



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI TRIESTE**

SEDE AMMINISTRATIVA DEL DOTTORATO DI RICERCA

XXII CICLO DEL

DOTTORATO DI RICERCA IN

GEOSTORIA E GEOECONOMIA DELLE REGIONI DI CONFINE

GERUSALEMME: CONFINI DELLO SPAZIO E CONFINI DELL'ANIMA

(Settore Scientifico-disciplinare M-GGR/01 – Geografia)

DOTTORANDO
Paolo Benedetti

COORDINATORE DEL COLLEGIO DEI DOCENTI
CHIAR.MO PROF. Gianfranco Battisti
Università degli Studi di Trieste

FIRMA _____

TUTORE/SUPERVISORE
CHIAR.MO PROF. Gianfranco Battisti
Università degli Studi di Trieste

FIRMA _____

RELATORE
CHIAR.MO PROF. Gianfranco Battisti
Università degli Studi di Trieste

FIRMA _____

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

INDICE

Introduzione¹	pag.	3
1. Geografia, religione, cultura	pag.	5
1.1. Il diverso valore dello spazio	pag.	6
1.2. La Geografia delle religioni	pag.	12
1.3. La città come fenomeno religioso	pag.	18
1.4. Per una geografia culturale	pag.	22
1.5. Spazio e tempo	pag.	25
1.6. Il paradosso della modernità	pag.	28
1.7. All'origine del conflitto attuale	pag.	31
2. Confine, spazio, territorio, identità	pag.	34
2.1. Gerusalemme e i suoi confini	pag.	35
2.2. La sacralità dei limiti	pag.	37
2.3. Un'ambiguità ineliminabile	pag.	43
2.4. La matrice tecnico-giuridica	pag.	46
2.5. Verso una teoria dei confini	pag.	50
2.6. Il confine nella prospettiva attuale	pag.	55
2.7. Spazio tempo e territorio	pag.	59
2.8. L'identità, un fenomeno complesso	pag.	64
2.9. L'identità israeliana	pag.	65
2.10. L'identità palestinese	pag.	72
3. Gerusalemme	pag.	79
3.1. Un breve excursus storico	pag.	81
3.2. Le origini bibliche	pag.	82
3.3. Un città periferica e ribelle	pag.	85
3.4. Lo scontro tra cristianesimo e islam	pag.	87

¹ Foto di copertina dell'autore.

3.5.	Il secolo del ritorno	pag.	90
4.	Confini dello spazio	pag.	93
4.1.	L'evoluzione storica	pag.	94
4.2.	Il problema demografico	pag.	97
4.3.	Le politiche di contrasto demografico	pag.	102
4.4.	La gestione della proprietà	pag.	107
4.5.	Confini statali e muri interni	pag.	109
4.6.	La modificazione dei confini come strategia	pag.	113
5.	I confini dell'anima	pag.	116
5.1.	Simboli statali e simboli religiosi	pag.	117
5.2.	Le diverse modalità di separazione	pag.	120
5.3.	Un susseguirsi di domini	pag.	122
5.4.	La separazione nei luoghi santi	pag.	126
5.5.	Una cristianità divisa	pag.	131
6.	Conclusioni	pag.	138
	Iconografia	pag.	144
	Appendice	pag.	188
	- La questione palestinese, cronologia dei documenti 1917-2005		
	- Proclamazione di indipendenza dello stato d'Israele		
	- Memorandum dei responsabili delle comunità cristiane 23/11/94		
	Bibliografia e sitografia	pag.	201

INTRODUZIONE

La prima immagine che mi si presenta alla mente quando penso a Gerusalemme è quella di un paradosso: Gerusalemme è “La Città”, l’*axis mundi*² che pone un confine, un ordinamento tra sopra e sotto, tra il cielo e la terra, ma nello stesso tempo integra ed unisce le due posizioni. Come rileva G. Frosini “*Dobbiamo riconoscere nella città utopica una tendenza innata dell'animo umano, uno di quelli che Jung chiama gli archetipi dell'inconscio collettivo. Così si spiega perché l'utopia della città attraversa tutta la nostra storia, almeno da Platone in poi. Anche per Jung gli archetipi, vere forme a priori dello spirito umano, sono innati e concreati con l'uomo. In questo senso la Gerusalemme celeste è una risposta di Dio al bisogno da lui stesso collocato nel profondo dell'animo umano. L'utopia della città non solo è continuamente riemergente lungo i tornanti della storia, ma è l'espressione di un bisogno insopprimibile dello spirito umano. In fin dei conti, rivelazione, archetipo, utopia sono espressioni dell'unica realtà che domina e guida la storia umana.*”. Esso è l’ordine che assegna valori e ruoli, separando e distinguendo il bene dal male, il celeste dall’infernale, in modo tale che, separando, unisce e viceversa. L’*axis mundi* è talmente interiorizzato nell’inconscio che il nostro agire è regolato in base ai suoi orientamenti che, a loro volta, sono dati dall’eredità religiosa e culturale a cui apparteniamo. L’ordine sociale è assicurato in conformità alle sue indicazioni. Anche quando l’evoluzione sociale diventa repentina e le modifiche gerarchiche si impongono più velocemente di quanto sia possibile la nostra interiorizzazione, l’*axis mundi* rimane presente ad indicare le regole di distribuzione e di gerarchia.

² L’*axis mundi* appartiene a tutti i miti. [cfr. Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999. pp. 97-100].

E’ l’Albero della Vita, il “*punto d’appoggio per eccellenza. Di conseguenza, le comunicazioni col cielo possono avvenire soltanto intorno ad esso, o addirittura per suo tramite*”. [ivi p. 174].

L'*axis mundi* si deve necessariamente trovare in un “centro” e permette o rappresenta “l’ascensione” al sacro, al cielo, alla dimora celeste del dio. E’ l’asse del mondo, al centro della Montagna Cosmica che consente il superamento della condizione inferiore, profana, per accedere a quella superiore, sacra, proprio come la città di Gerusalemme è interiorizzata in milioni di persone.

Città conosciuta senza conoscerla. Si tratta di un archetipo che unisce l’umanità terrena alla divinità celeste³; è spazio senza spazio, tempo senza tempo. Pensare a Gerusalemme è pensare al finito e nello stesso tempo, all’infinito. Capitale non riconosciuta internazionalmente di uno, anzi, due realtà geopolitiche:

- quella palestinese - uno stato (forse) in divenire – che in quanto tale mai potrà rinunciare ad un luogo sacro sia agli arabi musulmani, sia agli arabi cristiani;
- quella di Israele con la sua doppia natura: nazionale, inquadrata in uno stato organizzato secondo i canoni tipici della cultura occidentale, ma pure religiosa in quanto espressione della fede ebraica. Un compromesso tra democrazia ed *halakhah*⁴, la tradizione giuridica ebraica, le cui decisioni determinano la pratica normativa.

Il paradosso del tempo, elemento caratterizzante del sionismo; uno Stato “*volto al passato ed al futuro ad un tempo*”⁵. Il passato che ha forgiato i valori culturali ed identitari di Israele; il futuro sionista, con il suo progetto politico di costruzione e consolidamento della realtà statale israeliana.

Il paradosso dello spazio: troppo diviso, oramai frammentato, che avrebbe la necessità di confini certi e condivisi tra arabi e Israeliani ed invece questi mancano quando si nega l’esistenza di uno stato palestinese, o vengono rifiutati quando se ne creano di invalicabili come il “muro di sicurezza”.

³ Frosini G., *Babele o Gerusalemme? Per una teologia della città*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992.

⁴ Vedi nota n. 25.

⁵ Ravitzky A., *Il Sionismo come movimento di liberazione nazionale sui generis*, Milano, CIPMO.

1

GEOGRAFIA, RELIGIONE, CULTURA

*L'identità dell'uomo, cioè la sua unità/diversità complessa,
è stata occultata e tradita, nel cuore stesso dell'era planetaria,
dallo sviluppo specializzato/compartimentato delle scienze.
I caratteri biologici dell'uomo sono stati ripartiti nei dipartimenti di biologia
e negli insegnamenti di medicina; i caratteri psicologici, culturali e sociali
sono stati spezzettati e installati nei diversi dipartimenti di scienze umane,
così che la sociologia è stata incapace di vedere l'individuo,
la psicologia è stata incapace di vedere la società, la storia ha fatto banda a parte,
e l'economia ha estratto dall'Homo sapiens demens il residuo esangue
dell'Homo oeconomicus.*

Edgar Morin (*Terra-Patria*)

1.1 IL DIVERSO VALORE DELLO SPAZIO

Per sua natura l'oggetto di studio della geografia è un oggetto complesso. Definita a ragione “scienza di sintesi”, utilizza i propri paradigmi per sintetizzare i diversi punti di vista offerti dalle molteplici discipline dello scibile umano per indagare unitariamente ciò che in massima semplificazione sono lo spazio e l'uomo; ne deriva che la geografia stessa è una disciplina complessa⁶. Questa complessità non deve però annichilire, bensì spronare alla comprensione degli oggetti di studio geografici perché è vero, come ha scritto Valussi: *“il ruolo fondamentale della geografia è quello di richiamare senza sosta il pericolo che si corre a ragionare nell'indifferenza della dimensione spaziale dei fatti e ignorando la dinamica dei rapporti uomo ambiente e uomo paesaggio”*⁷.

Tale rapporto non può essere ignorato se non si è disposti a rinunciare ad una piena comprensione di quella naturale e storica interconnessione tra la determinazione fisica, ambientale di un luogo, uno spazio “*uomo ambiente*” disciplinato da precise norme scientificamente verificabili, e l'immagine che di tale luogo si organizza nella mente dell'uomo lì presente è “*uomo paesaggio*” per le proprie esigenze materiali e sociali. Esigenze che l'uomo stesso, in una sorta di retroazione sistemica, forte della sua capacità tecnica, contribuirà a riportare, pur apparendo esse disunite, nell'alveo dell'unità fattuale spaziale.

E' quello che ritroviamo, ad esempio, a partire dagli anni settanta, con la “teoria della territorializzazione”, proposta da Raffestin e Turco⁸ secondo la quale con la sua presenza, l'uomo interviene sul territorio e conseguentemente trasforma la natura: la

⁶ Valussi G., *Che cos'è la geografia*, In: *Per la geografia*, AIIG – 1991 (pp. 175-188).

⁷ Valussi G. op. cit. (p. 187).

⁸ Vallega A., *Le grammatiche della geografia*, Bologna, Pàtron, 2004 (p. 18).

terra diventa mondo. Gli autori individuano la manifestazione di tale intervento attraverso tre fasi di controllo da parte dell'uomo sulla superficie terrestre:

- 1) controllo intellettuale (di carattere simbolico);
- 2) controllo materiale (intervento fisico attraverso l'uso di tecnologie e risorse);
- 3) controllo strutturale (di carattere funzionale).

In base a questa teoria, sopra schematizzata, si ritiene che l'acquisizione primaria del territorio avviene con un atto simbolico: lo spazio scelto, diventa luogo, acquista significato per l'esistenza, entra a far parte della sfera spirituale, cioè di quella sfera sede del senso religioso e simbolico. Ma proprio in questa fase viene individuato il punto paradossale della ricerca geografica. Da un lato il metodo scientifico, in quanto tale, può e deve indagare gli oggetti di studio in maniera falsificabile riconducendo i fatti territoriali in base alle concrete e misurabili strutture rilevate. Per contro non è possibile non tenere conto della necessaria ed ineludibile simbolizzazione⁹ cui è soggetto il territorio in esame, che però non è riconducibile a nessuna struttura. In definitiva si tratta della distinzione che il pensiero occidentale ha sviluppato tra *logos* e *mythos*¹⁰, quella che introduce Dematteis tra la razionalizzazione della "rappresentazione normale" e l'utilizzo della metafora nella "rappresentazione discorsiva"¹¹ che diventa scelta di paradigma tra i due strumenti della geografia culturale:

- quella ad indirizzo strutturale quando il rapporto tra segno e significato è univoco (ad esempio un confronto tra indici di crescita demografica);

⁹ Altra cosa è ovviamente la simbolizzazione nelle rappresentazioni cartografiche.

¹⁰ Tra pensiero scientifico (il *logos*) e il discorso, la tradizione orale metastorica (il *mythos*); tra razionalità e fantasia.

¹¹ Dematteis G., *Le metafore della terra*, Milano, Feltrinelli, 1986.

- quella ad indirizzo semiotico quando tale rapporto non è più univoco¹² (i 25 acri del nuovo cimitero ebraico di Gerusalemme assumono un significato ed un “valore” diverso per un ebreo oppure per un arabo).

Nel caso di studio della città di Gerusalemme, potremmo affrontare la ricerca dal punto di vista tradizionale, cioè rilevare la diffusione territoriale delle diverse confessioni, quella dei luoghi di culto, individuare i rispettivi dati e rapporti quantitativi, specificando gli spazi di influenza. Informazioni tutte utili ma insufficienti per affrontare la questione della città senza considerare anche, e soprattutto, la componente simbolica stratificata nella cultura di ogni individuo e che contribuisce a formare l'immagine che ogni gruppo sociale elabora del territorio con le azioni compiute per realizzare questa immagine, affrontando così la questione dal punto di vista semiotico¹³ per il quale la rappresentazione simbolica di quest'oggetto che è la città di Gerusalemme, assume l'identità di un segno¹⁴, cioè funge da generatore di significati che conduce alla costruzione culturale. Ma ciò che più conta è che il processo non si esaurisce qui bensì attiva, sempre secondo la semiotica peirceiana, la semiosi¹⁵: quella relazione circolare infinita che produce conoscenza, relazione che dal punto di vista sistemico viene indicato con il termine di “retroazione”.

¹² Vallega afferma difatti che: *“la geografia culturale su base strutturalista appare dotata di un'impostazione solida, capace di far approdare a conoscenze certe e utili, perché ha a che fare con aspetti morbidi, essenzialmente costituiti dalle manifestazioni materiali delle culture. Al contrario, la geografia culturale su base semiotica è una scienza morbida perché ha a che fare con un problema duro, qual è quello del rapporto tra rappresentazione e interpretazione, tra simbolo e valore”* (Vallega, 2003, p. 72).

¹³ Charles Sander Peirce (1839-1914) americano, considerato il padre della semiotica (teoria del segno nell'ambito comunicativo).

¹⁴ Il segno (che può essere simbolo, icona, indice) è oggetto di indagine della semiologia e della semiotica. Esso non è oggetto semplice, ma è sempre il prodotto di una relazione tra elementi diversi. Dal punto di vista della semiologia (De Saussure) il segno è il risultato di significante e significato. Per l'impostazione semiotica (Peirce) la sua rappresentazione diventa una relazione di tre elementi: oggetto, *representamen* e interpretante: l'oggetto referente diventa segno significante generatore di significato.

¹⁵ La SEMIOSI è un processo il cui soggetto è il segno. Esso ci permette di conoscere, ci rapporta con il mondo in cui viviamo. Il processo di semiosi è quando vedendo un segno io lo interpreto dandogli un significato e così facendo modifico la mia coscienza creando un “fatto culturale”, più semplicemente, è la capacità di far diventare un oggetto, segno.

Gerusalemme è una città reale fatta di palazzi, strade, piazze, negozi, chiese, sinagoghe, moschee, ecc.; elementi questi che non cambiano se sei cristiano, ebreo, oppure musulmano: la strada in cui si cammina sarà sempre quella: con la sua pavimentazione, i suoi palazzi, i suoi colori, i suoi odori. Sicuramente però cambia il significato di quella strada: camminare nella via dolorosa, per un cristiano è ripercorrere la storia della passione di Gesù Cristo, generando quindi tutta una serie di significati legati alla propria cultura religiosa intesa nel senso classico, come insieme di valori, idee, azioni, che porterà a percorrere questa strada soffermandosi ad ogni stazione della via crucis; magari immaginando storicamente l'umanità del Cristo, con la sua sofferenza e rapportandola alla propria incapacità umana di accettare le proprie sofferenze, compiendo così un profondo processo di identificazione religiosa; continuando poi a percorrere la strada meditando degli eventi storici ma anche immaginando il futuro, quello escatologico, nella credenza della forza salvifica del Cristo.

Per un ebreo, invece, quella stessa strada, quella stessa pavimentazione, quei medesimi palazzi, possono veicolare una sensazione di malessere, di paura e di insicurezza perché sono situati nel pieno di un quartiere ostile, quello arabo, e lo spingerà a percorrerla solo per necessità e più velocemente possibile; ma potrebbe anche significare nostalgia per la "Grande Gerusalemme", una città completamente ebraica, ad oggi non ancora compiuta, bensì attesa nel tempo messianico; quello che consentirà la seconda ricostruzione del Tempio e la riconciliazione del popolo con *Jhvh*.

Agli occhi di un musulmano, invece, quegli stessi luoghi possono provocare rabbia, risentimento oppure scherno, sia nei confronti dell'ebreo che passa velocemente davanti al suo negozio, sia per un evento, quello della passione di Cristo, a lui incomprensibile: non è infatti raro che i pellegrini cristiani siano oggetto di disprezzo,

insulti e persino sputi da parte di qualche arabo insofferente quando viene celebrata la via crucis.

Ecco perché il paradosso della “città della pace” si manifesta nelle lotte per una pietra, un camminamento all’interno di un edificio sacro. L’oggetto non è solo e semplicemente funzionale alla sua natura di pietra o di camminamento, ma è segno generatore di un forte significato di carattere simbolico ed emotivo personale ma anche e soprattutto collettivo.

Non è quindi un caso che la battaglia per Gerusalemme sia combattuta soprattutto con la geografia, a suon di segni annotati nelle rappresentazioni simboliche del territorio, poi realizzate nei piani urbanistici. La storia diplomatica dei rapporti tra palestinesi ed ebrei, da Taba a Ginevra, da Beirut a Camp David è piena di documenti: risoluzioni, conferenze, accordi dichiarazioni, e la sintesi di tutto questo, viene rappresentato delle indicazioni geografiche trasferite nelle mappe allegate agli accordi raggiunti.

La particolarità sta nella natura polisemica di questa città per cui anche i segni cartografici, proprio in quanto simboli, diventano “significativi”, assumendo però significati diversi sia all’atto della stesura che all’atto della lettura suscitando inevitabilmente una rappresentazione valoriale, differente a seconda del soggetto che la interpreta. In questo modo una carta con una zona colorata che rappresenta un insediamento di coloni a Gerusalemme est, per l’ebreo rappresenta il diritto di riappropriarsi di una terra a lui destinata sin dai tempi della creazione del mondo; per il palestinese, in particolare se credente musulmano, significa una limitazione al suo diritto di abitare nella propria terra e quella dei suoi avi, oltre al dovere di difendere un luogo considerato sacro e che la propria visione religiosa non ammette né concepisce possa essere lasciata a chi musulmano non è; in entrambi si attivano valori di coesione

sociale, di proiezione al futuro e di relazione con l'esterno¹⁶ che dai rispettivi "punti di vista" arrivano a due conclusioni diverse e soprattutto divergenti e, in definitiva, inconciliabili.

E' a questo punto che entra in gioco la geografia delle religioni.

¹⁶ Vallega, 2003 (pp. 138-139)

1.2 LA GEOGRAFIA DELLE RELIGIONI

Dal punto di vista scientifico potremmo affermare che una geografia delle religioni nasce nel 1948 con il lavoro di Pierre Deffontaines¹⁷, ma bisognerà aspettare quasi mezzo secolo per ritrovare, quanto meno in Italia, un certo interesse accademico sull'argomento con la costituzione del gruppo di studio AGeI di geografia della religione grazie all'impulso ed all'impegno di Graziella Galliano¹⁸.

L'autore francese parte dall'assunto che l'uomo, fondamentalmente, è "*homo religiosus*". Ciò accade sin da quando, alzando gli occhi verso il cielo, egli prende coscienza del sacro. Questa prima esperienza religiosa "*non è legata a un momento della storia della coscienza ma alla struttura stessa della coscienza, il che significa che in quanto tale l'uomo è religiosus*"¹⁹. Ne segue che l'azione umana, partendo dalla prospettiva deterministica, ha necessariamente influito sul paesaggio.

Le dimore innanzitutto, hanno una chiara relazione con la cultura: una casa europea od americana è diversa da una araba; la prima è parte integrante e funzionale al tessuto economico di una società capitalistico/industriale, la seconda si discosta dallo spazio pubblico per ritirarsi e difendere il proprio spazio privato con tutta una serie di confini che si concretizzano in accessi e cortiletti interni. E' appunto la propria abitazione che contiene in sé un significato sacro, esso si concretizza nel focolare domestico sino ad evolvere nella concezione cristiana dei tre altari presenti nella famiglia:

¹⁷ Deffontaines P., *Geografia e religioni*, Firenze, 1957.

¹⁸ Galliano G., *Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, AGeI, Geotema n. 18, anno VI n. 3 settembre-dicembre 2002.

¹⁹ Ries J., *L'esperienza religiosa*, incontro con G. Cesana ed E. Smurro. Meetingrimini 27 agosto 1988.

- la tavola attorno alla quale ci si ritrova per la preghiera della lode domenicale;
- la tavola del desco;
- il talamo nuziale.

Sacralità che parte dal legame e dalle caratteristiche che la dimora familiare ha ripreso dal tempio, dalla dimora di dio.

Non è poi possibile negare la profonda impronta religiosa nella concezione e costruzione della dimora dei morti che spesso diventa ancora più importante dell'abitazione dei vivi.

Onorare i propri defunti con una sepoltura rituale al fine di preservarli, rappresenta una delle prime manifestazioni culturali osservabili, ed è elemento di prova della capacità astrattiva dell'intelligenza umana. In altre parole, la capacità progettuale (legata al senso del tempo) e di simbolizzazione (attribuzione di significato) a partire dall'*Homo Habilis*, comparso tra i 2 e i 2,5 milioni di anni fa. Le prime pratiche della sepoltura che potremmo far risalire al Paleolitico medio (circa 90.000 anni fa), sono considerate da alcuni antropologi, alla luce delle attuali conoscenze, come le prime manifestazioni certe di simbolismo spirituale. Modello peculiare del comportamento umano che lo rende "emergente" rispetto ad altre specie²⁰.

Sono proprio i numerosi sepolcri scoperti in prossimità della parte orientale della collina chiamata Ophel, il nucleo originario della città di Gerusalemme, a testimoniare che il luogo era abitato sin dall'epoca cananea. Luogo che attorno al 600 a.c. sarà conquistato dagli Ebrei e che storicamente è conosciuto come "La Città di Davide"²¹.

²⁰ Facchini F., *Evoluzione, emergenza e trascendenza dell'uomo*, in: "La cultura della vita: fondamenti e dimensioni". Atti della VII assemblea della Pontificia accademia pro vita (Città del Vaticano, 1-4 Marzo, 2001), Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2001.

²¹ Bahat D., *Carta's historical atlas of Jerusalem*, Gerusalemme, 1989 (ebraico); prima edizione inglese: 1990.

A Gerusalemme l'architettura cimiteriale incide profondamente sul paesaggio, ne è parte integrante. L'impatto geografico è importante, diventa elemento di contesa territoriale, di istituzione di confini sacri. La sua scelta spaziale deriva dal fatto che sorge in prossimità del luogo dove la tradizione ritiene si realizzerà la venuta del messia. Inoltre, secondo quanto indicato nelle profezie di Ezechiele e Zaccaria, le anime sepolte in questo luogo, che gode di una particolare santità, avrebbero il privilegio di essere le prime ad ascendere al cielo. E' la valle di Giosafat (che significa "Dio ha giudicato") sul cui fondo scorre il torrente Cedron, tra il monte Moria, il luogo del Tempio, e il Monte degli Ulivi in cui si trova il cimitero ebraico più importante ed esteso del mondo con i suoi 25 ettari ^[Fig. 5]. In esso sono bene rappresentate le divisioni del mondo ebraico, essendo riscontrabili un'area gestita dalla comunità sefardita, una askenazita, il cimitero chassidico ed una zona in cui sono sepolti abitanti laici della città.

L'importante valore simbolico che viene dato a questo luogo è presente nella tradizione che molti ebrei hanno di inviare a parenti della diaspora un pugno della terra del Monte degli Ulivi da spargere sulle tombe dei propri cari sepolti in altre nazioni.

Sino poco più di un decennio fa i cimiteri israeliani erano esclusivamente religiosi. E' appena dal 1997, con la promulgazione della legge sulla sepoltura alternativa, che sono stati aperti anche due cimiteri "civili". Ora grazie a questa legge, è possibile avere una sepoltura "laica".

Sul fondo della valle e sui pendii del Moria le tombe del cimitero cristiano guardano idealmente alla Gerusalemme Celeste.

In prossimità delle mura, vicino alla Porta Aurea - la porta del giudizio - ora murata, sorge il vecchio cimitero musulmano con le tombe rivolte verso la Mecca.

Se pertanto l'uomo, al di là delle mere leggi biologiche, agisce anche in base a modelli di comportamento culturali, quindi necessariamente simbolici, tali

comportamenti assumeranno un carattere trascendente e particolarmente visibile nelle manifestazioni che sono collegate al tempio, dimora della divinità. Costruita non perché Dio abbia bisogno di una casa, ma per permettere a noi stessi di creare e percepire una netta divisione tra spazio sacro e spazio profano, al fine di proporre una dimensione sacra e disporre di un luogo dove è possibile l'incontro con la divinità. Il luogo dove ha sede l'albero della vita, il luogo che svolge la funzione di centro, il luogo dove è possibile l'incontro tra divinità ed umanità senza il pericolo che quest'ultima rimanga schiacciata dalla potenza di Dio.

I templi hanno un evidente impatto geografico per la scelta del loro orientamento. Sorgono generalmente in luoghi dove viene ricordato un evento mitico, dove la memoria del fatto religioso colloca la presenza e l'incontro con la divinità, immagine del cielo sulla terra, incontro simboleggiato spesso dalla soluzione architettonica della cupola, il cui convergere verso un unico punto indica l'unità divina (*tawhid* per gli arabi) ^[Fig. 6].

Nel caso della chiesa ortodossa per esempio, anche il numero delle cupole ha un significato simbolico: rappresenta l'unico Dio quando è una soltanto; tre indicano la trinità; cinque Cristo ed i quattro evangelisti. Possono arrivare sino trentatré a rappresentare gli anni del Cristo. Non meno importante è la sua forma. La "luce" quando è a forma di cipolla; la battaglia dei santi contro il male se la forma è ad elmo; lo splendore della Gerusalemme celeste nel caso delle cupole di San Basilio. Anche nella soluzione architettonica musulmana a base circolare la cupola, icona della volta celeste, della condizione divina, poggia su una pianta quadrata la quale rappresenta la terra, la condizione umana.

Spesso è fondamentale che il Tempio si trovi in prossimità di una fonte d'acqua che permetta le abluzioni rituali, quindi per il bisogno di una disposizione funzionale ai

riti che in esso vengono compiuti. Vi è infine il ruolo che esso svolge nello sviluppo sociale successivo per il sedimentarsi del nucleo cittadino come luogo di aggregazione popolare, politico ed economico. In ogni caso il tempio è il centro, il punto d'incontro tra divino ed umano, luogo che custodisce la presenza divina, il *Sancta Sanctorum*. A Gerusalemme ne incontriamo storicamente tre varianti:

1 - il tabernacolo per i Cristiani;

2 - il *mihrab*, la nicchia costruita nel muro orientato verso la Mecca, per i musulmani;

3 - il *Qodesh ha-Qodashim*, il Santo dei Santi ovvero il luogo accessibile esclusivamente al Sommo Sacerdote che vi entrava una volta all'anno in occasione della festa dello *Yom Kippur*. Nel primo tempio custodiva l'arca dell'alleanza, per gli ebrei.

Il fenomeno religioso si è rivelato un fattore primario e decisivo sull'influenza del popolamento agendo attraverso le migrazioni e le conversioni che hanno influenzato il regime demografico e condizionato la scelta dei luoghi dove risiedere. La stessa nascita ed il successivo sviluppo dell'Islam, è principalmente un fenomeno sociale di sedentarizzazione e di redistribuzione della popolazione nomade frammentata e dispersa, dal deserto alla città. Un itinerario storico che segue, di quasi due millenni, quello già compiuto delle tribù ebraiche. Spesso la città diventa tale con la trasformazione di un pre-esistente accampamento militare (come nel caso del Cairo) nel quale vengono costruite la moschea, la casa dei poveri ed il mercato²². Sono questi gli elementi essenziali dell'urbanizzazione nel mondo islamico, che è fondamentalmente una realtà pre-industriale:

- la moschea come luogo di preghiera e di incontro con Dio;

²² Monti S. *Religione e geografia*, Napoli, 1983.

- la casa dei poveri, strumento di realizzazione del dovere in capo ad ogni musulmano alla solidarietà relativa alla sussistenza per mezzo della carità o, più propriamente, l'elemosina (*zakat*)²³, attraverso l'impegno che la società deve assumersi nei confronti dei poveri e dei nullatenenti;
- il mercato, necessario al compimento del dovere di ottenere un guadagno per le necessità vitali con il lavoro onesto.

Istituzioni dunque necessarie all'organizzazione di un centro fondato sui cinque pilastri dell'Islam²⁴.

L'aspetto religioso è evidente anche negli ebrei²⁵ per cui soprattutto la mobilità del popolo di Israele ha una connotazione fortemente religiosa. Il “popolo in cammino” percorre le strade indicate da Jhvh: sia da Lui stesso nella forma di una nube, o quella di un fuoco inesauribile come ci è stato riportato dalle cronache dell'antico testamento, sia per mezzo dei patriarchi o dei profeti, al fine di portare il “popolo eletto” nella “terra promessa”. E' questa la terra preparata da Dio come “eredità” per il “suo” popolo, di modo che la terra straniera diviene la terra del popolo ebraico in adempimento alla promessa di Dio. Caratteristica che sarà poi ripresa dal cristianesimo come metafora

²³ Letteralmente *zakat* significa “purificazione”. Sura II, Al-Baqara, versetto 177: *La carità non consiste nel volgere i volti verso l'Oriente e l'Occidente, ma nel credere in Allah e nell'Ultimo Giorno, negli Angeli, nel Libro e nei Profeti e nel dare, dei propri beni, per amore Suo, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti diseredati, ai mendicanti e per liberare gli schiavi; assolvere l'orazione e pagare la decima. Coloro che mantengono fede agli impegni presi, coloro che sono pazienti nelle avversità e nelle ristrettezze, e nella guerra, ecco coloro che sono veritieri, ecco i timorati.* (Il Corano, Roma, Newton Compton, 2006, p. 47) In tutti i versetti in cui si fa riferimento all'elemosina, si trova l'indissolubile legame con l'orazione.

²⁴ La “legge” (*shari'a*: la via da seguire) rappresenta il volere divino tradotto in norme giuridiche. In essa rientrano gli “atti di culto” del musulmano, cioè di colui che si sottomette al volere di Dio; essi sono cinque e vengono considerati i fondamenti, i pilastri (*arkan*) dell'islam sui quali poggia l'islam stesso e la vita del credente, il cui adempimento ne scandisce i tempi. Essi sono: 1) la professione di fede (*shahada*); 2) la preghiera (*salat*); 3) l'elemosina (*zakat*) che ha lo scopo di purificare ma nello stesso tempo di far accrescere; 4) il digiuno (*sawm*) ; 5) il pellegrinaggio (*hadj*).

²⁵ E' il caso dell'*Halakhah*, il complesso di norme e consuetudini che afferiscono ad ogni aspetto della vita quotidiana: regola il mangiare, il vestire, le pulizie; per il popolo ebraico la corretta definizione è: “il sentiero che si percorre” E' paradigmatico il caso del matrimonio. Tutte le controversie in merito sono di competenza delle istituzioni giudiziarie religiose. Tutti i cittadini, anche se laici, devono rivolgersi ad esse. Inoltre questa posizione non permette di riconoscere i matrimoni misti, che diventano possibili solo con la conversione di uno dei partner. Tra l'altro non sono riconosciuti i matrimoni misti all'estero o quelli consolari.

della vita del credente, sempre in cammino verso la beatitudine. Lo stesso vale per l'ebreo in continuo movimento, lungo strade talvolta facili, più spesso difficili, attraverso il deserto o tra le montagne. Un percorso necessario per affrontare la via, la strada (*derek* in ebraico ha il significato anche di “condotta morale”) di Dio, percorrendo la quale si può raggiungere la santità, ma si può anche perdersi quando non si trovi più il punto di riferimento.

Ulteriori ambiti nei quali è possibile rilevare l'influenza religiosa, secondo Deffontaines, sono l'agricoltura e la pastorizia, attraverso la classificazione degli alimenti e degli animali in puri o impuri; la circolazione, sia quella umana che delle merci. Per ultimo i modi di vita, quanto al regime alimentare ed alla misurazione liturgica del tempo. Vi sono poi le scelte economiche, i cui esempi più éclatanti sono state le professioni del chirurgo e del banchiere, vietate un tempo sia ai musulmani che ai cristiani e riservate, invece, agli ebrei. Una riserva che ha riferito anche sullo sviluppo mercantile del centro e Nord Europa, cui ha contribuito la concezione dell'attività economica, poi recepita dalla visione sociale propria del protestantesimo.

1.3 LA CITTA' COME FENOMENO RELIGIOSO

La città è un ulteriore esempio di fenomeno religioso. Nel caso in esame la storia del popolo di Israele si struttura dal punto di vista religioso e identitario con la conquista da parte di Davide di una città, quella di Gerusalemme che diventerà la dimora fissa dell'unico Dio con la costruzione del tempio. Un'opera che si conclude con Salomone dopo secoli di peregrinazioni. Ma sin da Abramo, che proveniva dalla città di Ur, la concezione urbana è sempre stata presente nella storia del popolo ebraico. Dalle città dove viveva schiavo in Egitto, alla prima città incontrata nell'entrare in “Terra Santa” provenienti da Est, Gerico, alla città dell'esilio: Babilonia; per concludere con Gerusalemme, icona del popolo ebraico, di Israele unito.

Se storicamente gli ebrei più che “fondatori” di vere e proprie nuove città, sono ricordati piuttosto come conquistatori di città già presenti sul territorio, ciò non toglie che anche per questo popolo l’atto di fondazione della città sia atto sacro che prevede la necessità di ricostruire o prendere possesso della città con precisi e definiti riti di sacrificio.

Per quanto attiene all’Islam, considerato da alcuni studiosi “religione urbana”²⁶, possiamo invece affermare che essa è stata creatrice di molte città. L’ègira (هجرة, *hijra* = emigrazione) sta ad indicare la fuga e soprattutto la rottura dei vincoli tribali che Maometto compie nel 622 lasciando La Mecca per dirigersi verso Yathrib (l’odierna Medina). Essa rappresenta la costituzione del primo nucleo dello stato islamico, introducendo altresì il precetto morale per cui un buon musulmano diventa un cittadino, abbandonando il suo passato nomade per dedicarsi alla vita comunitaria nelle istituzioni cittadine. La città diventa così, ad imitazione del profeta, *Dar-Es-El-Egira*, luogo dove il fedele “emigra” per mettere in pratica i precetti islamici.

Essa è innanzitutto centro religioso per cui la progettazione stessa viene effettuata in base ai principi della legge (la *shari’a*) e della funzione religiosa e culturale. Il nucleo è rappresentato dalla moschea, istituzione pubblica attorno alla quale ruota praticamente tutta la vita sociale con le funzioni primarie della preghiera, della giustizia e dell’istruzione che avviene nelle vicine *madrassa* (l’istituzione scolastica e universitaria). Nelle immediate vicinanze troviamo anche il bagno rituale pubblico necessario per la pratica religiosa.

Solo secondariamente la città è anche centro amministrativo e commerciale con il mercato, il *suq*, che si sviluppa attorno alla moschea. Anch’esso è organizzato spazialmente con una gerarchia mercantile funzionale alla pratica islamica con i negozi

²⁶ Fischel, 1956; Hassan, 1972

che vendono prodotti per le funzioni e i riti vicini alla moschea, seguono i negozi per l'istruzione e la *madrasa* e a seguire, più lontani dal centro rappresentato dalla moschea, quelli che offrono tutti gli altri beni.

In ogni caso la struttura tradizionale urbana islamica è essenzialmente monocentrica^[Fig. 7] perché non concepisce la divisione tra potere politico e potere religioso.

Particolarmente curato è l'ordine spaziale, con la differenziazione tra spazio pubblico e privato, con attenzione alle relazioni sociali, alla divisione dello spazio maschile e femminile in ossequio alle istanze culturali affermate dall'islam. Istanze che si concretizzano nella distribuzione dell'ordine sociale nei quartieri che rappresentano lo spazio riservato ad un preciso raggruppamento sociale, etnico, culturale.

Questo intimo rapporto fra città e religione non è una invenzione islamica, appare già particolarmente evidente nell'atto di fondazione della città antica, che è atto prettamente sacro, vera e propria "geomanzia"²⁷, anzi è rito vero e proprio consentito esclusivamente a colui che è stato indicato dalla divinità e destinato a diventarne successivamente, il reggente poiché "la città doveva essere fondata da un eroe, e solo un eroe poteva fondare una città"²⁸. Così egli diventava il tramite tra la popolazione e la divinità garantendo la benedizione divina. Il legame era così importante, che lo stesso cittadino si identificherà con il culto civico e il *cardo*, la strada principale, rappresenta l'*axis mundi* che fornisce alla città l'ordine proprio dell'universo²⁹.

²⁷ Monti, 1983.

²⁸ Rykwert J., *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Milano, Adelphi, 2002.

²⁹ "E' difficile immaginare che l'ordine e la regolarità dell'universo possono ridursi allo schema formato da due assi che si intersecano in un piano: eppure è proprio ciò che accadeva nell'antichità. L'antico romano sapeva che il *cardo* lungo il quale camminava era parallelo all'asse intorno a cui ruotava il sole, e sapeva di seguire il corso di questo allorché correva il *decumanus*; egli era in grado di decifrare, in base alle istituzioni civiche, il significato del cosmo e ciò lo faceva sentire intimamente inserito in esso". Rykwert, 2002.

Paradigma della sacralità della città: Gerusalemme. Destinata sin dalla creazione ad essere la dimora unica dell'unico Dio, al centro di una "terra promessa" ad un "popolo eletto"; conquistata da Davide, guida scelta e prediletta del popolo di Israele, ascendenza del "germoglio di Iesse": di Dio fatto carne, luogo destinato a contenere la dimora terrena di Dio, il suo tempio santo.

Oltre a questo, la città diventa luogo privilegiato di elaborazione culturale e simbolica³⁰ per la caratteristica presenza di culture eterogenee che incontrandosi, permettono ed attivano quel processo virtuoso di semiosi di cui si è accennato nel paragrafo precedente.

Ma anche pensando alla città contemporanea, si dovrebbe evitare l'errore di pensarla attraverso paradigmi esclusivamente economici, urbanistici, ingegneristici. La città è anche vissuta, pensata, persino sognata. In definitiva non è possibile immaginare la città senza tener conto della sua componente simbolica. In caso contrario si realizzerebbe un'area, quello "spazio neutro"³¹ di molte città americane prive di centro, con la conseguente perdita di una memoria storica legata ad uno spazio pubblico. Spazio di aggregazione, che viene sostituito attraverso il moltiplicarsi di nodi di intersezione che fungono esclusivamente da punti di comunicazione prevalentemente economica e per il solo tempo necessario alla soddisfazione dei bisogni del cittadino "consumatore".

Questi spazi, vengono oggi istituzionalizzati in quanto diventano i nodi di una rete planetaria senza confini, frutto di una globalizzazione economica che rischia di diventare anche culturale. Non sono e non possono essere più luoghi: diventano "*non luoghi*"³² dove la relazionalità è sostituita dalla funzionalità. Spazi identici, impersonali nei quali l'identità è rappresentata dal numero di carta di credito o da quello del

³⁰ Mela A., *Sociologia delle città*, Roma, 1996 (p. 131).

³¹ Sennett R., *La coscienza dell'occhio: progetto e vita sociale nelle città*, Milano, Feltrinelli, 1992.

³² Augè M., *Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèutera, 1996.

passaporto, ma dove, paradossalmente, è possibile riconoscersi e non perdersi perché trovi e ritrovi sempre gli stessi “*non luoghi*” in posti diversi: stazioni, aeroporti, autostrade, aree di servizio, centri commerciali. Spazi specializzati che nello stesso tempo necessitano di una precisa codificazione dei confini: il casello autostradale, i *gates* degli aeroporti, i percorsi che portano alle casse dei supermercati. Tutti necessariamente confinati entro precisi limiti concreti quasi sempre dotati di rigide ed insormontabili barriere fisicamente ineluttabili.

Spazio dove viene annullato il rapporto con il tempo che rimane esclusivamente funzionale al periodo necessario al transito, uno spazio che guarda esclusivamente al presente: non c'è più posto per la memoria e con essa del rapporto con la divinità.

