», ma che la versione originale rende esplicita attraverso la scelta di due aggettivi diversi. Laddove Rachel tentava di difendere Mendele in quanto *šem yehudi*, vale a dire un nome usato da ebrei, nel caso di Menachem ella sottolinea che si tratta di uno *šem 'ivri*, ovvero un nome in lingua ebraica.

La nuova proposta rinuncia quindi a un nome in quella che Ben-Gurion ebbe a definire «una lingua straniera e stridente».¹⁵ Lo yiddish, la lingua giudaica con il maggior numero di parlanti, era anche il simbolo della diaspora, una lingua inevitabilmente

¹³ Barthes 1970, 101.

¹⁴ Megged 1963, 135.

¹⁵ Rojanski 2020, 8.

connessa alla memoria di secoli di sottomissione e al recente trauma collettivo della Shoah. Con Menachem, che è invece un nome biblico, ebraico, si tenta di proporre un'alternativa compatibile sia con la memoria diasporica che con la giovane identità israeliana. Ma neanche questa proposta viene accolta.

Raya si rifiutò di sentire.

«Mamma, abbiamo scelto un nome che piace a noi», disse, «e non lo cambieremo con un altro. Menachem è un nome che sa di vecchio. Un nome che collego a ricordi tristi e a gente che non mi piace. Si può chiamare Menachem soltanto un bambino basso, debole e non bello. Non ne parliamo più, mamma».¹⁶

La prima frase è cruciale: il rifiuto del nome si traduce in un rifiuto dell'ascolto, e dunque in un'interruzione della trasmissione intergenerazionale. Attraverso una cancellazione silenziosa ma irreversibile, il passato e la sua portavoce, Rachel, vengono esclusi non con violenza, bensì con indifferenza. Il fatto che persino il nonno Ziskind si sia mostrato disposto a cedere sul nome Mendele per accettare l'alternativa Menachem non fa che rafforzare la chiusura di Raya, la quale incarna in questo caso non tanto una volontà personale, quanto l'imperativo simbolico di una generazione.

La giovane donna prosegue tuttavia nella difesa della propria posizione, elencando una serie di tratti che rendono indesiderabile il nome proposto. L'associazione, innanzitutto, con «ricordi tristi» ribadisce la volontà di evitare un nome che evochi l'eredità diasporica. Sebbene la diaspora non venga menzionata in maniera esplicita come nello scambio precedente, il preciso riferimento a ricordi tristi (*zikronot asuvim*) rimanda inevitabilmente all'ossessione del nonno Ziskind per i documenti relativi al villaggio distrutto e al nipote Mendele, che ha ripetutamente mostrato alla nipote e a suo marito suscitando il loro disagio e causando il loro allontanamento.¹⁷ Il riferimento a

¹⁶ Ivi, 135-136.

¹⁷ Ivi, 129.

gente non gradita (*anašim še-eyneni ohevet otam*) sottolinea il consapevole e deciso rifiuto di quel mondo.

Per porre fine alla questione, Raya elenca quelli che ritiene i tratti intrinseci del nome Menachem. L'uso dell'espressione *reaḥ ziqnah 'oleh mimeno*, letteralmente «da esso si leva odore di vecchiaia», è rivelatore: il nome è trattato come un oggetto degradato, da cui prendere distanza. La lista conclusiva di aggettivi che evocano debolezza e bruttezza (*namoḥ, ḥalaš, lo yafeh*) disegna infine un'identità corporea non conforme: un corpo basso, debole, non bello, ovvero l'opposto del modello sabra promosso nel quadro della costruzione di una nuova identità ebraica.

Al contrario, il nome che sarà infine scelto dalla coppia, Ehud,¹⁸ è un nome connotato positivamente sul piano storico e nazionale. Biblico, ebraico, breve, esso non richiama il passato familiare ma quello epico, non è connesso alla perdita ma alla rinascita, non evoca debolezza bensì forza. Il conflitto onomastico diventa così un conflitto di visione del mondo, marcato linguisticamente.

Secondo Fredric Jameson, ogni opera letteraria può essere letta come un atto simbolico che produce e al tempo stesso reagisce alla realtà sociale in cui è inscritta, trasformandola in forma narrativa. Questo processo rende il testo una riscrittura, spesso inconsapevole, di una contraddizione storica o ideologica sottostante.¹⁹ In questo senso, il rifiuto del nome costruito su una serie di opposizioni simboliche (nuovo-vecchio, forte-debole, bello-brutto) è chiaramente un riflesso delle tensioni ideologiche e linguistiche della società israeliana nella sua epoca formativa.

Il nome proprio, in questo racconto, funziona dunque come una soglia tra due universi simbolici.²⁰ Come osserva Barthes, il mito «trasforma la storia in natura».²¹ È esattamente ciò che accade nel passaggio da Mendelev a Ehud: un nome carico di memoria storica e legato a un contesto diasporico viene rifiutato,

¹⁸ Ivi, 139.

¹⁹ Jameson 1981, 66-67.

²⁰ Cfr. Berger – Luckmann 1966.

²¹ Barthes 1957, 202.

mentre un nome biblico, selezionato per la sua forza e apparente neutralità, viene accolto come scelta ovvia e indiscutibile, dunque naturalizzato.

3. Madrelingua e silenzio: la rimozione della voce femminile e del trauma storico

Il rifiuto del nome Mendele, dunque, è ben lontano dall'esaurirsi in una questione di gusto personale o di memoria familiare. Esso si inserisce in un processo più ampio di rimozione culturale e linguistica che può essere letto come l'esito di una battaglia tra lingua madre e lingua padre.²² Liora Halperin ha messo in discussione l'immagine monolitica di uno Yishuv unito nell'adozione esclusiva dell'ebraico e nel rifiuto di altre lingue, mostrando la realtà di una persistente e complessa convivenza multilingue in vari contesti culturali, sociali e privati della Terra di Israele tra il 1920 e il 1948.²³ Tuttavia, la rinascita dell'ebraico come lingua di uso quotidiano si accompagna a (o è conseguenza di) un'attiva promozione della lingua come simbolo nazionale e strumento di coesione. E Naomi Seidman ha efficacemente mostrato come la rinascita dell'ebraico sia stata costruita sul modello di una genealogia linguistica patriarcale, in cui l'unica lingua legittima, la lingua del padre, l'ebraico, soppianta quelle delle madri, prima fra tutte lo yiddish. Il figlio può parlare soltanto rinnegando la lingua materna, mentre la madre è presente ma muta. È esattamente ciò che avviene nella parabola familiare di Eliezer Ben-Yehuda, costruita attraverso l'esperimento linguistico estremo che impose a sé stesso, alla moglie e a chiunque entrasse in contatto con il figlio.²⁴

²² Seidman 1997, 109.

²³ Halperin 2015.

²⁴ Emigrato nella Gerusalemme ottomana negli anni Ottanta del XIX secolo, l'ebreo lituano Eliezer Perlman (poi Ben-Yehuda) dedicò la propria vita alla rinascita dell'ebraico. Portò avanti la propria opera sia attraverso studi e produzione editoriale che attraverso un insolito esperimento: crescere suo figlio come il primo parlante nativo di ebraico dell'era moderna. La carenza di lessico moderno nell'ebraico dell'epoca, la scarsa conoscenza della lingua da parte della moglie e le limitate competenze nell'ebraico parlato dello stesso Ben-Yehuda

Il mito accettato della resurrezione dell'ebraico – lingua non ereditata bensì imposta d'autorità – è inestricabilmente connesso al ruolo di Ben-Yehuda come padre. Ma è connesso anche ad associazioni di genere che introducono un'opposizione maschile-femminile nella serie di opposizioni alla base della costruzione di una nuova identità nazionale.

La rivitalizzazione dell'ebraico si fonda, almeno in parte, sul rifiuto dell'esperienza di sottomissione nella diaspora, consciamente o inconsciamente percepita come forma di evirazione e femminilizzazione della collettività ebraica.²⁵ Questo rifiuto si riflette innanzitutto in una diffusa ostilità verso la *mame-loshn*, la madrelingua yiddish, per le sue associazioni femminee e per il suo essere prodotto ed espressione del passato est-europeo. Storicamente lingua del focolare domestico e delle pubblicazioni destinate alle donne, lo yiddish poteva essere percepito come una minaccia culturale non soltanto perché era la lingua giudaica più diffusa nel mondo ma anche perché portava in sé un'idea diversa di ebraicità, meno militare e virile. Non a caso, lo yiddishista Avrom Golomb ebbe a dire che la rivitalizzazione dell'ebraico fu motivata più dall'odio per lo yiddish che dall'amore per l'ebraico.²⁶

In questo senso, il racconto di Megged rende visibile un ordine simbolico in cui la *mame-loshn* è silenziata, la voce femminile è marginalizzata e la memoria diasporica è istituzionalmente espulsa. Significativamente, la parola *yiddish* non è mai pronunciata dai personaggi e non è mai menzionata esplicitamente nella narrazione. La sua esclusione, un'assenza lessicale che è grammatica del rifiuto, diventa più eloquente della presenza.

Metonimia di questa lingua è il nome Mendele, il cui suono è trattato come inassimilabile («In nessun caso sopporterei che

rendevano le interazioni familiari particolarmente complicate. Il piccolo Ben-Tsiyon (in seguito Itamar Ben-Avi) non parlò fino ai quattro anni di età (cfr. Seidman 1997, 103-115). Indipendentemente dall'effettiva influenza della sua opera, Ben-Yehuda è comunemente considerato il fondatore dell'ebraico moderno e commemorato da una delle strade principali di ogni città israeliana.