Porzioni di territorio non più possesso dell'uomo, bensì di un'economia che ha preso il sopravvento su di esso. Ma non si deve dimenticare che lo spazio quotidiano, il suo confine, è il frutto mobile e fluttuante della propria storia, oramai acquisita archetipicamente, seppure come prodotto culturale, altrimenti con la fluttuazione spaziale, la cancellazione dei riferimenti territoriali abbiamo anche cancellazione dell'identità. Il luogo, in definitiva come conclude Deffontaines è quello dove: “... *gli uomini prendendo progressivamente possesso della terra grazie all'elemento divino, l'hanno riempita di cose sacre e divine*”.³³

1.4 PER UNA GEOGRAFIA CULTURALE

Ma per un approccio geografico compiuto, allo stato attuale delle conoscenze possiamo sicuramente superare l'idea determinista che la religione abbia semplicemente modellato il paesaggio e guardare oltre. Possiamo, anzi dobbiamo oggi, affrontare l'analisi geografica del fenomeno religioso anche nella prospettiva che ci permetta di trovare uno strumento scientifico che aiuti a comprendere i complessi rapporti tra

³³ Deffontaines, 1957.

società e religione, compito tutt'altro che facile. E tanto più in quanto per “religione” intendiamo quel sistema di valori e significati rappresentati da fatti culturali che danno senso di appartenenza e trasfigurano il profano in una dimensione sacra e che si consolida attraverso pratiche e strutture³⁴.

In questo senso l'osservazione dell'oggetto di studio avverrà necessariamente attraverso lo strumento della geografia culturale in quanto è la cultura, intesa come strutture di significato³⁵, forma di vita pratico-simbolica³⁶, processo comunicativo che testualizza simboli e significati³⁷, processo complesso che crea i simboli attribuiti a luoghi e spazi³⁸, o come sintetizza Abou Selim “*l'insieme dei modelli di comportamento di pensiero e di sensibilità che strutturano le attività dell'uomo nel suo triplice rapporto con la natura, la società e il trascendente*”³⁹. Ecco perché anche il titolo del paragrafo riporta ambedue i sostantivi di “religione” e “cultura” i cui ambiti si intersecano in un rapporto simbiotico: non vi è religione senza cultura e la religione è uno dei sottosistemi culturali fondamentali per la organizzazione, elaborazione e trasmissione delle conoscenze.

Geografia e religione hanno al loro centro l'uomo in veste sia di soggetto che di oggetto, e non si può parlare dell'uomo senza tener conto della sua dimensione religiosa che è necessariamente anche simbolica e culturale, peculiarità questa che ha segnato la sua emergenza antropologica⁴⁰, quel nucleo mitico simbolico fondamentale presente in tutte le aggregazioni sociali umane e rappresenta la base per la formazione dell'identità etnica.

³⁴ Eliade, Ries, Galliano.

³⁵ Hannerz U., *La complessità culturale*, Bologna, Il Mulino, 1998.

³⁶ Fabietti, 1996.

³⁷ Geertz, 1987.

³⁸ Vallega A., *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003.

³⁹ Selim Abou., *L'identità culturale, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.

⁴⁰ Facchini, 2001.

L'uomo riesce a vivere la realtà grazie ai significati che dà alle cose; grazie all'utilizzo dei simboli, i quali servono da "struttura che connette"⁴¹, consentono il rapporto e l'interazione del sé all'altro, del sé al mondo. Il simbolo, nell'uomo, è peculiare alla sua stessa natura, lo libera dai limiti temporali e spaziali; integra gli oggetti che lo circondano di valore e significato nuovo, gli permette di avventurarsi nella percezione del mondo, interpretandolo in un senso ragionevole, elevando la dimensione biologica dell'uomo⁴². Perché il simbolo è parte integrante e necessaria del pensiero in un rapporto indissolubile tra simbolo e pensiero umano⁴³; quando il contenuto del simbolo è decifrato e reso conoscibile, perdendo la sua funzione, immediatamente ne vengono creati di nuovi. In definitiva l'uomo è anche e soprattutto *animal symbolicum*⁴⁴.

Nella teoria di Jung, il depauperamento di significato dei simboli, la mancanza di una istituzione che ne guidi la forza rivoluzionaria in un dogma⁴⁵, la ineluttabilità degli archetipi, ha reso possibile l'affannosa ricerca di "mana"⁴⁶, nei simboli delle religioni orientali. Ha pure reso possibile la tragica avventura "simbolica" della prima metà del secolo, o la nascita della psicologia come scienza preposta ad esemplificare razionalmente la insicurezza ontologica che deriva dal riportare le forme dell'inconscio

⁴¹ Bateson G., *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1999. "Vi offro la locuzione – la struttura che connette – come sinonimo, come altro possibile titolo di questo libro" (p. 21).

⁴² Morin E., *I sette saperi*, Milano, Cortina, 2001 (p. 53) dove afferma: "L'uomo è dunque un essere pienamente biologico ma, se non disponesse pienamente della cultura, sarebbe un primate del rango più basso".

⁴³ Cassirer E., *Philosophie der symbolischen formen, I Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin, 1923, (trad.it. La nuova Italia, Firenze, 1961). "il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale [...] Così ogni pensiero veramente rigoroso ed esatto trova il suo punto fermo solo nella simbolica, nella semiotica, sulla quale esso poggia" (p. 20).

⁴⁴ Cassirer E., *Saggio sull'uomo*, Milano, Longanesi, 1948.

⁴⁵ Jung C.G., 1955, (pp. 22 e ss.) Jung afferma: "L'utilità del simbolo dogmatico: esso esprime un avvenimento psichico in modo sopportabile dall'umana comprensione." (p. 26).

⁴⁶ Ciò che non è conoscibile, ma a cui può essere data una spiegazione.

al di fuori dello "spazio cosmico, ultrapsichico". In questo modo l'uomo conosce il vuoto psichico, la "via dell'anima" come la chiama Jung,⁴⁷.

E' esemplare la mistica ebraica per la quale il testo stesso, la *Torah* è simbolo della verità, stando per un qualcosa che solo Dio stesso, nell'era messianica, rivelerà compiutamente. Mentre nel cristianesimo, la difficoltà è data dal fatto che significato e significante sono l'unità: il Cristo che è anche Logos. Cristo-Logos è l'emittente delle Scritture che parlano del Logos-Cristo in maniera indiretta⁴⁸ e che bisogna interpretare tramite Cristo come Logos.

1.5 SPAZIO E TEMPO

In quanto fenomeno sociale⁴⁹, dal punto di vista della religione, due sono gli elementi che ricorrono sempre e sono tra essi complementari: lo spazio ed il tempo. Lo spazio, necessario per definire la separazione tra sacro e profano a partire dagli arcaici recinti sacri; il tempo, per ricordare una condizione tutta umana, scandito dai ritmi del lavoro, della natura e da quelli liturgici. Non a caso calendari e meridiane nascono infatti con funzione religiosa.

Kant ha evidenziato la caratteristica che spazio e tempo sono ontologicamente umani e le definisce "intuizioni pure"⁵⁰; il bisogno tutto umano di comprendere e

⁴⁷ Jung C.G., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1955. A questo proposito lo stesso autore chiarisce come l'uomo ha utilizzato riti, dogmi e *réprésentations collectives* per il "consolidamento della coscienza" nei confronti dell'inconscio collettivo, poiché "l'umanità sta sempre al confine di cose che essa stessa compie, ma che non controlla" (p. 41).

⁴⁸ Cassirer E., *Saggio sull'uomo*, Milano, 1948. "La religione perciò, non pretende mai di chiarire il mistero dell'uomo; conferma e rende più profondo questo mistero. Il Dio di cui parla è un Deus Absconditus, un Dio nascosto. Per conseguenza anche la sua immagine, l'uomo, non può essere altro che misteriosa" (p. 30).

⁴⁹ Massimo Quaini in: *Rappresentazioni e pratiche dello spazio in una prospettiva storico-geografica*. a cura di Graziella Galliano, Genova, Brigati, 1997, atti del Convegno. L'autore afferma che "il tempo e lo spazio non possono essere compresi indipendentemente dall'azione sociale. Il che significa ammettere che i rapporti di potere sono sempre coinvolti nelle pratiche spaziali e temporali" e citando il lavoro di David Harvey che scrive: "La storia del cambiamento sociale è in gran parte la storia dei concetti di spazio e di tempo e delle possibili utilizzazioni ideologiche di tali concetti."

⁵⁰ Salucci A., *Sul concetto di spazio in Kant*, Roma, 2004, in: *Angelicum*, volume 81 fascicolo 4: "Il pensiero maturo di Kant in relazione alla sua dottrina della conoscenza si fonda su una precisa idea dello spazio e del tempo, un'idea a cui ha offerto la funzione di pilastro del suo sistema; due "intuizioni"

spiegare tempo e spazio, proprio perché “contemporaneamente puri e sensibili”⁵¹ ci porta a confrontare le loro due dimensioni: quella finita o sensibile e quella infinita o pura.

Poi la rivoluzione attuata dalla teoria della relatività, ha messo in discussione le “certezze” attorno a queste due intuizioni. Già immaginare la curvatura temporale, nozione estranea alla nostra esperienza, per arrivare sino ai paradossi delle leggi fisiche presenti nei “buchi neri” dove la curvatura diventa infinita ed il tempo si ferma, anzi, non esiste più⁵², può farci girare la testa ed intaccare la nostra salute mentale.

Se poi si afferma, come fa Einstein, che lo spazio ed il tempo in realtà altro non sono che un unico *continuum*: lo spazio-tempo, a maggior ragione sarà difficile comprendere la dimensione dell’infinito, e sarà sicuramente impossibile farlo senza perdersi nell’angoscia, come quando si affronta quel luogo senza spazio e senza tempo⁵³, qual vaso di Pandora, che è il nostro inconscio, nell’esperienza dell’incubo o della psicosi. Esercizio impossibile senza la presenza anche simbolica della divinità, che ha la funzione di mediare tra finito ed infinito, tra sconosciuto e contingente, tra sacro e profano.

Ambito privilegiato dello sviluppo simbolico è la religione. Inoltre la stessa storia della civiltà è storia religiosa; il percorso che l’uomo ha svolto nei secoli, non è concepibile senza il suo rapporto con la divinità, sia esso greco, romano, mesopotamico, indiano, russo, americano. La presenza di un dio è immanente alla storia umana.

L’uomo senza la dimensione sacra non può essere pienamente compreso. Spazio e tempo, sia sacri che profani, necessariamente convivono ed appaiono chiaramente

per indicare che non sono concetti; le intuizioni di spazio e di tempo sono “pure” sono le condizioni a priori per la percezione di qualunque contenuto sensibile”.

⁵¹ *ivi*

⁵² Aczel A. D., *L’equazione di Dio. Einstein, la relatività e l’universo in espansione*, Milano, Il Saggiatore, 2000.

⁵³ Blanco M., *L’inconscio come sistemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000.

nelle manifestazioni culturali umane che noi denominiamo riti. Che poi tali manifestazioni siano un incontro di preghiera oppure una sfilata di carnevale, il significato mitico e simbolico non cambia perché nella dialettica tra sacro e profano, il sacro rappresenta spazi e tempi forti, il profano quelli deboli. Gli uni abitati dagli dei, gli altri dagli uomini; in questo senso la potenza del sacro deriva direttamente dall'impotenza dell'uomo. Per questo motivo se la razionalità impedisce all'uomo di accettare la dimensione sacra, i miti primigeni vengono trasferiti su altri piani e necessariamente dirottati verso riti alternativi, ma che comunque si rifanno al tempo originario per il bisogno di ricostituire "l'eterno presente"⁵⁴, è l'incontro cratofanico, l'incontro con la manifestazione terrena della potenza divina, al fine di "trascendere il tempo e lo spazio profano" così da ritrovare il "Grande Tempo", essere proiettati nel tempo del mito, nel tempo dell'eternità.

Ritornando all'esempio del carnevale, per mezzo del travestimento e della festa, con la quale si apre un "tempo sacro", diverso dal tempo quotidiano, abituale, viene simulato il caos primigenio a cui segue la partecipazione ad una nuova creazione e la re-istituzione dell'ordine. Nella dimensione politica, guardando alla recente storia italiana, l'esempio più eclatante ci è dato dalla ierofanizzazione⁵⁵ del tempo ad opera del fascismo con l'istituzione dell'era fascista la quale aboliva il tempo profano per istituire "l'anno nuovo", il tempo sacro della nuova era, prerogativa creatrice della divinità. E' l'appropriazione della sacralità per usi politici di quello che succede nella eucarestia cristiana, nella quale il tempo finito nel credente, attraverso il rito della consacrazione,

⁵⁴ Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

⁵⁵ "Ierofania" è un concetto basilare nella teoria di storia delle religioni in Eliade. La ierofania ha il compito di manifestare il sacro nella realtà. Come il simbolo, ha una natura paradossale rappresentando due opposti: sacro e profano, finito e infinito, spirito e materia. Per l'autore la manifestazione del sacro, la ierofania è un "qualche cosa" che può essere oggetto, figura, simbolo, persino un'idea che rimangono tali cioè semplici accessori profani sino a quando, a contatto con la trascendenza non entrano nella dimensione sacra.

si trasforma nel tempo infinito del creatore, di Dio. La politica non ha mai sottovalutato il ruolo della religione e *“le diplomazie da almeno due secoli sanno che le religioni sono un elemento vitale per l'ordine o il disordine”*⁵⁶.

1.6 IL PARADOSSO DELLA MODERNITA'

I conflitti tra Occidente ed Oriente, l'interesse per il fenomeno della secolarizzazione, il recente sviluppo che la Santa sede ha dato al dialogo interreligioso e i nuovi movimenti ecclesiali scaturiti dal Concilio Vaticano II; il dibattito, tutto occidentale, sulla laicità dello Stato come pure quello sulle radici cristiane europee. Tutto questo indica un ennesimo paradosso della modernità: quello dato dal fenomeno considerato come desacralizzazione del sacro e la contemporanea rivincita-rinascita della religione, soprattutto nei giovani, che rappresenta sicuramente anche una ricerca di rafforzamento della propria identità in una società, non solo in quella occidentale, contraddistinta dagli effimeri valori inculcati da una visione edonistica, basata esclusivamente su interessi economici. Per questi motivi non sono d'accordo con Giuliana Andreotti per cui geografia umana e religione non sono più comparabili⁵⁷. Uomo e religione non sono separabili: se prende il sopravvento la pretesa di stampo illuministico di eliminare la religione, automaticamente il bisogno rappresentato dal “mito dell'eterno ritorno” verrà trasferito in un altro ambito, mantenendo però sostanzialmente un carattere ierofanico. Che poi la nostra divinità risieda nell'Olimpo, oppure nel Paradiso, nell'Annwn (l'abisso celtico), oppure in Utopia; che la nostra divinità si chiami Dio, Allah, Yhvh, Budda o superuomo, e la nostra religiosità si rifugi in Scientology oppure in un partito politico⁵⁸, comunque sia non potrà non influenzare il

⁵⁶ Riccardi A., *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia, Morcelliana, 2002.

⁵⁷ Andreotti G., *Geografia umana e religione: domini non più comparabili*, AGEI, Geotema n. 21 Anno VII, n. 3, settembre-dicembre 2003 (pp. 133-134).

⁵⁸ Come sta accadendo in Italia con il movimento politico leghista che si è sviluppato anche grazie all'uso di tutta una serie di simboli quali la nazione padana, e di riti quale quello dell'acqua con le ampole a

nostro rapporto con l'ambiente, con la società e con le culture in quanto spazio, tempo e rapporti saranno comunque influenzati dal carattere sacro. Così come è stata influenzata gran parte della geopolitica nei paesi baltici, nella ex Jugoslavia, nell'Irlanda, nel mondo arabo. A riguardo di quest'ultimo, si rileva come a seguito del fallimento del progetto pan-arabo, la frammentazione nazionalista conseguente⁵⁹ ha finito con il consegnare la leadership alle istituzioni religiose islamiche⁶⁰.

Il nichilismo del primo novecento, alimentato dalla civiltà postindustriale, ha contribuito al crollo delle ideologie le quali in fondo non sono altro che religioni laiche ed alla lenta perdita di riferimenti politici "forti" quali la nazione, la patria, la famiglia. Vuoi perché concetti inculcati dal potere che li ha istituiti a seguito di costruzioni tanto razionali quanto innaturali come quello fondamentalmente ideologico di nazione e di cui stiamo constatando i limiti, vuoi per la profonda crisi del cristianesimo sopraffatto dall'ideologia modernista della laicità come unico valore di crescita sociale e culturale. Si è favorito l'emergere dei valori morali legati a fenomeni esclusivamente economici ma che si sono dimostrati e si dimostrano valori decisamente deboli per lo spirito. Tutto questo ha privato l'uomo dell'alimentazione del suo lato simbolico che il "potere economico" non riesce e non può soddisfare, spingendolo così a ricorrere alle certezze che la fede propone.

L'ineluttabile presenza della componente mitica fondamentale e la crisi della razionalizzazione ideologica, fa sì che oggi, più che mai, la religione è parte dell'uomo, anche di colui che si professa ateo, partecipa alle rivendicazioni geopolitiche, viene

Pian del Re, alle sorgenti del Po, usate poi per "battezzare" i giovani leghisti. Veri e propri racconti strutturati simbolicamente che contribuiscono a controllare e diminuire l'incertezza della modernità.

⁵⁹ "Al dibattito panislamico, seguito alla fine del califfato, succedono un panarabismo e un nazionalismo arabo che, senza rinnegare il ruolo dell'islam, come grande cultura araba, ne mette in risalto gli elementi nazionali." Riccardi, 2002.

⁶⁰ Campanini M., *Il socialismo dell'Islam: Mustafa As-Siba'i e il nasserismo*, Atti del Convngno di SeSaMO: *Migrazioni. Idee, culture e identità in Medio Oriente e Nord Africa*, a cura di M. Ruocco, in "Meridione – Nord e Sud del Mondo", III, n. 1-2, 2003 (pp. 186-203).

utilizzata per spiegare le cause dei conflitti⁶¹, è oggetto di analisi, accordi, decisioni giuridiche come la recente discussione sulla costruzione di ulteriori minareti in Svizzera.

Come non riconoscere, anche oggi, il ruolo della religione nel paesaggio umano; luoghi di culto, comunità, senso di appartenenza sono substrato culturale che si tramuta in paesaggio. Il nostro stesso paesaggio, lo si voglia o no, cambia in funzione della religione come si è visto a Milano con le centinaia di fedeli musulmani che pregano per la strada ^[fig. 8].

Ecco perché non dobbiamo dimenticare che il concetto di religione è un concetto ampio, polisemico e polimorfo, che non comprende soltanto ciò che è “chiesa”. Possiamo trovare, nella categoria dei fenomeni religiosi, anche tutti quelli dichiaratamente laici che coinvolgono la sfera simbolica, soprattutto in ambito politico come ben ha insegnato la recente, tragica storia occidentale, di quelle che vengono chiamate “religioni secolari”⁶².

Inoltre la crisi identitaria se coinvolge soprattutto i paesi occidentali e l'Europa in particolare, dove la componente religiosa sta ancora cercando con molta difficoltà, una propria identità unitaria nel contrasto tra paesi di tradizione protestante, il sud di tradizione cattolica e l'est ortodosso, dimostra quanto difficile sia il dialogo tra chiese contermini. Ancora più forte, continuo e radicato è il contrasto tra tradizione razionale illuminista e tradizione cristiana. Identica crisi d'identità è presente anche nei paesi musulmani, soprattutto nel conflitto tutto occidentale tra laico e religioso, nel tentativo

⁶¹ “E’ difficile parlare di guerre di religione, ma è faticoso negare un ruolo della religione nei conflitti.” Riccardi, 2002.

⁶²Pizzorno A., *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli, 1994 il quale così riporta in merito alle teorie di J. Freund e J.P. Sironneau: “Questa teoria ... può essere sintetizzata con questa affermazione generale ‘ il sacro non scompare, ma si riversò in altre sfere dell'attività umana, in particolare nella sfera politica’. La teoria è costruita su ciò che possiamo chiamare un modello “idraulico”: il flusso del sacro scorre attraverso il condotto delle istituzioni religiose e, quando queste sono per qualche ragione sono ostruite, tutto o in parte, scorrerà attraverso un altro condotto, segnatamente quello politico (pag. 46).

di rielaborare le nostre categorie nell'alveo della particolarità islamica. Esperimento tentato da alcune élite nella convinzione di ripetere lo sviluppo culturale, economico, tecnico occidentale, come fu il tentativo dell'egiziano Nasser di costituire uno Stato islamico socialista⁶³. Oppure nel contrasto mortale tra maggioranza sunnita e minoranza sciita, per limitarci alle due denominazioni più consistenti. Neppure la popolazione ebraica appare esente da tali contrasti che sono ben chiari a gran parte degli intellettuali israeliani.

1.7 ALL'ORIGINE DEL CONFLITTO ATTUALE

Costruendo artificialmente la nazione e la sua appartenenza obbligatoria la modernità ha cancellato le antiche convivenze che hanno caratterizzato l'area mediterranea sino alla fine dell'ottocento, e nascosto le differenze, nell'esaltazione dell'omogeneità, effettiva o inventata che sia. Ma se la nazione ha utilizzato l'omogeneità per imporsi nella storia, lo stesso fattore a livello planetario, con la "globalizzazione" induce l'uomo ad un percorso inverso. Innanzitutto perché l'emergere della nazione fa parte del processo di secolarizzazione e, nonostante si sia servita del fattore religioso per imporsi, non ha saputo sopperire al bisogno simbolico dei suoi consociati. Ritenendo di perdere ora la propria identità, questi si ri-volgono alla religione e molti sono tentati dai fondamentalismi che illudono offrendo una specifica identità, che sia pure preconfezionata, si adatta a gran parte delle persone, offrendo loro una comoda sicurezza che solleva da ogni responsabilità.

Così, per quanto riguarda l'Occidente che è spettatore ed attore insieme dello scontro che si gioca attorno a Gerusalemme e che si sta allargando all'intero arco circum-mediterraneo, può essere il caso di rivedere la nostra identità messa in crisi da un "credere senza appartenere", di ritrovare i nostri cosiddetti valori occidentali. Senza

⁶³ Campanini, 2003

però dimenticare che il loro reale ed intimo nucleo, al di là di localismi e particolarismi presenti nelle diverse confessioni, è sempre il messaggio universale di amore che Gesù Cristo ha portato con la sua testimonianza sino alla morte per il nemico, senza combattere, senza giudicare, semplicemente amando al solo fine di poter aprire ad ognuno la porta dell'eternità.

Il vero problema potrebbe sembrare il rafforzamento della propria identità. E la storia ci ha insegnato che questo avviene con il riconoscimento dell'altro, spesso, come nemico e molto meno spesso come “negoziatore con diverse alterità”⁶⁴. E' quello che, operando una drastica semplificazione, sta succedendo a Gerusalemme. In definitiva, nulla di nuovo, ma drammaticamente sempre lo stesso! E che nulla ha a che fare con il reale messaggio religioso che scaturisce dai testi sacri delle tre religioni che competono sul corpo vivo della “città santa”.

In questo senso una geografia delle religioni, intesa non solo come studio dell'influsso religioso sul paesaggio, ma anche quale capitolo importante della “geografia culturale”⁶⁵ che indaga sugli influssi sociali, economici e politici⁶⁶, a maggior ragione può intervenire a comprendere le diversità, a mediare il conflitto tra il sé e l'altro alla ricerca, ognuno, della propria legittima identità non attraverso la “negazione” ma, possibilmente, attraverso la “negoziatore” con l'altro. Anche perché i gruppi sociali non agiscono solo in base ad una logica utilitaristica, ma spesso in riferimento alla propria identità, in base a valori e credenze, come è stato sottolineato dalle tesi neoistituzionaliste di March e Olsen⁶⁷.

⁶⁴ Gatti R. C., *Per una geografia del religioso*, AGEI, Geotema n. 2,1 Anno VII n. 3, settembre-dicembre 2003 (pp. 135-137).

⁶⁵ Vallega A., *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, Utet, 2003.

⁶⁶ Galliano G., op. cit.

⁶⁷ March J.G., Olsen J.P., *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

La geografia delle religioni è l'ambito idoneo per fare chiarezza sulle "chiese al plurale"⁶⁸, sui conflitti che le religioni hanno dentro se stesse con i loro antagonismi, prevaricazioni e ricerca del predominio. Dare il corretto peso alla tendenza dei media alla generalizzazione: offrendo l'opportunità di meditare sulla complessità del cristianesimo composto da una pluralità di chiese, sulla complessità dell'Islam che è ben diverso dall'arabismo e che comprende un insieme eterogeneo di paesi e di identità che va dal Mediterraneo all'oceano Pacifico, dal Marocco all'Indocina.

La stessa storia dell'ebraismo e della fondazione dello Stato di Israele non può essere completamente compresa senza interrogarsi sulle vicende religiose di questo popolo e sui propri profondi conflitti identitari interni.

In questo contesto, Gerusalemme non è solo semplicemente una città, essa è simbolo condiviso ed interiorizzato culturalmente dagli appartenenti a tre religioni; diventa "interesse specifico reclamato"⁶⁹ di ciascuno, il medesimo simbolo per tre diversi significati i quali hanno tutti i medesimi diritti di essere evocati. Israele, la Palestina e Gerusalemme non sono e non possono essere affrontati al di fuori della dimensione religiosa la quale impregna tutte le manifestazioni umane che in essa si compiono.

⁶⁸ Lacoste, 1990

⁶⁹ Galliano, 2002 (p. 16).

2

CONFINE, SPAZIO, TERRITORIO, IDENTITA'

*Che questa spaventosa avventura degli esseri umani che arrivano,
ridono, si muovono, e poi, all'improvviso non si muovono più,
che questa catastrofe che li attende non ci renda teneri e pietosi
gli uni con gli altri, questo è incredibile.*

Albert Cohen (Il libro di mia madre)

2.1 GERUSALEMME E I SUOI CONFINI

*Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via,
tu potresti mai trovare i confini dell'anima
Eraclito (Frammento 45)*



Fonte immagine: www.arabwomanprogressivevoice.blogspot.com

Affrontare uno studio sui confini a Gerusalemme richiede soprattutto di definire il concetto di “confine”, ma qualsiasi definizione che possiamo trovare nei dizionari è sicuramente insufficiente anche al solo fine di percepirne la complessità.

Il “Grande Tempo” dell’origine raccolto e “confinato” nel mito, rivive oggi nello spazio limitato di Gerusalemme che si espande per poco meno di 200 km² con 747.600 abitanti⁷⁰. Il suo nucleo originario si distende tra colli e vallate che marcano delle linee naturali di separazione, a partire dal monte Sion (771 m. slm) che si erge tra le valli dell’Hinnon (la Geenna) e del Tyropeon (rispettivamente di 618 e 655 m. slm.) Risalendo l’Ophel si raggiunge il monte Moria (744 m. slm), simbolicamente il più importante anche se non il più elevato della regione. Scendendo poco meno di un centinaio di metri, nella valle del Cedron (Josaphat) ci si trova di fronte il Monte degli Ulivi che si erge sino a 817 m. slm ^[fig. 9]. Delimitazioni morfologiche a cui ora si aggiungono realtà artificiali molto consistenti di cui il più evidente è il “muro di separazione”.

Spazio conteso dalla politica, condiviso in un improbabile “coacervo” dalle religioni e soprattutto vissuto come spazio dell’infinito e dell’eternità, ma che nella sua dimensione geopolitica, subisce una delimitazione arbitraria e convenzionale. Questa contesa rafforza la funzione confinaria, stabilendo il grado di apertura o di rigidità, che a sua volta inciderà sulla percezione dei gruppi avvertiti come “interni” oppure “esterni”, antagonisti o collaborativi, caratterizzati da omogeneità ovvero da alterità.

Il termine “confine” sembrerebbe di immediata comprensione in riferimento all’uso comune che ne viene generalmente fatto, invece già dalla sua etimologia e per la pluralità dei suoi significati tale concetto ci offre un’immagine complicata, archetipica

⁷⁰ dati statistici 2007, fonte: *statistical yearbook*, Jiis.

ed ambigua, complessa. Di volta in volta assume connotati tanto naturali quanto artificiali; può essere concreto come un muro, una catena montuosa, un groviglio di ferro spinato sporco di sangue, ma può anche essere invisibile, virtuale, evanescente. Può essere talmente concreto che per attraversarlo l'unico, estremo mezzo è la morte, ma può essere così simbolico, che neppure il più perfetto meccanismo totalitario può impedirne il suo attraversamento. E nella sua concretezza e quotidianità, esso è soprattutto un concetto di valenza culturale: un segno scritto, pensato, percepito, interiorizzato, sedimentato dentro di noi, ben strutturato: senza confine non c'è né diversità, né identità⁷¹.

L'approccio si rivela immediatamente problematico, proprio perché appare difficile individuare analiticamente l'ambito del termine senza perdere quote importanti dell'oggetto in questione, che si presenta come l'immagine di un caleidoscopio e richiede indubbiamente un approccio perlomeno multidisciplinare. Si tratta di una scelta necessaria per la natura del fenomeno che coinvolge a diversi livelli svariati sistemi d'analisi: geopolitico, storico, psicologico, estetico, simbolico, giuridico, economico, tecnico⁷², religioso ed ecclesiastico. Ogni singola prospettiva può preludere allo "sconfinamento" in ulteriori discipline, rappresentandosi con una sua struttura a rete, nella quale diverse rappresentazioni sono legate in una unica trama.

2.2 LA SACRALITA' DEI LIMITI

In tutte le culture, sin dalle origini, tracciare, demarcare un confine, ricade nella competenza divina. All'inizio vi è il nulla, il caos. L'imposizione di un ordine è atto costitutivo della Divinità che si esprime per mezzo dell'atto creatore, concezione

⁷¹ Sordi M. (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita pensiero, Università Cattolica del Sacro cuore, 1987.

⁷² In particolare l'analisi che viene condotta attraverso sistema "Gis", il *Geographic Information System*, una serie di strumenti *software* per acquisire, memorizzare, estrarre, trasformare e visualizzare dati spaziali dal mondo reale.

condivisa da Cristianesimo, Ebraismo ed Islam che attribuisce ad Allah ogni creazione, ma prima ancora dalle religioni politeiste. In tal modo vengono fissati i confini primigeni, i limiti tra cielo e terra, tra giorno e notte, tra terra e mare, per conferire all'uomo il "dominio" della terra. Sono così fissati, limitati *ab origine*, gli spazi destinati all'uomo: gli spazi profani e quelli destinati alla divinità, gli spazi del sacro; confini che mai l'uomo solo può tracciare fino in fondo. Mentre la divisione, che è separazione viene considerato un atto contro Dio, azione compiuta da persone empie in balia del maligno. Per questo motivo il confine è da sempre stato legato alla sacralità, unito in maniera indissolubile al nostro inconscio attraverso il mito che viene poi storicizzato attraverso il rito.

Tracciare il confine della città non è atto banale: richiede innanzitutto di infliggere una ferita profonda alla madre terra con l'aratro, un atto che solo gli "eletti" possono compiere. Questa sacralità del limite introduce una classificazione all'azione umana che può essere o di sacrilegio se s'infrange il divieto di oltrepassare il limite così stabilito, ma può diventare una sfida che solo l'eroe può intraprendere e solo dopo la celebrazione di opportune operazioni di passaggio necessarie per il compimento del rituale. In tal modo passare dall'altra parte diventa atto di *imperium*: il solco primigenio del fondatore si muta nella capacità di espansione del re conquistatore⁷³.

All'inizio della storia umana non si può parlare di confine, che in questo caso è un fenomeno aleatorio. Il territorio non è ancora densamente insediato, le popolazioni sono prevalentemente nomadi per cui diventa più corretto introdurre il concetto di "itinerario" o di "fascia" piuttosto ad indicare l'area di circolazione del gruppo nomade. Solo il successivo passaggio alla sedentarietà, ed il conseguente sviluppo sia della

⁷³ Milani C., *Il confine: note linguistiche*, in: Sordi, op. cit., 1987

popolazione che dell'economia, richiederà il bisogno di una definizione e delimitazione territoriale⁷⁴.

Nelle società culturalmente più evolute, a partire da Greci e Romani, il confine diventa sistema di controllo politico, giuridico in quanto legato all'economia. La pluralità di significati emerge dall'esempio delle colonne d'Ercole. Considerate come un confine geografico, esse sono anche confine simbolico della conoscenza. Tra il 500 ed il 300 a.C. i Cartaginesi, collocandole presumibilmente tra Malta e la Sicilia, al fine di mantenere un'egemonia sui mercati che si trovavano nei territori al di là di esse, attraverso un'opera di disinformazione geografica sulle presunte difficoltà alla navigazione, oppure con il silenzio circa la reale natura dei prodotti commerciati, le indicarono come limite per una navigazione sicura cercando di dissuadere i diretti concorrenti Greci dal loro attraversamento⁷⁵.

Nelle antiche religioni politeistiche i confini erano protetti dalle divinità. I Romani l'affidavano al dio *Terminus*; i Greci, come indica Platone, pensavano che fossero sotto la protezione di Zeus Horios, oltre che di Apollo Horios ed Hermes. Nell'antico Egitto al Faraone, rappresentazione terrena della divinità, competeva anche la sacra gestione e protezione dei confini del regno. I cippi romani e gli *horoi* greci trovano una corrispondenza nei segni di confine che demarcano i terreni coltivati nella storia di Israele. Il segno di confine è indicato in aramaico dalla parola *massebah* col significato letterale di "pietra eretta" ai cui piedi potevano essere deposti resti di sacrifici offerti. Successivamente, a fronte di quanto indicato nella letteratura ebraica, comparirà il termine *g^evul* con il significato sia di terra (*g^evul Yisrael*) che,

⁷⁴ G. Boschian, *Il Concetto di confine nello studio della preistoria*, in: *Un pianeta diviso. Contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli studi di Trieste, Dipartimento di scienze geografiche e storiche, 2002.

⁷⁵ Amiotti G., *Le colonne d'Ercole e i limiti dell'Ecumene*, in: Sordi, op. cit.; Moscati S., *Quaderno Accademia Nazionale dei Lincei n. 238/1978*; Gras M., *Il Mediterraneo nell'età arcaica*, Paestum, 1997; Frau S., *Le colonne d'Ercole. Un'Inchiesta*, Milano, 2002.

propriamente, di “confine” o “limite”. Termine comunque sempre legato all’attività divina, ma soprattutto alla concezione generale del confine tra ebrei e non ebrei, in un territorio diviso tra Israele, vissuto come sacro e “non Israele”⁷⁶. Esso delimita uno spazio inviolabile sia dall’esterno, quanto dall’interno. All’ebreo viene proibito di oltrepassare il confine verso l’esterno. Reo di essersi contaminato con stranieri, un tempo veniva privato della sua identità ed agli occhi degli altri ebrei diventava anch’esso uno straniero come tutti gli altri “gentili”.

A partire dal Nuovo Testamento, la linea di demarcazione che separa ebrei da non ebrei si muta in fascia di frontiera intesa nel senso Turneriano⁷⁷. Gesù Cristo spezza il confine giudaico per aprire allo spazio neotestamentario della frontiera, spazio dell’annuncio, spazio della sua missione che si “apre” progressivamente sino “agli estremi confini della terra”⁷⁸.

Nella Bibbia il termine “confine”⁷⁹ compare già implicitamente nella Genesi quando nell’atto creativo Dio separa la luce dalle tenebre (Genesi, 1). Anche successivamente viene richiamato per indicare la divisione dei territori tra i figli di Noè: “*Da costoro derivarono le nazioni disperse per le isole nei loro territori, ciascuno secondo la propria lingua e secondo le loro famiglie, nelle loro nazioni*” (Genesi 10, 5). Vi è poi ricordata la fondazione di uno dei primi confini territoriali, quello tra Giacobbe e Làbano (Genesi 31).

⁷⁶ Capelli P., *Note sull’idea di confine nella Bibbia ebraica*, in: giornata di studio “*La frontiera: spazio – identità – comunità*”. Livorno, Centro di documentazione del Movimento Ecumenico Italiano, 13 maggio 2000. “*Il confine, che è elemento teologicamente necessario all’ordine del cosmo, diventa umanamente oggetto di costruzioni giuridiche, politiche e/o ideologiche, e quindi di un incessante discorso di legittimazione religiosa a priori o a posteriori.*”

⁷⁷ Turner F. J., *La frontiera nella storia americana*, Bologna, Il mulino, 1975.

⁷⁸ Atti, 1,8

⁷⁹ “Confine” ed il suo plurale “confini” compare per 162 volte; mentre “frontiera” ed il suo plurale si trova per 53 volte però generalmente utilizzata come sinonimo di “confine”. (Bibbia CEI, indicazioni “*Intra text*” dal sito <http://www.vatican.va/archive>).

E' il capitolo 34 dei Numeri che stabilisce i confini della "Terra Promessa"⁸⁰, ripresa da Ezechiele al capitolo 47^[Fig. 10], proseguendo con il capitolo 48 che istituzionalizza la divisione del territorio tra le 12 tribù di Israele. L'esclusione della tribù sacerdotale dei leviti, indica che la santità della terra di Israele non consente la sua divisione tra la casta dei sacerdoti, bensì deve essere considerata come qualcosa di unitario, salvo la porzione di spazio destinata al Tempio, luogo santo della dimora terrestre di Dio, in ottemperanza alla norma indicata nel capitolo 12 del Deuteronomio, dell'unicità del luogo di culto.

Con la nascita del nazionalismo il concetto di patria come "terra dei padri" viene a rinnovare il culto verso quanti hanno dato il proprio sangue per la conquista della terra, riprendendo un evidente significato sacrale. Appare chiaro come contenga anche la funzione di distinguere il centro ordinato in contrapposizione esterno, periferico, dell'emarginazione e della diversità, del disordine.

La percezione della santità dei luoghi è diversa. Nel Cristianesimo, la venerazione della santità è parte integrante del proprio credo. Ebraismo ed Islamismo invece sono religioni tendenzialmente estranee alla venerazione dei santi. L'adorazione

⁸⁰ *Il Signore disse a Mosè: «Da' questo ordine agli Israeliti e riferisci loro: Quando entrerete nel paese di Canaan, questa sarà la terra che vi toccherà in eredità: il paese di Canaan.*

Il vostro confine meridionale comincerà al deserto di Sin, vicino a Edom; così la vostra frontiera meridionale partirà dall'estremità del Mar Morto, a oriente; questa frontiera volgerà al sud della salita di Akkrabbim, passerà per Sin e si estenderà a mezzogiorno di Kades-Barnea; poi continuerà verso Cazar-Addar e passerà per Asmon. Da Asmon la frontiera girerà fino al torrente d'Egitto e finirà al mare. La vostra frontiera a occidente sarà il Mar Mediterraneo: quella sarà la vostra frontiera occidentale. Questa sarà la vostra frontiera settentrionale: partendo dal Mar Mediterraneo, tratterete una linea fino al monte Or; dal monte Or, la tratterete in direzione di Amat e l'estremità della frontiera sarà a Zedad; la frontiera continuerà fino a Zifron e finirà a Cazar-Enan: questa sarà la vostra frontiera settentrionale. Tratterete la vostra frontiera orientale da Cazar-Enan a Sefam; la frontiera scenderà da Sefam verso Ribla, a oriente di Ain; poi la frontiera scenderà e si estenderà lungo il mare di Genèsaret, a oriente; poi la frontiera scenderà lungo il Giordano e finirà al Mar Morto. Questo sarà il vostro paese con le sue frontiere tutt'intorno».

Mosè comunicò quest'ordine agli Israeliti e disse loro: «Questo è il paese che vi distribuirete a sorte e che il Signore ha ordinato di dare a nove tribù e mezza; poiché la tribù dei figli di Ruben, secondo i loro casati paterni, e la tribù dei figli di Gad, secondo i loro casati paterni, e metà della tribù di Manasse hanno ricevuto la loro porzione. Queste due tribù e mezza hanno ricevuto la loro porzione oltre il Giordano di Gèrico, dal lato orientale».

di luoghi santi deriva da una necessità popolare, che per necessità geopolitiche, ha superato la visione normativa tradizionale⁸¹.

Per Cristiani e Musulmani la città di Gerusalemme è parte di un evento storico del proprio credo. La missione di Gesù Cristo per i primi, il “Viaggio notturno” , *Al Isra'*, per i secondi, memoriale del soccorso di Dio al credente sofferente. Difatti in base alla tradizione musulmana, nel pieno dello sconforto, Maometto pregò così: *“Mi rifugio in Te, Signore, afflitto dalla mia debolezza e dalla mia impotenza. Tu sei il Dio dei deboli, Tu sei il mio Signore e il mio Dio. Mi abbandonerai a stranieri nemici? Se non ho suscitato il Tuo corruccio, non temo alcunché. Mi rifugio nella Luce del Tuo Volto che ha illuminato. Non c'è forza e non c'è potenza se non in te”*. Il Signore non tardò a dare un segno della sua benevolenza. La tradizione vuole che una notte, mentre Maometto stava dormendo, fu svegliato dall'arcangelo Gabriele e condotto a Gerusalemme. In quel luogo sacro, nel recinto del *Masjid al Aqsâ* (la “Moschea remota”), pregò Allah insieme ad Abramo, Mosè e Gesù e tutti gli altri profeti e poi ascese fino alla destra del Trono di Allah.

Per gli Ebrei, vale lo stesso, ma in più la città è il luogo per eccellenza. Per la teologia ebraica, il destino escatologico del mondo stesso richiede necessariamente la presenza fisica degli Ebrei nella terra di Israele ed a Gerusalemme in particolare perché è da questo luogo, con la ricostruzione fisica del “terzo Tempio”, che inizierà l'era messianica. Allora Dio, per mezzo del “popolo eletto”, darà compimento ad un mondo di pace e di giustizia: la Gerusalemme celeste. Non va però dimenticato che città terrestre e città celeste sono due facce della stessa medaglia; quest'ultima deve essere da stimolo, da anelito per rendere la prima simile alla Gerusalemme celeste.

⁸¹ Ciò vale in particolare nell'Islam sciita dove vige una grande pluralità di luoghi ai quali affluivano i pellegrini.

2.3 UN'AMBIGUITA' INELIMINABILE

Il confine è ambiguo per natura, con significati spesso antitetici: come luogo di incontro e scambio di informazioni, di separazione e divisione ma anche di confronto e relazione; come luogo di scontro e chiusura blindata, di frammentazione o di ricomposizione. Dialogo e chiusura che un'ottica sistemica distingue tra sistema aperto e sistema chiuso, per cui nel primo l'entropia⁸² rimane stabile o decresce, mentre nel secondo l'entropia aumenta distruggendo il sistema⁸³. E' ciò che è successo con la caduta dell'Impero Romano e l'inizio del Medio Evo in cui la "*frammentazione dei confini ha prodotto la frammentazione della storia.*"⁸⁴. Ma tale com-presenza è anche indice della complessità dell'oggetto che non può non tener conto della funzione percettiva degli attori attraverso le immagini che una persona ha di un determinato spazio; immagini dinamiche che continuamente si trasformano⁸⁵.

Nella sua ambiguità il confine può essere vissuto in maniera statica, rigida, come limite estremo delle mura di un carcere o quelle del proprio mausoleo; come pure in maniera dinamica, come frontiera, come fascia⁸⁶ in movimento.

Il bisogno di numi tutelari dei confini nasce dall'impossibilità per l'uomo di affrontare concettualmente l'infinito, così la novella divinità tecnologica, attraverso la razionalità digitalizzata, riesce concettualmente a "confinare" in porzioni definite la scienza. Il presupposto, il dogma è comunque l'accettazione della relatività delle

⁸² In base al secondo principio della termodinamica, quando una certa quantità di energia cambia stato, si manifesta una perdita di una parte della stessa in calore con conseguente perdita irreversibile dell'energia. Quando l'entropia raggiunge il massimo livello, si raggiunge il cosiddetto stato di equilibrio. Ogni trasformazione reale è una trasformazione irreversibile perché l'entropia aumenta.

⁸³ Gubert R., *La situazione confinaria*, Trieste, Lint, 1972 (p. 3).

⁸⁴ Miani Uluhogian F., *Oltre i confini. Strategie di genti e poteri*, Parma, PPS, 1996. (p. 10).

⁸⁵ Leimgruber W., *Il confine e la gente*, Varese, Lativa, 1987.

⁸⁶ Turner F. J., *La frontiera nella storia americana*, Bologna, 1975.

proposizioni scientifiche. Si sa già in partenza che la nostra digitalizzazione della realtà relativizza un analogico infinito, con la necessità di una nuova ricerca del sacro, in qualsiasi sua forma. Non possiamo vivere in una dimensione che sia a-confinaria. Ecco il bisogno dell'uomo che continuamente crea confini per delimitare i propri spazi di intervento, per crearsi un ambito delimitato fisicamente o mentalmente per non "perdersi", per trovare e ritrovarsi in ogni momento, per circoscrivere il caos. Nello stesso tempo si unisce al bisogno ontologico di oltrepassare tutti i confini che lo (l'uomo) limitano. Bisogno di evasione, di passare i limiti che lui stesso si è precostituito quale bisogno fondamentale⁸⁷.

Questa dicotomia si ripete nella storia politica. Alla domanda: che cos'è il confine, la risposta più immediata, istintiva, appare la soluzione geopolitica. Il potere ha necessità del dominio, ha quindi necessità della terra: *“il dominio è in primo luogo dominio della terra”*⁸⁸. E mentre i moderni ma forse già obsoleti stati nazione tendono ad abolire, attraverso lenti processi politico-economici, i confini fra di loro - doganali, fiscali, giuridici (ad esempio con l'attribuzione di una cittadinanza europea) - il processo per abbassare la rigidità confinaria non è solo politico ma anche sociale, così come indica Goffman⁸⁹. Questi individua nello sviluppo prima radiotelefonico e poi informatico la causa dell'ampliamento dello spazio in cui si muove l'attore sociale. La tecnologia espande i confini, virtualmente possiamo essere presenti in più luoghi. Non

⁸⁷ Strassoldo R., *Temi di sociologia delle relazioni etniche*, Gorizia, Quaderni dell'Isig n. 5, 1979 in *La teoria del confine* (pp. 135-197): *“In generale la nozione di confine sembra una delle categorie mentali fondamentali, primarie, semplici, direttamente connessa a quella di differenza, che non è ulteriormente scomponibile; e alla caratteristica della mente umana di pensare in termini dicotomici, di opposizioni polari, binarie; e tra queste, la più rilevante per la nozione di confine è la distinzione tra interno ed esterno. Distinguere forme e ordine nel caos delle realtà significa percepire e tracciare dei confini. Già il saggio re Salomone avvertiva che il confine è il principio di ogni ordine e di ogni cosa. La stabilità e sicurezza dei confini tra le cose, a cominciare da quelli primari tra il sé e il mondo, sono requisiti necessari alla stabilità psicologica.”* [...] *“La certezza dei confini è un'illusione ottica, uno scherzo dell'immaginazione, una necessità della fisiologia cerebrale, una categoria mentale”*.

⁸⁸ Schmitt C., *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 2006.

⁸⁹ Erwin Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969.

siamo arrivati ad abolire i confini, ma sicuramente essi sono stati modificati, sono diventati indefiniti e facilmente oltrepassabili. Si concretizzano nel “confine aperto”⁹⁰ dell’ipertesto dove interno ed esterno non sono più identificabili e gli unici confini reali con cui dobbiamo confrontarci sono i confini biologici del nostro corpo e quelli degli strumenti informatici che utilizziamo (*hardware* e *software*). Nello stesso modo in economia, il confine del mercato inteso come spazio fisico viene polverizzato con la *new economy* che ha dato impulso alla “*globalizzazione*”, la cui struttura, imitando quella del *World Wide Web*, diventa un modello reticolare.

L’insicurezza postmoderna, contribuisce alla rinascita dei localismi, dei particolarismi che si affrettano a ricostruire pesantemente, rigidi e massicci confini, posti a difesa di quella sicurezza ontologica che il superamento degli altri confini ha intaccato.

Contemporaneamente, si riscopre il senso sacro della ricerca dell’infinito, dello spirito di Dio che c’è in noi attraverso la religione, il bisogno dello spazio senza spazio di Dio. Ma subito si costruiscono chiese, istituzioni codificate dalle norme di diritto canonico e le diverse gerarchie avviano contese territoriali come quella sorta tra cristiani e musulmani, tra chi possedesse il tempio più prestigioso, l’Anàstasis (il Santo Sepolcro, letteralmente la Chiesa della Resurrezione) o la moschea *Qubbet es-Sakhra* conosciuta come Cupola della Roccia. Sino alla promulgazione nel periodo del califfato di Omar, della norma con la quale ai *dhimmi* (cristiani ed ebrei) era vietato possedere luoghi di culto che superassero in altezza quest’ultima⁹¹.

⁹⁰ George P. Landow, *Ipertesto. Il futuro della scrittura*, Bologna, Baskerville, 1993.

⁹¹ Armstrong K., *Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 2006.

Nel bisogno dell'infinito, si trova anche la necessità di schematizzare, codificare e classificare innalzando confini precisi, consolidando i *topoi*,⁹² i luoghi delimitati dove un preciso ordinamento confina rigidamente lo status attraverso pulpito, aula, cattedra, presidenza.

2.4 LA MATRICE TECNICO-GIURIDICA

Ma la questione confinaria non è poi così semplice neanche in un contesto, quello geopolitico, nel quale la linea di confine dovrebbe essere rigidamente chiara e pacifica. In definitiva è sempre il “principe” che ordina la mappa e le dispute di confine che ancora oggi costituiscono una quota importante delle relazioni internazionali ed argomento principale del fallimento dei processi di pace che si sono susseguiti sino ad oggi nella disputa tra Palestinesi ed Israeliani. Così, anche il classico confine geopolitico che per definizione viene intuito come barriera, fisso, accuratamente delimitato in definitiva diviene “mobile”.

Il problema è che la mobilità confinaria istituisce ogni volta territori nuovi, sconosciuti, non offre l'occasione di interiorizzare una cultura atavica, una appartenenza definita, perché diventa più luogo di frontiera⁹³ che di confine; modifica la percezione e soprattutto i riferimenti di identificazione. E la differenza non è di poco conto perché se i confini sono statici, ci sono o non ci sono, sono fisici, immanenti, infondono sicurezza perché il loro interno è condiviso, la frontiera invece è dinamica, c'è ma è metafisica, si sposta e propone l'esterno, l'altro. Questo favorisce il costituirsi brusco e violento di una interiorizzazione che spesso diventa ideologica anziché culturale perché impone in maniera troppo repentina l'appropriazione di un territorio nuovo dove viene scaraventato il profugo. Novità territoriale sconosciuta geograficamente, politicamente e

⁹² *Tòpoi* è il plurale di *tòpos*, parola di derivazione greca. Sta ad indicare una caratteristica o una proprietà di una determinata cosa o di uno specifico argomento. Significa anche "luogo".

⁹³ Turner, op. cit.

socialmente in cui ci si deve nuovamente imparare a muoversi riformulando i propri punti, i propri centri di riferimento.

La casa cambia posizione rispetto a questi riferimenti acquisiti, ritrovandoti in una terra straniera, così come è accaduto più volte in Istria dopo la caduta di Venezia, così avviene oggi in Palestina ad opera dei coloni israeliani. Come a fronte delle decisioni che a partire dalla Conferenza di Berlino del 1884, con un atto giuridico internazionale, con una costruzione tecnica, è stato definito il sistema confinario dell'Africa attuando così la destrutturazione del continente. Infatti, poiché un tale processo tecnico, che non tiene conto dei sentimenti di appartenenza e di identità, non può surrogare alla esigenza culturale sedimentata e radicata nel profondo dell'animo umano delle popolazioni coinvolte.

L'angoscia che deriva da questa destrutturazione diventa l'angoscia della frontiera che istituzionalizza il dubbio⁹⁴; questo richiede un percorso pericoloso, difficile e lungo di assimilazione culturale che non è detto sia mai completato. Tale situazione apre così la possibilità all'apertura di qualsiasi scenario dove ogni mezzo diventa quello giusto per controllare il vuoto che il senso di angoscia ha causato, compresa la reazione violenta del terrorismo che funge da "oggetto transizionale"⁹⁵, luogo teorico che è "la zona d'illusione" dove sia possibile lo scambio tra il sé e l'altro, e che permette di completare questa assimilazione.

L'imperium: il potere pubblico, che prevale sul *dominium*: il potere privato. In tal modo il confine diventa un artificio, coerentemente con la cultura moderna la quale

⁹⁴ Giddens A. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, 1994.

⁹⁵ M. Davis, D.C. Wallbridge, *Introduzione all'opera di D.W. Winnicott*, Firenze, Psico, 1994. "L'oggetto transizionale deve essere considerato, nella teoria di Winnicott, come un esempio concreto fra gli altri, situato in uno specifico periodo di sviluppo, della transizione fra la fusione con l'ambiente e la separazione da questo. [...] L'oggetto transazionale era l'indicazione fra le tante che era cominciata una relazione con il mondo esterno, accettabile al sé".

ha cancellato i limiti tra naturale ed artificiale dimostrando “l'impossibilità di un limite” da quando l'uomo ha affidato il mondo al potere della tecnica⁹⁶.

Il confine diventa così una costruzione tecnico-giuridica, rende il concetto privo delle sue più disparate aggettivazioni: aperto, mobile, chiuso, e lo caratterizza asetticamente, rendendolo però un “fatto” talmente concreto da ridefinire le condizioni fisiche, socio-culturali, architettoniche dello spazio. La demarcazione amministrativa di un tracciato confinario è in fondo un mero atto giuridico-amministrativo che modifica il territorio tracciando un segno di matita su di una carta. Così è stato a Gerusalemme nel 1949 tra Israeliani e Giordani con l'istituzione della cosiddetta “*green line*” [Fig. 11] (la “linea verde”) cioè quella linea armistiziale che demarcava il confine di fatto di Israele prima del conflitto del 1967, separandolo dalla Cisgiordania. Essa fu definita nel 1949 nei negoziati condotti a Rodi con Siria, Giordania ed Egitto al fine di arrivare ad un armistizio e porre fine al conflitto scoppiato nel 1948, immediatamente dopo la costituzione dello Stato ebraico che stava ancora cercando di consolidarsi sul territorio. Dopo la “guerra dei sei giorni” del 1967, Israele conquistò la parte orientale della Città e parte del West Bank. Ancora oggi il territorio al di là di tale linea è considerato occupato militarmente dalla comunità internazionale.

Attraverso l'atto giuridico il potere amministrativo, l'autorità competente concretizza sul territorio un segno della carta. Il segno sulla rappresentazione simbolica ed imperfetta del territorio, attraverso il decreto iscritto nella raccolta delle Leggi, produce conseguenze concrete nello spazio-tempo, trasforma un campo di coltura agricola in impianto industriale. Offre l'opportunità al neolaureato di ottenere un posto di dirigente nell'Ente di gestione del territorio circoscritto dal segno di confine

⁹⁶ *Dove sfuma il confine tra naturale e artificiale.* Il filosofo Severino afferma che: "cade la distinzione tra natura e artificio, ma tutto diventa costruibile e dunque artificiale, almeno tendenzialmente". www.mediamente.rai.it/biblioteca/biblio.asp?id=456&tab=int - 22/12/2000.

amministrativo, con l'occasione di modificare il suo status sociale. Nel caso di Gerusalemme, da un giorno all'altro, è stata divisa una strada e al risveglio la tua dimora si trova dalla parte sbagliata.

Molti concetti di cui ci siamo appropriati e che pensiamo di poter utilizzare con buona cognizione di causa, in realtà sono semplicemente concetti convenzionali, utilizzati più spesso impropriamente. Il loro uso viene assunto dogmaticamente, senza particolari interrogativi semantici, oppure perché un uso troppo quotidiano ne svaluta i significati.

Tra questi, il concetto di confine potrebbe essere paradigmatico di tale situazione. Spesso il segno geopolitico assume la manifestazione concreta del suo archetipo⁹⁷, così radicato nell'inconscio, forma originaria di identità ed appartenenza, marcatore intimo tra *“ordinamento pacifico e disordine senza pace”*⁹⁸, forgiato dall'appartenenza dell'uomo alla comunità universale. Perché *“... intendere un universo privo di confini, potrebbe essere pericoloso, un non-luogo dove si perde l'identità, dove non avrebbe senso neppure il confine più archetipico di bene e male. Da esso discendono tutti gli altri confini”*⁹⁹. Ecco perché abbiamo evocato gli archetipi: il “confine”, ne assume perfettamente i caratteri.

Se la nostra storia scientifica è un susseguirsi di dicotomie (razionale-irrazionale; bello-brutto; amico-nemico; interno-esterno, buono-cattivo, e così via), anche l'uomo,

⁹⁷ Jung afferma che *“I contenuti dell'inconscio collettivo si riallacciano al patrimonio storico-culturale dell'intera umanità”*. Quindi esisterebbe anche un sistema psichico di natura collettiva, universale e impersonale, ereditato ed identico in tutti gli individui. Esso consiste in forme preesistenti, gli archetipi, che danno una forma determinata a certi contenuti psichici. In un primo tempo l'archetipo è visto come sedimentazione delle esperienze ripetute dall'umanità nel corso dei millenni. Successivamente Jung lo individua come una forma senza contenuto. Non un comportamento ma un modello di comportamento; un contenuto inconscio che viene modificato attraverso la presa di coscienza. Un contenitore che non si può svuotare né riempire mai completamente. In sé, esiste solo in potenza, e quando prende forma in una determinata materia, non è più lo stesso di prima. Esso persiste attraverso i millenni ed esige tuttavia sempre nuove interpretazioni. Op. cit.

⁹⁸ Schmitt, 1991.

⁹⁹ Davis e Wallbridge, 1994.

inteso come persona sociale, ha continuamente bisogno, da una parte, di creare o costituire confini precisi al fine di delimitare i propri spazi di intervento, e dall'altro il bisogno di superare i confini delle cose in cui si imbatte al fine di accrescere la propria esperienza. Da un'altra prospettiva è necessario rilevare che nella trasformazione del territorio, l'uomo, il *cittadino*, rimane un mero oggetto, una numerosità indistinta che dovrà adattarsi alla mobilità confinaria, costringendo la propria identità ad una impossibile evoluzione, poiché mito e simbolo non rispondono a nessuna giurisdizione.

Ed allora, ritornando all'oggetto geografico del nostro interesse, non possiamo che rilevare come il confine ha espresso nel suo svolgersi dinamico il passaggio dall'interno all'esterno, dall'ordine al caos con la pesante eredità di distacco e separazione: il distacco cosmico, l'ingresso nel caos della alterità con la destrutturazione sociale che ne è conseguita. E neppure è esistito un "territorio intermedio" perché è stato soffocato dall'ideologia, dal risentimento, dal rancore, dalla patologia connessa all'evento storico. Non si dà luogo a quel "giusto confine" come territorio di incontro, di conoscenza e di arricchimento reciproco; poiché né le istituzioni, né le forze culturali e tantomeno il singolo attore hanno compiuto il necessario sforzo al fine di stemperare le tensioni alla ricerca di uno spazio comune, che consentisse l'esplicitarsi della funzione di cerniera e di scambio rappresentata dal confine.

Anche l'interesse che si muove attorno al confine è di tipo particolare. Sottolinea la propria valenza simbolica, culturale e ideologica, la sua connessione intima con la personalità umana.

2.5 VERSO UNA TEORIA DEI CONFINI

Negli anni Settanta, in piena "guerra fredda", l'interesse delle scienze sociali si muoveva concretamente verso l'analisi dei fenomeni confinari e delle loro implicazioni culturali, sociali ed economiche. Assumevano rilievo crescente la disciplina delle

relazioni internazionali e l'approfondimento della teoria dei confini¹⁰⁰. Un tema, quest'ultimo, studiato in particolare dalla scuola geografica triestina¹⁰¹, che assieme a quella sociologica¹⁰² gode di un'antica tradizione in materia per il fatto che Trieste si trova in un punto cruciale, città di frontiera essa stessa, porta sul mare di quella regione chiamata Mitteleuropa. Laboratorio geopolitico nel quale, a causa delle tragiche conseguenze della seconda guerra mondiale, si è riproposta "confine mobile". Qualificazione di uno spazio che non è più definito (Pagnini, 1976), che prelude alla defunzionalizzazione del confine stesso (Valussi, 1976). Ciò è la risultante di un'analisi contrastiva della natura e dell'effetto del confine, il quale modifica ambiente e rapporti in base alla percezione ed alla funzione che l'uomo ha e dà allo stesso.

Lo studio dei confini non è pertanto cosa banale anzi, è studio problematico; dovuto alla complessità del fenomeno che è sicuramente spaziale ed i cui effetti si ripercuotono nel territorio in un'ottica sistemica per cui la modifica di un elemento del sistema si ripercuote su tutti gli altri elementi dello stesso.

E' soprattutto nei rapporti tra uomo e ambiente, tra uomo e società¹⁰³, tra spazio e territorio, tra staticità e dinamicità, che si manifesta tale carattere problematico:

“ Il confine, inoltre, come fenomeno spaziale può essere, e di solito è, un fenomeno estremamente statico, come ben sappiamo, tanto è vero che nella stragrande maggioranza dei casi le sue modificazioni sono frutto di eventi catastrofici, qualche volta naturali (emersioni di terre, alluvioni ecc.), ma, solitamente, antropici (guerre,

¹⁰⁰ Strassoldo, 1979

¹⁰¹ G. Roletto, E. Bonetti, G. Valussi, M.P. Pagnini, G. Battisti.

¹⁰² Demarchi, Gubert, Strassoldo, Delli Zotti, Gasparini, Sussi.

¹⁰³ Battisti G., *Per un'analisi geografica delle aree di frontiera*. (pp. 9-23). In: atti del convegno di studi in onore di Giorgio Valussi, a cura di Gianfranco Battisti e Pio Nodari. Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche Storiche, Trieste, 1996.

rivoluzioni e simili), sicché come fenomeno territoriale è decisamente innaturale, data l'essenza dinamica del territorio.”¹⁰⁴ Inteso come scenario della vita umana.

In definitiva il confine vorrebbe ingabbiare in una cornice statica ciò che per sua natura statico non è, come viene suggerito dallo studio perfino dei confini naturali, che tra le diverse proprietà identifica anche quella del “dinamismo”¹⁰⁵ geoconfinario tra geodomini contermini. Si giunge così al paradosso, quello del “confine mobile”. Il carattere paradossale è quello dinamico della mobilità, associato al carattere statico proprio, naturale del confine, però un fatto che trova conferma nelle analisi confinarie. L’ininterrotta dinamica dei geoconfini è inoltre associata a fenomeni di rifunzionalizzazione determinati da un susseguirsi di processi di neofunzionalizzazione e defunzionalizzazione (Stoppa, 2002), che coinvolge tanto le realtà fisico-naturali quanto quelle geopolitiche.

Per lo studio della confinistica gerosolimitana appare utile la classificazione proposta da Pounds¹⁰⁶ il quale individua:

- confini antecedenti o pionieristici,
- confini susseguenti ovvero che si adattano ad una preesistente divisione culturale,
- confini sovrainposti a confini e suddivisioni già presenti,
- confini relitti o abbandonati,

Ad esempio la “*green line*” anche se oggi non è più fisicamente rilevabile, ritorna sempre nei documenti geopolitici e nelle carte ad indicare lo spazio considerato territorio occupato ad indicare la presenza di un “confine relitto”. Inoltre la gran parte dei confini

¹⁰⁴ Ivi: Buzzetti L., *Il confine come problema geografico*. (P. 36).

¹⁰⁵ Stoppa M., *Dividere la terra. Una lezione dalla natura* (pp. 7 – 30) in :Gianfranco Battisti (a cura di), *Un Pianeta diviso, contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2002.

¹⁰⁶ Pounds N.J.C., *Geografia dei rapporti internazionali*, Milano, F. Angeli, 1977 vol. I° (pp. 81 seg.)

della città sono confini sovrainposti a realtà etniche e soprattutto culturali già presenti e consolidate.

Un passo successivo è il paradigma della “regione mobile” (Battisti 2002)¹⁰⁷, concetto sviluppato a partire dalla “frontiera” turneriana. Tutto Israele è oggi una fascia territoriale “mobile” [Fig. 16] nella quale e dalla quale si muovono i coloni ebrei. Non a caso l’utilizzo del termine “coloni” riprende la descrizione del modello di Meinig¹⁰⁸. Una fascia dove si attua una trasformazione processuale del territorio, grosso modo dalla costa verso le valli del Giordano. In questo movimento, Gerusalemme viene a rappresentare una sorta di promontorio che piano piano viene raggiunto e coperto dalle onde della colonizzazione.

In definitiva a Gerusalemme si realizza ad un tempo la concretizzazione del confine come linea di separazione rigida, chiaramente demarcata, funzionalmente predisposta a dividere; e quella della frontiera intesa come fascia oggetto di un progressivo insediamento coloniale. Non è chiara in questo caso la funzione confinaria di separazione di due sovranità statali. Si tratta di una sovranità quella israeliana dominante, e di una sovranità debole quale quella palestinese, che viene unilateralmente disconosciuta. Per contro si è costituito un nettissimo confine etnico tra i due diversi gruppi culturali e nazionali, ciò che nei casi di studio è fenomeno piuttosto raro¹⁰⁹.

Dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989 e la lenta ma inesorabile integrazione europea, il fenomeno è ritornato sotto silenzio, forse non solo perché si era affrontata la ricerca in tutte le direzioni possibili, ma probabilmente perché la sbornia europeista, sommata all’avanzare della globalizzazione economica e culturale,

¹⁰⁷ Battisti G., Ivi – Tra confine e frontiera: la regione mobile. (pp. 101 – 114)

¹⁰⁸ Ivi pag. 109. Il modello di Meinig illustra “ *le fasi finali di un modello sequenziale di interazioni transatlantiche*”. Nella VI fase i coloni costruiscono una città ed una circoscrizione di insediamento con espulsione dei nativi, con confitto bi-razziale e con stratificazione sociale.

¹⁰⁹ Pounds, op. cit.

catalizzava gli interessi. Inoltre il nemico, l'*hostis*, era diventato un re nudo con la scomparsa del baratro tra est ed ovest, spostando l'attenzione collettiva al supposto pericolo proveniente da "sud". Le fratture sociali (*cleavages*) identificate da Stein Rokkan e Seymour Martin Lipset¹¹⁰ possono quindi essere riproposte nell'arena internazionale¹¹¹ come differenze tra:

- 1) est – ovest con l'istituzionalizzazione del confine ideologico tra democrazia e dittatura comunista;
- 2) centro – periferia a seguito del processo di decolonizzazione;
- 3) nord – sud rappresentante lo squilibrio economico.

Nella città di Gerusalemme tali fratture convivono, anzi sono esaltate mentre i punti cardinali del modello proposto implodono tutti nello stesso luogo come materia e luce in un buco nero. Nel contesto studiato si concretizzano grosso modo in:

- 1) divisione tra Israele campione della democrazia occidentale e Palestina del terzo Mondo che guarda ad Est;
- 2) squilibrio nella suddivisione delle risorse pubbliche tra quartieri ebraici e quartieri palestinesi;
- 3) squilibrio economico tra le due comunità. Evidentissimo dai dati del P.I.L. pro capite (per i territori palestinesi nel 2007 è stato di 1.358 \$ contro i 23.382 di Israele in base ai dati delle Nazioni Unite¹¹²).

Sono fratture che vengono approfondite e rafforzate da barriere che stanno diventando anche fisiche, tra etnie, culture, sistemi economici diversi. Obbligazioni e opportunità, sostanzialmente, non sono uguali se sei israeliano oppure palestinese; è molto più facile

¹¹⁰ Rokkan e Lipset, 1967.

¹¹¹ Scartezzini R., *Stati, nazioni, confini. Elementi di sociologia delle relazioni internazionali*, Roma, Carocci, 2000.

¹¹² <http://data.un.org>

acquisire lo status di rifugiato o di profugo piuttosto che mantenere quello di cittadino Gerosolimitano.

2.6 IL CONFINE NELLA PROSPETTIVA ATTUALE

Nel paradosso della postmodernità e del progresso tecnico, abbiamo l'illusione di esserci liberati dai confini. Lo sviluppo tecnologico che si è avuto a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, ha portato infatti a profetizzare la scomparsa delle barriere¹¹³. Parliamo, visitiamo, vediamo, ci spostiamo da una parte all'altra del globo in tempo reale e comunque con ritmi molto veloci. Il computer con cui scrivo è stato acquistato sotto casa, ma ogni suo componente è arrivato da paesi diversi per essere assemblato in Cina e venduto da un'impresa che vanta di avere sedi in 170 paesi del mondo e utilizza un software americano. Eppure non riusciamo a vedere che lo spazio che ci circonda è continuamente interrotto da muri, recinti, sistemi di controllo fisico ed elettronico. Dobbiamo utilizzare *badge* per superare tornelli, chiudere porte alle nostre spalle affinché se ne aprano altre davanti a noi tra aree di sicurezza ed aree specializzate, acquistare *ticket* a banda magnetica o lanciare segnali elettronici con il telepass per aprire varchi; condivido quanto dice Stefano Boeri: "... *il mondo contemporaneo. Come se fossero i confini, e non i flussi, la sua vera cifra*"¹¹⁴.

Assuefatti alla concezione della "paura quotidiana"¹¹⁵, e nell'illusione di partecipare ai flussi globali, non percepiamo più questi limiti e scivoliamo inconsapevoli nella falsa sicurezza delle "*gated community*"¹¹⁶. Sono queste delle comunità residenziali protette, controllate da milizie private, dove al rifiuto dello "spazio pubblico" e dell'altro si preferisce la compartimentazione di enclave blindate a

¹¹³ Goffman 1969, McLuhan 1962, 1967, 1989.

¹¹⁴ www.archivioestefanoeroi.net/admin/work_detail.asp?id=151

¹¹⁵ Marzorati R., *La città, lo spazio pubblico e la paura dell'altro: tendenze anti-urbane fra Stati Uniti e Europa*, Dottorato di ricerca URBEUR XX ciclo, Università di Milano Bicocca.

¹¹⁶ Low, 2003 In Marzorati, op. cit.

formare il paradosso del “ghetto volontario”. Qui trova protezione la propria identità attraverso uno stringente controllo sociale. A Gerusalemme, così come in tutta la Cisgiordania occupata, esse hanno trovato il loro compimento con gli insediamenti israeliani nelle zone arabe, mediante una barriera materiale - il muro - che ha concretizzato e reso visibile una barriera mentale¹¹⁷. Per l’Ebraismo il confine è in effetti una dimensione interiore, in fondo anche molto semplice: da una parte sta l’universo ebraico, dall’altra l’universo dei *goyim*, dei gentili. Non dissimile è la concezione arabo/musulmana che divide la terra nella casa dell’Islam (*dār al-Islām*) e nella casa della guerra (*Dār al-Harb*). Unica differenza rispetto gli ebrei, per gli arabi questa suddivisione della terra ha avuto anche connotazioni geografiche, rappresentate dalle conquiste effettuate dagli imperi di matrice musulmana nel corso della storia¹¹⁸. Forse una storia, quella ebraica, segnata negli ultimi due millenni dalla mancanza di confini territoriali sentiti come propri. La dispora, deve necessariamente interiorizzare in senso “etico” il confine. In tal modo “*sottolinea il privilegio della scelta goduto dai suoi appartenenti, e la loro uguaglianza reciproca, acuendo i confini tra dentro e*

¹¹⁷ Robert Frost: “*buoni steccati fanno buoni vicini*”. L’aforisma è ripreso in una intervista di Francesca Borri a Michel Warschawski, l’intellettuale israeliano che vive a Gerusalemme afferma:

“*Conosciamo, drammatici, gli effetti del Muro sulla vita dei palestinesi, ma è tempo di domandarci quali siano gli effetti sulla vita, e la psiche, degli israeliani. Non è una barriera materiale, è qualcosa di più, perché la separazione non è una tecnica, qui, ma un valore - e la separazione non solo dai palestinesi, ma dal resto del mondo: è il pilastro dell’ideologia sionista, l’ebraicità, e dunque l’omogeneità dello stato. L’obiettivo non è l’eliminazione fisica dell’Altro, naturalmente, ma per il sionismo, intrinsecamente, l’Altro è un problema, non una ricchezza. Non è un Muro, è una filosofia politica. Si discute solo del suo tracciato, non della sua legittimità giuridica o etica, il dubbio è semplicemente dove collocarlo, se più o meno lungo la Linea Verde, includendo o escludendo quanti e quali insediamenti. Ma un Muro non può essere un confine, perché un confine implica reciprocità.*”

Fonte: <http://it.peacereporter.net/articolo/15719/La+Nakbah+degli+ebrei+non+sionisti>

¹¹⁸ In estrema sintesi, l’inizio dell’espansione islamica si ha con Maometto a partire dal 622 d.c. per proseguire con i “califfi ortodossi” sino al 650 circa. Seguirà il Califfato degli Omayyadi per quasi un secolo (661-750). La dinastia abbaside regnerà sino alla sua completa disgregazione stabilita nel 1258. L’ultimo grande impero musulmano sarà quello ottomano dal 1300 al 1919. Nel corso dei secoli in realtà, l’universo islamico è stato molto più complesso, ma non è questa la sede per una “storia degli imperi musulmani”.

fuori”¹¹⁹ e, paradossalmente deve manifestarsi nel segno di barriere concrete e invalicabili.

Nel contesto di questo studio il termine “confine” acquista un significato di cerniera, di linea separatrice tra territori e identità che si concretizza in gran parte degli aspetti geografici e sociali delle entità interessate. Questo perché si innalzano confini spaziali - quelli geopolitici - e confini non spaziali: giuridici, ideologici, culturali. Con uno spazio tagliato e percorso da ostacoli ed aree protette come le strade sopraelevate che collegano gli insediamenti dei coloni israeliani nei territori della West Bank e che passano sopra i villaggi palestinesi oppure la zona di sicurezza che corre lungo il muro di separazione, composta da strati di fasce di territorio variamente militarizzato [Fig. 14].

Confini che sono decisi soprattutto dal potere politico dominante che indica anche il livello di permeabilità o impermeabilità che il confine deve avere; quanto è possibile, se è possibile l’apertura della cerniera confinaria che separa i due sistemi. Ma in questo modo è soprattutto un confine a “senso unico”. Come abbiamo visto, funzionalmente, la chiusura del confine tende di per sé a polarizzare il territorio in periferia e in centro. Per gli Israeliani la tendenza alla chiusura, producendo quindi questa polarizzazione, è normale perché inculcata nella propria cultura¹²⁰, tutto il resto è periferia. In questo senso il confine produce degli effetti importanti: diretti, indiretti e indotti¹²¹ soprattutto se la decisione ed il controllo del flusso confinario risulta unilaterale. Il controllo pieno della linea di confine è anche controllo delle funzioni confinarie sulle quali incidere; pertanto in base alla contingenza si può intervenire sulla

¹¹⁹ Gatti Racah M., *Confini e disgregazione nel racconto Baal-Tefilo di Ben-Ami*, annali di Ca' Foscari, XLIV, 1-2, 2005.

¹²⁰ “La terra di Israele è posta al centro del mondo, Gerusalemme al centro della terra di Israele e il tempio al centro di Gerusalemme. E’ qui che la creazione ha avuto il suo inizio. Gerusalemme, l’ombelico della terra, è destinata a diventare la metropoli di tutte le nazioni, che saranno chiamate figlie di Gerusalemme. Tutte le nazioni e i regni della terra si raccoglieranno a Gerusalemme, il centro del mondo.” Toaff A., *Gerusalemme nella Halakhah*, in: Trotta G., *Gerusalemme*, Brescia, Morcelliana, 1990. (p. 78).

¹²¹ Leimgruber, 1987; Raffestin, 1974.

funzione militare piuttosto che su quella giuridica, come anche su entrambe contemporaneamente per rendere più incisivo l'effetto desiderato. Tutto questo in un contesto che non è facile definire "regionale": la regione non è omogenea poiché manca di uniformità; neanche funzionale perché non vi si trova assolutamente una unitarietà. Si potrebbe forse individuare una regione transfrontaliera la quale possiede un carattere dinamico di rapporti e di scambi che però non sono presenti tra Ebrei e Palestinesi. In realtà la sensazione profonda che si ha di questi confini è quella della precarietà: sono innalzati per evitare il più possibile l'interconnessione tra i due sistemi, in modo che alla fine ne rimanga solo uno; ed a questo punto non saranno più necessari.

2.7 SPAZIO TEMPO E TERRITORIO

Nel capitolo precedente ci siamo già imbattuti nel concetto di spazio. Esso nasce come elemento oggettivo, geometrico della visione tridimensionale della realtà diventando elemento classico della cultura occidentale. Lo spazio è la dimensione fisica, il *topos*, rappresentabile tecnicamente attraverso la cartografia. Ma lo spazio viene anche definito, gli viene attribuito un senso, diventa luogo, *chora*¹²². Rapporto ben visibile in Gerusalemme in cui lo stesso *topos*, gli stessi 200 kmq. assumono un significato culturale diverso, una *chora* diversa a seconda della prospettiva vissuta.

Abbiamo anche visto che lo spazio, assieme al tempo è parte ontologica del pensiero umano, sono entrambe “strutture concettuali”¹²³. Sin dalla nascita impariamo a concepire uno spazio nostro, rappresentato dalla nostra fisicità che si “muove” nel tempo della storia.

Dal punto di vista geografico spazio e tempo sono alla base del modello di Hagerstrand¹²⁴ che è centrale nella “*time-space geography*”. Il modello, basato sul duplice asse, dimostra i limiti biologici, di accessibilità e di attività entro i quali si svolge l’attività umana considerata individualmente e che può essere efficacemente visualizzata in una icografia che diventa utile anche a livello aggregato. Se si interviene a limitare o a dinamizzare uno, ovvero tutti e tre questi limiti, inevitabilmente la griglia di scelta localizzativa subirà un ampliamento ovvero un restringimento che potrà arrivare sino al punto di impedire qualsiasi scelta.

¹²² Mangani G., *Intercettare la chora. Luogo e spazio nel dibattito geografico degli ultimi trent’anni*, in: E. Casti, a cura di, *Cartografia e progettazione: dalle carte coloniali alle carte di piano*, Torino, Utet, 2007 (pp. 31-41).

¹²³ Von Glasersfeld E., *Considerazioni su spazio, tempo e il concetto di identità*, Zurigo, Princelet, 1984.

¹²⁴ Haggett P., *Geografia*, Bologna, Zanichelli, 2004

E' soprattutto nell'ambito della religione che il rapporto tra spazio e tempo, attraverso il rito, diventa necessario, insostituibile. Senza questo rapporto, uno spazio senza tempo contempla un mero fatto tecnologico; cancellando il passato mitico e senza un futuro escatologico, si è costretti all'attimo fuggente del presente.

Tempo e spazio sono intimamente legati tra loro. Sono due dimensioni necessarie alla comprensione e rappresentazione del mondo elaborate dalla nostra mente; sono complementari come complementari sono le zone del cervello che elaborano tali concetti: la parte sinistra è legata alla linearità del tempo; quella destra elabora in maniera simultanea, spaziale; il cervello sinistro deve assumere le informazioni una alla volta, quello destro le elabora tutte assieme¹²⁵.

Lo spazio diviene allora contenitore della "realtà", degli oggetti in cui l'uomo si imbatte quotidianamente. Riferito a tali oggetti, automaticamente ed intuitivamente, senza rendercene conto, la nostra mente colloca però l'oggetto nel tempo in forza della nostra memoria.

E' nello spazio che si forma l'identità. Innanzitutto quella personale del sé che inizia dalla consapevolezza dell'infante di concepirsi separato e quindi diverso rispetto alla madre. Poi nello spazio sociale del gruppo, dove si forma l'identità riferita alla comunità. Identità che assume un particolare significato e forza se l'organizzazione spaziale si carica di una cosmosemica¹²⁶ per cui il territorio occupato assume un significato, una connotazione cosmica. In tal modo lo spazio, arricchito di confini, diventa territorio.

Può essere utile, in una terra contesa, cercare di capire quale sia il significato di spazio per ciascun contendente. Però non è questione facile: se l'identità riguarda la

¹²⁵ De Kerckhove D., *Brainframes : mente, tecnologia*, Bologna, Baskerville, 1993 (p. 34)

¹²⁶ Gasparini A., *La sociologia degli spazi*, Roma, Carrocci, 2000 (p. 165).

psicologia del profondo, ed è soprattutto oggetto di stratificazioni culturali, si corre un rischio altissimo di capire nella maniera sbagliata o di “credere di capire”.

La storia di questo spazio, è storia di terra e di confini. Gli ebrei, popolo senza terra, si muovono per il Medio Oriente alla ricerca del mito della “Terra Promessa”. Saranno necessari 40 anni di itinerari attraverso il deserto prima di intravederla nella rigogliosa valle del Giordano. Terra che comunque deve essere conquistata prima di poterne fissare i confini e successivamente porre successivamente al suo centro la città di Davide, Gerusalemme. Mito che solo pochi decenni dopo sarà consegnato dalla storia ad altri.¹²⁷

La storia dello spazio arabo si consolida molto più tardi con Maometto. Prima di lui sono identificabili una serie di popolazioni tribali divise tra nomadismo della pastorizia e nomadismo del commercio. Elementi che sono la base per una religiosità politeistica composta dalle diverse divinità locali. L’unificazione religiosa dedicata ad un unico Dio necessita anche di uno spazio statale unico.

Lo spazio cristiano tende a superare queste due concezioni e si ri-distribuisce nello spazio fisico e mentale di una religione universale, per definizione privo di confini.

La concezione dello spazio negli ebrei e nei musulmani, ad un primo, generale riscontro sembra abbastanza simile: per l’ebreo si ha la distinzione tra ebrei e “gentili”

¹²⁷ “Ma è in Davide, l’Unto del Signore, il re secondo il cuore di Dio, che confluirono le tradizioni e le speranze delle tribù di Giuda e di Israele, così da costituire il nucleo storico e familiare del suo regno. Il patrimonio tribale comune, sul quale si sviluppò la nuova nazione erede di tradizioni diverse e spesso parallele delle singole tribù, confluì in una visione storico-teologica unitaria che ebbe nell’espressione geografica della Terra promessa ai padri e conquistata da Davide un supporto ideologico definitivo e programmatico.[...] La successiva adesione della tribù di Beniamino e delle tribù di Israele, presenti nel nord del paese, sulla montagna di Efraim, sulla montagna di Neftali e a est del Giordano (2 Sam 5, 1-5) che inizialmente parteggiavano per Saul e i suoi discendenti (2 Sam 5, 2-9), rese possibile la sottomissione delle città cananee, l’elemento sedentario nella regione accanto all’elemento tribale semi-nomade in via di sedentarizzazione, e l’unificazione del territorio. Davide è il nuovo Abramo che realizza la promessa di Dio.” Padre Michele Piccirillo, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme. Relazione tenuta nel Convegno UCIIM *Lungo i sentieri della Bibbia*, Torino il 3 febbraio 2004. in: http://www.uciimtorino.it/bibbia_il_grande_libro.htm - 24/11/2010.