²⁵ Seidman 1997, 110.

²⁶ *Ibid.*

sfiorsasse le mie labbra»). Raya non contesta il significato del nome, ma la sua esistenza sonora. È lo stesso meccanismo che, su scala storica, ha portato alla marginalizzazione del parlato diasporico all'interno della fonologia israeliana.

Già a partire da Ben-Yehuda, la rivitalizzazione dell'ebraico comportava un dibattito sulla corretta pronuncia e tale dibattito presentava anche connotazioni di genere. L'accento ashkenazita era associato a tratti di debolezza e femminilità, considerato quindi inadatto a una lingua che doveva essere «da pionieri, dura, forte, maschile».²⁷ Jabotinsky si spingeva oltre, associando esplicitamente l'ebraico parlato dalle donne a una mentalità negativa, mentre il nuovo linguaggio sostenuto da lui e da altri avrebbe dovuto liberarsi di presunti toni piagnucolosi che ricordavano il ghetto.²⁸ Ciò che si richiedeva, quindi, era più di un semplice cambiamento linguistico: era un nuovo comportamento chiaramente espresso dal linguaggio.

La pronuncia sefardita fu pertanto adottata (in realtà, in un sistema misto) dai pionieri ashkenaziti non soltanto perché percepita come più autentica, ma anche perché lontana da un ebraico con inflessione yiddish associato a tratti negativi della diaspora e percepito come poco virile. Collocandosi pienamente all'interno del progetto di costruzione nazionale e di formazione di una nuova identità culturale, anche l'adozione ufficiale della pronuncia sefardita fu dunque una scelta ideologica e politica, non filologica.

Costruito su un ritmo più spezzato, diretto, assertivo, il nuovo linguaggio tende al comando e all'azione. Nel racconto, l'opposizione tra Mendelev ed Ehud si gioca anche su questo piano, tra la desinenza ipocoristica del primo e il carattere secco, foneticamente concluso del secondo. Raya incarna quest'ultimo registro. I suoi interventi sono brevi, perentori, privi di modulazione sentimentale. Non c'è spazio per l'argomentazione, ma soltanto per l'affermazione. Quando rifiuta Mendelev, non lo fa spiegando: lo esclude con il corpo, con la voce, con la bocca.

²⁷ Harshav 1993, 163.

²⁸ Seidman 1997, 113.

La fonologia diventa così un campo di tensione tra le identità. Il nome Mendele, con il suo vezzeggiativo e il tono dimesso della diaspora, richiama un universo sonoro che non ha più cittadinanza. Il nome Ehud è invece costruito per essere pronunciato facilmente nella nuova fonetica dell'ebraico israeliano. La selezione onomastica si allinea dunque alla selezione fonetica. È in questo quadro che va compreso il rifiuto di Raya: esso non è un rifiuto della memoria, bensì della voce che la trasmette. Non si vuole soltanto dimenticare chi era Mendele. Si vuole dimenticare come si pronuncia.

La nuova lingua, dunque, non nasce soltanto su una grammatica diversa, ma anche su una fonologia epurata, con suoni inaccettabili, dunque esclusi, poiché portatori di una memoria sonora. Il trauma linguistico della Shoah non si esprime nel silenzio, ma piuttosto nella cancellazione selettiva di ciò che è impronunciabile.

Nel racconto, la figura del nonno Ziskind rappresenta molto più di un testimone sopravvissuto. Egli è portatore di una lingua e di un universo culturale che la nuova generazione non riconosce più come proprie. E la sua proposta di assegnare al nascituro il nome del defunto nipote Mendele costituisce una richiesta di continuità, un tentativo di saldare un'interruzione storica attraverso la lingua. Il suo fallimento è il segno più evidente del rifiuto – non soltanto personale, ma collettivo – di un passato che non trova più cittadinanza nel discorso familiare e culturale.

Ziskind è rappresentato come un uomo fragile, talvolta confuso, la cui voce si smarrisce nei ricordi. Allo stesso tempo, è l'unico personaggio che insiste sulla necessità di ricordare e nominare. Il suo è un tentativo di assicurare la continuità generazionale e di erigere un monumento in memoria del nipote assassinato. Un memoriale, dunque, ovvero uno *yad va-šem*, letteralmente «una mano e un nome», nell'espressione biblica (Isaia 56:5) che dà il titolo al racconto e che contiene in sé il nucleo centrale del conflitto, il nome.²⁹

²⁹ Yad Vashem è anche il nome dell'ente israeliano per la memoria della Shoah, fondato nel 1953, e del celebre museo, aperto a Gerusalemme quattro anni dopo.