(*goyim*), tra Israele e non Israele¹²⁸; sul medesimo piano la distinzione per i musulmani per cui lo spazio è concepito o come *Dar al-Islam*, dimora dell'Islam, oppure come *Dar al-Harb*, letteralmente dimora della guerra.

In realtà la differenza c'è ed è anche piuttosto incisiva, rilevante. In primo luogo perché il vero spazio sacro per l'ebraismo è lo *Shabbat*, la festa del riposo che viene osservata ogni settimana; Dio è il Dio della storia ed è il tempo che viene santificato, perché la Storia, come serie di eventi è tempo. Per l'ebreo Dio si è manifestato e si manifesta in questo *non spazio* ovvero nello "spazio" del tempo¹²⁹. Secondo alcuni, la terra per l'ebreo non è madre, ma sposa: la metafora dell'amato con l'amata è ricorrente nei testi sacri, un tema che viene raccontato nel libro del Cantico del Cantici. Successivamente il cristianesimo identificherà tale rapporto non più con la terra, bensì con la chiesa. Ecco la particolarità del rapporto con lo spazio promesso da Dio e da lui consegnato in usufrutto al popolo prescelto per una missione: quella di realizzare Sion, la città di Dio, della sua giustizia, del suo amore che non è solo per il popolo eletto, ma per tutta l'umanità¹³⁰, affinché tutti gli esseri umani possano credere e sperimentare l'amore di Dio. Da qui, secondo tale concezione, il rapporto "etico" tra l'ebreo e la terra che comunque rimane proprietà di Dio¹³¹.

Secondo altri invece il rapporto con il territorio, con l'avvento di *Eretz Israel*, è funzionale proprio al sentimento etnico-nazionale, rafforzato in questo caso sia dall'elemento diasporico che da quello religioso¹³². Tale funzionalità la ritroviamo nel

¹²⁸ Gatti Racah M., *Confini e disgregazione nel racconto Baal-Tefilo di Ben Ami*, Annali Cà Foscari, XLIV, 1-2, 2005 (pp. 257-288).

¹²⁹ De Paz D., *Spazio e non spazio ebraico*. Convegno: *Religioni e spazio urbano. Comportamenti e liturgie religiose nelle città*, Casalecchio, Casa della Conoscenza, 7 novembre 2007.

¹³⁰ Buber M., *Israele e Palestina. Sion: storia di un'idea*, Genova-Milano, Marietti, 2008.

¹³¹ Mercante V., *Terra e confini dell'antica Palestina. L'anno sabbatico e l'anno giubilare*, in G. Battisti op. cit.

¹³² Newman D., *Geoteologia e sense of place*, in: *Geografia, cultura e identità: lo Stato d'Israele*, a cura di Daniela Santus, Tirrenia, Torino, 2002, (pp. 64-66). L'autore introduce il concetto di *geopiety*: "Questa relazione reverenziale tra l'uomo e la percezione di un determinato luogo come propria 'casa' è stata

discusso obbligo della residenza, che secondo alcune interpretazioni e nel Talmud, rappresenta un dovere religioso; mentre secondo il pensiero ultraortodosso questa concezione è persino blasfema perché tale obbligo si realizzerà solo nell'era messianica.

Per il musulmano il rapporto è diverso; il territorio, lo spazio, è la dimora del credente e la strutturazione islamica si attua nel territorio per mezzo dello stato nella figura del capo religioso e politico del califfo. Si tratta di una realtà culturale in cui religione e politica non sono separabili, forte della esperienza storica araba che ha visto nell'istituto del califfato, un sistema dinastico (*dawla*)¹³³ in grado di tenere unite componenti etniche, geografiche e linguistiche diverse e complesse in una struttura sovranazionale comune. In essa ogni componente manteneva proprie zone di autonomia, concezione necessaria ad una popolazione composta inizialmente da allevatori nomadi. Tale sovranazionalità, unitamente alla fedeltà "tribale", è stata profondamente interiorizzata. La terra, diventata musulmana, terra dell'Islam, non è per nessun motivo cedibile.

Non dobbiamo dimenticare che i concetti per noi usuali di stato, nazione, territorio, confine, hanno per la popolazione araba un valore diverso e sicuramente indeterminato rispetto al valore riconosciuto dal pensiero occidentale¹³⁴.

Sino ad ora abbiamo discusso di Ebrei e Musulmani. Se complichiamo la questione, dobbiamo definire chi abita cosa nell'oggetto dello studio: lo stato di Israele nel più ampio contesto della Palestina, in particolare la città di Gerusalemme. Pertanto dobbiamo rispondere alla domanda "Chi" affrontando l'analisi dell'identità.

definita con il termine, intraducibile ma che rende molto bene l'idea, di geopiety. Termine che sta ad indicare quel senso di appartenenza e nel contempo di proprietà di una determinata realtà territoriale come conseguenza di un diritto alla rivendicazione legittimato direttamente da Dio".

¹³³ "Dawla è parola ambigua. Essa contiene l'idea di "turno" e, per estensione, indica il "periodo durante il quale si esercita il potere di un gruppo, o di una persona, da cui, conseguentemente, il significato di "dinastia". Scorcio Amoretti B., *Il mondo musulmano*, 1998.

¹³⁴ Moncada di Monforte M., *Israele un progetto fallito*, Roma, Armando, 2009. Per un'analisi comparativa ed esplicativa del pensiero occidentale, vedi Gellner.

2.8 L'IDENTITÀ, UN FENOMENO COMPLESSO



Fonte: www.ilsostenibile.it

In questo lavoro l'identità viene intesa secondo l'indirizzo costruttivista¹³⁵, come costruito sociale, insieme di processi, flussi e rapporti. E' dunque dinamica relazionale tra gruppi, luoghi, uomini. Realtà in continuo movimento, alimentata e percepita dall'esterno ma anche autoalimentata ed auto percepita. Sono i confini che, inizialmente, contribuiscono alla formazione dell'identità, mentre successivamente è

¹³⁵ Per il costruttivismo non è possibile perseguire una rappresentazione oggettiva della realtà perché il mondo della nostra esperienza è il risultato della nostra attività costruttrice. La vita viene considerata come un processo cognitivo. È attraverso di esso, che nasce dall'esperienza individuale, che ogni essere vivente genera il proprio mondo. L'esperienza vissuta è il punto di partenza di ogni conoscenza. L'uomo ha un corpo con una struttura determinata ed è con esso che compie le proprie esperienze. Soggetti diversi rispondono in maniera diversa ad uno stesso stimolo e la risposta sarà determinata dal modo in cui l'osservatore è strutturato. È la struttura dell'osservatore che determina come si comporterà e non l'informazione ricevuta. L'indirizzo costruttivista viene interpretato, tra gli altri, da Von Glaserfeld, Maturana. Morin, Varela, Bateson.

l'identità che contribuisce a creare nuovi confini, a rafforzarli, ricrearli, ma anche può contribuire a superarli, sempre però sostituendoli con altri più ampi.

Nella regione che stiamo studiando anche l'identità è un fenomeno complesso. Tutto ciò che riguarda la città di Gerusalemme viene bene rappresentato dalla metafora del "mosaico" perché non c'è interrelazione e dinamismo nelle relazioni sociali e culturali se non in minima misura da parte di *elites* "illuminate" israeliane e palestinesi. Quartieri, villaggi, sobborghi acquistano o riscoprono nuove e vecchie identità al fine di salvaguardare qualcosa e con la tendenza ad isolarsi dagli altri. Tale fenomeno nasce anche dal fatto che l'originale ripartizione della città che dal 1948 sino al 1967 era nettamente divisa nell'ovest ebraico e nell'est arabo sul cui territorio si applicava la giurisdizione Giordana. Con l'esplosione edilizia degli insediamenti ebraici nel *West Bank* (Cisgiordania) costruiti a "scacchiera", è stata favorita la frammentazione in territori confinati in se stessi che diventano a loro volta simbolo di identità¹³⁶.

2.9 L'IDENTITÀ ISRAELIANA

Se definiamo una persona "ebraica" la identifichiamo in base ad una chiara ed evidente connotazione culturale, soprattutto di carattere religioso. Inoltre bisogna avere ben chiaro che persino all'interno dell'ebraismo stesso vi è un dibattito molto intenso su chi e cosa sia ebreo¹³⁷. Non sono altrettanto evidenti le connotazioni nazionale ed etnica

¹³⁶ Santus D., *Geografia, cultura e identità dello Stato di Israele*, Torino, Tirrenia, 2002 (p. 55).

¹³⁷ *Le caratteristiche esistenziali, sociologiche e teologiche di Israele*, ove si trova: "Innanzitutto esiste un fattore di tipo esistenziale: bisogna comprendere che il cristianesimo è una religione di molti popoli e molti stati, che l'islam è una religione di molti popoli e molti stati, mentre l'ebraismo è una religione che riguarda un unico popolo e un solo luogo. Per cui va considerato che nella struttura stessa dell'identità ebraica c'è un luogo specifico [...]. Un secondo fattore è di tipo teologico: lo Stato di Israele è costruito sull'ossimoro, da un punto di vista costituzionale, di essere uno stato ebraico e democratico, fatto molto complicato. Tra ebrei ed arabi del nostro Paese c'è una discussione profonda sulla domanda se uno stato ebraico possa essere davvero democratico fino in fondo oppure se si tratti di una democrazia etnica. E quindi: qual'è il posto degli arabi come minoranza? Tra gli stessi ebrei si discute invece se l'ebraismo possa essere democratico o se l'ebraismo sia, per definizione, teocratico. Questo per spiegare che la stessa definizione costituzionale del nostro Paese dà origine a due conflitti molto profondi". [...] "Tornando allo Stato ebraico: cosa bisogna intendere per ebraico, una connotazione religiosa e nazionale? Il termine 'ebraico' definisce con un'unica parola e nello stesso modo due concetti in realtà diversi: nazione, religione". Burg Avraham, in: Della Seta S., CIPMO 2003

che possono essere le più diverse: russo, americano, polacco, etiope, caucasico, nero: dal punto di vista strettamente genetico una “razza” ebraica non esiste. Difatti anche la legislazione israeliana, nella cosiddetta “Legge del ritorno” varata nel 1950 e integrata nel 1970, inizialmente statuiva che chiunque fosse ebreo e chiedeva di risiedere in Israele riceveva lo status di *immigrato*. L’integrazione successiva statuisce che “è ebreo chi è figlio di madre ebrea o chi si è convertito al giudaismo e non pratici un’altra religione”; in questo modo viene riconosciuta una discendenza “etnica” matrilineare, ma anche una appartenenza esclusivamente religiosa e quindi culturale¹³⁸.

E’ la particolarità e unicità del diritto israeliano, viene sancito un rapporto sostanziale tra cittadinanza, nazionalità e religione¹³⁹. Tanto che anche la Corte Suprema nel 1962, nella discussione in merito alla concessione della cittadinanza ad un

Ed ancora “*Gli ebrei israeliani hanno una forte identità ebraica. La loro grande maggioranza desidera che Israele abbia un carattere ebraico anche se non sono tutti d’accordo circa i parametri di questo carattere. La maggior parte degli ebrei israeliani si considerano parte del popolo ebraico che include anche gli ebrei residenti nella diaspora, ovvero fuori da Israele. In gran parte essi hanno infine qualche sorta di connessione con la tradizione ebraica, osservano almeno una parte dei suoi precetti e riti nonché le festività principali del suo calendario. In generale, gli ebrei di Israele tengono a due tipi di valori: quelli segnati dalla tradizione ebraica e quelli che proteggono la libertà individuale. Lo stile di vita, i valori e l’identità della maggioranza degli ebrei israeliani riflettono una profusione di sforzi per mantenere da un lato un legame con la tradizione ebraica, dall’altro la massima libertà di scelta individuale.*” Levinsohn H., Levy S., Katz E., *A Portrait of Israeli Jewry. Beliefs, Observances and Values Among Israeli Jews 2000*, Gerusalemme, 2002.

¹³⁸ Tale inclusione è stata introdotta nella legislazione dello stato di Israele. Essa chiarisce la posizione che veniva tenuta dalla tradizione rabbinica di gran parte dei religiosi per i quali era, ed è ancora oggi valida e vincolante, la legge dell’*Halakhàh* (che significa “Via”, “condotta”. Può indicare un codice di leggi, un precetto, una singola legge ed anche l’insegnamento giuridico). Essa è rigorosamente matrilineare: la regola è quella di assumere il carattere dalla madre, che vale anche come negazione, ovvero non può essere ebreo chi non nasce da madre non ebrea; non è inoltre consentito nessun altro modo di riconoscimento. Le persone nate in base alla legge dell’ *Halakhàh* non perdono lo status di ebreo neanche se dovessero convertirsi ad altra religione, mentre il giudaismo liberale moderno non considera queste persone come ebrei.

Del resto la materia che influisce sul riconoscimento dell’identità, quali quelle in fatto di conversioni e di diritto matrimoniale, in Israele pur sotto la giurisdizione del Ministero dell’interno, è affidata all’istituzione religiosa del Gran Rabbinate la quale recepisce la visione più restrittiva dell’ortodossia della componente Haredica (Ebrei ortodossi). Ed anche in ambito politico, la definizione di chi è “ebreo” è condizionata dai partiti di ispirazione religiosa. Attualmente la legge esclude specificatamente coloro che apertamente e coscientemente si sono convertiti ad una fede diversa.

¹³⁹ Per cittadinanza si deve intendere quella “condizione giuridica di chi appartiene ad uno stato ed è titolare dei diritti politici che si esercitano secondo il suo ordinamento e dei relativi obblighi” e “ha il rilevante ruolo di identificare l’appartenenza allo stato con riferimento ad uno dei suoi elementi costitutivi: il popolo”. (L’Universale, nr. 25 Garzanti, Milano, 2004). Invece Nazionalità indica il senso di appartenenza ad una nazione dove sono condivisi: lingua, cultura, religione, storia; pertanto quel complesso di elementi culturali che caratterizzano un gruppo etnico.

frate carmelitano nato ebreo da madre ebrea, conferma l'impossibilità di scindere ebraismo religioso e nazionalità. E' la vicenda di Oswald (Daniel) Rufeisen, ebreo polacco, convertitosi al cristianesimo in Europa diventando religioso carmelitano ed successivamente emigrato in Israele nel 1956. Chiese di essere riconosciuto quale ebreo in forza della Legge del ritorno del 1950, ma la richiesta venne respinta. Allora ricorse alla Suprema Corte di Israele e mentre il Rabbinato ammise che in forza della *Halakhàh* non poteva non essere considerato ebreo, indipendentemente dalla sua conversione al cristianesimo, per la Suprema Corte, non poteva essere insieme prete cattolico ed ebreo.

Tale posizione dà luogo a difficoltà interpretative di non poco conto se si utilizzano concetti occidentali ben più circoscritti rispetto a quelli ebraici, come ad esempio la concezione extraterritoriale di nazionalità ebraica connessa al diritto penale israeliano¹⁴⁰ che di fatto espande i confini di giurisdizione dello Stato a livello planetario.

La definizione di "israeliano", individua pertanto i componenti dello stato d'Israele che nasce ufficialmente nel 1948, che possono essere anche cattolici, drusi, musulmani, copti, armeni ed indica dunque la cittadinanza ma non la nazionalità¹⁴¹,

¹⁴⁰ I reati che possono essere commessi tramite affiliazione ad associazione non autorizzata sono specificati nel Regolamento di Difesa d'Emergenza emanato nel 1945, che Israele ha applicato dalla fondazione dello stato e che risale dai tempi del Mandato. La legge israeliana riconosce l'applicazione extraterritoriale di queste leggi data la loro definizione di reati esterni contro la sicurezza dello stato e dei suoi cittadini. Secondo l'interpretazione data, chiunque abbia una posizione in un'organizzazione che Israele classifica come illegale, ed ognuno che sia attivo in un'organizzazione simile, anche una persona che risulta solo iscritta e vive altrove nel mondo, è un reo contro cui Israele può aprire un procedimento penale. Questo dispositivo trova applicazione anche se l'imputato non ha commesso alcun atto che metta in pericolo lo stato o i suoi cittadini. Ancorché oggetto di diversi dibattiti succedutisi nel tempo, il regolamento non è mai stato abrogato o modificato e viene ancora utilizzato soprattutto nei territori occupati. www.israelawresourcecenter.org.

¹⁴¹ La Legge del Ritorno garantiva ad ogni persona ebrea nel mondo il diritto di cittadinanza israeliana. Allo stesso tempo la Legge sulla Cittadinanza, approvata nel 1952, non assegnava la nazionalità israeliana ai rifugiati palestinesi. Questa concezione di nazionalità basata sull'appartenenza etno-religiosa ed extra territoriale fu la base su cui venne costruito tutto il complesso sistema di norme differenziate per ebrei e palestinesi, discriminatorie verso questi ultimi. Fin dal 1967 il governo militare israeliano ha stabilito un simile sistema di leggi discriminatorie e regolamenti militari nei territori occupati.

riservata solo agli ebrei. Si tratta pertanto di una doppia identità¹⁴²: una ebraica ed una israeliana; la prima, storicamente determinata e ben definita dalla religione; la seconda ancora in evoluzione, fluida, caratterizzata dalle priorità politiche.

A complicare il quadro dell'identità israeliana non va dimenticato che c'è anche la minoranza israeliana arabo/cristiana. I suoi membri percepiscono la propria condizione su tre dimensioni:

- 1- la cittadinanza israeliana che si riferisce ad uno spazio geografico ben delimitato che sono gli attuali confini politici dello Stato di Israele;
- 2- la fede, musulmana o cristiana, concepita nell'estensione spaziale universale in comunione con tutti gli altri fedeli sparsi sulla terra;
- 3 - la nazionalità, vissuta come arabo-palestinese la quale conta due livelli di percezione: uno quello dei confini dello stato palestinese, l'altro quello della comunanza linguistica dell'insieme arabo di appartenenza.

Tale modo di rappresentarsi viene ben interpretato dallo Sceicco Abdallah Nemer Darwish che a proposito degli israeliani di religione musulmana afferma: *“Cittadini israeliani, di fede musulmana, di nazionalità palestinese. Questa trilogia può essere intesa in modo molto complesso eppure noi non sentiamo che tra questi tre livelli della nostra identità ci sia conflittualità. Essi infatti convivono benissimo se si rispetta il seguente principio: sapere fino a che punto possiamo esprimere la nostra fede senza*

Israele presenta se stesso al mondo come una democrazia, ma gli esperti delle Nazioni Unite hanno spesso espresso un parere contrario. Nel 2003 il Comitato per i Diritti Economici, Sociali e Culturali ha concluso che il concetto del tutto extraterritoriale di nazionalità ebraica promulgato da Israele conduce a “trattamenti preferenziali” che diventano di fatto “discriminazione verso le persone che non sono ebrei, in particolare verso i rifugiati palestinesi”. Nel giugno 2007 il Comitato per l'Eliminazione della Discriminazione Razziale (CERD) ha concluso che “la negazione dei diritti di molti palestinesi di tornare alle proprie case in Israele è discriminatorio e porta avanti nel tempo violazioni dei diritti umani”. Il CERD ha inoltre applicato il concetto di apartheid a trattamenti specifici che riguardano i cittadini palestinesi di Israele, chiedendo ad Israele di “determinare fino a che punto il mantenimento della separazione dei settori urbani in parti arabe ed altre ebraiche non sia discriminazione razziale di fatto”.

¹⁴² Trevisan Semi E., *Identità ebraica e/o israeliana*, in: *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, Angeli, 1997, (pp. 239-245).

infrangere le leggi dello stato e senza che lo stato ci imponga nulla che non possiamo accettare”.

Cittadini israeliani a tutti gli effetti, che però vengono quotidianamente discriminati perché non ebrei e soprattutto perché arabi, quindi spesso percepiti come un pericolo. Attorno ad essi è sorto un acceso dibattito sul loro ruolo nello stato di Israele. Del resto anche da parte araba talvolta sono seguiti con sospetto per la loro appartenenza alla nazione considerata occupante dei territori palestinesi del *West Bank*.¹⁴³

Questa situazione identitaria complessa, si riflette nel senso di appartenenza e nelle relazioni sociali. Soprattutto per la società civile arabo palestinese che dopo il suo annientamento degli anni 1947-49, ha dovuto ricostruirsi una propria identità di gruppo di minoranza. I dati di una ricerca svolta nel 1988 su un campione di 233 soggetti¹⁴⁴ che si sono dichiarati appartenenti ai seguenti gruppi: drusi, israeliani, musulmani, palestinesi, cristiani, confermano che è possibile stabilire il grado di apertura e chiusura, di permeabilità e impermeabilità di confini sociali e psicologici che vengono posti nei confronti di gruppi etnici o religiosi diversi. Il senso di appartenenza influisce su quanto ci si può sentire diversi e su quanto siamo in grado di accettare gli altri gruppi. Il grado di diversità condiziona il grado di accettazione in modo inversamente proporzionale.

¹⁴³ E' il caso, ad esempio, di Annamaria Karam, classe 1965, che ha insegnato matematica per una dozzina d'anni, di sé dice: «*Sono cristiana, araba palestinese e cittadina israeliana*». Un'identità complessa, comune a tanti abitanti della Galilea: «*Anche a me manca una patria, vorrei sentirmi rappresentata da una bandiera, cantare l'inno nazionale... ma ho risolto il problema sentendomi cittadina del mondo, come figlia di Dio. L'appartenenza cristiana per me è più forte di quella politica: quando ci saranno due Stati, uno israeliano e l'altro palestinese, non so da che parte starò, ma so che mi sentirò innanzitutto cristiana*». Una condizione, quella dei cristiani mediorientali, che non è ben conosciuta in Occidente ed è spesso ignorata anche dagli stessi pellegrini cristiani che visitano la Terra Santa. «*Vorrei che i cristiani d'Occidente fossero più coscienti che ci sono cristiani arabi in Terra Santa. Se in Italia dico che sono araba di Terra Santa, sono scambiata per musulmana, se dico che sono israeliana pensano subito che sia ebrea. Qui come arabi cristiani siamo una minoranza, ma esser riconosciuti anche all'estero ci aiuterebbe a consolidare la nostra identità*». In: www.terrasanta.net/tsx/articolo-rivista.jsp?wi_number=1474&wi_codseq=TS0901, 10/12/2010.

¹⁴⁴ Kana'na Majid, *La minoranza araba palestinese in Israele: la negazione di un'identità*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, a.a. 1998-1999, www.studiperlapace.it

Maggiore è la percezione di diversità tra gruppi, minore sarà l'accettazione del gruppo concorrente. Anche il senso di appartenenza incide sul grado di diversità percepito.

La realtà israeliana è dunque una realtà eterogenea che il progetto sionista non è riuscito a unificare. Almeno una decina di gruppi si contendono uno spazio densamente abitato nel quale si evidenziano le diverse distanze sociali causate da rilevanti differenze etniche e dal ruolo egemonico che ha detenuto per lungo tempo il gruppo askenazita¹⁴⁵ (fondamentalmente laico e di tendenza laburista) il quale è stato il gruppo fondante e più numeroso dell'immigrazione ebraica in Palestina a seguito della fuga dall'Europa della *Shoah*. Eterogeneità che si manifesta in una serie di ambiti definiti da precise caratteristiche le quali segnano tutta una serie di confini che possono essere linguistici, ideologici e soprattutto di stili di vita. Ad esempio è possibile imbattersi a Gerusalemme in qualche strada con tipici elementi in lingua russa. Unico elemento unificante è rappresentato da una forte solidarietà nazionale tra le molteplici entità ebraiche contro quelle non ebraiche, coagulata dal conflitto con i palestinesi per il possesso ed il controllo della terra.¹⁴⁶

Una interessante rappresentazione grafica che indica la percezione della divisione sociale israeliana può essere offerta da uno studio eseguito nel 2001 nella città di Tel Aviv delle interrelazioni tra “inclusione sociale e coesione” la cui rappresentazione grafica è riprodotta nella pagina seguente¹⁴⁷.

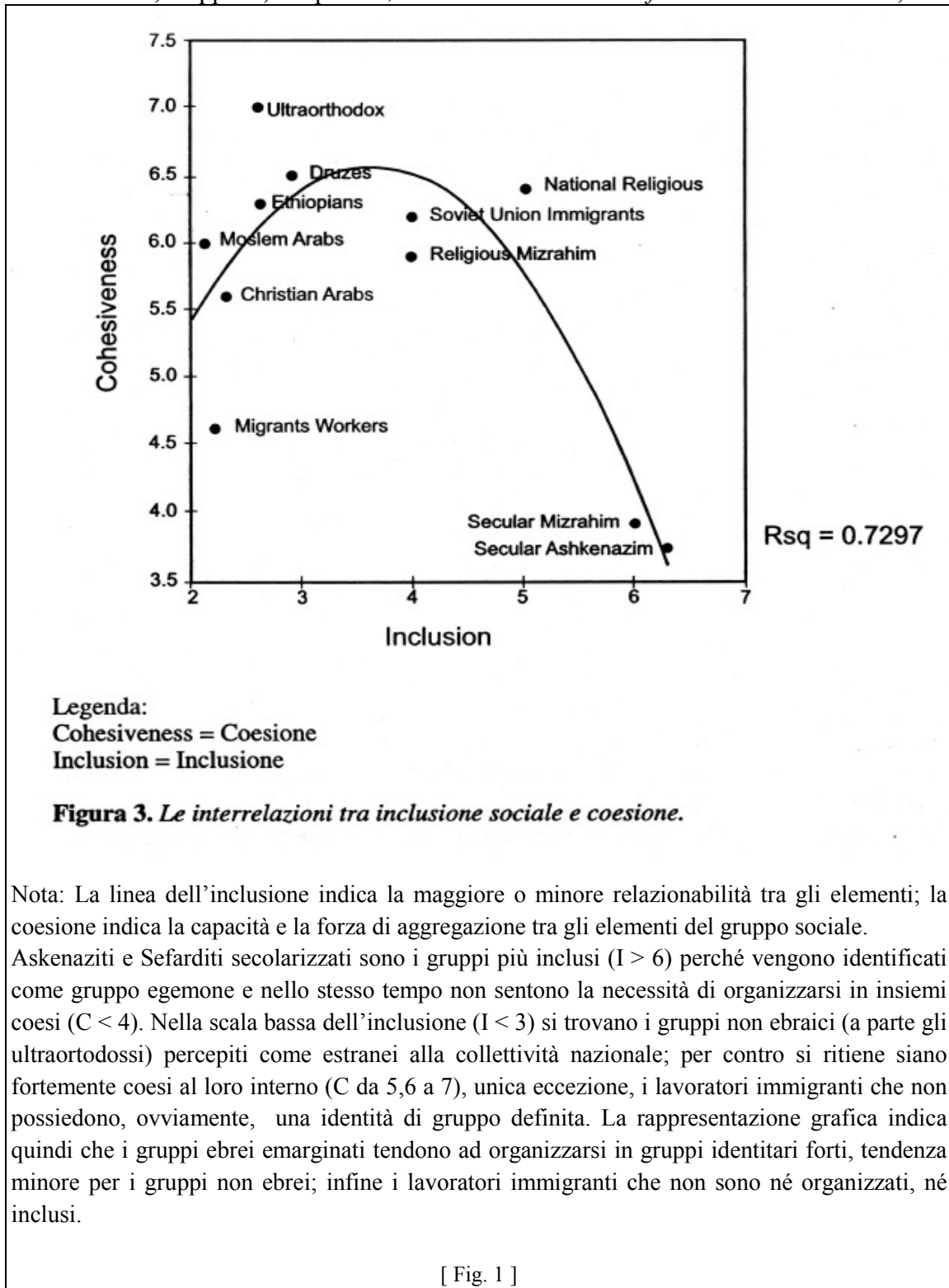
¹⁴⁵ I gruppi si possono identificare in: Israeliani laici, Askenaziti provenienti dall'Europa centrale e orientale tradizionalmente di lingua *jiddish*, Sefarditi originariamente spagnoli ma nella cui definizione poi sono stati inglobati gli ebrei provenienti da altri paesi mediorientali: i *Mizrahim* (=orientali; la cui cultura è stata oggetto del tentativo di omologazione da parte del pensiero dell'*élite* sionista), ebrei russi, ebrei neri etiopici detti anche *falascià*, religiosi, ultraortodossi, arabi, lavoratori immigranti.

¹⁴⁶ Schnell I., Hopp M., Harpaz M., *La società israeliana è frammentata?* in: *Contro i muri dell'ignoranza: riflessioni su Israele da Israele*, a cura di Daniela Santus, Torino, Tirrenia, 2006, (pp. 209-228).

¹⁴⁷ Rappresenta l'ipotesi “ *che i gruppi esclusi ed emarginati tendono a sviluppare delle identità di resistenza, e li conduce a identificarsi fortemente con i loro stessi gruppi e a distanziarsi dagli altri gruppi. Un'analisi della valutazione della coesione interna di ogni gruppo e della correlazione tra la loro inclusione e la coesione interna ...*” ivi, Santus, 2006, (pp. 220-221).

Le Interrelazioni tra inclusione sociale e coesione

Fonte: Schnell I., Hopp M., Harpaz M., *La società israeliana è frammentata* In: Santus, 2006



Non meno complessa è la questione identitaria araba in generale e palestinese in particolare come è stato sottolineato a proposito dell'identità ebraica.

2.10 L'IDENTITÀ PALESTINESE

La qualificazione di “arabo” è semplicistica poiché con tale espressione si tende ad individuare tutti gli abitanti di quella costruzione eurocentrica di fine ottocento chiamata “Medio Oriente”, causa di una visione stereotipata, ideata a Londra e presente ancora oggi a livello mondiale. E' in ogni caso una qualificazione di carattere etnico anche se va presa con tutte le cautele del caso perché anche un'etnia araba pura non è poi così facile da dimostrare. Con il termine “*Arab*” sin dall'800 a.c. si indicano popolazioni generalmente beduine nomadi e territori compresi tra i fiumi Nilo ed Eufrate.

Bisogna poi tenere ben presente che le categorie che noi usiamo in ambito sociologico, antropologico e geografico quali lingua, cultura, etnia, nazione, non hanno o hanno poco senso se applicate alla realtà “mediorientale”¹⁴⁸. Categorie che sono state però utilizzate dalla nascita degli stati nazionali della regione nel tentativo di dare una impossibile e improbabile appartenenza unitaria ad un sistema di identità diverse e molteplici¹⁴⁹ le cui strutture sociali comunque non possono venire cancellate. Ne è un esempio quello della *hamula* palestinese¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Fabietti U., *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori, 2002

“*The hamula, a traditional kinship social structure, plays an important part in the internal affairs of the Arab minority in Israel and provides the basis for the patronage system that pervades the Arab minority's local politics*”. (La *hamula* è una struttura sociale di parentela tradizionale [...])El-Taji M. T., *Arab Local Authorities in Israel: Hamulas, Nationalism and Dilemmas of Social Change*, tesi di dottorato, University of Washington, 2008

¹⁴⁹ “*Il pensiero nazionalista ... rappresenta ... uno dei diversi tentativi dettati dalla congiuntura politica, ... di creare aggregazione, in particolare in alcuni territori come Egitto, Siria, Libano, Palestina ed Iraq, permane marcata la presenza di gruppi minoritari, musulmani ma non arabi ad esempio i curdi, o arabi ma non musulmani: maroniti ortodossi, ...*” Jabbar A. A., *Dilemmi del nazionalismo arabo*, in: *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, Angeli, 1997 (pp. 160-169).

¹⁵⁰ “*costituisce un gruppo patronimico formato da tutti gli individui che rivendicano una discendenza comune. Essa è un principio coesivo fondamentale e una guida alle scelte degli individui in materia*

Lo stesso concetto di nazione è un paradosso quando viene applicato alla cultura regionale in questione.¹⁵¹ Saranno gli eventi dei primi decenni del 1900 a consolidare l'idea di nazione nelle popolazioni arabe mediorientali come reazione alla caduta dell'impero ottomano ed agli atteggiamenti contraddittori dei paesi europei (in particolare l'Inghilterra e poi anche la Francia) nel gioco di spartizione neocoloniale dei resti imperiali. In ogni caso i tentativi di attuare l'unità araba non avranno successo proprio per il carattere culturale "arabo". Ci vorrà quasi un secolo prima di poter discutere di precise identità nazionali quali quelle Libanese e Giordana.

Identica sorte avrà la lingua, che vedrà appena in questo periodo, negli anni trenta, l'istituzionalizzazione linguistica con la creazione dell'Accademia di Damasco. Difatti non si ha maggiore chiarezza sull'identità, se come parametro di misura utilizziamo la lingua poiché l'arabo non è una lingua parlata, bensì scritta e quella parlata è in realtà una molteplicità di dialetti, anche se la tradizione racconta di un aneddoto, una testimonianza (*hadith*) che attribuirebbe al Profeta una dichiarazione per cui "l'essere arabo non è un legame di sangue, ma una lingua parlata"¹⁵²; lingua che servirà anche da mezzo di legittimazione del califfato. Però, contrariamente a quanto dichiarato da Muhammad, rimarrà sempre una lingua prevalentemente scritta e privilegio di pochi, spesso utilizzata come arma ideologica attuata da una élite, coerente

matrimoniale, economica, politica. ... Anche quando sul piano pratico la hamula è disattivata, costituisce sempre il punto di riferimento ideale degli arabi dei villaggi palestinesi. ... Dopo l'inglobamento nello Stato di Israele le condizioni generali dei villaggi cambiarono ancora. Alla ricerca di nuovi elementi di aggregazione che potessero costituire punti di riferimento per l'identità locale contro l'intromissione israeliana, questi vennero individuati principalmente nella hamula.

Fu così che essa venne riattivata come gruppo politico. La riacquistata importanza di questo modello dimostra che possono esistere strutture di riserva cui fare riferimento in contesti profondamente diversi." Fabietti, 2002.

¹⁵¹ "il nazionalismo [...] nel pensiero europeo ottocentesco è un ideale laico e particolaristico [...] che è l'esatto contrario di quello sviluppato dalla cultura araba in tredici secoli di identificazione all'Islam, religione integrale ed universalistica." Scarabel A., *Dalla rivolta araba alla liquidazione dell'assetto di Sanremo: lo sviluppo dell'idea nazionale*, in : *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1997 (pp. 126-159).

¹⁵² Kallas E., *L'identità linguistica araba*, in : *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1997 (pp. 210-227).

con le strutture di potere che hanno accompagnato tutta la storia di queste popolazioni.
(cfr. Fabietti, 1994, 1996, 2002)

L'identità di cui si discute in definitiva, secondo una visione occidentale, è recente. Inoltre bisogna sempre tener presente che in Medio Oriente, per le strutture sociali da cui deriva, essa si frantuma in gruppi minori siano essi cristiani¹⁵³, islamici¹⁵⁴ od altro.

Questa identità in definitiva nasce definendo confini diversi e sovrapposti:

- 1) "araba" come reazione alla monopolizzazione del potere turco nell'impero ottomano;
- 2) "islamica" rispetto all'Europa cristiana;
- 3) "arabo-islamica" o "arabo-cristiana" in contrapposizione all'Israele ebraico¹⁵⁵.

Non si deve dimenticare però che l'identità è un concetto dinamico, in continua evoluzione, come è stato detto sin dall'inizio del paragrafo. Anche l'aggettivazione "recente" quindi deve essere ben chiarita e non significa che prima della percezione di una identità nazionale definita, non sia esistita alcuna identità. E' "recente" nel senso che quella preesistente si è andata man mano modificando ed adattando alle diverse condizioni politiche, sociali, geografiche e culturali, tanto che lo sviluppo delle diverse idee nazionali ha avuto in ogni paese un percorso diverso coerente con tali condizioni

¹⁵³ Copti, Etiopi, Armeni, Siriani, Maroniti, Greco-Melchiti, Caldei, ecc.

¹⁵⁴ Sunniti, Sciiti, Sufi, ecc.

¹⁵⁵ "Io vedo che oggi anche fra gli insegnanti delle scuole coraniche che coordinano, anche fra i predicatori e gli 'ulama, ci si definisce innanzitutto quali arabi palestinesi musulmani, esattamente in quest'ordine." Intervista a S. E. lo sceicco Ekrima Said Sabri, Gran Mufti di Gerusalemme.

"Quando si viene alla domanda fondamentale circa l'identità di ciascuno, il fattore fondamentale per i palestinesi è ancora quello nazionale in senso specifico – in altre parole, essere un arabo palestinese è più importante nella autopercezione e autodefinizione di ogni individuo di qualunque altro fattore. Siamo parte di un popolo, meglio di una nazione più vasta, quella araba, con una comune lingua, un comune retaggio culturale, una storia comune, una letteratura nostra. Siamo palestinesi in quanto in questa nostra terra e nell'esilio la nostra esperienza storica ci ha reso necessariamente particolari rispetto ad altri arabi, almeno nella stessa misura in cui l'esperienza storica collettiva siriana è diversa da quella egiziana. E questi due fattori sono ancora quelli determinanti. Ma il fattore religioso, che viene al secondo posto, è decisivo per la collocazione e l'autodefinizione all'interno della società arabo palestinese." Intervista al dott. Hassan Abu Libdeh, raccolte in.: <http://www.cipmo.org/ricerche.html>

che non sono state uguali per tutti.

Se consideriamo l'identità araba un insieme e quella palestinese un suo sottoinsieme, ritroveremo le medesime caratteristiche e paradossi di cui abbiamo scritto anzi, forse con problematiche maggiori. Innanzitutto perché uno stato nazionale palestinese non c'è mai stato e non c'è tutt'oggi e questa è la prima e fondamentale differenza tra i palestinesi e le altre popolazioni arabe e/o arabofone. Tutti i progetti pensati per fare dell'area israelo-palestinese “due popoli, due stati” sono rimasti pie intenzioni o mere dichiarazioni d'intenti con segni sempre diversi sulle mappe, che cambiavano con il passare degli anni e la cui rappresentazione grafica è visibile sulle carte tratte dall'atlante geopolitico di Lemarchand e Radi¹⁵⁶, le quali indicano come cambia la geografia nei suoi diversi aspetti (soprattutto quella politica e quella culturale) della regione nel corso di cinquant'anni [Fig. 16].

Ed anche quando il territorio sulla carta, assieme agli organismi internazionali¹⁵⁷ viene considerato da entrambi i contendenti come spazio palestinese, in realtà il controllo sostanziale è quello israeliano con la suddivisione per “motivi di sicurezza” in zone differenziate¹⁵⁸. Attualmente esse sono così definite:

- 1) zona A, dove vi è il pieno controllo palestinese, comprende principalmente aree urbane;
- 2) zona B, con il controllo civile affidato alle autorità palestinesi ma la sicurezza alle forze militari israeliane; principalmente si tratta di aree rurali abitate;
- 3) zona C, in cui vige il pieno controllo israeliano; si tratta di insediamenti, strade di accesso, zone di sicurezza, quasi tutta la valle del Giordano. Vi è compreso il 63% delle terre agricole del West Bank.

¹⁵⁶ Lemarchand P., Radi L., *Israël/Palestine demain*, Parigi, Complexe, 1996

¹⁵⁷ La tripartizione del controllo spaziale inizia nel 1995 frutto degli accordi denominati Oslo II

¹⁵⁸ Fonte: Passia Diary 2009 (p. 359).

Gli accordi di Oslo II del 1995 che avevano previsto tale suddivisione, dovevano rimanere in vigore solo per un quinquennio. Attualmente la situazione è congelata a quanto stabilito dall'incontro di Sharm El-Sheikh del 1999. Anche in questo contesto si rileva una decisa frammentarietà dello spazio considerando che i territori delle aree A e B non sono contigui e consistono in circa 227 territori diversi, rappresentati nelle carte con sempre diversi "mosaici" di colori.

Questa mancanza dello stato è visibile anche attraverso le istituzioni rappresentative dei palestinesi: l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina che nasce nel 1964, è stato a lungo considerato più che altro un movimento terrorista e senza dignità di rappresentanza statale. Solo nel 1993, quando il presidente dell'OLP, Arafat ha riconosciuto lo Stato di Israele in una lettera ufficiale al primo ministro Rabin, Israele riconobbe l'OLP come il legittimo rappresentante del popolo palestinese. Successivamente nel 1994 viene istituita l'ANP, l'Autorità Nazionale Palestinese alla quale Israele concedeva compiti di amministrazione autonoma interna con il conseguente esercizio di alcuni poteri nella Striscia di Gaza e su gran parte delle città del West Bank, rimanendo però il controllo generale del territorio saldamente nelle mani Israeliane. In ogni caso è l'Olp che gode del riconoscimento internazionale quale rappresentante del popolo palestinese e dal 1988 siede nei consessi delle Nazioni Unite in qualità di osservatore con la denominazione di "Palestina": quella che dovrebbe essere la futura nazione.

Nello stesso tempo tale assenza ha portato i palestinesi ad incasellarsi in diversi intrecci identitari: islam, cristianesimo, famiglia, tribù, arabo, ottomano. Mentre la comunità internazionale non concretizzò mai le indicazioni proposte dal presidente americano Woodrow Wilson in merito all'autodeterminazione delle popolazioni che erano state governate dagli ottomani, per i palestinesi, paradossalmente, l'unico

documento in cui ebbero riconoscimento fu la dichiarazione Balfour.

Questi era ministro degli esteri inglese nel 1917 e la missiva era indirizzata a Lord Rotschild quale significativo ed influente esponente della comunità ebraica inglese, oltre ad essere personaggio di spicco del movimento sionista. Nella dichiarazione, contrariamente alle rassicurazioni e alle promesse che gli inglesi avevano fatto agli arabi scesi in guerra al loro fianco, si dichiarava che il governo di Sua Maestà vedeva con favore le aspirazioni degli ebrei sionisti di stabilire una patria (*National home*) in Palestina. Unico limite all'appoggio inglese, era quello di non pregiudicare i diritti civili e religiosi delle "comunità non ebraiche" esistenti in Palestina. Appare chiarissimo che il ministro, rivolgendosi al movimento sionista, si guardò bene dal fare qualsiasi riferimento a indipendenza ed autodeterminazione della popolazione palestinese. Questa situazione ha esasperato la complessità del riconoscimento identitario di questo popolo, attivando un processo di forte definizione per compensare il vuoto creato dalla mancanza dello stato.

Le mire territoriali sioniste e il potere coloniale del mandato inglese furono due importanti cause che diedero impulso ma nello stesso tempo caratterizzarono lo sviluppo di quella nuova identità nazionale che si stava formando, intrecciandosi alle identità più stratificate come quella fondamentale dell'attaccamento religioso derivante dalla concezione della sacralità del territorio di insediamento. Territorio che trova in Gerusalemme, *Al Quds*, la santa, il suo centro ed il suo alimento culturale e simbolico, che influenzò tutta la regione.

Il percorso dell'acquisizione identitaria per i palestinesi ha sofferto di momenti drammatici che hanno avuto il ruolo di accelerare ed accrescere tale coscienza, come la *Nakba* ovvero *al-Hijra al-Filasṭīniyya*, la catastrofe. E' il 15 maggio 1948, giorno in cui lo stato d'Israele si è impossessato di terre, case e vite del 50% del popolo palestinese a

seguito della guerra arabo-israeliana del 1948-49. Considerata, da questi ultimi come “guerra d’indipendenza”, essa portò all’occupazione e sovente alla distruzione di 530 villaggi. Più di 700.000 palestinesi sono diventati rifugiati, confinati dall’inizio in campi profughi dalle condizioni miserrime. Questo corpo sociale sradicato è stato percorso anche da movimenti contrari, derivanti da una struttura sociale altamente frammentata e priva di organizzazione. Lo shock causato dalla *nakba* ha cancellato ogni speranza in gran parte dei palestinesi e solo dopo più di vent’anni questa popolazione ha trovato la forza di riappropriarsi delle proprie istanze identitarie¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Khalidi R., *Identità palestinese, la costruzione di una moderna coscienza nazionale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003

3

GERUSALEMME

*... Che hai tu dunque, che sei salita tutta sulle terrazze,
città rumorosa e tumultuante, città gaudente?
I tuoi caduti non sono caduti di spada né sono morti in battaglia.
... Per questo dico: «Stornate lo sguardo da me, che io pianga amaramente;
non cercate di consolarmi per la desolazione della figlia del mio popolo».
... Così egli toglie la protezione di Giuda.
... le breccie della città di Davide avete visto quante fossero;
avete raccolto le acque della piscina inferiore,
avete contato le case di Gerusalemme
e demolito le case per fortificare le mura;*

(da: Isaia 22)



*«Il mondo è come l'occhio: il mare è il bianco, la terra è l'iride,
Gerusalemme è la pupilla
e l'immagine in essa riflessa è il tempio».*
(aforisma della tradizione giudaica)

3.1 UN BREVE EXCURSUS STORICO

Già nelle profezie di Isaia (700 a.c. circa) si afferma l'immagine di una città inquieta, combattuta, metafora di un popolo la cui storia viene così ben rappresentata da questa città unica: nei colori, negli odori, nei tempi, negli spazi, nei rumori e nei suoni, nella storia, nel presente e nel futuro. Città santa, città tempio per credenti ebrei, cristiani e musulmani. Città sfregiata che ostenta una cicatrice di cemento alta 8 metri per coprire una ferita che continua ad essere infettata dalle ideologie, dalla paura, dall'odio, dalla impossibilità di perdonare e di dimenticare. Ma comunque quella cicatrice istituzionalizza la “*disparità verticale*” (Ricoeur, 2010), l'abisso tra colpa e perdono, tra santo e peccatore. Di fatto impedendo quella “*relazione orizzontale di scambio*” (Ricoeur, 2010) che permetta lo scambio di amore e di pace che tre religioni annunciano nelle loro teologie ma che nei fatti sembrano incapaci di attuare.

Chi sei Gerusalemme? Quanti sono i tuoi nomi? E quali sono i suoi significati? Sei città: strade, istituzioni, percorsi, persone, ma anche e soprattutto mito e simbolo. Anzi, ancora di più: centro del mondo e città di Dio, dove l'uomo incontra la divinità, dove il tempo diventa lo spazio senza tempo di Dio; dove il tempo finito dell'uomo incontra il tempo infinito di Dio; la vita, sensibile, destinata alla morte incontra l'eternità, pura (cfr. Kant, cap.1).

Nella prerogativa della élite di potere, dell'*imperium*, unico e reale soggetto titolare nel *nomos* territoriale, sei stata ora Salem, ora Yerushalaim, Moriah, Sion, Ariel, Al-Quds, Aelia Capitolina.

Città al centro di una terra che è stata di tutti e di nessuno, terra di scontro dove anche la scienza viene usata come arma contro qualcuno, dove la stessa storia racconta di cose diverse; dove l'archeologia testimonia il diritto ora dell'uno, ora dell'altro; dove la statistica raccoglie dati il cui confronto diventa difficile poiché non si riesce mai bene

a comprendere se essi riguardano la municipalità israeliana oppure il governatorato palestinese. Come dice Amir Chesin: quell'improbabile mosaico che è Gerusalemme, reclamata da 35 differenti confessioni cristiane, migliaia di ebrei "grandinati" (l'autore usa il termine inglese "hailed")¹⁶⁰ da 100 paesi diversi nei quali tantissimi hanno subito vessazioni inenarrabili, arabi diventati israeliani dopo il 1967 senza chiedere nulla ed ai quali adesso si vuole togliere la cittadinanza ancora senza interpellarli.

Gerusalemme non gode di una posizione strategica particolare ed importante. Posta su una serie di modeste alture, non è situata in una zona di confluenza di grandi rotte. Trovandosi in una terra in mezzo a due grandi imperi, quello egiziano e quello mesopotamico, le strade di transito più importanti erano la "Via del Mare" che attraversava il territorio in prossimità della costa; era una strada importante dal punto di vista commerciale e contesa tra le diverse popolazioni. L'altra strada era la "Via dei Re", la quale si sviluppava nella regione che oggi conosciamo come Transgiordania attraversando le diverse catene montuose che arrivano all'altipiano del Golan. Entrambe le strade si ricongiungevano a Damasco [Fig. 18].

Eppure diventerà una città simbolicamente e politicamente tra le più importanti del globo.

3.2 LE ORIGINI BIBLICHE

La storia della Gerusalemme simbolica inizia con Abramo, mentre la Gerusalemme storica attraverso la narrazione dei resti archeologici, sembra iniziare nel quinto millennio a.C. Ancora nel periodo gebuseo gli israeliani non pensavano neanche lontanamente di occupare quella città straniera così ben fortificata.

Il nucleo di fondazione della città è rappresentato dalla collina dell'Ophel che misura tra i 675 ed i 705 metri di altezza; si trova frontalmente al Monte degli Ulivi da

¹⁶⁰ Chesin A., *Municipal policies in Jerusalem*, Jerusalem, Passia, 1998 (p. 145).

cui è separata dalla valle del Cedron ed è immediatamente sotto il Moriah che invece è alto 743 metri. Tra il Cedron e l'Ophel si trova la sorgente perenne d'acqua del Ghion che con molta probabilità è stato il motivo principale di scelta del sito quale nucleo abitato, oltre al fatto di trovarsi al centro delle montagne di Giudea, in prossimità della linea di spartiacque tra il deserto e la zona pedemontana delle colline di Giudea che rappresentavano una efficace barriera di difesa naturale.

Essa assume un particolare significato quando Davide, lasciando l'antica capitale Ebron, troppo legata alla tribù di Giuda, la sceglie come sede del suo regno e quale centro principale per la riunificazione del popolo ebraico. Scelta dovuta al fatto che la città poteva così rappresentare il punto d'incontro delle 12 tribù ebraiche ora riunite in un luogo che prima non era stato centro per nessuna. Entrando nella coscienza ebraica, diverrà simbolo ed espressione del popolo che nella città vedrà da allora in poi, dopo la trionfale collocazione dell'Arca, la concretizzazione sul terreno dell'alleanza con Dio. In effetti non si può nemmeno parlare di una vera e propria conquista ma più probabilmente di un "semplice colpo di palazzo"¹⁶¹, politicamente studiato per dare continuità spaziale al regno davidico e per amalgamare un popolo frammentato in diverse identità e lealtà tribali. Difatti, dopo la morte di Saul il regno era diviso nella parte settentrionale, il Regno di Israele, su cui regnava il figlio di Saul, Isbaal e quella

¹⁶¹ Armstrong K., *Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 1999. Così interpreta: "... la città era piuttosto piccola, contenuta in un'area di circa 60.700 metri quadrati e, come altre città della stessa regione, costituita sostanzialmente da una roccaforte, da un palazzo e da alcune case per il personale militare e civile. Poteva ospitare non più di 2000 persone. La Bibbia, comunque, non dice che Davide conquistò la città: i nostri autori sottolineano con enfasi il fatto che prese la rocca, la cittadella, di Sion e vi abitò. ... Davide potrebbe essersi semplicemente impadronito della roccaforte gebusea con una sorta di colpo di Stato militare. La Bibbia non riferisce di alcun massacro della popolazione di Gerusalemme simile a quelli descritti nel libro di Giosuè. E non ci sono indizi del fatto che i gebusei siano stati scacciati dalla città e sostituiti con i seguaci di Yhwh. Non è impossibile, allora, che la conquista sia stata in realtà un semplice "colpo di palazzo" con cui Davide e alcuni dei suoi più stretti collaboratori deposero il sovrano gebuseo e il suo seguito, lasciando indenni la città e la popolazione. ... La prima volta che Gerusalemme viene citata nella Bibbia, l'autore del passo dice che gebusei e giudei vivevano ancora fianco a fianco nella città." (p. 44) difatti nel libro di Giosuè si riporta che: "Quanto ai Gebusei che abitavano in Gerusalemme, i figli di Giuda non riuscirono a scacciarli; così i Gebusei abitano a Gerusalemme insieme con i figli di Giuda fino ad oggi"(Gs 15,63).

meridionale del Regno di Giuda governato da Davide. Dopo l'uccisione di Isbaal, Davide riuscì ad unificare i due regni diventandone l'unico reggitore. La città dei gebusei si trovava nel mezzo di essi.

L'unificazione venne attuata appunto con il gesto altamente simbolico del trasferimento dell'Arca. Lo spazio profano, abitato da una popolazione straniera diventa quindi lo spazio sacro, la dimora terrestre di Dio il quale poi catalizza l'identità del popolo eletto. Da questo momento la città acquista un significato particolare diventando la capitale del regno unito.

Nel 587 a.C. i babilonesi conquistano Gerusalemme e gran parte degli abitanti vengono deportati a Babilonia, ha così inizio la diaspora del popolo ebraico. Fu grazie a Ciro ed ai persiani, nemici dei babilonesi, che nel 538 fu possibile il ritorno in Palestina del popolo esiliato. Iniziò immediatamente la ricostruzione del Tempio distrutto da Nabuccodonosor e si attuò una prima fondamentale riforma legislativa, da parte di Esdra, che sarà uno dei segni distintivi della specificità ebraica. In quel tempo, era naturale convivere con le culture contermini, tanto che nella Gerusalemme di Davide si veneravano diverse divinità gebusee oltre a JHVH. Esdra invece volle eliminare ogni possibile pericolo di contaminazione culturale con altre popolazioni e stabili che appartenenti ad Israele potevano essere solo i discendenti degli Ebrei o chi avesse accettato di sottomettersi alla Torah (un precorrere la "Legge del Ritorno"). Ai persiani subentrò Alessandro Magno (332 a.c.) che diede inizio alla cosiddetta ellenizzazione del Medio Oriente pur lasciando agli ebrei l'opportunità di vivere in base alle proprie leggi ed usanze.

Il periodo seguente vede una Gerusalemme già divisa, come si ripeterà nella storia recente: il contatto con la cultura ellenista pone gli ebrei di fronte a questioni che

apriranno un dibattito interno tra essere razionale ed essere spirituale. Le risposte furono una frantumazione settaria:

- Sadducei, tradizionalisti provenienti dall'aristocrazia sacerdotale;
- Farisei, contrapposti all'aristocrazia religiosa e provenienti dal popolo;
- Zeloti, giudei nazionalisti provenienti dalle fasce più povere della popolazione. Essi riconoscevano solo l'autorità divina e negavano ogni legittimità al potere secolare;
- Esseni, asceti che si trovavano ai margini della religiosità ufficiale.

Tra gli altri poi Samaritani ed infine Giudeo-cristiani. Tale divisione si concretizzò nella contesa tra ebrei considerati apostati, che appoggiavano i siriani di Antioco ed erano favorevoli all'ellenizzazione della città, in contrapposizione ai tradizionalisti Maccabei. Guidati dal figlio del sacerdote Mattatia, Giuda Maccabeo, questi ultimi iniziarono una campagna contro i siriani per la difesa tradizionale del Tempio. Tale situazione di tensione, assieme alla debolezza della successiva monarchia Asmonea (140 – 37 a.c.), diede l'avvio ad una serie di guerre civili.

3.3 UNA CITTA' PERIFERICA E RIBELLE

Nel frattempo Roma si faceva sempre più vicina. Durante una delle continue crisi dinastiche per la successione all'interno dell'impero asmoneo, nel 63 se ne approfittò Pompeo il quale arrivò alla presa della città ponendo al servizio di Roma tutta la Giudea. Ma le divisioni interne ebraiche non finirono, ed il gruppo tradizionalista dei farisei, sempre più insofferente al dominio di Roma diede corso a rivolte sempre più insistenti. Per porre fine alla situazione, nel 70 Vespasiano entra in città e vi distrugge ogni riferimento ebraico, Tempio compreso, eliminando così ogni simbolo nazionale e religioso. Lo spazio viene privato del luogo e di ogni suo riferimento geografico. Anzi, viene sostituito da un nuovo luogo.

Nel 118 i Romani ricostruiscono la città in chiave completamente pagana dandole il nome di Aelia Capitolina.

E' questo il momento in cui si ritiene che la fede ebraica debba reagire al caos ristabilito dai pagani. La fede sposta il riferimento spaziale che non c'è più. Come si è frantumata la granitica concezione nella città indistruttibile perché città di Dio, ora si frantuma in una molteplicità di luoghi, le sinagoghe. Non si deve dimenticare che tempio e sinagoga sono due luoghi di culto distinti. L'ipotesi maggiormente accreditata ritiene che la sinagoga venga istituita nel periodo babilonese per sopperire alla mancanza del tempio dopo la sua distruzione. Mentre in quest'ultimo venivano principalmente eseguiti riti sacrificali, la sinagoga è luogo destinato alla preghiera dove vengono custoditi i rotoli della Sacra Scrittura (*Toràh*). Nel tempio gli spazi religiosi e sacri sono chiaramente definiti, invece nella sinagoga non è facile definire il confine tra religione e società; spesso in essa sinagoga sono ubicate anche una biblioteca, sale di lettura e di riunione.

La situazione storica portò gli israeliani ad una evoluzione concettuale che trova espressione in quello spazio per eccellenza: lo spazio temporale dello *Shabbat*, che diventa nuovo Tempio e la cui santificazione permette di non interrompere il rapporto con Dio.

Aelia Capitolina oltre a cacciare gli ebrei, esilia anche i seguaci di una nuova setta giudaica, già banditi dalle sinagoghe, i cristiani. Solo nel 313 Costantino firma l'editto di Milano che concede libertà di culto ai cristiani. Nei tre secoli seguenti di dominio bizantino e di centralità del credo cristiano, anche Gerusalemme ritorna ad essere "centro spirituale" con la scoperta e la costruzione di chiese e santuari nei luoghi dove si erano verificati i momenti più significativi della storia religiosa cristiana. La vicenda iniziata con Abramo, trova la sua centralità nella rappresentazione storica

testimoniata dai luoghi, diventa rivelazione, usando una parola tipicamente ebraica, *Shekinah*: manifestazione di Dio, ma non solo. Il concetto ebraico di *Shekinah*, sta ad indicare soprattutto la presenza concreta di Dio nella vita di ogni giorno dell'uomo. E' la partecipazione piena di Dio alla vita del credente. Il Dio ebraico, come quello cristiano, è il Dio della storia, sempre accanto alla sua creatura, che nel cristianesimo è rappresentato dall'azione dello Spirito Santo.

3.4 LO SCONTRO TRA CRISTIANESIMO E ISLAM

La debolezza di Bisanzio comincia a farsi sentire attorno al 600 sotto la pressione persiana, sino al 633 quando, a seguito della crisi sia dei persiani che dei bizantini, si crea nella regione un vuoto di potere che offre lo spazio necessario all'espansione delle masse arabe-musulmane che sono alla ricerca di spazi più ampi e territori più fertili. Nel 638 il califfo Omar entra a Gerusalemme e la città entra nello spazio simbolico musulmano in modo preminente. Diventa *Al Quds* (la Santa). Irrompe così in quella mitologia che unisce la storia del credente alla storia di Dio nel luogo dove si concretizza il suo amore, attraverso la promessa fatta ad Abramo, scelto per la sua fede, ed eredità per la sua discendenza. Santità confermata dal miracoloso viaggio che Maometto avrebbe compiuto per salire al cospetto di Dio. Ma anche allora, interessi propriamente umani svilupparono due teologie differenti dividendo gli adepti alla nuova religione in sunniti, che riferivano alla dinastia omayyade e sciiti per gli abbasidi. Sarà questo un periodo di tensioni, l'inizio del rafforzamento delle identità di ognuna delle tre religioni con l'appropriazione, anche fisica, delle proprie posizioni: il muro occidentale per gli Ebrei, il Golgota per i Cristiani, il "sacro recinto", lo *Haram as-Sharif*, per i Musulmani. Degna di attenzione la mistica dei sufi, che influenzò non poco la teologia musulmana con la sua concezione universalistica (ma comunque sarà solo una delle tante scuole di pensiero), la quale considerava il luogo, fosse esso chiesa,

sinagoga o moschea, senza importanza perché il credente nella contemplazione statica della divinità trascende la sua umanità (Armstrong, 1999).

Poco dopo il 1000, il califfo al-Hakim, dal carattere estremamente inquieto, decide di distruggere tutte le chiese e le sinagoghe presenti nella città; evento che produrrà una fortissima impressione in Occidente e spingerà il papa Urbano II a chiamare a raccolta i cristiani europei per liberare la Terra Santa dal giogo musulmano. Al di là delle sue intenzioni, la crociata si rivelerà un bagno di sangue già in Europa con il massacro degli ebrei tedeschi, prologo e radice dell'insofferenza occidentale antisemita. Raggiunta Gerusalemme, in un delirio di purezza, verranno banditi ebrei, musulmani ma anche i cristiani del posto di etnia araba perché considerati troppo vicini ai nemici islamici.

E' il 1187 quando Salah ad-Din (Saladino), riuniti tutti i musulmani, sancisce la definitiva sconfitta dei crociati. La città sarà comunque ripresa in modo pacifico ed i crociati franchi potranno ritirarsi a San Giovanni d'Acri. Influenzato dalla mistica universalistica dei sufi Saladino governò in maniera illuminata. Diede un impulso notevole all'architettura, ripristinando e ricostruendo i luoghi islamici, arricchendoli di case per i pellegrini e di scuole di studi giuridici. Allo scopo di cancellare la caratteristica bizantino-cristiana della città e conferirle una esclusivamente islamica. Stabilisce inoltre che in essa non potessero rientrare né ebrei, né cristiani. Per il resto la storia si svilupperà senza particolari avvenimenti, tra mamelucchi ed ottomani sino al XIX secolo.

Dalla fine del XVII secolo inizia a farsi evidente la debolezza dell'impero Ottomano¹⁶², causata dalle lotte interne che iniziano a fiaccare la sua potenza militare e

¹⁶² L'impero ottomano convenzionalmente, nasce nel 1299 e durerà sino al 1923, anno di nascita della repubblica di Turchia.

prepara il collasso del suo sistema politico ed economico. Dal 1821 l'impero perde continuamente pezzi. È sempre più difficile contrastare i nascenti imperi occidentali. Gli sviluppi sociali ed economici che sta attuando l'Occidente, isolano la Sublime Porta che per motivi culturali non è in grado di competere ed è costretta a ricorrere sempre più spesso all'indebitamento con i paesi occidentali. I nascenti nazionalismi e la pressione russa per accedere all'area mediterranea diventano elementi di tensione tale che porteranno al crollo dell'impero.

Nello stesso periodo si istituzionalizza la frattura nella componente cristiana di Gerusalemme e, più in generale, tra Chiesa orientale e Chiesa occidentale. Il monopolio francescano sui luoghi sacri non è accettato dai greco-ortodossi. Il sacco di Costantinopoli da parte dell'esercito crociato aveva sedimentato l'odio greco verso i latini. Tale contesa troverà parziale soluzione nel 1852 con l'emanazione dello *Status quo* da parte del sultano Abdul Megid.

Per la storia ebraica il XIX secolo sarà l'inizio di importanti sviluppi nella concezione di sé stessi alla luce dei mutamenti introdotti dalla modernità. Ma l'inizio è rappresentato dal tragico evento dei pogrom russi¹⁶³ che danno corso al primo vero e proprio esodo verso la Palestina.

Influenzato dalle idee socialiste di Engels e Marx, Moses Hess nel 1862 reinterpretava in chiave ebraica socialismo e nazionalismo. Ma sarà Theodor Herzl a concretizzare politicamente la concezione sionista di Israele e che vedrà il suo compimento nella costruzione del polo laico di Tel Aviv. Opera dei coloni russi di cui fa parte il giovane David Ben Gurion e che dovrà il monopolio culturale alla componente

¹⁶³ Il termine Pogrom deriva dal russo (= distruzione). Si riferisce a sommosse "popolari" avvenute tra il 1881 (dopo l'uccisione di Alessandro II), e il 1920 contro popolazioni ebraiche che furono massacrate. Probabilmente tali sommosse furono organizzate dal governo per dirottare la rabbia dei ceti inferiori, rappresentati da contadini e salariati, costretti ad una vita piena di stenti, verso una intolleranza religiosa ed etnica, offrendo un capro espiatorio così da evitare che la rivolta si dirigesse verso il governo.

askenazita nel primo periodo israeliano. Siamo nel 1909, agli inizi di un secolo che stravolgerà questa terra.

3.5 IL SECOLO DEL RITORNO

L'ideologia nazionale, la sconfitta ottomana, gli interessi di Russia, Francia ed Inghilterra, la tragedia della seconda guerra mondiale, sono gli elementi di base della storia contemporanea della Palestina. In realtà la religione, in tale contesto, diventa mero elemento utilitaristico a suffragio di scelte politiche. Gerusalemme viene contesa da tutti gli attori presenti sulla scena, diventando la chiave principale di ogni altra rivendicazione. In questa situazione, gli arabi sono ancora frastornati dagli eventi e non sono in grado di trovare l'unità necessaria per far valere le proprie pretese. Inghilterra e Stati Uniti sono troppo preoccupati a non sporcarsi le mani in una situazione che si fa sempre più complicata e pericolosa. Nel periodo mandatario, iniziato nel 1922, l'immigrazione ebraica assume proporzioni sempre maggiori, diventa fonte di continui sanguinosi scontri tra palestinesi ed ebrei che culminano negli anni 30 e le autorità inglesi riescono a controllare con sempre maggior difficoltà.

La rivolta araba, l'attività dei gruppi terroristici di entrambe le parti, la continua immigrazione, costrinsero l'Inghilterra a rimettere il mandato alle Nazioni Unite nel 1947, anno della prima risoluzione, la numero 181, che suddivideva il territorio in uno Stato arabo, uno ebraico ed una zona internazionale. Risoluzione però destinata a rimanere sulla carta.

Il movimento sionista riesce a trarre vantaggio dalle incertezze della situazione. Consolida le proprie posizioni sino alla proclamazione dello stato di Israele nel 1948 da parte dei trentasette membri del "consiglio provvisorio del popolo" guidato da Ben Gurion. E' il 14 maggio ed il "nuovo stato" viene riconosciuto in tempo reale dal

presidente degli Stati Uniti. Gli ultimi soldati inglesi ritornano in patria lasciando la regione al proprio destino.

La reazione araba alla dichiarazione d'indipendenza fu immediata. La lega Araba inviò i propri eserciti a combattere una guerra che terminerà nel gennaio del 1949. Il 1948 per gli arabi è l'anno della catastrofe. Tra 64.000 e 80.000 palestinesi furono cacciati da Gerusalemme ovest e da decine di altri villaggi che furono distrutti. I confini si spostano. Israele a sud occupa tutta la fascia del Negev sino alla frontiera con L'Egitto; nella Palestina centrale acquisisce la parte di territorio che arriva sino a Gerusalemme con parti della Cisgiordania sotto Hebron ed in prossimità di Nablus più a nord, oltre alla Galilea con Nazaret.

In definitiva la guerra d'indipendenza, come è chiamata dagli ebrei, fu decisamente a loro più favorevole rispetto alla risoluzione 181 delle Nazioni Unite in merito ai confini che essi imposero per definire i limiti del nuovo stato. Per vent'anni Gerusalemme rimarrà comunque divisa anche fisicamente con la costruzione dei primi muri di separazione ^[Fig. 22].

Il 1967 rappresenta l'ennesima svolta per la città e la Palestina. L'Egitto di Nasser che si presentava come campione dei popoli arabi, invierà un forte contingente di truppe ai confini. Una serie di scontri aerei e terrestri vedono i siriani in evidente difficoltà. La Siria è allora politicamente collegata all'Egitto nel quadro del socialismo pan-arabo. A tali operazioni seguirono una serie di proclami infuocati ed un accordo militare tra Giordania ed Egitto. La tensione si fece tale che spinse Israele ad avviare un'azione militare preventiva durata solo sei giorni nel corso dei quali si impossessò del Sinai a sud, del Golan a nord, di Gaza ad ovest e della Cisgiordania a est. Naturalmente Israele occupò anche la parte orientale di Gerusalemme, allora in mano alla Giordania.

Il 28 giugno la *Knesset* (il parlamento israeliano) decretò la riunificazione della città ad Israele dichiarandola territorio dello stato.

Nel 1973 Egitto e Siria cercarono di riappropriarsi delle zone occupate con un'azione di sorpresa, la cosiddetta guerra dello *Yom Kippur*, ma senza successo. La contesa si risolse con i colloqui di *Camp David* del 1978 che portarono alla graduale restituzione della penisola del Sinai all'Egitto. Nulla cambierà per altro con riferimento a Gerusalemme ed all'altopiano del Golan.

4

CONFINI DELLO SPAZIO

4.1 L'EVOLUZIONE STORICA

L'amministrazione municipale araba della città viene costituita nel 1863 e prosegue nel tempo con diverse tappe importanti¹⁶⁴.

Nel 1877 viene applicato in Palestina l'ordinamento territoriale ottomano che rimane in vigore anche dopo il Trattato di pace con la Turchia. Nel 1938 viene costituita la Provincia di Gerusalemme (la Palestina si componeva allora di sei provincie). La Gerusalemme del periodo mandatario è il nucleo centrale, che nella figura 31 è delimitata dalla linea di confine ocra e comprendente anche la città vecchia. La popolazione è a maggioranza araba. In questo periodo comprende sette quartieri ebraici scollegati tra di loro. All'epoca i quartieri arabi sono 14.

Nel 1948 la città viene divisa in due settori indipendenti, senza coordinamento tra loro e con diversi ordinamenti costituzionali: Israele a ovest, arabo/giordano ad est. Giova ricordare come i territori amministrati dalla Giordania non vengono integrati nel nuovo stato, che conserva i confini tradizionali dell'Emirato di Transgiordania. Si tratta di un'amministrazione provvisoria in attesa di una futura definizione nell'ambito della sistemazione stabile della Palestina.

Sino agli eventi successivi, l'estensione della città non supererà i 44 kmq, divisi dalla "green line", il confine armistiziale provvisorio segnato dalle Nazioni Unite. Ad ovest si sviluppa la parte ebraica di 38 kmq che nel frattempo, rispetto alla città mandataria, ha aggiunto tre nuovi quartieri: *Deir Yassin*, *Ein Karim* e *Malha*, sorti per dare una residenza agli immigrati che si riversano in Israele. Ad est si sviluppa la parte araba di 6 kmq appartenente alla giurisdizione giordana comprendente anche la città vecchia e leggermente più estesa verso est di quello che risultava con al giurisdizione mandataria.

¹⁶⁴ Khamaisi R., Nasrallah R., *The Jerusalem urban fabric*, Jerusalem, IPCC, 2003.

La provincia viene divisa quindi per la prima volta da confini politici stabiliti tra Israele ed il regno di Giordania. Sin dall'inizio l'acquisizione di territorio da parte di Israele è una questione prioritaria. Ad una prima fase di confische iniziate ancora durante l'ultimo periodo mandatario, segue con la promulgazione di norme atte a rendere la situazione giuridica delle terre palestinesi favorevole per Israele. E' il caso di come il sistema fondiario palestinese basato sull'uso collettivo della terra, servi alla promulgazione di una legge che considerò espropriabile dallo stato tutto ciò che non fosse registrato come proprietà individuale.

Nel 1950 viene delimitato il territorio della Provincia di Gerusalemme e del Governatorato giordano di Gerusalemme (sempre provvisorio) che comprende 345 kmq. sviluppandosi ad est sino alla provincia di Jerico.

Nel 1967 Israele occupa la parte est ed impone un unico ordinamento. Viene sciolto il consiglio municipale arabo. Viene smantellato anche il Governatorato Giordano di Gerusalemme, che viene suddiviso tra le provincie di Ramallah, Jerico e Betlemme. Ciò apre la strada all'ampliamento della circoscrizione urbana: ai 38 kmq. iniziali che la città contava prima del 1967, vennero annessi i 6 kmq di Gerusalemme est più altri 64 kmq relativi a diversi sobborghi già appartenenti alla Cisgiordania. La città viene sviluppata in tutte le direzioni, ad ovest quale proprio naturale sviluppo; a nord superando la "*green line*" ad includere lo spazio dei nuovi quartieri di Ramot, Atarot verso Ramallah; a sud con gli insediamenti di Gilo e Har Homa; ad est Neve Ya'acov e Pissgat Ze'ev. Oltre ad altri insediamenti minori e quelli sempre al di fuori dei confini municipali israeliani ma pur sempre entro quelli del governatorato palestinese. Lo sviluppo della municipalità segue una logica puramente demografica che consenta di mantenere nella municipalità una maggioranza ebraica. Pertanto si sono privilegiate

linee di confine che includono agglomerati ebraici e, nello stesso tempo, escludono villaggi a maggioranza palestinese.

Nel 1982 nel *West Bank* (Cisgiordania) vengono istituiti i consigli regionali ebraici per dirigere gli insediamenti e viene annunciata la costituzione dell'Amministrazione Civile. Viene mantenuto il Governatorato palestinese ma i suoi confini sono stabiliti da Israele. Tre anni dopo vengono istituiti da Israele i consigli periferici.

Da parte palestinese nel 1995 vengono ridisegnati i confini della Provincia di Gerusalemme che all'interno della città, ricalcano quelli esistenti di fatto prima del 1967. Tale circoscrizione provinciale non viene riconosciuta da Israele. Peraltro l'anno successivo l'Autorità Nazionale Palestinese procede all'istituzione di municipalità, consigli locali e comitati di sviluppo nei villaggi attorno a Gerusalemme.

A seguito di questi eventi che hanno portato ad una serie successiva di sviluppo areale della città, attualmente essa si estende approssimativamente su 126 kmq. Sviluppo topografico che sulla carta assume diverse rappresentazioni diacroniche che peraltro non sono mai ben chiare, tanto da aver dato luogo al detto che i bambini ripetono spesso: "dove inizia Gerusalemme?"

Dal 1978, l'anno di Camp David, ad oggi, si sono susseguiti molteplici accordi, sono stati pianificati incontri, si sono redatte risoluzioni¹⁶⁵ che però non hanno dato luogo a nessun fatto nuovo se non alla prosecuzione degli insediamenti.

Dal punto di vista del diritto internazionale i territori al di fuori di quelli previsti dalla risoluzione 181 dell'Onu nel 1947, vennero riconosciuti, e lo sono tutt'ora, come territori occupati militarmente e la giurisdizione israeliana è considerata illegale. Da

¹⁶⁵ Preceduti dalle risoluzioni 242 del 1967 immediatamente dopo la guerra dei sei giorni, e la n. 338 del 1973 che recepisce gli avvenimenti della guerra del *kippur* e riprende sostanzialmente la 242, seguono: la risoluzione 478 del 1980 la quale considera come nulla la proclamazione del governo israeliano di Gerusalemme riunificata capitale dello Stato, Oslo I del 1993, Oslo II del 1995, *Sharm el Sheikh* del 1999, la risoluzione 1397 del 2002 che cita esplicitamente una regione dove due stati, Israele e Palestina, vivono fianco a fianco.

allora Israele ha mantenuto peraltro una politica atta a consolidare “*de facto*” le posizioni acquisite. E’ dal 1967 che iniziò la costruzione di insediamenti ebraici nella parte araba della città di Gerusalemme, per la quale vennero approvati diversi piani regolatori *ad hoc*.

Nel 1980 viene promulgata la legge di rango costituzionale che eleva Gerusalemme a capitale dello Stato di Israele. Nel 2000 questa impostazione è stata confermata da un'ulteriore norma costituzionale che vieta qualsiasi cessione della sovranità su Gerusalemme¹⁶⁶.

Il risultato è stato quello di una imponente mobilità confinaria i cui effetti sono stati già considerato nel paragrafo 2.1. Mobilità aggravata da una situazione conflittuale molto aspra che incide sulla sua percezione e reazione in maniera negativa. Anche il termine “conflitto” a Gerusalemme assume diversi significati. Uno dei più interessanti è quello che l’architetto Eyal Weizman definisce “conflitto a bassa intensità”. Egli afferma che si tratta di una «*guerra a bassa intensità, fatta di avvenimenti più lenti e consequenziali – la costruzione di edifici, strade, tunnel*»¹⁶⁷.

4.2 IL PROBLEMA DEMOGRAFICO

Il conflitto per il controllo del territorio dunque è diventato endemico. Il primo dato che può fornirci la dimensione del fenomeno è quello demografico.

Esso, come anticipato, è indissolubilmente legato al territorio, poiché a Gerusalemme ogni gruppo identitario occupa un preciso spazio all’interno della città e la cui separazione è pressoché totale. E’ proprio sulla demografia e con i piani urbanistici che si stanno combattendo le battaglie più importanti anche se più silenziose, meno sanguinarie, ma altrettanto traumatiche, destabilizzanti e dolorose. Demografia e

¹⁶⁶ Pieraccini P., Dusi E., *Gerusalemme: un accordo impossibile?*, Limes, n. 1, 2010 (pp. 33-52).

¹⁶⁷ Chioldelli F., *Strategie demografiche a matrice spaziale*, 2009 fonte:

http://www.lessisless.it/html/materiali%20univ/Strategie_demografiche_ASUR.pdf

politica urbanistica incidono sui processi di immigrazione ed emigrazione che riguardano un gruppo piuttosto che un altro. Solo in tali ambiti, così si ritiene, si può trovare una soluzione alla “questione di Gerusalemme”¹⁶⁸.

In Palestina, un territorio grande come una media regione italiana, si registra una crescita demografica che in poco più di un secolo ha visto aumentare la popolazione da mezzo milione di persone a oltre dieci milioni odierni (4 milioni circa i palestinesi e 7,3 milioni gli israeliani). Crescita dovuta certo all’incremento naturale ma soprattutto per i grandi flussi migratori ebraici degli anni ‘50 e ‘90.

Furono coinvolte popolazioni che, seppure omogenee come identità religiosa, erano estremamente disomogenee dal punto di vista sociale, ma con riferimento anche agli altri fattori culturali. Ciò si apprezza in particolare con l’ultimo esodo ebraico dalla Russia post sovietica¹⁶⁹, poiché le caratteristiche dell’educazione ricevuta nel paese d’origine, sono state l’imprinting che poi si è riflesso nelle diverse ondate di immigrazione ed il cui effetto è stata la frammentazione della società israeliana.

L’entrata di questi flussi inoltre, non poteva essere indolore se su quello stesso territorio si trovavano altri gruppi che, per contro, si sono ritrovati nella nuova ed improvvisa condizione diasporica di profughi¹⁷⁰. Battaglia, quella demografica, che deve tenere conto anche delle proiezioni della crescita demografica che indica tassi di fertilità, di nascita e di mortalità ben diversi come indicati nella tabella che segue.

¹⁶⁸Hasson, 1996; Della Pergola, 2007.

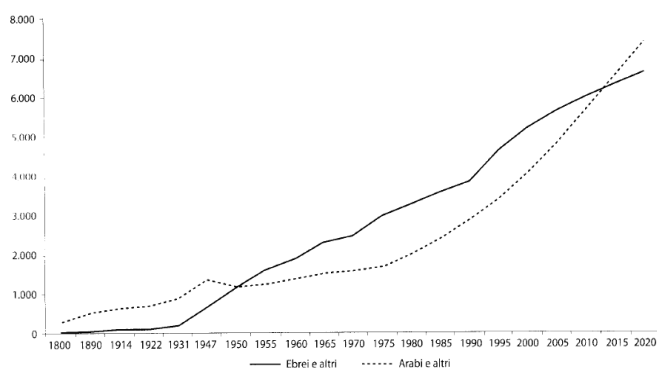
¹⁶⁹ S. Dalla Pergola, la stampa, 2007

¹⁷⁰ L’UNWRA valuta il loro numero attuale in quasi 5 milioni.

Tabella n. 1
 Popolazione, sue proiezioni e tassi correlati riferiti a tutto Israele e Palestina
 Fonte: Population Reference Bureau Washington www.prb.org

Popolazione 1) a metà 2010; 2) proiezione 2025; 3) proiezione 2050:			
1)	Israele	7.600.000	Territori Palestinesi 4.100.000
2)		9.400.000	6.000.000
3)		11.400.000	9.400.000
Tasso di natalità			
	Israele	22	Territori Palestinesi 33
Tasso di mortalità			
	Israele	5	Territori Palestinesi 4
Tasso di incremento naturale			
	Israele	1,6	Territori Palestinesi 2,8
Tasso di mortalità infantile			
	Israele	3,7	Territori Palestinesi 25
Tasso di fertilità			
	Israele	3	Territori Palestinesi 4,6
Aspettativa di vita			
	Israele	81	Territori Palestinesi 72

Allegato alla tabella 1



S. Della Pergola op. cit. (pag. 167)

Gli indicatori arabi di natalità, incremento e fertilità sono tutti più alti di quelli ebraici, con un evidente prospettiva di crescita che porterà i Palestinesi ad avere uno sviluppo demografico più rapido di quello ebraico. Diverse fonti offrono risultati simili ad indicare che tale tendenza viene condivisa da più istituti di ricerca demografica che si può riassumere nel grafico allegato alla tabella e sviluppato proprio in base ai risultati delle indagini dei centri di statistica israeliani e dell'autorità palestinese. L'elaborazione dove si prevede che nel quinquennio 2010-2015, avverrà il sorpasso della popolazione araba rispetto a quella ebraica. La tendenza registrata si riferisce a tutto il territorio di Israele, ma una tendenza simile si registra anche nella città di Gerusalemme in assenza di ulteriori immigrazioni.

Inoltre, una comparazione del tasso di crescita annuale, dalla fine degli anni '70 sino al 2005 eseguita a Gerusalemme dallo JIIS¹⁷¹, indica che nel tempo viene mantenuto il differenziale tra i due tassi, con una tendenza all'aumento di quello arabo che è quasi sempre superiore rispetto a quello ebraico. Le eccezioni sono rappresentate dalla fine degli anni '60 e dei primi anni '90 che hanno visto quasi un pareggio del tasso di crescita. Soprattutto a causa dell'ondata di immigrati provenienti dalla Russia [Fig. 29] degli anni '90 che ha rappresentato quasi l'80% dell'aumento totale della popolazione ebraica nella città. In ogni caso, anche se il tasso arabo in assoluto è diminuito, in riferimento a quello ebraico ha avuto un incremento rispetto al dato di partenza, confermando quindi la tendenza alla maggiore crescita demografica rispetto a quella israeliana.