L'insistenza di Ziskind sulla necessità della memoria e della continuità lo conduce fino allo scontro aperto con Yehuda, che invece insiste sulla differenza tra Israele e il vecchio mondo, rispettivamente «qui» (*kan*) e «là» (*šam*), e sull'assenza di legami della nuova generazione con il vecchio mondo.³⁰ Raya, nelle discussioni con la madre, evidenzia come l'obbligo della memoria possa costituire un fardello.

«Ma io non voglio ricordare continuamente quelle cose terribili, mamma. Non è possibile che questo ricordo si aggiri sempre per la casa e che un povero bambino debba portarselo addosso!»

Rachel comprendeva perfettamente (...) Tuttavia disse in un sussurro, come tra sé:

«Non so... A volte mi sembra che non sia il nonno ad avere problemi di memoria, ma noi. Tutti noi».³¹

Questa inversione segnala la natura collettiva del trauma. La «malattia della dimenticanza» (*maḥalat ha-šikhah*) non è la confusione senile del sopravvissuto, ma il risultato di una attiva rimozione sociale e linguistica. Ziskind non è l'unico a dimenticare: è il solo a ricordare. E il fatto che non venga ascoltato – che la voce della memoria si perda – indica che il problema non è la memoria individuale, ma l'impossibilità di farne discorso comune.

Come osservano Felman e Laub, il trauma non si configura come un semplice ricordo del passato, ma come un evento che non può essere pienamente narrato, rappresentato o compreso al momento in cui accade, e che per questo «continua nel presente» e si impone come «attuale sotto ogni aspetto».³² L'evento traumatico, proprio nella misura in cui sfugge alla narrazione, compromette la possibilità stessa di inserirlo in una memoria condivisa. Il trauma si definisce quindi non per ciò che viene ricordato, ma per ciò che resiste all'integrazione nella storia comunicabile.

³⁰ Megged 1963, 136-139.

³¹ Ivi, 136.

³² Felman – Laub 1992, 69.

4. Conclusione

Attraverso il gesto narrativo del rifiuto di un nome, *Yad va-šem* di Aharon Megged costruisce una riflessione stratificata su lingua, memoria e identità nella società israeliana degli anni immediatamente successivi all'Indipendenza. Il nome Mendele, mai assegnato, diventa il fulcro simbolico di una frattura: da un lato una cultura ebraica diasporica fondata sulla continuità, dall'altro lato una cultura israeliana fondata sulla costruzione di una nuova identità e sull'oblio di ciò che non rientra nel discorso nazionale.

L'analisi ha mostrato come nel racconto questa frattura si manifesti a vari livelli: semantico, fonologico, simbolico. Il nome proprio agisce come segno di appartenenza e di esclusione; la fonologia diventa criterio ideologico di legittimazione; il silenzio si fa dispositivo narrativo attraverso cui il testo rende visibile ciò che la società vuole rimuovere. La voce del nonno, le proposte della madre, la lingua taciuta – lo yiddish mai nominato – delineano un paesaggio sonoro svuotato, ma non pacificato.

Nel contesto di una pianificazione linguistica e di una ricostruzione culturale post-traumatica, *Yad va-šem* mostra con precisione quasi didascalica i meccanismi del rifiuto. Il nome che non viene detto resta come spazio di lutto non elaborato, come resto linguistico, come trauma che si articola non nel ricordo, ma nell'impossibilità di pronunciare.

Il linguaggio del racconto, nel suo equilibrio tra parola e omissione, suggerisce che non è l'assenza di memoria a generare l'oblio, ma la sua esclusione dal linguaggio. È in questa zona grigia – dove la lingua tace, ma i fantasmi restano – che Megged colloca la memoria di un mondo perduto.

Bibliografia

- Almog, Oz
2000 *The Sabra. The Creation of the New Jew*, Berkeley: University of California Press.
- Barthes, Roland
1957 *Mythologies*, Paris: Éditions du Seuil.

- 1970 *S/Z*, Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas
 1966 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Felman, Shoshana – Laub, Dori
 1992 *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York: Routledge.
- Halperin, Liora R.
 2015 *Babel in Zion. Jews, Nationalism, and Language Diversity in Palestine 1920–1948*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Harshav, Benjamin
 1993 *Language in Time of Revolution*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Jameson, Fredric
 1981 *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Katriel, Tamar
 1986 *Talking Straight. Dugri Speech in Israeli Sabra Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Megged, Aharon
 1963 “Yad va-šem”. In: *Israel haverim*, Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad: 127-142.
 1966 “Il nome”. In: Robert Alter (a c.), *Racconti d’Israele*, tradotto da Landa Corte, Milano: dall’Oglio: 105-125.
- Rojanski, Rachel
 2020 *Yiddish in Israel. A History*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Seidman, Naomi
 1997 *A Marriage Made in Heaven. The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley, CA: University of California Press.