Se la tendenza attuale sarà confermata anche in futuro, entro pochi anni si avrà dunque un riallineamento demografico tra ebrei e palestinesi.

¹⁷¹ The Jerusalem Institute for Israel Studies. www.jiis.org

Sono diversi i motivi per cui la crescita della popolazione araba è superiore a quella israeliana. Primo fra tutti il maggior tasso di fertilità della popolazione femminile palestinese. La componente maggiormente feconda nella popolazione ebraica è rappresentata solo dal gruppo degli ortodossi, che però all'interno della società israeliana rappresenta pur sempre una minoranza. Un altro limite è rappresentato dal fatto che i maschi ortodossi tendono a rimanere a casa e a non lavorare, interpretando il ruolo maschile come un sacerdozio laico dedito allo studio delle sacre scritture. In tal modo per mantenere la famiglia, che deve essere numerosa, sono costretti a far lavorare le proprie mogli. Tale situazione, con il tempo, crea una frattura culturale tra maschi e femmine, tra marito e moglie, poiché quest'ultima entra in contatto con la società attiva che lentamente emancipa la donna, la quale si ritrova a costruirsi una coscienza diversa del proprio ruolo anche nell'ambito familiare. Questo influisce, in prospettiva, a rallentare ulteriormente il tasso di crescita demografico.

Il resto della popolazione ebraica mantiene un incremento che è simile a quella di tutti i paesi occidentali, essendo in parte laica ed in parte religiosa, come si considerano credenti la maggioranza dei cittadini europei o quel tanto che basta per confermarsi nell'identità ebraica. Un conferma di questo si ha dalla rappresentazione statistica dei divorzi che nel 2006 sono stati 11.392 per gli ebrei, e la decima parte, 1.134, per gli arabi¹⁷² nei quali i legami parentali, unitamente ai precetti religiosi maggiormente attuati ed incidenti nella vita sociale, mantengono basso il numero di divorzi.

E' significativa la composizione per età dei diversi gruppi. Evidente appare la forbice generazionale che divide i due gruppi ma soprattutto si nota come il livello attuale di numerosità in età fertile è pressoché simile, ma da parte araba vi è uno

¹⁷² CBS, *Israel in figures*, Jerusalem , 2008, (p. 11) <http://www1.cbs.gov.il>

squilibrio favorevole nella fascia di età bassa che porterà nei prossimi vent'anni ad una probabile crescita demografica che non potrà essere controbilanciata dalla parte ebraica che presumibilmente avrà un numero sempre più esiguo di popolazione in età fertile. Ciò viene in risalto se si prendono a confronto due realtà più piccole ma significative della città: il villaggio ebraico di Beit Hakerem e quello arabo di Ras al Amud la cui analisi evidenzia una forbice del 10% nella fascia di età che arriva sino ai 15 anni^[Fig. 28].

4.3 LE POLITICHE DI CONTRASTO DEMOGRAFICO

La variabile demografica può essere indirizzata artificialmente attraverso il sistema urbanistico, quello di definizione legale della cittadinanza e nella distribuzione delle risorse.

Quella definita dalla urbanizzazione è una relazione che opera in entrambi i sensi. Permettere la costruzione di un insediamento ebraico in una zona araba modifica la dimensione demografica così come lo spostamento di confini per includere una determinata realtà urbana ed escluderne un'altra. Ad esempio il discusso progetto denominato "E1" dei primi anni novanta, sospeso per l'imprevisto impatto che aveva suscitato a livello internazionale, Stati Uniti compresi ma mai archiviato. Con questo piano il governo dell'allora Primo Ministro Rabin, cercava di attuare concretamente il sogno della "Grande Gerusalemme" che, se realizzato, avrebbe tagliato in due il West Bank ed unito alla città, con l'urbanizzazione di 12 kmq. di terra palestinese, due tra i più grandi insediamenti sorti nella periferia della città per un totale di 60.000 coloni. Recentemente anche Ehud Olmert ha ripreso il progetto, preannunciando la confisca di territori palestinesi attorno alla colonia di *Ma'aleh Adumin* per la costruzione di 3500 alloggi. Politica che ha modificato le proporzioni demografiche aumentando la popolazione ebraica di Gerusalemme est, storicamente con popolazione quasi

esclusivamente palestinese. La componente ebraica che inizialmente contava per lo 0,6%, raggiungerà così il 43% del totale della popolazione di questa parte della città.

Alla fine del 2008 Gerusalemme aveva 763.000 abitanti di cui 495.000 ebrei e 268.000 palestinesi. Il dato interessante è che la popolazione ebraica di Gerusalemme del 1967 al 2007 è diminuita in proporzione del 9%; per contro quella araba è aumentata della medesima percentuale come riportato nella tabella:

Tabella n. 2
Popolazione della municipalità di Gerusalemme per etnia 1967-2007¹⁷³
Fonte: www.jiis.org

	1967	1980	2007
Ebrei	74%	72%	65%
Arabi	26%	28%	35%

Un confronto fra i tassi di crescita demografica dal 1967 al 2007 evidenzia un + 146% per gli ebrei, e un + 280% per la popolazione araba. Inoltre a Gerusalemme il tasso di crescita della popolazione israeliana è più basso che nel resto del paese. Per la popolazione araba, invece è più alto.

Questo significa che gran parte dei parametri demografici favoriscono l'aumento della popolazione palestinese. Inoltre anche la migrazione interna da e per Gerusalemme riporta, per la popolazione ebraica, un saldo negativo già dal 1988, probabilmente perché la città si sta polarizzando verso una divisione ed uno scontro religioso che possiamo leggere nella distribuzione dei seggi distribuiti in base alle elezioni municipali del 2008 ed alla tabella di identificazione religiosa stilata dall'JIIS. ^[Tab. 3]

¹⁷³Choshen M., Korach M., Kaufman D., *Jerusalem: Facts and Trends 2007/ 2008*. Fonte: www.jiis.org/upload/publications/facts-2008-eng.pdf

Tabella n. 3
 Popolazione della municipalità di Gerusalemme. Indice di identificazione religiosa
 Fonte: www.jiis.org

Livello di identificazione religiosa della popolazione Ebraica (età +20) 2005-2007		
Identificazione religiosa	Israele	Gerusalemme
Ultra-Ortodossi	7%	28%
Religiosi	10%	17%
Religiosi tradizionali	14%	13%
Poco religiosi tradizionali	25%	19%
Secolari	44%	23%
TOTALE	100%	100%

Tabella n. 4
 Consiglio comunale di Gerusalemme – Elezioni 2008
 Fonte: Choshen M., Korach M., Kaufman D., *Jerusalem: Facts and Trends 2007/ 2008*.
www.jiis.org/upload/publications/facts-2008-eng.pdf

Risultati delle elezioni 2008 del consiglio Comunale di Gerusalemme			
Lista	Seggi	Voti	%
United Torah Judaism, Agudat Yisrael and Degel Hatorah	8	54.026	24%
Jerusalem Will Succeed led by Nir Barkat	6	40.641	18%
Shas – Worldwide Sephardic Association of Torah Observers	4	30.181	13%
National Religious Party – National Unity	3	22.104	10%
Meretz – A Free Jerusalem	3	18.280	8%
Wake Up Jerusalem	2	16.692	7%
Jerusalem is our Home	2	9.603	4%
Likud ,led by Elisha Peleg	1	8.688	4%
Pisgat Ze'ev on the map ,led by Yael Antebi	1	7.976	4%
For Jerusalem's Sake led by Meir Tourgeman	1	7.968	4%
Social Justice for Jerusalem	0	5.147	2%
Green Leaf Party – Jerusalem for All	0	1.436	0,6%
Or and the Green Party	0	977	0,4%

Il riconoscimento dello status di gerosolimitano è un altro mezzo che viene utilizzato “legalmente” per influire sulla demografia. Subito dopo il 1967 erano stati contati circa 66.000 palestinesi residenti a Gerusalemme est ai quali era stata riconosciuta la residenza permanente. I palestinesi non presenti al momento, perché all'estero per motivi di lavoro o di studio, potevano richiedere al Ministero dell'Interno la ricongiunzione familiare. Molti palestinesi titolari del documento di residenza, in realtà vivevano nei villaggi e città vicine a Gerusalemme. Con la costruzione delle barriere di difesa israeliane, molti, per paura di perdere il particolare status, sono rientrati, provocando sia una reazione del mercato attraverso l'aumento dei prezzi delle case, che una reazione “politica” di contrasto demografico. Questa si è espressa attraverso la modifica dei confini della parte est della città e attraverso la revoca della residenza. Tra il 1967 e il 2004 sono state revocate quasi 6500 carte di identità in base alle leggi ed ai regolamenti che disciplinano la residenza.

La concessione del ricongiungimento familiare oppure il ritiro della carta d'identità gerosolimitana è un atto discrezionale del Ministero dell'Interno, al punto che gli arabi che vogliono recarsi all'estero devono richiedere ed ottenere un visto di reingresso. Tali norme valgono per tutti coloro che non sono ebrei e sono applicate anche ai religiosi cattolici che operano in Terra Santa, i quali qualche anno fa ottenevano il visto di residenza ogni due anni. Oggi devono richiederlo di anno in anno. Se però l'autorità ha il minimo sospetto che il religioso possa fare attività di proselitismo, gli viene negato il visto d'ingresso perché questo non è ammesso. Eclatante è la questione che ha interessato il vescovo anglicano Sheil Dawani, di origine palestinese essendo nato a Nablus in Cisgiordania. La cattedra anglicana ha naturalmente la sua sede a Gerusalemme Est. Recentemente il Ministero degli Interni gli ha revocato il permesso di residenza nella città facendo di lui un clandestino. Non è

neanche ammesso, in quanto palestinese non gerosolimitano, che possa richiedere la cittadinanza. A tutti gli effetti il vescovo è considerato uno straniero e potrebbe al massimo richiedere un permesso speciale di soggiorno che però può essere concesso discrezionalmente dall'autorità Israeliana.

I figli di palestinesi nati nel West Bank, possono teoricamente ottenere la residenza gerosolimitana, solo se hanno il padre in possesso di carta d'identità della città. Teoricamente perché con lo scoppio della seconda intifada, tutte le pratiche di ricongiunzione (che secondo Passia sono circa 120.000), sono state bloccate.

Si può anche fare riferimento al caso dell'Università mormone di Gerusalemme (*Brigham Young University*) un edificio di 125.000 mq. che si affaccia su Monte Scopus, Monte degli Ulivi, Valle del Cedron, e la Città Vecchia. I mormoni erano proprietari del terreno dove ora sorge la struttura. Per anni hanno finanziato la municipalità sperando di ottenere i permessi di costruzione ma hanno sempre avuto l'ostilità del partito religioso. Dopo un lungo contenzioso politico all'interno del governo municipale, alla fine hanno ottenuto l'autorizzazione alla costruzione del complesso universitario, alla condizione che in Israele i mormoni non svolgano attività missionaria.

Un'ulteriore discriminazione si verifica anche nella distribuzione delle risorse finanziarie tra est ed ovest della città, che praticamente impongono dei concreti confini economici e di opportunità in quanto solo l'11,72% di esse viene destinato alla zona palestinese. Il risultato è che per le infrastrutture sociali vi è un evidente squilibrio tra le due parti della città. Un terzo della popolazione ha l'accesso ad appena il 6 - 2% delle strutture sportive, ricreative, culturali, ecc. Uno solo è il settore in cui i palestinesi sono superiori agli israeliani ed è il numero di bambini "serviti" nei centri di cura.

Altro elemento caratteristico della divisione che si attua a Gerusalemme e che conferma la polarizzazione religiosa, è il settore dell'educazione. Esso esprime la complessità di fondo della città. A fronte dei vari gruppi, troviamo diversi sistemi educativi: una scuola statale laica, una scuola statale religiosa, una scuola ultra ortodossa ed infine una scuola araba. Tale sistema scolastico evidenzia la tendenza alla scelta etnica e religiosa con più di 30.000 allievi per istituzione che seguono l'insegnamento nel sistema scolastico arabo ed ultra ortodosso. Solo 11.000 studenti sono iscritti al sistema statale ed altrettanti in quello statale religioso. Differenza comunque significativa anche per la diversa numerosità di figli che le famiglie osservanti ebraiche o palestinesi rispetto a quelle laiche.

4.4 LA GESTIONE DELLA PROPRIETA'

Nel periodo Ottomano, il possesso della terra era legato alla struttura della società rurale; in essa la proprietà individuale era una eccezione, la regola consisteva nel possesso comunitario con riferimento o al villaggio oppure alla famiglia estesa. Poco dopo la metà del 1800 la Sublime Porta tentò un censimento delle proprietà che però non ebbe la partecipazione della popolazione che lo vedeva come uno strumento di controllo soprattutto fiscale. Pur rimanendo il sistema della proprietà comunitaria il più importante, il censimento favorì pochi funzionari che approfittarono della mancanza di regole per farsi registrare a proprio nome importanti superfici.

Il sistema, come indicato, rese molto più facile procedere con le confische e gli espropri che attuò Israele dopo il 1948. Gran parte ebbero le istituzioni create dagli ebrei appositamente per l'acquisto e la gestione della terra. Una delle prime fu il Fondo Nazionale Ebraico (*Keren Kayemet LeYisrael*, KKL) fondato nel 1901 dall'Organizzazione Sionista Mondiale che già nel 1947 possedeva più del 3% dell'intera Palestina. Anche il governo mandatario aveva confiscato diversi kmq. di

territorio per destinarlo a foreste statali. La proclamazione dello stato d'Israele trasferì a quest'ultimo i territori mandatarî. Processo di acquisizione che continuerà in maniera sistematica, con l'incameramento da parte dello stato delle terre a proprietà comune, in base ad una legge dello Stato che riconosce soltanto la dimostrazione della proprietà individuale. Contestualmente si procedette alla distruzione dei villaggi arabi rimasti deserti dopo la fuga dei loro abitanti ,al fine di evitare possibili ritorni.

Quello dei profughi e dei loro discendenti cresciuti a dismisura in seguito al regime demografico ricordato, e oggi dispersi in tutto il mondo, costituisce uno dei problemi irrisolti che impediscono la soluzione del conflitto israelo-palestinese. Come si è ricordato, gli aventi diritto al ritorno a Gerusalemme, sono attualmente stanziati nella valle del Giordano ed a Gaza. Giova ricordare che il loro numero è aumentato considerevolmente a seguito di ogni ampliamento della circoscrizione urbana attuato dalle autorità israeliane.

Immediata fu la protezione del territorio acquisito con la “legge sulla proprietà degli assenti” promulgata nel 1950, con la quale veniva nominato un custode per le proprietà dei palestinesi fuggiti dalla guerra o quelli che si erano spostati in altri villaggi consentendone la confisca. Inoltre l'imposizione dell'amministrazione militare su estese aree, consentiva alle autorità la confisca di ulteriori terreni per motivi di sicurezza.

Se è vero che il punto chiave sta nel problema della colonizzazione, non lo si può comprendere completamente senza conoscere la sua genesi. Nè dimenticando che nella visione ebraica ortodossa il possesso della terra significa obbedienza ai comandamenti di Dio per far rinascere una terra desertica (sia in senso naturale che spirituale).

Dalla la guerra del 1967 ad oggi, Israele ha attuato una costante politica tesa alla realizzazione dell'unità territoriale maggiore possibile. Specialmente nella città di

Gerusalemme questo diventa obiettivo richiesto dalla legge di rango costituzionale di cui abbiamo già scritto, che considera la città come capitale indivisibile dello Stato. A tale scopo le normative urbanistiche di fatto compiono una netta discriminazione in fatto di autorizzazione a costruire, favorendo la popolazione ebraica e ponendo limiti continui alla popolazione palestinese. Tra l'altro è stata istituita la *Israel Land Administration* (ILA)¹⁷⁴, agenzia governativa preposta alla gestione della terra. Dal sito dell'ILA si apprende che il 93% della terra è dominio pubblico suddiviso tra Stato, *Jewish National Fund* (JNF) e Autorità dello Sviluppo. Le basi giuridiche della politica del territorio di Israele sono tutte promulgate nel 1960 e derivano dai seguenti testi:

- ▣ La legge fondamentale che istituisce la Israel Land Administration;
- ▣ La Israel Lands Law;
- ▣ La Israel Land Administration;
- ▣ La convenzione tra lo Stato di Israele e l'Organizzazione Sionista Mondiale (Fondo nazionale ebraico).

Il testo della legge fondamentale recita che: “ [...] *93% della terra in Israele è pubblica; cioè, sia proprietà dello stato, del Fondo Nazionale Ebraico (JNF) o dell'Autorità per lo Sviluppo. L'Amministrazione per la terra Israeliana (ILA) è agenzia governativa responsabile per la gestione di questa terra che comprende 4.820.500 acri (19.508.000 dunams). In Israele la proprietà di immobili di solito significa diritti di locazione finanziaria (leasing rights) dalla ILA per 49 o 98 anni*”.

4.5 CONFINI STATALI E MURI INTERNI

Definire quali sono i confini di Israele non è impresa facile, in quanto sul piano internazionale la condizione giuridica del territorio israeliano non è affatto omogenea.

¹⁷⁴ <http://www.mmi.gov.il/Envelope/indexeng.asp>

A sud, vigendo un trattato di pace firmato nel 1979 a seguito degli accordi di Camp David dell'anno prima con l'Egitto, si ha una linea di confine definita. Altrettanto ad ovest dove vi sono degli accordi con la Giordania (1994). Questa infatti rinunciò all'amministrazione dei territori perduti nel 1967. Rimane da definire la questione confinaria con la Siria, la quale non può rinunciare al Golan. A nord vige un accordo con il Libano, il cui confine è stato concordato con la supervisione dell'Onu nel 1978 dopo il ritiro di Israele dal Libano del sud. Ben più problematico è il settore che si affaccia alla valle del Giordano.

Un confine vero e proprio tra territori palestinesi ed Israele va riferito, dal punto di vista del diritto internazionale, alla vecchia risoluzione delle Nazioni Unite n. 181 del 1947. Non è però realistico allo stato attuale supporre un accordo tra Autorità palestinese ed Israele per realizzare tale soluzione, che realisticamente anche i palestinesi concordano sia oramai compromessa. La proposta più recente è quella dell'Arabia Saudita che nel 2002 ha proposto la definizione dei confini lungo quelli dell'armistizio del 1967. Anche questa ipotesi appare per altro superata dai fatti.

Se i confini di Israele con l'esterno non sono ancora chiaramente definiti e sono tutt'ora oggetto di contese, discussioni e chiarimenti, sicuramente all'interno dello stato si sta definendo in maniera molto concreta il confine di separazione tra Israele e Palestina. In realtà la Palestina oggi è ancora uno stato virtuale, con un territorio frammentato, ma soprattutto una sovranità limitata.

La costruzione della cosiddetta barriera di separazione, o di sicurezza, segna sul territorio un confine assolutamente definito e praticamente impermeabile. La decisione di avviare questa impresa è stata l'esplosione della seconda intifada (che significa scossa, brivido) palestinese del 2000. Essa fu la reazione a quella che venne considerata una provocazione di Ariel Sharon per una visita da lui effettuata assieme

ad una delegazione del *Likud*, il suo partito, con la protezione di centinaia di polizzini in tenuta anti sommossa, alla spianata delle moschee.

Sharon intendeva sottolineare che la reale sovranità del luogo santo agli arabi era dello stato israeliano. La provocazione sortì effetto poiché venne effettuata in un momento di grandissima tensione con la popolazione araba, frustrata per il fallimento degli incontri negoziali di Camp David che si erano appena conclusi mentre Israele continuava nella sua politica degli insediamenti in territori della Cisgiordania.

Naturalmente in questo clima, da parte araba, i gruppi politici che si avvantaggiava nei consensi erano quelli estremistici di Hamas e della Jihad Islamica. Il fatto più significativo della seconda intifada fu l'attiva partecipazione alla rivolta di arabi israeliani, evento che non si era mai verificato prima. Fu anche caratterizzata da un alto numero di attentati suicidi palestinesi in centri di aggregazione sociali ebraici. Tale violenza portò il governo Israeliano a decidere la costruzione della barriera.

La motivazione fu quindi quella di preservare la popolazione ebraica da attentati suicidi organizzati dalla guerriglia palestinese.

Il progetto iniziale prevedeva la costruzione di circa 700 chilometri di barriere. Progetto che in realtà non è ancora definito a causa delle continue pressioni internazionali sulla sua legittimità.

Il primo progetto risale alla fine degli anni '90 ma viene approvato nel 2002 e prevedeva circa 140 chilometri di estensione tra Qalqilya, Tulkarm e Jenin. Altre tre fasi prevedevano la chiusura del sistema con la prosecuzione nella parte orientale costeggiando il fiume Giordano ed in quella occidentale da Hebron sino a Shima. Nella parte est del tracciato, il muro segue grossomodo quella che era la linea verde armistiziale. Il primo lotto era stato terminato nel 2004.

La conseguenza pratica della costruzione della barriera è la formazione di enclave palestinesi del tutto isolate, che al termine del progetto arriveranno a confinare quasi 400.000 persone.

Il “muro” in realtà è un sistema complesso. Si compone di muri, barriere elettroniche, pertinenze militarizzate di sicurezza, fossati, chiusure elettroniche, accessi vigilati. Lungo il percorso la fascia di sicurezza può raggiungere perfino i 100 metri di larghezza. Del sistema fa parte anche il particolare regime amministrativo che in base alle ordinanze delle autorità di sicurezza decide di volta in volta i permessi di transito, la possibilità di risiedere o meno nei territori contigui. Ordinanze che valgono per i cittadini palestinesi ma non per i cittadini israeliani.

A Gerusalemme è stato costruito un muro di 8 metri di altezza per circa 40 di lunghezza, tutti nella parte est, per isolare i quartieri arabi tra cui Abu-Dis e Azariyye verso Betlemme. A nord costeggia i confini della municipalità in direzione Ramallah con il *check point* di Qualandia.

Una chiara presa di posizione in merito alla questione del muro è stata presa anche dai rappresentanti religiosi della città che nell’agosto del 2003 qualificandolo come un grave ostacolo al processo di pace oltre a creare ingiustizia e isolamento.,

I firmatari sono il patriarca latino Michel Sabbah, quello armeno Torkom II, il custode di Terra santa Giulio Battistelli, l’arcivescovo copto Anba Abraham, quello siro Swerios Malki Murad, l’etiope Abba Cuostos, l’anglicano Riah Abu El-Assal, il vescovo evangelico-luterano Munib A. Younan, l’esarca greco-cattolico Mtanious Haddad e il vescovo siro cattolico Butros Malki.

4.6 LA MODIFICAZIONE DEI CONFINI COME STRATEGIA

Gerusalemme e la città dove il confine diventa esperienza quotidiana attraverso barriere identitarie, sbarramenti religiosi, chiusure politiche. Soprattutto quest'ultime attraverso la produzione legislativa e la successiva applicazione amministrativa impongono a percorsi e spazi obbligati.

Uno strumento moderno tipico di controllo politico del territorio è l'applicazione della tecnica urbanistica. Il primo grande piano pensato per la città di Gerusalemme di cui è stato già accennato era l'E1 che prevedeva praticamente il raddoppio dell'insediamento ad est della città di *Ma'ale Adumim*. Una pianificazione di tale portata in territorio palestinese produsse un tale impatto anche a livello internazionale, da far sì che il progetto venisse bloccato.

In ogni caso le autorità di pianificazione del territorio hanno continuato ad individuare e promuovere zone per la edificazione ebraica. Per contro, esigenze definite di sicurezza e di tutela del territorio, hanno identificato nelle terre palestinesi ampi spazi destinati dalla programmazione ad essere classificati parchi naturali, zone militari o destinati a servizi pubblici, lasciando quindi edificabile soltanto poco più del 35% del terreno. La promulgazione di norme specifiche permette che dal punto di vista giuridico israeliano l'edificazione ebraica sia quasi sempre consentita ed incentivata. Per contro, di fatto, si è prodotto un fenomeno di congelamento per la costruzione di alloggi arabi.

In effetti il Master Plan di Gerusalemme 2000 è stato predisposto con l'obiettivo dichiarato di mantenere la maggioranza ebraica nella città. In questo modo, l'approvazione del nuovo piano ha provocato l'esplosione del fenomeno dell'abusivismo edilizio, arrivato al 40%, e che interessa quasi esclusivamente la popolazione palestinese.

Anche a proposito di questo argomento vi sono due posizioni diverse e contrapposte: quella della giurisprudenza israeliana la quale a fronte delle norme statali riconosce la legittimità delle costruzioni ebraiche, mentre deve considerare abusive gran parte delle abitazioni palestinesi e ordinarne la demolizione. Diametralmente opposta è la posizione del diritto internazionale.

Le demolizioni che negli anni '90 non superavano le 30 unità, nel primo quinquennio del 2000 sono più che triplicate, sino a raggiungere quota 152 nel 2004.

Ma non è soltanto la pianificazione e l'applicazione dei regolamenti municipali a mantenere la disparità di opportunità tra israeliani e palestinesi. Anche il costo degli oneri di urbanizzazione e le tasse municipali che nel 2006 superavano i 100 dollari americani a metro quadro. Costi che innalzano una barriera invisibile ma concreta, separando ulteriormente i palestinesi dagli ebrei a causa della notevole differenza socioeconomica che intercorre tra i due gruppi.

Inoltre la disponibilità del numero di alloggi edificabili prevista dal piano, in pratica è soltanto virtuale, tanto che ancora nel 2001 più di tre quarti della capacità edificabile è stata informalmente congelata. Un ulteriore solco normativo urbanistico viene impresso con la definizione dei diversi indici di edificabilità che sono quasi doppi per la parte occidentale della città.

A Gerusalemme non sono visibili solo confini fisici come la cinta muraria della città vecchia oppure il nuovo muro di separazione; anche il trasporto pubblico è un modo per separare la popolazione israeliana da quella palestinese. La parte occidentale della città è servita dalla società di trasporti israeliana; invece la zona est è servita dalla *Public Transport Lines in East Jerusalem* che utilizza minibus Mercedes vecchi di qualche decina di anni. Le linee principali sono due, una che collega il sud verso Betlemme e

l'altra con direzione nord che arriva a Ramallah. Naturalmente nessun ebreo utilizzerà mai questa linea di trasporti.

E' pertanto evidente la strategia confinaria che viene messa in atto nella città di Gerusalemme. Gli indicatori statistici vengono utilizzati per monitorare l'equilibrio demografico. La tendenza naturale della maggiore crescita araba, costringe continuamente Israele a rivedere e correggere i confini spaziali della città. La divisione etnica, religiosa, sociale, culturale si manifesta nello spazio di poche centinaia di chilometri quadrati. Nell'idea ebraica di una Gerusalemme unica e indivisibile, il solo modo per la sua realizzazione è stato quello di smembrare e dividere la realtà palestinese. La colonizzazione ebraica si è così insinuata tra i diversi villaggi palestinesi. Talvolta persino dentro di essi come a *Ras Al-Amud* ^[Fig. 13].

Da Camp David a Taba la parcellizzazione della Cisgiordania è proseguita in maniera inesorabile. Per rendere maggiormente efficace ed incisiva la frammentazione dei territori e permettere un controllo praticamente pieno dello spazio sono state anche progettate e costruite strade di collegamento tra gli insediamenti ebraici che in realtà dividono ancora di più la terra palestinese. Nella prospettiva di dover restituire in futuro quote delle aree "C" e "B" oggi a controllo israeliano alla sovranità dell'autorità palestinese, si procede alla continua pianificazione di nuovi collegamenti viari ed alla creazione di nuove zone definite "di sicurezza", destinate ad assolvere ad una funzione di cerniera attivabile a senso unico.

5

I CONFINI DELL'ANIMA

5.1 SIMBOLI STATALI E SIMBOLI RELIGIOSI

Per Israele l'identità religiosa dello stato appare evidente nei suoi simboli ufficiali:

- la bandiera, bianca ed azzurra, che riprende i colori del “*Tallit*” lo scialle che il fedele ebreo indossa durante la preghiera. Al centro si trova la “Stella di Davide”, simbolo degli ebrei per centinaia di anni;
- la *Menorah*, candelabro a sette braccia emblema dello stato di Israele, che richiama la struttura della pianta di salvia. Il candelabro riproduce quello che era situato nel Tempio dell'antica Gerusalemme ^[Fig. 23], probabile icona del rovetto ardente di Mosè secondo alcune tradizioni, oppure rappresentazione delle sei giornate della creazione con al centro la giornata dello *shabbat* secondo altre tradizioni. Viene acceso facendo bruciare olio consacrato.

Il ruolo che la religione svolge nello stato e nella società israeliana, si manifesta sia nell'organizzazione amministrativa con il Ministero per gli Affari Religiosi, sia nell'organizzazione giudiziaria, il cui sistema di tribunali prevede anche quello religioso.¹⁷⁵ In tal senso non si discosta molto dalla società araba, la quale contempla nel suo sistema giudiziario anche il Tribunale della Sharia. Tale presenza religiosa ufficiale non viene confermata dalla percezione che la popolazione ha di se stessa in riferimento all'appartenenza religiosa. Solo il 18% degli Israeliani si definisce “religioso”, contro il 44% che si considera non credente. Appartenenza molto più sentita nella popolazione araba per la quale il 44% circa si definisce “religioso” contro un 26% circa laico, come documentato dalla ricerca del CBS ^[Fig. 33]. Anzi, per i palestinesi l'identità religiosa attiene sia alla sfera pubblica, di gruppo, che a quella privata,

¹⁷⁵ Il sistema giudiziario israeliano comprende: la Corte Suprema, la Corte Distrettuale, la Corte dei Magistrati, la Corte per gli affari locali, la Corte Religiosa, la Corte del Lavoro, la Corte per i Giovani, ecc.

individuale. Questo a causa del retaggio storico derivante dal modello di società ottomana nella quale era alla comunità religiosa che si doveva rispondere del proprio agire sociale.

Da qui una rilevanza assai minore dei simboli di uno stato arabo che pochi riconoscono nel contesto internazionale, che ha difficoltà immense nell'organizzarsi e far sentire la propria autorità e non si appoggia a nessun precedente storico.

Vista attraverso l'ottica religiosa, Gerusalemme con i suoi confini diviene così un laboratorio insieme geopolitico, urbanistico, sociale.

Già in gran parte delle vedute fotografiche della città, nelle sue mappe stradali e nelle sue diverse rappresentazioni, vengono raffigurate chiese, sinagoghe e moschee, luoghi e manufatti dalla valenza religiosa, che diventano punti di riferimento toponomastici ^[fig.3]. I quartieri della città vecchia si riconoscono soprattutto per gli orientamenti sacri:

- il quartiere cristiano con la Chiesa del Santo Sepolcro presso l'incrocio di Christian Quarter Street con Saint Helena Street;
- il quartiere ebraico con la piazza presso il *Western Wall*: il Muro Occidentale conosciuto anche come *Wailing Wall* ovvero muro del pianto il cui accesso principale si ha dalla porta del Letame percorrendo Ma'aleh Shlomo Goren, dal nome del rabbino, generale dell'esercito Israeliano, il quale dichiarò di aver individuato il luogo dove un tempo sorgeva il Santo dei Santi.
- il quartiere arabo, nel quale si trova lo Al-Haram Al-Sharif (الشريف الحرم) ovvero il "nobile recinto sacro", una spianata di 35 acri ricavata artificialmente sul monte Moria. Monte presente nella tradizione ebraica, cristiana e musulmana. Secondo questo mito, su di esso Abramo, in obbedienza e pieno di fede nel potere salvifico di Dio, si recò pronto a sacrificare il figlio Isacco per cristiani ed ebrei, Ismaele per i musulmani (Har

Ha-Moriah). Esso rappresenta il terzo luogo santo per i musulmani, dopo La Mecca e Medina, da essi considerato il cuore della città, perennemente conteso tra ebrei e musulmani;

- il monte degli ulivi, luogo santissimo per i cristiani, nel quale ha avuto inizio la passione di Cristo, con accanto l'estesa zona del nuovo cimitero ebraico.

Questi solo alcuni dei luoghi con riferimenti religiosi che ritroviamo così spesso nella toponomastica gerosolimitana e vengono rappresentati nella cartografia commerciale attraverso i tre simboli della croce cristiana, della Stella di Davide, della Mezzaluna [Fig. 4].

L'impronta religiosa a Gerusalemme caratterizza i "generi di vita", organizza la rappresentazione del territorio legandola a simboli molto potenti i quali a loro volta isolano lo spazio spesso con confini "sacri", inviolabili. Soprattutto per gli ebrei che hanno istituzionalizzato i confini, a partire dall'esperienza della diaspora, per garantire la protezione del proprio sistema di valori come osserva Grossman, "*il confine è il reale problema interno per gli ebrei*"¹⁷⁶.

Perfino negli atti di vita quotidiana si concretizza un'esperienza confinaria. Ad esempio, nel mangiare: l'ebreo tende a farlo solo con altri ebrei. Mangiare assieme ad altri è abbattere un confine. L'istituzionalizzazione di pratiche speciali distingue il gruppo e l'invito alla partecipazione ha il significato di rendere l'altro speciale¹⁷⁷. Da qui deriva la impossibilità per gli stranieri di qualsiasi partecipazione, anche solo casuale o sporadica, alle attività in prossimità dei luoghi santi della città: se ti avvicini troppo a qualche invisibile confine, immediatamente qualcuno ti riporterà nello spazio consentito.

¹⁷⁶ David Grossman, l'Espresso, n. 35 del 28/08/2003.

¹⁷⁷ Lieu J., North J., Rajak T., *The Jews among pagans and Christians*, London and New York, Routledge, 1992

Anche i confini sociali che prevedono precisi riti di passaggio¹⁷⁸ al fine di includere nel gruppo attraverso un preciso cerimoniale, come avviene per il ragazzo ebreo di tredici anni quando raggiunge la “maggiorità religiosa”. Il rito, simile come significato alla cresima cattolica, istituzionalizza la distinzione del gruppo, compie una chiara separazione da altri gruppi e nello stesso tempo svolge funzione di coesione della società ebraica: superare la soglia che lo fa accedere al muro occidentale coperto dal *tallit* e dai canti sacri, permette il passaggio dallo spazio profano a quello sacro. Entra anche nello spazio giuridico per cui da allora diventa responsabile nei confronti delle *halahkah*. In tal modo il neofita cresce nella solidarietà interna e nello stesso tempo conferma la propria distanza da chi ebreo non è.

5.2 LE DIVERSE MODALITA' DI SEPARAZIONE

I confini imposti dalla religione condizionano i confini spaziali legati alla mobilità della popolazione attraverso i tracciati rituali che portano ai luoghi sacri. Per i Cristiani può essere il percorso della Via Crucis^[Fig. 36] scandito dalle 15 stazioni poste in sequenza. Un percorso diverso, che non si sviluppi entro un definito itinerario, sarebbe altra cosa. Analogamente la delimitazione dello spazio sacro che nella sinagoga ortodossa prevede la separazione fisica tra uomini e donne. Anche per i musulmani gli spazi della preghiera sono ben distinti tra spazi per gli uomini e quelli per le donne. Il piazzale della moschea di Al-Aqsa è chiaramente suddiviso al fine di dare ad ognuno lo spazio che gli compete^[Fig. 37] nel caso di riti particolarmente affollati. Nessun fedele si permetterà mai di occupare e neanche oltrepassare uno spazio diverso da quello che viene previsto dalla liturgia del luogo sacro.

¹⁷⁸ Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

Nella chiesa ortodossa è pure evidente la separazione netta degli spazi sacri a cui è ammesso l'officiante da quelli pubblici destinati all'assemblea con il netto confine che viene segnato dall'iconostasi. La presenza religiosa è riscontrabile anche nelle strutture commerciali collocate nei percorsi che portano ai luoghi simbolo delle rispettive fedi. Strutture che comunque, si trovano spesso in prossimità dei tragitti rituali.

Persino il tempo si riempie di confini nei diversi modi in cui viene scandito a Gerusalemme. Il tempo separa quello destinato alle attività umane da quello destinato al riposo nella divinità. A settembre, il mese di ramadan durante la notte del venerdì il tempo viene scandito dalle litanie del *muezzin* e dal tamburo battuto di strada in strada, di casa in casa, per richiamare alla preghiera ed alla contemplazione di Dio Misericordioso. Nella geografia del tempo si riempie lo spazio della moschea quando, passata l'alba, i fedeli si avviano verso di essa per la preghiera.

Mentre il venerdì si avvicina al sabato, cambia il tempo, muta la preghiera e la musica che l'accompagna, le litanie del *muezzin* si zittiscono. Per i Musulmani è finito il tempo sacro e ritorna il tempo profano. Ma al suono dell'Islam subentra il suono dello *shofer*, il corno di montone ricurvo a ricordare l'umana stortura rispetto a Dio, richiamando all'umiltà, suono che annuncia l'arrivo dello *Shabbat*, del tempo sacro per gli Ebrei, il tempo dedicato a Dio, alla Sua parola che porta ad occupare lo spazio della sinagoga e della spianata prospiciente il muro occidentale. Ed il tempo avanza, cambia ancora e diventa domenica, annunciata da una nuova musica, quella delle campane che chiamano a raccolta i fedeli cristiani per il banchetto domenicale, per l'incontro con l'amore e la misericordia eterna di Dio, ed anche oggi il tempo riempie lo spazio delle chiese.

I confini del tempo si riversano nei confini degli spazi in quanto i mutamenti ritmici nell'uso del tempo sono una prerogativa che caratterizza singolarmente i diversi

quartieri e le loro ulteriori suddivisioni interne. E' quanto vedremo più avanti per i luoghi santi della Cristianità.

In fondo, non è sempre, tutto tempo di Dio? Sia il venerdì il sabato o la domenica? Dio ha creato l'uomo! Ebreo, Musulmano o Cristiano, non è altro che uomo. Perché il tempo rende presente la vanità della vita umana di fronte al tempo eterno di Dio.

La società stessa è organizzata secondo i ritmi religiosi; la politica deve tener conto dei risvolti religiosi del proprio agire, in particolare la municipalità di Gerusalemme mantiene la maggioranza grazie ad una coalizione di cui parte importante è la rappresentanza degli ebrei ortodossi. Anche l'economia si conforma ai bisogni del turismo religioso a sua volta scandita dalle fedi.

Per questa particolare rappresentazione della città, per il suo forte significato simbolico, Gerusalemme è la città dei confini. Abbiamo visto che il confine è concetto ambiguo, bivalente; certo è che in questa città esso tende a diventare impermeabile, ha perso la sua funzione di permeabilità, di scambio, di compenetrazione; è rigido, radicato nelle sue fondamenta ideologiche che lo rendono invalicabile, ora per ragioni politiche di sicurezza, ora per motivi storici di *status quo*. E' il suo contesto che ci aiuta a comprendere come a Gerusalemme il confine è a volte un elemento necessario al fine di permettere una fattiva convivenza tra i fedeli di più religioni.

5.3 UN SUSSEGUIRSI DI DOMINI

Il cristianesimo si organizza subito nelle chiese locali strutturandosi velocemente sul territorio. Il vescovo di Gerusalemme assume subito la giurisdizione della regione e sugli altri vescovi. Da questo percorso si svilupperanno poi le figure di arcivescovo e di metropolita sino al patriarcato che riguarda la giurisdizione dell'episcopato. Dal 461 i patriarcati diventano cinque: Roma, Costantinopoli,

Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Nel 638 iniziò il governo delle potenze musulmane che proseguirà sino al 1917. La presenza cristiana nella città sarà comunque tollerata.

Nel 1064 una bolla papale sancisce la scomunica della chiesa di Costantinopoli e si concretizza la scissione tra Cristiani d'Occidente e quelli d'Oriente che avvenne, come sempre, principalmente per cause politiche piuttosto che teologiche. I rapporti proseguirono tra alti e bassi sino metà del 1400 con la caduta di Costantinopoli in mano ottomana. Nel frattempo, sin dal 1220 circa San Francesco ottenne per i Francescani il permesso di rimanere nei luoghi santi sino ad ottenerne la custodia nel 1330 circa.

Con l'arrivo degli Ottomani anche in Palestina, attorno al 1517, l'equilibrio di potere si modificò: i cristiani ortodossi erano loro sudditi, mentre i cristiani latini erano sotto la giurisdizione delle potenze europee che erano in guerra con il Sultano. Ciò favorì l'insediamento degli ortodossi nei luoghi santi. Successivamente, con l'appoggio della Sublime Porta, cercarono di estromettere i francescani dalla custodia.

E' a metà del 1600 che le istanze sul possesso tra ortodossi e francescani si fanno più incisive a suon di documenti e sentenze dei tribunali. Nel 1767 dopo violenti scontri tra le due parti, fu emesso un decreto che fissò in modo praticamente definitivo la proprietà dei luoghi santi (basilica di Betlemme, tomba della Madonna, Santo Sepolcro). Nel XIX secolo la questione diventa contenzioso politico tra Russia e Francia. La Francia appoggiava le istanze dei cattolici, la Russia quelle degli ortodossi. L'azione definitiva risale al 1847 quando gli ortodossi rimossero la stella d'argento situata sul luogo della nascita di Cristo a Betlemme poiché su di essa un'iscrizione in latino attestava la proprietà latina del luogo. L'ambasciatore francese presso la Sublime Porta chiese il ripristino dei diritti dei francescani mentre lo zar Nicola fece pressioni sull'imperatore Ottomano il quale decretò lo *Status quo* (1852).

Da allora il decreto non è stato più modificato, anzi nell'articolo 62 del Trattato di Berlino (1878) che seguì alla guerra turco-russa, verrà richiamato per regolamentare la spartizione dell'Impero ottomano confermando così l'inviolabilità dello *Status quo*, che diverrà un fatto acquisito. Anche le relazioni fra le comunità cristiane sono ancora regolate dal decreto. Durante il Mandato britannico, nel 1929, una disputa tra Ebrei e Musulmani che interessò il Muro Occidentale e la Tomba di Rachele fu fermata anch'essa con l'applicazione dello *Status Quo*. Solo nel 1969, dopo l'intervento israeliano a Gerusalemme Est del 1967, l'Alta Corte di Giustizia Israeliana revocò l'applicazione del firmano utilizzato dal governo mandatario.

Alla rigidità di cui abbiamo appena accennato, si contrappone, nei fatti, una importante "mobilità confinaria" che interessa la sfera geopolitica. Gerusalemme e tutta la Palestina sono oggetto oramai di una secolare rivendicazione territoriale tra palestinesi ed israeliani. L'*Imperium*¹⁷⁹, la signoria territoriale in quanto potere, crea e ricrea il confine, in base alle sue esigenze: innanzitutto quella giuridica di rendere visibile il proprio dominio, in secondo luogo per evidenziare in modo discriminatorio l'avversario. Vi è la tendenza a rimarcare il proprio territorio regolato dal diritto e dall'ordine, separato dal territorio dell'altro, dal territorio del disordine e del caos.

Probabilmente, soprattutto per rivendicare e segnare quello spazio interiore mai avuto, agognato per millenni e finalmente proprio, caparra di quella fedeltà divina da sempre profetizzata e finalmente realizzata, ed ora impossibile da dividere con altri. Perché il segno della terra ha i suoi diversi significati tutti ugualmente, intimamente radicati: per il cristiano è la terra della propria storia, che è storia di salvezza; per l'ebreo è terra promessa e consegnata da Dio; per il musulmano è la terra dei patriarchi, è terra dell'Islam ed in quanto tale non è concepibile cederla ad altri.

¹⁷⁹ Schmitt C., *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991

Poco importa se la mobilità del confine, inventato e movimentato a forza di decreti, spezza le strutture sociali dell'altro. Si formano in tal modo una pluralità di centri e di periferie che si intersecano a seconda del punto di osservazione. Questo può essere:

- il centro ebraico, costituito in prossimità del luogo dove sorge il muro occidentale, contornato dalla periferia araba;
- il centro arabo, rappresentato dall'*Haram*, che contempla la periferia ebraica;
- il centro della fede cattolica con la basilica del Santo Sepolcro, *l'Anàstasis*, che si colloca tra queste due realtà.

In presenza di tanti centri e di tante periferie, l'unità e l'identità fondanti possono vacillare, possono confondersi; ma probabilmente proprio per questo, in forza di una reazione di sopravvivenza, l'identità si è fatta granitica, intensa e visivamente tracciata. La convivenza di così diverse identità ha reso necessaria la costruzione di confini inviolabili e concreti. A Gerusalemme non esiste un luogo di frontiera inteso come luogo di integrazione, sembra impossibile un processo di contaminazione reciproca, non vi si trova ambiguità, i "non luoghi" sono necessariamente lontani. Anzi, ogni luogo ha una sua inconfondibile identità, irrinunciabile se non ad un prezzo troppo alto.

Persino l'economia, a Gerusalemme, ha innalzato i suoi precisi confini: da una parte il *suq* arabo, dall'altra il nuovo centro commerciale costruito in ossequio ai dettami ebraici, in prossimità della porta di Jaffa. Tutto è separato, distinto ancorché nella coesistenza. Centri e periferie che non si incontrano; creano una rete che avvinghia l'uomo impedendogli di muoversi verso l'altro.

5.4 LA SEPARAZIONE NEI LUOGHI SANTI

A Gerusalemme i confini si esprimono in tutti i sensi, impensati ed inaspettati come quelli verticali che troviamo al Cenacolo. Chiaro esempio di come i miti di geografia sacra con la costruzione della casa di Dio innalzano confini invalicabili. Quella che i pellegrini conoscono è una costruzione su due piani e propriamente si indica quello superiore dove secondo la tradizione evangelica Cristo ha celebrato con i discepoli la Pasqua alla vigilia della sua Passione. Al piano inferiore si venera la tomba di Davide ^[Fig. 39]. Luogo di culto e ritrovo dei primi giudeo-cristiani, fu conservato dai cristiani sino al 1452 quando i musulmani, rivendicando la “tomba del profeta Davide”, trasformarono il luogo in moschea vietandone l’ingresso ai cristiani. Appena nel 1900 fu nuovamente permesso loro la sola visita con il divieto della celebrazione eucaristica. Nel 1948, a seguito della guerra arabo-israeliana, il luogo passò in mano ebraica; alla parte superiore fu applicato lo “*status quo*” permettendo le visite, mentre la parte inferiore, tolta ai musulmani, fu trasformata in sinagoga.

I confini che possiamo trovare in questo complesso edilizio sono molteplici. Primi fra tutti confini temporali riferiti a diversi periodi architettonici che risalgono a tre diversi periodi di costruzione, ricostruzione e restauro e che possono ascrivere ad un periodo romano, ad uno medioevale e ad uno gotico.

Ma soprattutto ci troviamo in presenza di un confine strutturato in senso verticale. La scala interna di accesso è chiusa e si deve percorrere una scala esterna costruita di recente che porta all’entrata del cenacolo, ricavata in realtà da una finestra ^[Fig. 38]. Nella Tomba di Davide è sempre presente qualche credente ebreo per la preghiera ed il visitatore può affacciarsi sulla soglia solo per pochi attimi in rispettoso silenzio, malamente tollerato e guardato a vista dal personale della sicurezza. Anche al

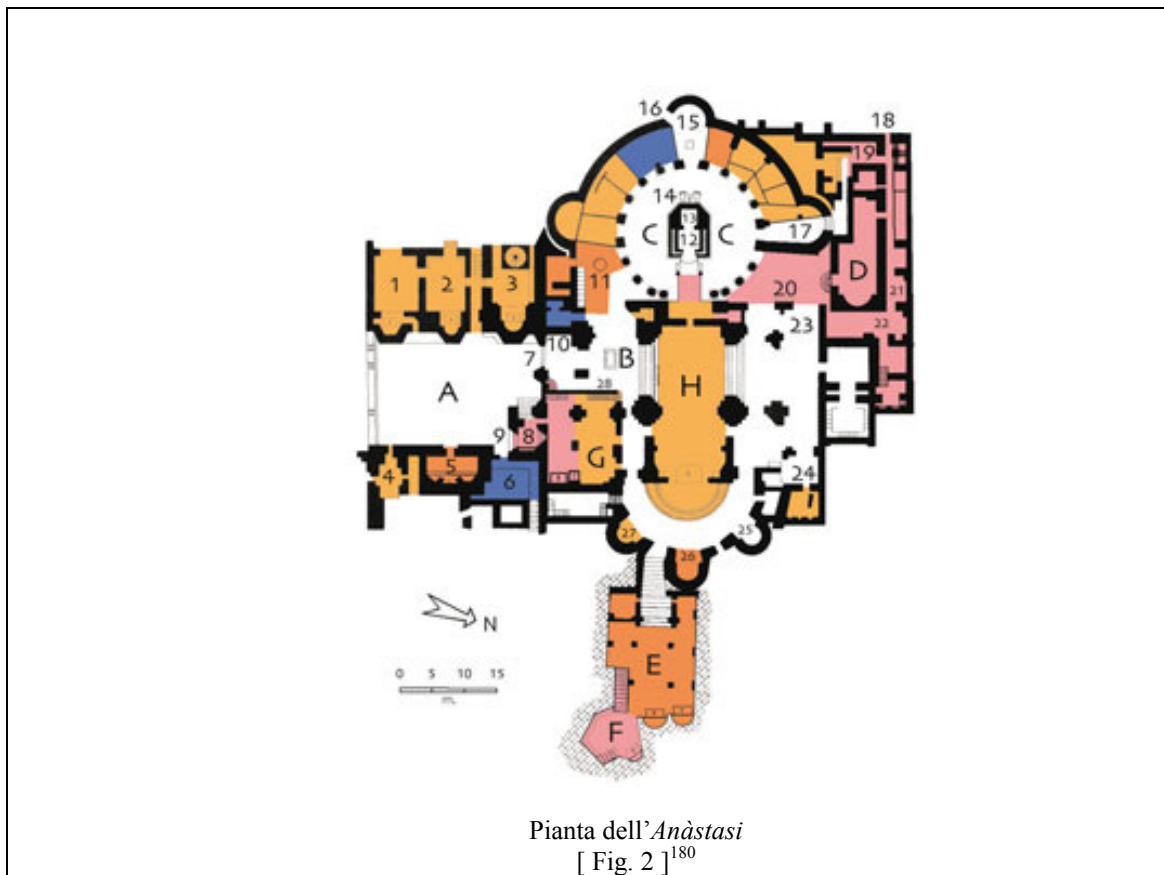
Cenacolo, la guida araba concede un tempo preciso per la visita, scaduto il quale, cortesemente ma fermamente, invita ad uscire scendendo le scale.

Emblematico esempio anche il Santo sepolcro. La tradizione cristiana vuole che in questo luogo si sia compiuta la morte di Cristo, la sua sepoltura e la sua resurrezione. Sin dall'inizio luogo di pia venerazione, già nel 135 l'imperatore romano Adriano, appropriandosi dei luoghi santi, cercò di cancellare ogni ricordo della pietà cristiana costruendo un'edicola dedicata a Venere sul Calvario e sopra il sepolcro fece erigere il foro della pagana *Aelia Capitolina*. Ciò che doveva modificare la percezione dello spazio, in realtà non fece altro che mantenere la memoria della pietà cristiana di modo che nel 300 d.C. Costantino provvederà alla distruzione dell'edicola pagana ed alla costruzione della Basilica della Resurrezione sopra il luogo del sepolcro di Cristo. Quello che però è oggi visibile del complesso sacro, è l'edificio crociato del 1100 che ingloba in un unico corpo le originarie costruzioni che erano state distrutte dai diversi sovrani succedutisi nel governo della città.

In origine il complesso costantiniano era appunto composto da tre parti distinte:

- la rotonda dell'*Anàstasi* o della risurrezione costruita sul luogo identificato come la tomba di Gesù;
- la roccia del Calvario rivestita di marmo;
- la basilica denominata *Martyrium*, costruita di fronte alla rotonda della tomba. Una ripida e stretta scala permette di superare il naturale dislivello di circa cinque metri che intercorre tra la basilica ed il Golgota.

Attualmente il complesso sacro sopporta la comproprietà di armeni, copti, greci, latini, siriani oltre ad una necessaria area di passaggio comune. Si tratta di un mosaico di proprietà che si intersecano una dentro l'altra in diverse gerarchie spaziali e temporali.



Le zone non colorate sono parti comuni di accesso e transito

- A. Atrio.
- B. Pietra dell'unzione.
- C. Rotonda o *Anástasi*.
- D. Cappella dell'Apparizione, a memoria dell'apparizione di Gesù alla Maddalena: è uno spazio gestito dai Francescani.
- E. Cappella di S. Elena: appartenente agli Armeni.
- F. Cappella del ritrovamento della Croce.
- G. Calvario. E' diviso in due cappelle, una, denominata "Cappella della Crocifissione" di proprietà Latina; l'altra, la "Cappella del Calvario" di proprietà greco-ortodossa.
- H. Coro dei Greci.

¹⁸⁰ Fonte: studio biblicum franciscanum

- 1-6. Le Cappelle 1, 2, 3 e 4 di S. Giacomo, S. Giovanni Battista, 40 Santissimi Martiri, S. Abramo sono della chiesa greco-ortodossa. La cappella 5, di S. Giovanni Evangelista è armena; quella copta di S. Michele è indicata con il n. 6.
7. Ingresso della Basilica.
- 8-9. Cappella dei Franchi posta al piano superiore: è utilizzata dai Francescani che vi celebrano la Santa Messa quotidianamente.
10. Portinai.
11. Luogo delle tre Marie: spazio armeno che introduce ad una cappella.
- 12-13. L'edicola del Santo Sepolcro si trova al centro della Rotonda. Costruita nel 1810 dai Greci e di loro proprietà, è divisa in due parti: la Cappella dell'Angelo e la Stanza Sepolcrale. Alla chiesa di rito latino è consentita la celebrazione della messa dalle 4 alle 7 del mattino.
14. Cappella dei Copti. Si tratta di un altare ricavato posteriormente all'edicola del Santo sepolcro.
- 15-16. Cappella dei Siriani Ortodossi. Si trova in prossimità della cosiddetta Tomba di Giuseppe d'Arimatea a testimoniare che il luogo, all'epoca all'esterno della cinta muraria, doveva essere destinato alle sepolture.
17. Passaggio.
18. Cappella crociata.
19. Cisterna.
- 20-22. Altare di S. Maria Maddalena luogo della Chiesa Latina in prossimità della sacrestia e del convento francescano.
23. Archi della Vergine. E' la parte più antica della Basilica risalente ad *Aelia Capitolina*.
24. Carcere di Cristo: si tratta di una cappella greco-ortodossa.
- 25-27. Cappelle di S. Longino, greca; quella armena denominata della divisione delle vesti; infine la Cappella latina della Colonna degli Improperi.
28. Cappella di Adamo è situata sotto il Calvario. La tradizione Giudaico-cristiana indica in questo luogo la sepoltura di Adamo affinché il sacrificio di Gesù Cristo possa arrivare a compimento con la purificazione di tutta l'umanità a partire dalla purificazione del primo uomo.

Persino l'apertura e la chiusura della chiesa è rigidamente governata. Le chiavi sono custodite da due famiglie musulmane non coinvolte nelle rigide suddivisioni spaziali e temporali della chiesa: non sia mai che un improbabile custode cristiano, in forza di ciò non rivendichi poi il diritto al pieno possesso del luogo santo. Ogni sera ed ogni mattina, al momento della chiusura e dell'apertura, dall'interno i sacrestani ortodosso, armeno e latino concordano su chi aprirà l'indomani. Il titolare di tale diritto consegna attraverso una finestra centrale della porta, la scala per permettere al custode della chiave di chiudere dall'esterno la serratura della porta per poi riconsegnare la scala attraverso la finestra.

Un simile condominio, oltre a dei "micro confini" interni, ha innalzato anche degli efficacissimi confini temporali. Lo "*status quo*" stabilisce come, quando e dove le diverse comunità si alternano per ogni celebrazione. I greci celebrano l'eucarestia nell'edicola del Santo Sepolcro dall'una alle due e mezzo del mattino; gli armeni a seguire sino alle quattro, quando i francescani possono a loro volta officiare sino alle sette. Orari e percorsi obbligati che anche il pellegrino deve diligentemente osservare, controllato a distanza.

L'edicola del Sepolcro rappresenta uno dei più importanti centri spirituali vissuto tragicamente in "condominio", con l'alternanza di celebrazioni di rito ora greco ortodosso, ora armeno, ora latino, con orari e percorsi obbligati, la cui inosservanza scatena risse da stadio in un luogo dove l'uomo dovrebbe incontrarsi con il cielo, con la misericordia di Dio che è amore. Ma evidentemente questa rete di cui ho accennato prima, non permette all'uomo di sperimentare che dove incontra Dio non può esistere un mondo interno contrapposto ad un mondo esterno, l'asse del mondo, quel punto che ti permette di arrivare a Dio che non ha né tempo, né luogo, è infinito ed eternità, non è

quel luogo o quel tempo ma è l'uomo stesso; che sia cristiano, ebreo, musulmano, arabo, indiano, russo o cinese.

Il Santo Sepolcro è pertanto un insieme di confini susseguenti perché confini culturali diversi si innestano in spazi separati da cultura diverse preesistenti; spesso anche coprendo confini relitti che le indagini archeologiche continuano ad evocare. Inoltre possiamo individuare confini sovrainposti come nel caso dei limiti segnati dalla chiesa greco-ortodossa su spazi che prima dello *statu quo* erano stati occupati e delimitati dalla chiesa latina. I confini tra cattolicità ed ortodossia sembrano essere i confini più radicati. Ma non si tratta di vere barriere teologiche bensì di limiti imposti da interessi politici, storici, acuiti da incomprensioni linguistiche causate da errate o male interpretate traduzioni dal latino al greco o viceversa.

Caratteristica paradigmatica della realtà di tutta la città di Gerusalemme nella quale il modello del Santo Sepolcro si riproduce.

5.5 UNA CRISTIANITA' DIVISA

La prima divisione tra cristiani si attua nel 451 dopo il Concilio di Calcedonia. E' allora che si riconoscono le chiese copta, quella siriana e la chiesa armena. Oggi tale divisione non avrebbe più senso, ma la stratificazione storica ha oramai mantenuto in queste chiese una particolarità rituale la cui rinuncia cancellerebbe la loro identità.

La divisione politica tra Occidente ed Oriente iniziata tra il III ed il IV secolo si manifesta nell' XI secolo anche sul piano religioso con il consolidamento della frattura tra chiesa latina e chiesa orientale.

Confini pertanto che sorgono soprattutto nel complesso fenomeno della cristianità. Si tratta di una realtà che oggi non supera il 2% della popolazione totale e

tende inesorabilmente a ridursi. Per Padre Pizzaballa, non si supera addirittura l'1%.¹⁸¹
 Le ultime statistiche che risalgono alla fine degli anni 90, parlano di circa 49.700 cristiani palestinesi, di cui poco meno di 1/4 si concentra nella città di Gerusalemme ed offrono la seguente situazione con la suddivisione in ordine di grandezza¹⁸²:

Tabella n. 5
 Chiese cristiane presenti a Gerusalemme

Denominazione	%	Gruppi principali di appartenenza
Greco-ortodossi	52	gruppo ortodosso
Latini	30,5	gruppo cattolico
Greci cattolici	5,7	“
Protestanti	4,9	gruppo protestante
Siriani	3	gruppo non calcedoniano
Armeni	3	“
Copti	0,5	“
Etiopi	0,1	“
Maroniti	0,2	gruppo cattolico

Le comunità cristiane locali sono prevalentemente di lingua araba.

La Chiesa Ortodossa riconosce come sua guida il Patriarca di Costantinopoli. E' composta da diverse Chiese che derivano storicamente dalle Chiese dell'Impero Romano d'Oriente e dall'Impero Bizantino. L'ortodossia, pur considerandosi “*la Chiesa*” è composta da tante chiese locali autonome con una chiara identità nazionale i

¹⁸¹ AA.VV., *I cristiani in Medio oriente*, Milano Leonardo International, 2009 (p. 60)

¹⁸² Sabella B., *La situazione dei cristiani palestinesi: alcuni spunti di riflessione*, 2004 che si riferisce alla fonte: *Christians in the Holy Land*, Edited by Michael Prior and William Taylor, London, 1994

cui confini sono rappresentati dai confini nazionali cui si riconoscono (Russia, Bulgaria, Romania, Macedonia, Grecia, ecc.). L'organizzazione dell'Ortodossia, rende problematica una divisione spaziale precisa. Persino all'interno di uno stesso stato vi possono essere diverse giurisdizioni ecclesiastiche con l'istituzione di diocesi appartenenti alla diaspora ortodossa. Ne è un esempio Parigi¹⁸³, città nella quale hanno sede ben sei vescovi ortodossi a cui si riferiscono gli ortodossi presenti in parte dell'Europa. Il Patriarcato Greco-Ortodosso si autodefinisce Chiesa Madre di Gerusalemme. Dal 1662 la gestione degli interessi ortodossi in Terra Santa è svolta dalla Confraternita del Santo Sepolcro. Anche le Chiese nazionali Russa e Romena sono collegate alla Chiesa Greco-Ortodossa e appartengono alla giurisdizione del Patriarcato Greco-Ortodosso di Gerusalemme.

Le chiese non Calcedoniane sono Chiese orientali (armene, copte, etiopi e siriane) che hanno rifiutato l'insegnamento del Concilio di Calcedonia del 451 sulla doppia natura divina ed umana di Cristo. La loro dottrina detta pertanto "monofisita" si fonda su di un Cristo esclusivamente divino.

Tra le chiese ortodosse minori c'è quella Armena che nasce nel 301. Il Patriarcato Armeno di Gerusalemme fu fondato nel 1311. La loro comunità locale si sviluppò soprattutto tra il XIX e XX secolo a seguito di quello che viene tragicamente chiamato *metz yeghèrn*, il "grande male", il genocidio del popolo armeno, iniziato con i primi massacri nel 1894 per poi culminare con il vero e proprio olocausto del 1914 e che non si esaurirà sino al 1922¹⁸⁴.

¹⁸³ Pacini A., *Le Chiese Ortodosse*, Leumann, Elledici, 2000 (p. 43)

¹⁸⁴ Mutafian C., *Metz Yeghèrn. Breve storia del genocidio degli armeni*, Milano, Guerini, 2001.

La chiesa Ortodossa Copta ha origine in Egitto, legata da subito alle comunità monastiche del deserto. Dal XIII secolo il Patriarca copto di Alessandria era rappresentato a Gerusalemme da un arcivescovo locale.

Quella Etiope presente sin dal medio Evo, oggi è una piccola comunità guidata da un arcivescovo e costituita da poche decine di sacerdoti e suore nella Città Vecchia.

La Siriana ortodossa è l'antica Chiesa di Antiochia ed una delle prime comunità cristiane del Medio Oriente. Utilizza la lingua siriana (aramaico occidentale) nella liturgia e nelle preghiere. Il Patriarca risiede a Damasco e la Chiesa locale è guidata da un vescovo.

Chiese Latine e Uniate: all'epoca delle crociate vi era un Patriarcato Latino di Gerusalemme, ufficio poi ricostituito appena nel 1847. Fino ad allora la responsabilità della chiesa locale era affidata all'Ordine Franciscano, custode dei luoghi sacri latini dal XIV secolo. La Chiesa Latina di Gerusalemme è oggi presieduta da un patriarca¹⁸⁵ coadiuvato da tre vicari che risiedono a Nazareth, Amman e Cipro.

¹⁸⁵ *“La Chiesa Patriarcale è una realtà giurisdizionale stratificata, ossia è formata da una pluralità gerarchicamente ordinata di strutture di governo del popolo di Dio, alla cui base si collocano gli Esarcati patriarcali (entrambi possono essere retti a nome proprio od a nome dell'autorità che l'ha istituito), le eparchie e, con alcune particolarità significative, gli Esarcati Apostolici destinati alla cura specifica dei fedeli della Chiesa patriarcale residenti in diaspora e le eparchie erette al di fuori del territorio della Chiesa patriarcale. Queste circoscrizioni primarie a loro volta possono essere raggruppate in strutture più ampie chiamate Province Ecclesiastiche, presiedute da un metropolita. [...] La strutturazione su base provinciale è tradizionale anche nella Chiesa latina. Ciò che invece è tipico della Chiesa patriarcale è il suo essere dotata di una struttura di giurisdizione sovra metropolitana, munita di competenti organi deputati ad esercitare a tale livello la potestà di giurisdizione nelle sue triplici forme di legislativa, giudiziaria, esecutiva, e che si colloca dunque ad un livello intermedio tra le circoscrizioni ecclesiastiche primarie e la Suprema Autorità della Chiesa cattolica. Rappresenta la massima espressione in termini di potestà ed autonomia rispetto alla Suprema Autorità oggi presente nell'ambito della Chiesa cattolica.*

Due sono gli organi che a questo livello si suddividono la potestà di giurisdizione: l'ufficio di patriarca, titolare della potestà esecutiva, e il Sinodo della Chiesa patriarcale, titolare della legislativa e giudiziaria. Tra questi due organi sussiste una certa forma di subordinazione in quanto il Patriarca si trova in numerosi casi sottoposto nell'esercizio dei propri poteri al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale”. (p. 14)

Marti F., *La Chiesa cattolica latina, le Chiese cattoliche orientali, le Chiese orientali*, da: <http://www.studiocecci.com/documenti/RELAZIONE%20-%20MARTI.pdf> del 12/12/2010

La Chiesa Maronita è di origine siriana, i cui membri vivono per lo più in Libano. Rimasta formalmente legata alla Chiesa Romana cattolica sin dal 1182, in oriente è la sola interamente cattolica.

La Chiesa Cattolica Greco Melchita nasce da uno scisma nella Chiesa Greco-Ortodossa di Antiochia nel 1724.

La Chiesa Cattolica Siriana proviene dalla scissione dell'Uniate da quella Cristiana Ortodossa. Hanno un patriarca residente a Beirut e un vicario a Gerusalemme.

La Chiesa Armena Cattolica si separò da quella Armena Ortodossa nel 1741. Il Patriarca risiede a Beirut.

La Chiesa Cattolica Copta nasce anch'essa in Egitto dalla stessa matrice a cui risale quelle ortodossa già ricordata.

La Chiesa Caldea è una derivazione uniate dell'antica Chiesa Nestoriana (Assira). Fondata nel 1551 il suo Patriarca risiede a Baghdad.

Le Chiese Protestanti iniziarono a sorgere in Medio Oriente solo nel corso del XIX secolo. Sono la Chiesa Episcopale (Anglicana) con circa 35.000 fedeli, la Chiesa Luterana, la Missione Norvegese, la Chiesa Battista, la Chiesa di Scozia (Presbiteriani), la Chiesa di Dio (Pentecostali), i Mormoni (Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'Ultimo Giorno). Non meno importante è la presenza delle congregazioni evangeliche provenienti dagli Stati Uniti. Quest'ultime in realtà sono slegate dalle più antiche missioni di origine Europea. La loro teologia d'assalto assume una identità fondamentalista ed aggressiva in chiave anti-araba e soprattutto anti-islamica. Gli evangelici hanno organizzato alcuni Congressi sionista-cristiani. Si è perfino aperta a Gerusalemme nel 1980, *l'International Christian Embassy* (ICE) con cospicui finanziamenti americani. Questo atteggiamento è stato stigmatizzato in un documento emesso su iniziativa anglicana e sottoscritto sia dal patriarca latino che dai vescovi

luterani ed anglicani nel 2006, nel quale si respingevano in modo deciso la teologia e la politica del sionismo cristiano evangelico, pericoloso per ogni iniziativa di pace e lontano dall'insegnamento di amore e giustizia che promana dalla sacra scrittura.

Questione di numerosità, ma anche questione di spazio. La vera guerra oggi si combatte proprio sul territorio che si possiede. E' recente la crisi che si è creata all'interno della Chiesa Ortodossa che ha portato alla destituzione del patriarca Ireneos da parte del Sinodo ortodosso, in quanto accusato di aver venduto beni di proprietà della chiesa ad una società israeliana legata a coloni ebrei. Tra l'altro il governo Israeliano non ha ancora riconosciuto la sua destituzione, anzi, protegge la sua residenza, che viene guardata a vista da un gruppo di militari.

Pertanto oltre al problema del continuo esodo di cristiani a causa delle condizioni sociali ed economiche a cui sono soggetti da parte di Israele, si deve affrontare il problema di non abbandonare i luoghi che si hanno in proprietà. *“Dove compra un ebreo lì saranno gli ebrei, dove compra un cristiano lì saranno i cristiani, o i musulmani e così via. ... La presenza cristiana si sta assottigliando anche un po' come presenza reale sul territorio, e questo è molto importante perché, ripeto, se non hai spazi non esisti”*¹⁸⁶.

In Israele il Ministero degli Affari Religiosi cerca di evitare le interferenze nella vita religiosa delle comunità cristiane. Vi è un Dipartimento Ministeriale delle Comunità Cristiane che serve da ufficio di collegamento con gli uffici governativi. Le comunità cristiane “riconosciute” sono quelle tradizionali: la Greco Ortodossa, l'Armena Ortodossa, la Siriaca Ortodossa; per le cattoliche quella Latina, Greca, la

¹⁸⁶ Pizzaballa, in AA.VV., *I cristiani in Medio oriente*, 2009 (p. 61)

Siriaca, Caldea, Maronita e quella Armena. La chiesa Episcopale Anglicana è stata riconosciuta nel 1970¹⁸⁷.

La presenza di un tale coacervo di comunità ecclesiali in uno spazio così angusto e densamente popolato, non può che irrigidire la rivendicazione del proprio “spazio” oltre a rendere difficile e complicata una sua trasposizione cartografica.

¹⁸⁷ Fonte: Ministero degli Esteri Israeliano.

CONCLUSIONI

*(...)“La geografia è il sapere del paesaggio, inteso come stato di cose che riduce le scienze dure al silenzio e di cui le scienze umane nascenti non possono ancora parlare
(...) Il paesaggio è il passaggio tra le suddette scienze dure e le scienze umane, terreno silenzioso preparato per la semina, dove le prime terminano il loro discorso e il loro corso, mentre le seconde devono ancora cominciarlo.”*

Michel Serres (Realités)

La conoscenza geografica è soprattutto interpretazione, dal profondo significato etico e quindi di altissimo valore pedagogico. Essa può aiutarci a percorrere le strade che tendono alla ricerca della “verità”, facendoci vieppiù consci che un territorio viene percepito in tanti modi quante sono le persone che in tale territorio si trovano, ognuna con “le proprie geografie, le proprie mappe mentali”¹⁸⁸.

Se ciò è vero in un orizzonte statico, lo è tanto di più in un sistema dinamico che muta continuamente. Il cambiamento ci forza a dismettere l’abitudine etnocentrica di interpretare il mondo a senso unico, per assumere un più utile atteggiamento realmente “interculturale”, dove tutti possono arricchirsi delle diversità degli altri perché la propria rappresentazione del mondo è solo una fra tante e, forse, neanche la migliore. Vale dunque la pena di accettare il confronto e, indagando i propri limiti, affrontare la sfida culturale che ne consegue per intraprendere un gratificante cammino di crescita.

Da qui l’utilità dell’analisi e dello studio dei confini nell’ambito di una “geografia culturale”, che necessariamente si interessa alla costruzione simbolica della cultura. L’attività simbolica è “*organo necessario ed essenziale*” del pensiero umano¹⁸⁹. Ambito privilegiato della costruzione simbolica è, come abbiamo già avuto occasione di affermare, la prospettiva religiosa. Ecco quindi che il ruolo della geografia della religione (Galliano, 2002) nella prospettiva confinaria, in quanto “geografia culturale”, in un’ottica di “*trasformazione permanente*” come in perenne trasformazione è anche la società. Una società oggi così dinamica da essere definita “*liquida*”¹⁹⁰, che necessita di un continuo adattamento. Adattamento che è insito nel concetto ambiguo di “società multiculturale”; o anche piuttosto multietnica, o liberal-pluralistica come la definisce

¹⁸⁸ Corna Pellegrini G., *La geografia umanistica nella didattica della geografia*, In: *Didattica della geografia nuove prospettive*, AIIG FVG, 1992

¹⁸⁹ Cassirer E., 1923 op. cit.

¹⁹⁰ Bauman Z., *Vita Liquida*, Bari, Laterza, 2008

Giovanni Sartori¹⁹¹ al fine di valorizzare le diversità, individuando l'ideologia che può aggredire anche l'approccio multiculturale. In tal modo è possibile accompagnare specialmente le giovani generazioni verso la comprensione di quella cittadinanza planetaria che è profondamente interculturale¹⁹².

L'impronta che la geografia della religione riscontra nei "generi di vita"¹⁹³ tradizionali, richiede, in questo contesto di rapido mutamento, una visione multidisciplinare e transdisciplinare¹⁹⁴, multidimensionale, pluricentrica, che abitui sempre più ad osservare "la parte" attraverso "il tutto", in un'ottica sistemica che privilegi le relazioni al fine di cogliere la complessità del reale.

Può sembrare banale affermare che in questo periodo storico di internazionalizzazione delle comunicazioni, ovvero di "globalizzazione", si stia vivendo il paradosso della riscoperta del "locale". Gran parte di noi non è più capace di chiudere le finestre che i media ed internet ci aprono verso il mondo. Persino nella ricerca (sia essa sociologica, psicologica, economica) non si può fare a meno di considerare le correlazioni delle società locali con il contesto planetario. Gran parte delle aziende non sarebbero in grado di continuare la produzione e la commercializzazione dei prodotti se venisse a mancare la permeabilità dei mercati. L'azione umana si espande, superando i confini di quell'oggetto che è lo stato nazione, "mito tipicamente europeo", che ha formato l'identità nazionale occidentale e da cui già nel 1963 Giorgio Valussi¹⁹⁵ ricordando Henri Brugmans¹⁹⁶, metteva in guardia. Volendo forzatamente far coincidere

¹⁹¹ Giovanni Sartori, Corriere della sera, gennaio 2010, dibattito.

¹⁹² Esòh E. "Contributo per una didattica interculturale delle geografia scolastica", in: *Emilia Romagna Regione della coesione e dell'ospitalità*, 49° convegno AIIG, Bologna, Patron, 2008.

¹⁹³ Ernest Deffontaines, 1957 op. cit.

¹⁹⁴ Sul concetto di "transdisciplinarietà e quello di interdisciplinarietà vedi "La geografia di fronte alle esigenze dell'interdisciplinarietà" in: *Giorgio Valussi per la geografia*, AIIG, 1991 (pp. 65-77).

¹⁹⁵ Valussi G., *La didattica della geografia secondo una prospettiva europeistica* (1963). In Giorgio Valussi per la Geografia- AIIG 1991 (pp. 45-51).

¹⁹⁶ "alla scuola elementare [...] avevamo dinanzi agli occhi una carta d'Europa formata di paesi contraddistinti da colori diversi, in forte contrasto gli uni con gli altri. Per la verità c'era anche la cara

gli stati con le nazioni, senza tener conto delle naturali diversità presenti sul territorio grossolanamente diviso, si finisce col perdere la capacità di lettura del territorio.

Se non è più possibile fare a meno di aggregarsi alle reti globali, l'insicurezza e l'angoscia che la modernità inevitabilmente comporta¹⁹⁷ necessita del paradosso che “*spinge a ricreare spazi di significato localizzati e ristretti*”¹⁹⁸, onde ritrovare uno spazio, un territorio limitato in cui sia meno facile perdersi. Perché nell'essere umano la mancanza di confini istituzionalizza il caos, lo iscrive in una dimensione che, priva di riferimenti, è di angoscia, di ingovernabilità. Non c'è compatibilità tra il nostro io e la continua e sempre più spinta digitalizzazione del mondo, architettura non più continua e sfumata nelle differenze come i colori dell'arcobaleno, composta da una infinita numerosità i cui elementi sono ben distinti uno dall'altro, come i pixel di una figura computerizzata. Ma l'uomo è, e rimane pur sempre, un essere analogico, a partire dai limiti biologici tipicamente umani, come la specializzazione degli emisferi cerebrali che comunque comunicano tra loro in maniera analogica attraverso una molteplicità di legami interemisferici¹⁹⁹; ed è proprio la disciplina geografica che per sua natura è di tipo analogico²⁰⁰, che può aiutare l'uomo a ritrovare le proprie radici, a ricreare un collegamento tra naturale analogico ed artefatto digitale.

fisica, e le Alpi poco si curavano della loro nazionalità svizzera, francese, tedesca, italiana o austriaca [...]”

¹⁹⁷ E' il *disembedding* teorizzato da Giddens; la disaggregazione per cui: “Abbiamo individuato tre fonti primarie e interdipendenti del dinamismo della modernità:

La separazione del tempo e dello spazio. E' la condizione della illimitata distanziamento spazio-temporale, presupposto per una precisa suddivisione in zone temporali e spaziali.

Lo sviluppo di meccanismi di disaggregazione. Questi meccanismi enucleano l'attività sociale dai contesti localizzati e riorganizzano i rapporti sociali su grandi distanze di spazio-tempo.

L'appropriazione riflessiva del sapere. La produzione di un sapere sistematico intorno alla vita sociale diventa parte integrante della riproduzione del sistema, allontanando la vita sociale dall'immobilità della tradizione.” Giddens A., “*Le conseguenze della modernità*”, Bologna, Il Mulino, 1994 (p. 59).

¹⁹⁸ Bagnasco A., *Confini mobili in epoca di globalizzazione*, In *futuribili* 1(6), 1999.

¹⁹⁹ de Mendoza J.L., *Cervello destro, cervello sinistro*, Milano, Il Saggiatore, 1996.

²⁰⁰ Dini A., *Il sole 24ore*, Nòva n. 30, 25 maggio 2006 dove scrive: “Per questo il digitale deve fare i conti con il territorio, il grande produttore di stimoli e informazioni analogiche”

Sembra pertanto più che ovvio aggrapparsi alle nuove o vecchie particolarità, riproporre anche nella concretezza delle scelte di vita i processi di “regionalizzazione”, ad evitare di perdere la nostra identità nei “non luoghi”²⁰¹ che quotidianamente frequentiamo. Il riconoscimento delle regioni porta come conseguenza a confrontarsi con il problema dei confini.

Da un lato “*l’esperienza del confine*”²⁰² rassicura, rafforza la nostra identità culturale, riduce il senso di angoscia che allontana dall’unità cosmica così ontologicamente presente dentro di noi. Questa esperienza consente allora di istituire un complesso di relazioni con l’esterno, con l’altro. Tutto questo accade però se vi è la capacità di gestire le due tensioni contrapposte tra identità ed apertura. Dall’altro lato infatti il confine porta sempre dentro di sé il pericolo di “*costruire degli spazi che rimuovono la minaccia di contatto sociale*”²⁰³ imponendo così l’innalzamento di barriere invalicabili.

Questo dilemma si presenta, palesemente irrisolto, nella Gerusalemme a cavallo tra il secondo ed il terzo millennio d.C. Ne deriva una realtà politica, religiosa, economica, geograficamente peculiare: un “processo orientato”, come è nel concetto sistemico di regione²⁰⁴. Un processo che appare orientato verso lo scontro tra le componenti maggioritarie della struttura sociale ed insieme alla coesistenza (anche se non del tutto pacifica) tra quelle minoritarie, all’interno del sistema politico che controlla di fatto il territorio.

²⁰¹ Augé M., 1993 op. cit.

²⁰² Bagnasco op. cit.

²⁰³ Sennett R., *The conscience of the eye. The design and social life of cities*, New York, Knopf, 1990, trad.it *La coscienza dell’occhio: progetto e vita sociale nelle città*, Milano, 1992, Feltrinelli.

²⁰⁴ Vallega A., 2003, 2004.



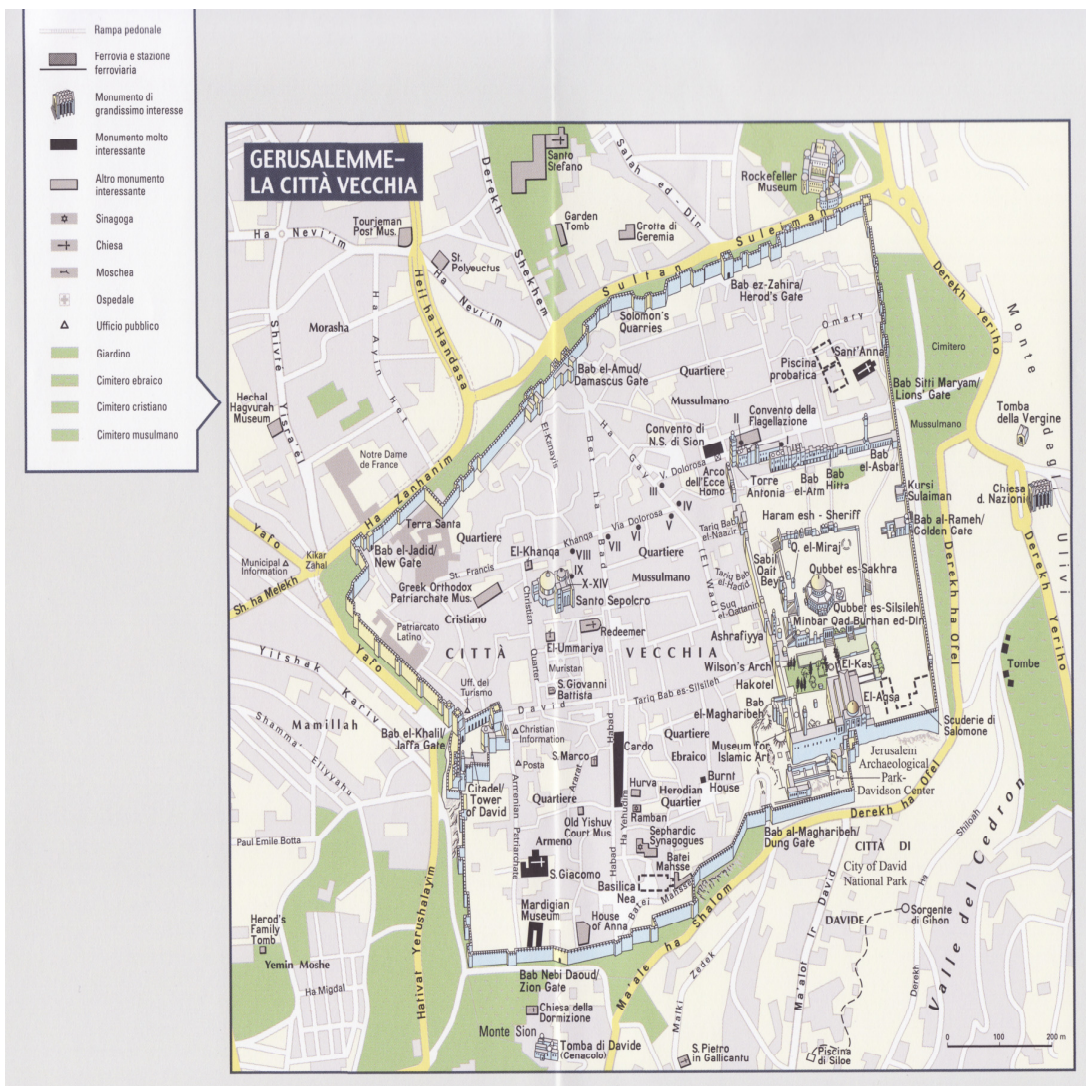
ICONOGRAFIA



Indicazione toponomastica riferito a toponomo di carattere religioso ²⁰⁵

[Fig. 3 – Foto dell’Autore]

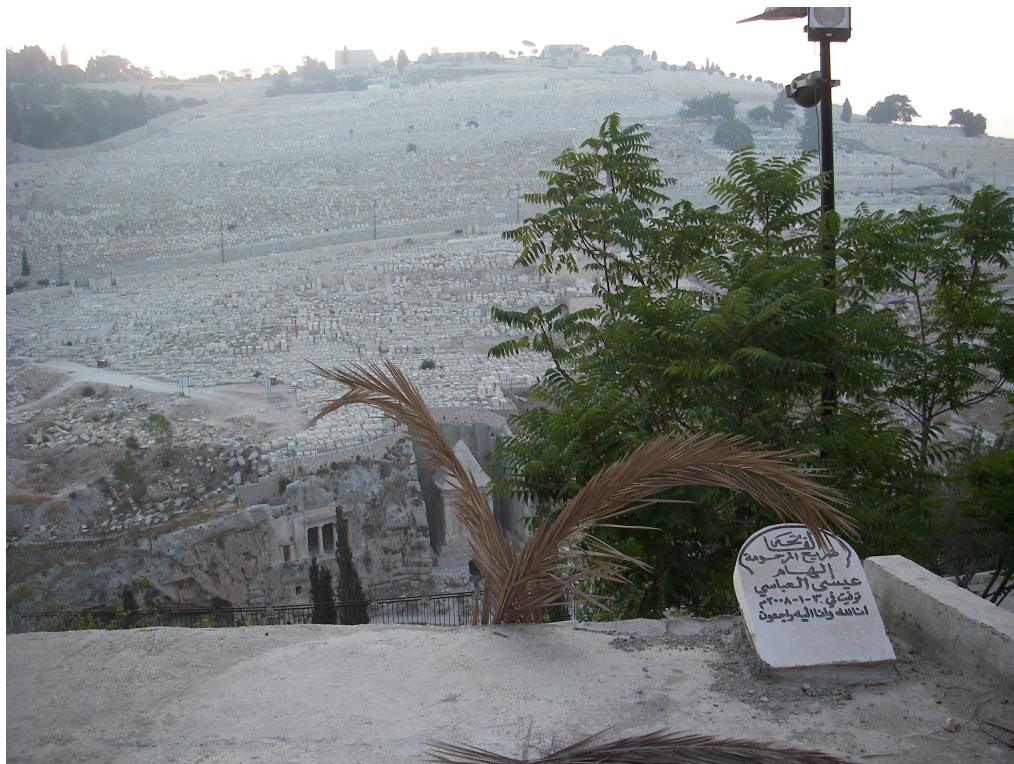
²⁰⁵ *Latin Patriarchate, Armenian Orthodox Patriarchate, Melchizedek, Via Dolorosa, David Street, Haram el Sharif, Maronite Convent road, ecc.*



Simbologia utilizzata per indicare siti di interesse in base alla identità religiosa nelle mappe²⁰⁶

[Fig. 4]

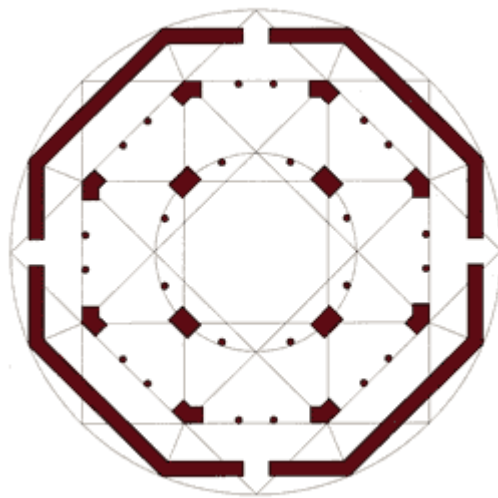
²⁰⁶ Fonte: Turing Club Italiano, *Pianta della Città vecchia di Gerusalemme*, allegato al n. 43, Anno X, 2011 di *Speciale Qui Touring*.



La dimora dei morti

Sullo sfondo una porzione del Monte degli Ulivi con il cimitero ebraico visto da versante del vecchio cimitero musulmano

[Fig. 5 – Foto dell'autore]



Pianta della Cupola della roccia a base ottagonale

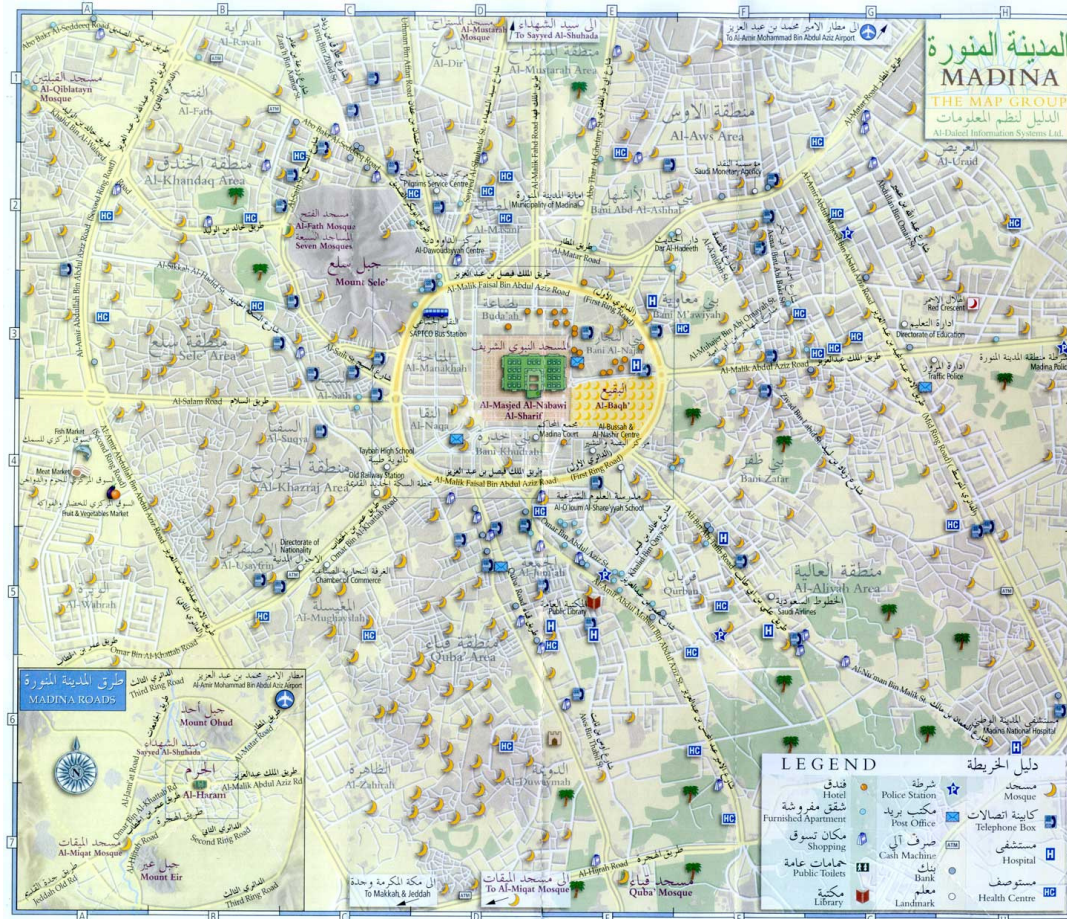
[Fig. 6]²⁰⁷

²⁰⁷ “Nella cupola della roccia gruppi di pilastri suddividono lo spazio interno in aree quadrate o rettangolari, le cui proporzioni si basano sul rapporto esistente tra i lati e la diagonale del quadrato, o tra il diametro del cerchio inscritto in un quadrato e quello del cerchio ad esso circoscritto. Il piano della moschea esprime così la sintesi perfetta della circonferenza e del quadrato, della dinamicità e della staticità, sintesi espressa anche dalla forma esterna del Santuario che dalla “cristallizzazione” terrestre dell’ottagono converge, elevandosi alla sfera celeste della Cupola. I pilastri e le colonne che scandiscono il ritmo architettonico interno sono in totale 40, il numero dei Santi che, per la Tradizione Islamica, costituiscono i “pilastri” spirituali che in ogni epoca sostengono il mondo. In conclusione, possiamo tradurre questi pochi elementi del simbolismo architettonico in un viatico, in un auspicio che rivolgiamo a tutti i presenti. La moltitudine delle forme e delle attività proviene da una fonte unica, così come gli innumerevoli raggi sono proiettati dal centro del sole, o della ruota, in tutte le direzioni. Essere coscienti di questa fonte, di questo centro, vuol dire conoscere il segreto dell’azione e ritrovare la propria origine ontologica.

Secondo la tradizione islamica, il compito dell’uomo in questo mondo è quello di realizzare la funzione di vicario divino (khalifat Allah), di mediatore tra Cielo e terra, di essere colui che sta tra il cubo e la sfera, il ponte tra il mondo dei principi e l’esistenza terrena. Secondo i maestri della Tradizione, è in realtà l’uomo a fare di se stesso il tempio nel quale è custodita la presenza eterna del divino.”

Gabriele Bottiglioni. Interreligious Studies Academy (ISA). 5 febbraio 2009.

Fonte: <http://www.islamicita.it/FILES%20STAMPA/dal%20cubo%20alla%2005-02-09.html> 10/01/2011.



Mappa della città di Medina

La città è costruita in funzione del tempio che si trova al centro della città. Si sviluppa poi per cerchi concentrici che scaturiscono dalla dimora di Dio, il centro sacro.

[Fig. 7]²⁰⁸

208 Fonte: <http://www.sacred-destinations.com/saudi-arabia/images/maps/medina-city-map-wp-pd.jpg>
18/12/2010.

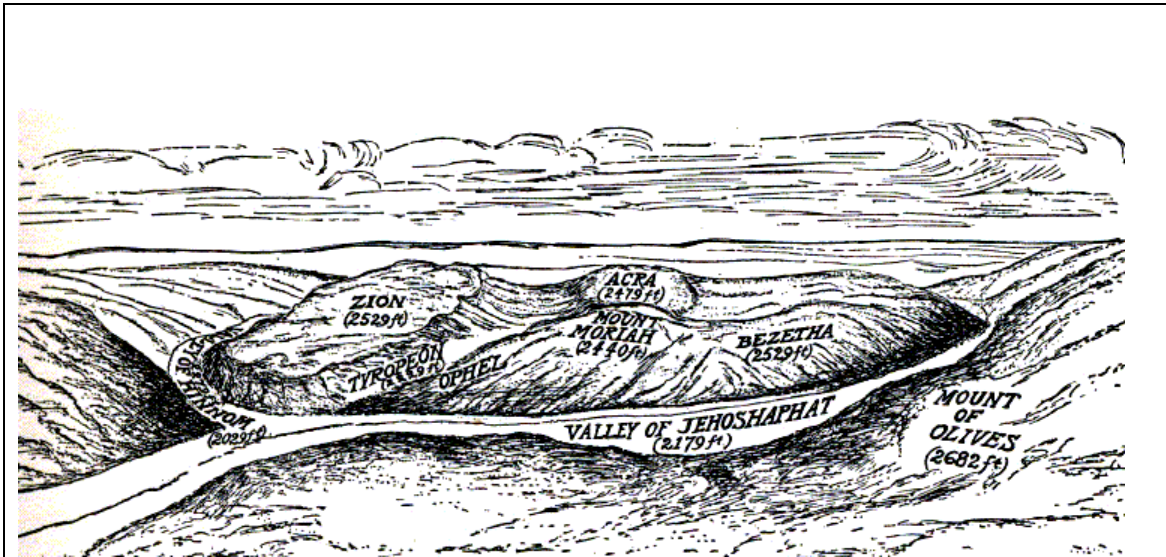


La preghiera

A Milano nei pressi del luogo dove si trova il Centro Culturale Islamico luogo di culto dove il venerdì i fedeli musulmani si riuniscono per la preghiera comunitaria. Troppo numerosi per il piccolo centro, stendono i loro tappeti per strada e pregano sul marciapiede.

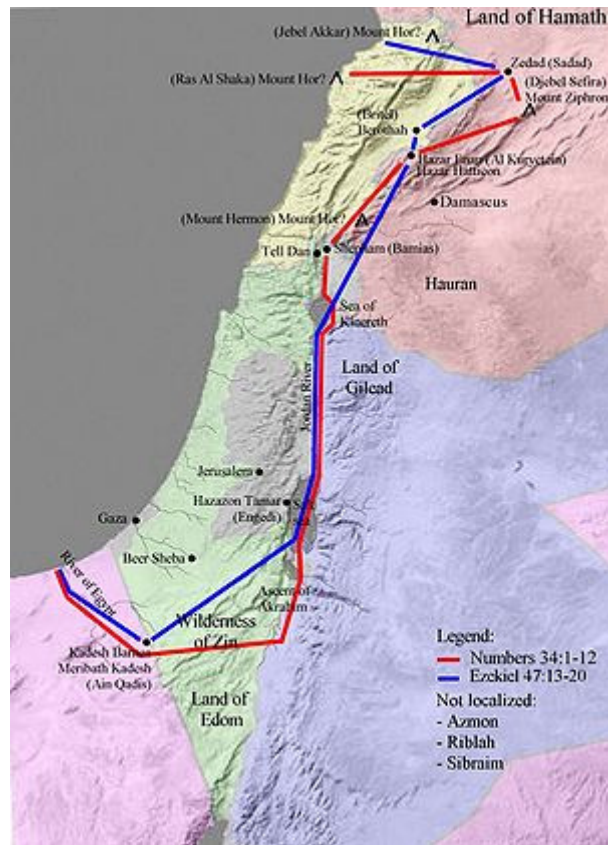
[Fig. 8]²⁰⁹

²⁰⁹ Fonte: www.ilgiornale.it , 8 luglio 2008, www.ilgiornale.it/interni/milano_pregiera_venerdi_al_vigorelli_stop_viale_jenner/08-07-2008/articolo-id=274660-page=0-comments=1



Isoipse del nucleo originario di Gerusalemme

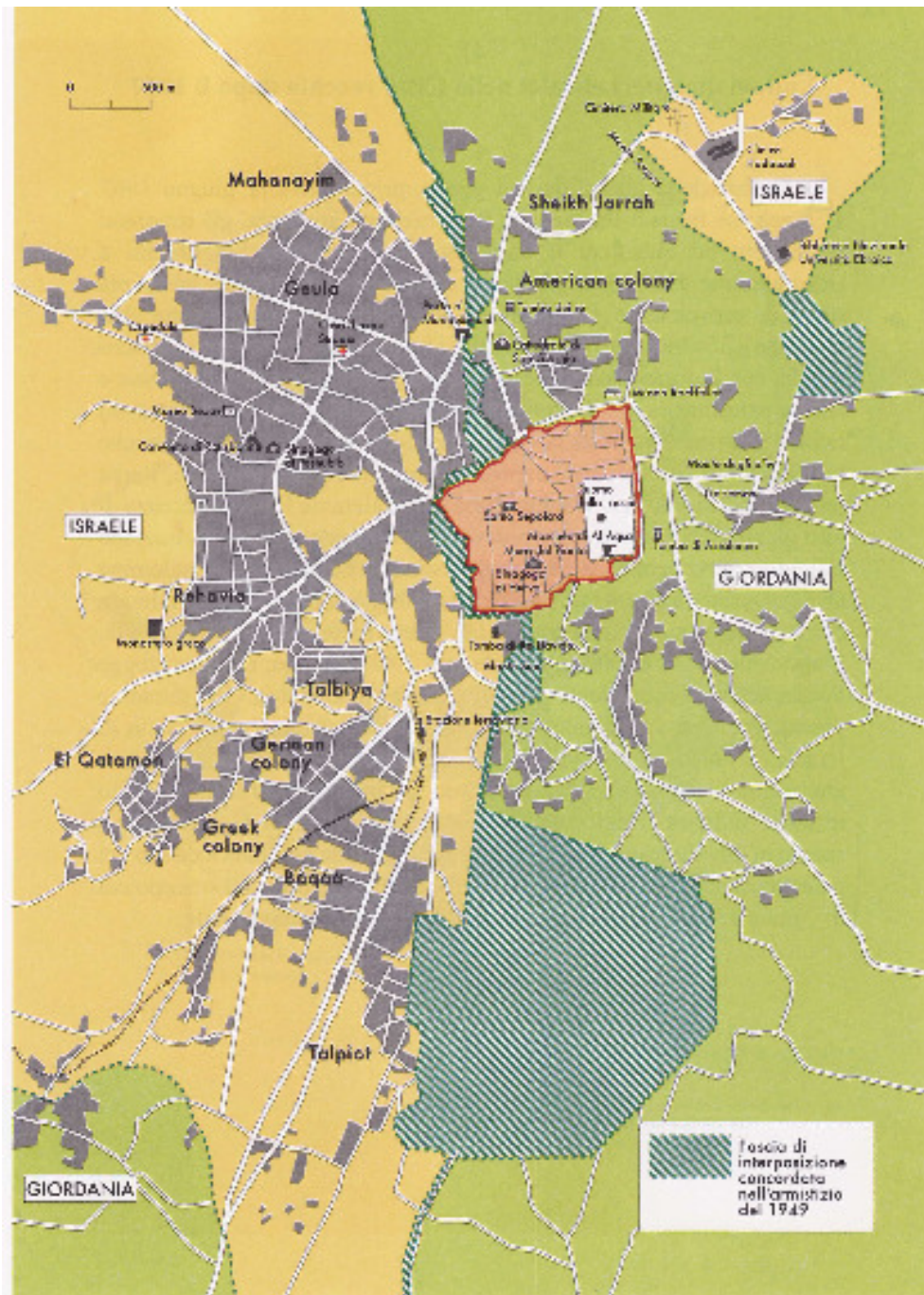
[Fig. 9]



I confini di “Eretz Israel” secondo i Numeri (linea rossa) e secondo Ezechiele (linea blu)

[Fig. 10] ²¹⁰

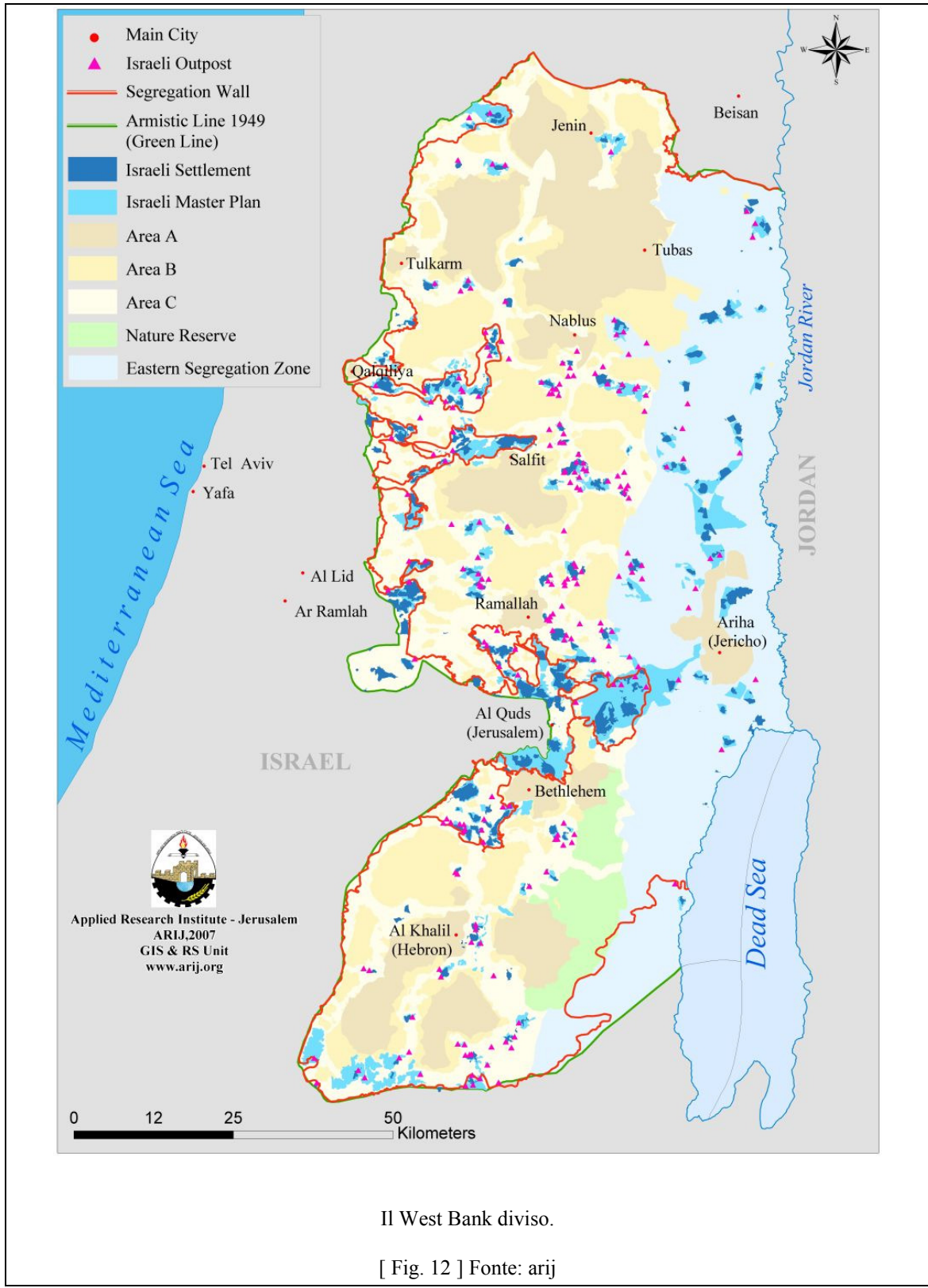
²¹⁰ Fonte: http://it.wikipedia.org/wiki/File:Map_Land_of_Israel.jpg al 29/12/2010. Bisogna però tenere presente che si tratta di un delimitazione presunta, approssimativa a causa della mancanza di elementi storicamente attendibili e per l'incertezza sia della localizzazione di gran parte delle località, sia della periodizzazione anch'essa molto relativa. In ogni modo il territorio della promessa a Sud parte da un confine naturale quale il “Torrente d'Egitto; ad ovest il Mare Mediterraneo; ad Est si porta sino al Mar Morto verso Nord demarcato dal corso del fiume Giordano, il Mare di Galilea (Lago di Tiberiade) per arrivare all'altezza dell'odierna Beirut.



La linea d'armistizio (1949) a Gerusalemme

Si fa riferimento ad essa come punto di partenza per le rivendicazioni territoriali palestinesi

[Fig. 11]



Gated Community



Ras el-Amud, villaggio arabo e l'insediamento ebraico di Ma'ale HaZeitim in costruzione



[Fig. 13 – Foto dell'autore] ²¹¹

²¹¹ Il villaggio di Ras el-Amud si trova a sud est della città vecchia, nella zona del monte degli olivi. L'insediamento ebraico è stato costruito sulla terra che inizialmente era di una famiglia araba il cui diritto di proprietà viene contestato a causa di una serie storica di normative, nuove stratificazioni e vuoti normativi, di successioni temporali nella dimostrazione del diritto di proprietà che diventa praticamente impossibile da dimostrare o da far valere. Anche perché le autorizzazioni più recenti all'edificazione pesano favorevolmente sulla componente ebraica.

La Barriera di Separazione



A ridosso del muro di separazione si trova una fascia variabile in ampiezza che avrebbe funzione di sicurezza. Serve soprattutto al transito di mezzi militari. A sua volta è protetta da una barriera di filo spinato elettrificato.

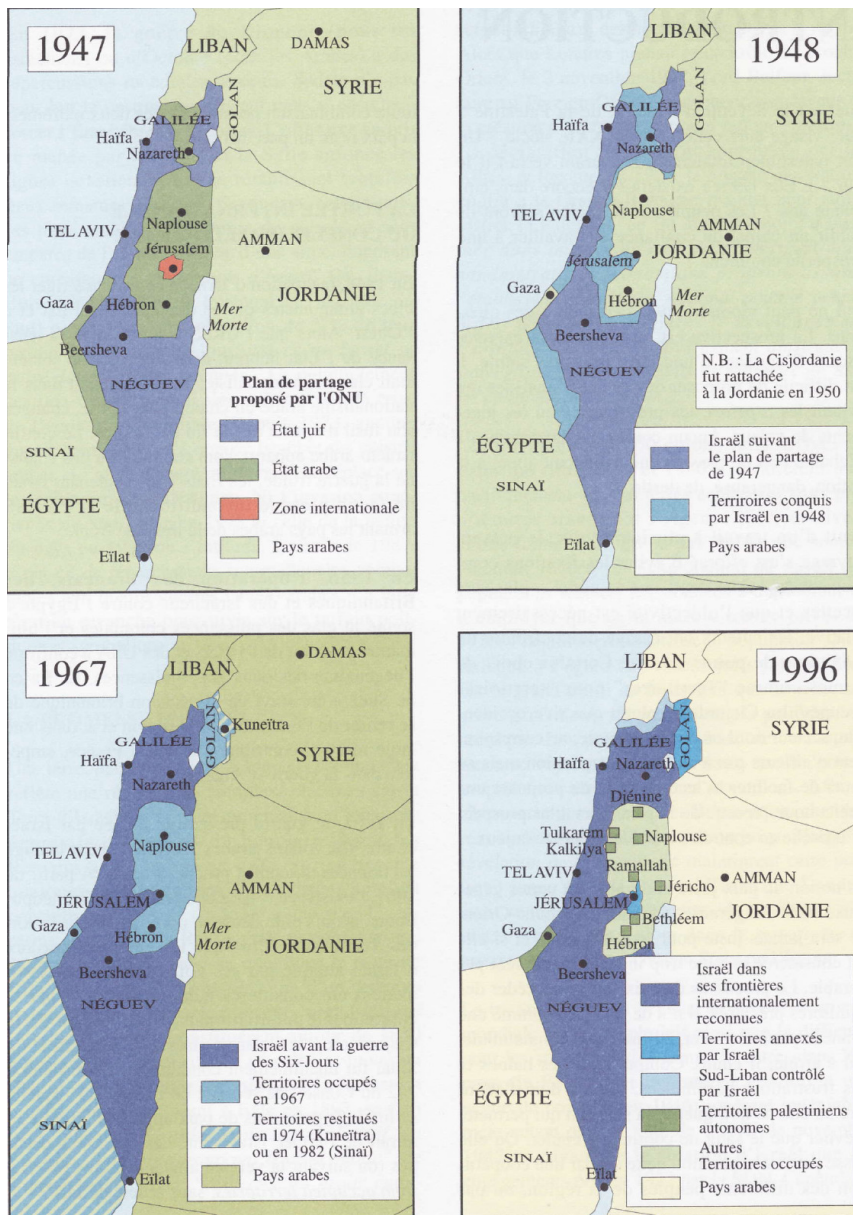
[Fig. 14 - foto dell'autore]



Particolare della recinzione nei pressi del “Muro di separazione”

[Fig. 15 – Foto dell'autore]

Il confine mobile



Geopolitica di Israele dal 1947 al 1996 secondo Lemarchand e Radi²¹²

[Fig. 16]

²¹² Op. cit.: Il 1947 rappresenta la soluzione ipotizzata dalla risoluzione numero 181 delle Nazioni Unite a seguito del disimpegno della mandataria Gran Bretagna.

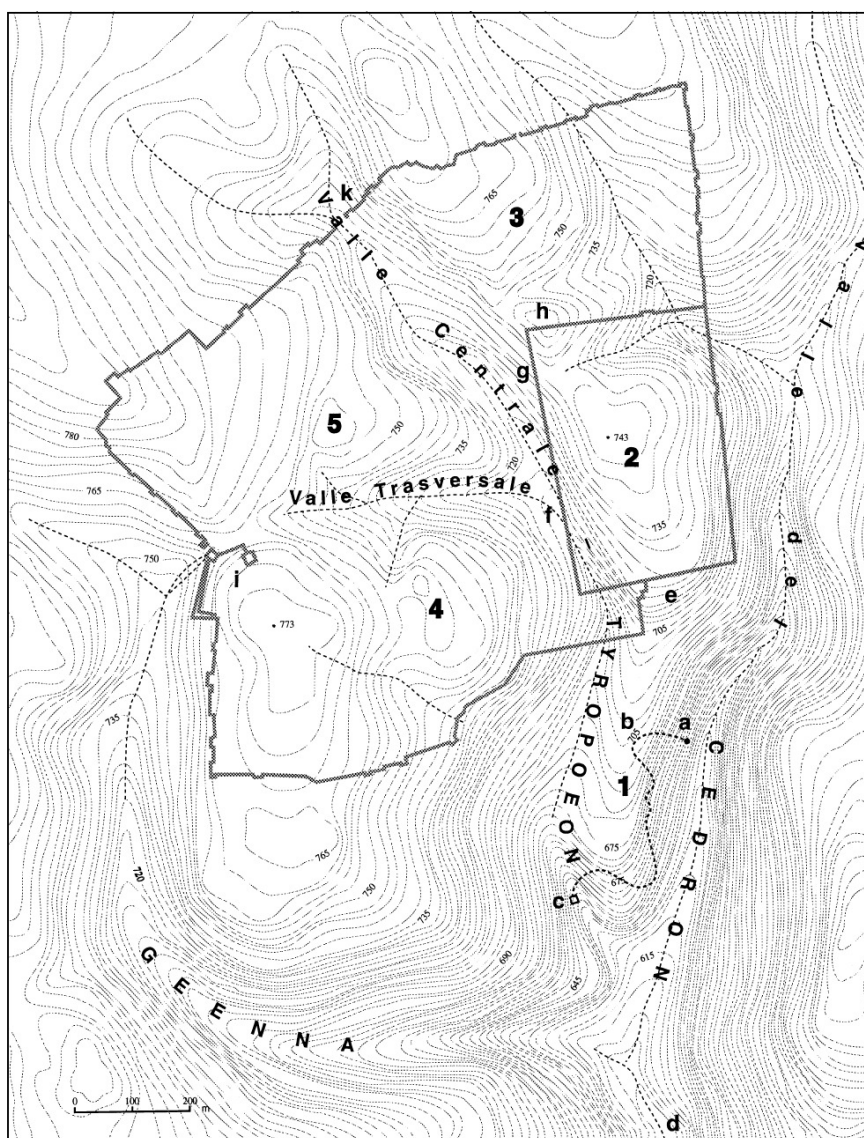


Le antiche vie del mare e dei re

[Fig. 18]²¹³

²¹³ Martino Signoret, *Corso di introduzione alla Bibbia, Geografia della salvezza*, Istituto Superiore di Scienze Religiose San Pietro Martire, Verona

La Terra di Gerusalemme



[Fig. 19]²¹⁴

²¹⁴ Fonte: fr. Stanislao Loffreda ofm, Studium Biblicum Franciscanum, pro manuscripto, Gerusalemme
In essa si individuano le caratteristiche topografiche ed orografiche della città:

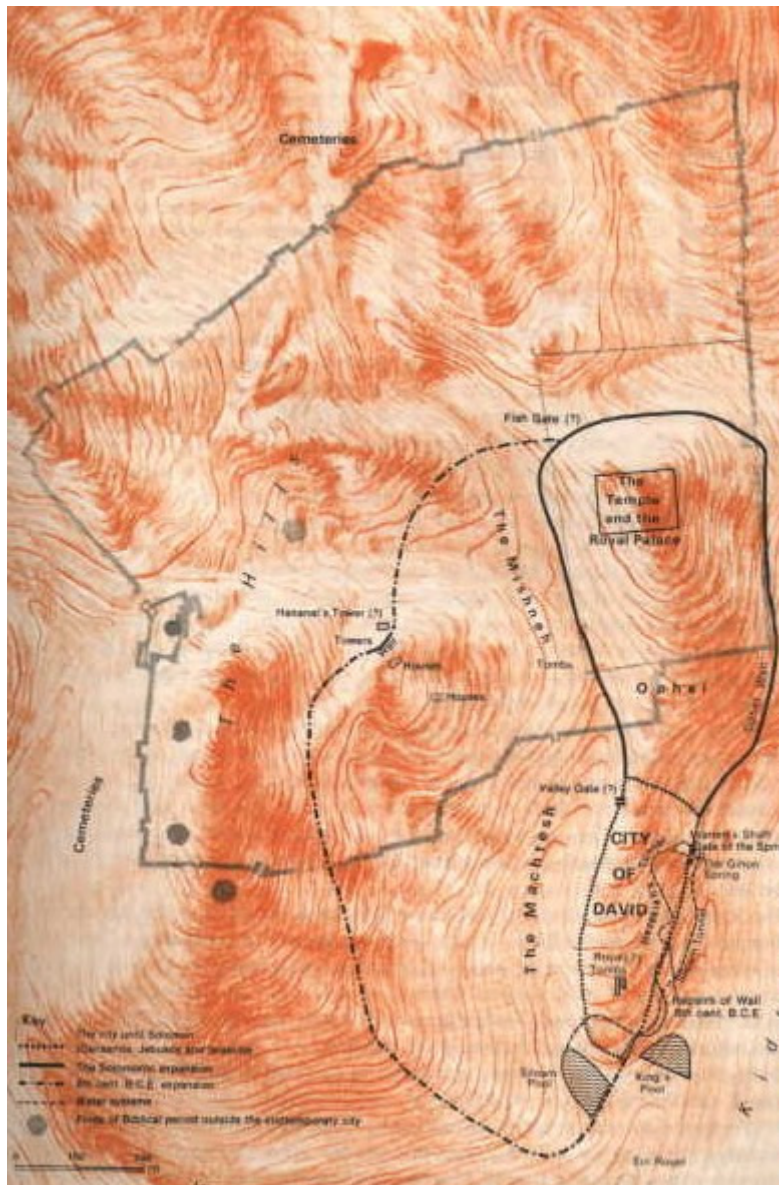
La Collina orientale si compone di tre alture:

- 1) l'Ophel dove è situato il nucleo primordiale della città;
- 2) il Moria;
- 3) il Bezetha

La Collina Occidentale con il monte Sion che si trova al di sopra della valle della Geenna fuori dalle mura; e:

- 4) collina sud-ovest (il quartiere armeno)
- 5) collina nord-ovest (il quartiere cristiano).

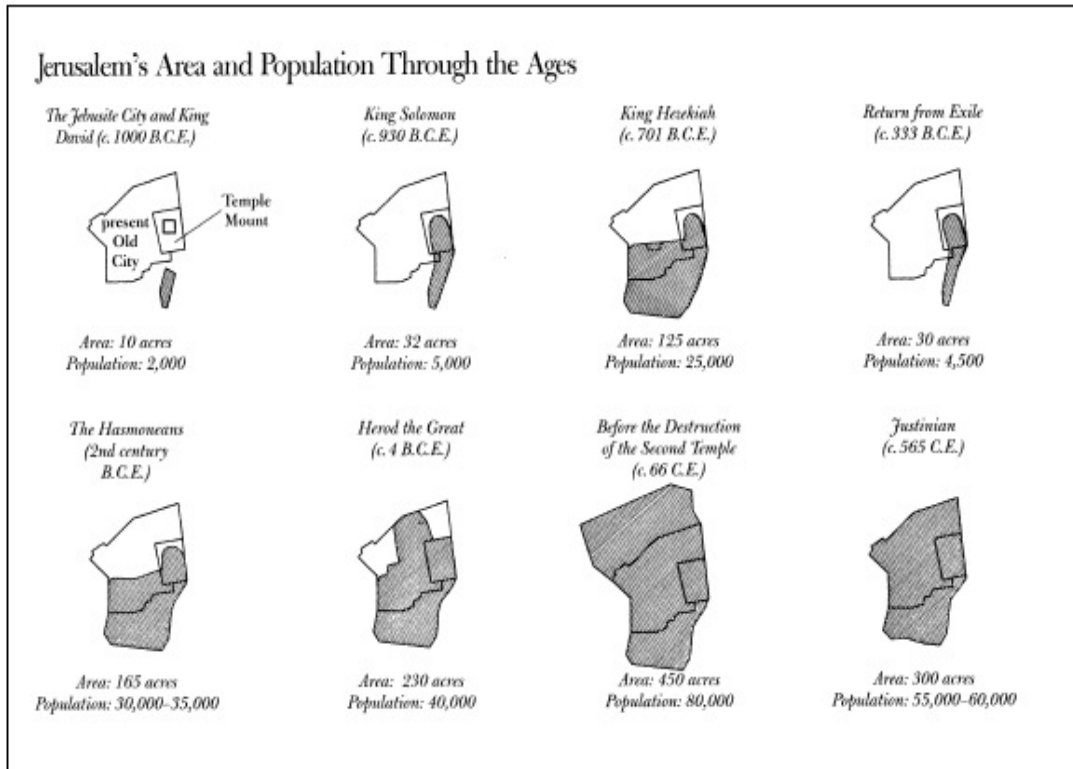
L'Ophel e la città di Davide



[Fig. 20]²¹⁵

²¹⁵ La Mappa indica la posizione dell'antica Gerusalemme gebusea in prossimità dell'altura dell'Ophel dove si insediò Davide. Il *Machtesh* e il *Mishneh* sono i quartieri che vengono riconosciuti come lo sviluppo urbano effettuato successivamente da Ezechia con riportato il perimetro delle mura attribuito a lui. In grigio le attuali mura della città vecchia.

Lo sviluppo di Gerusalemme nell'antichità

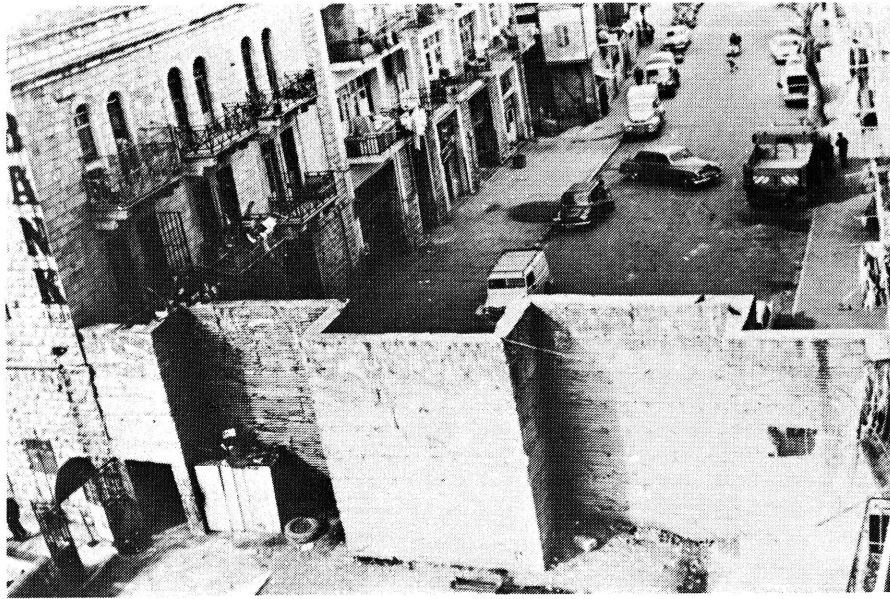


Lo sviluppo spaziale e demografico di Gerusalemme dal periodo gebruseo (1000 a.C.) al 565 d.C. rispetto all'attuale città vecchia

[Fig. 21]²¹⁶

²¹⁶ Loffreda

Barriere



Il primo muso di separazione: le barriere erette tra zona Ebraica e zona Palestinese. Saranno abbattute il 29 giugno 1967 dopo la “riunificazione” israeliana della città.

[Fig. 22]²¹⁷

²¹⁷ Dan Bahat, *carta's historical atlas of Jerusalem*, Jerusalem, Carta, (p. 78)

I simboli dell'identità



la bandiera Israeliana



il Tallit



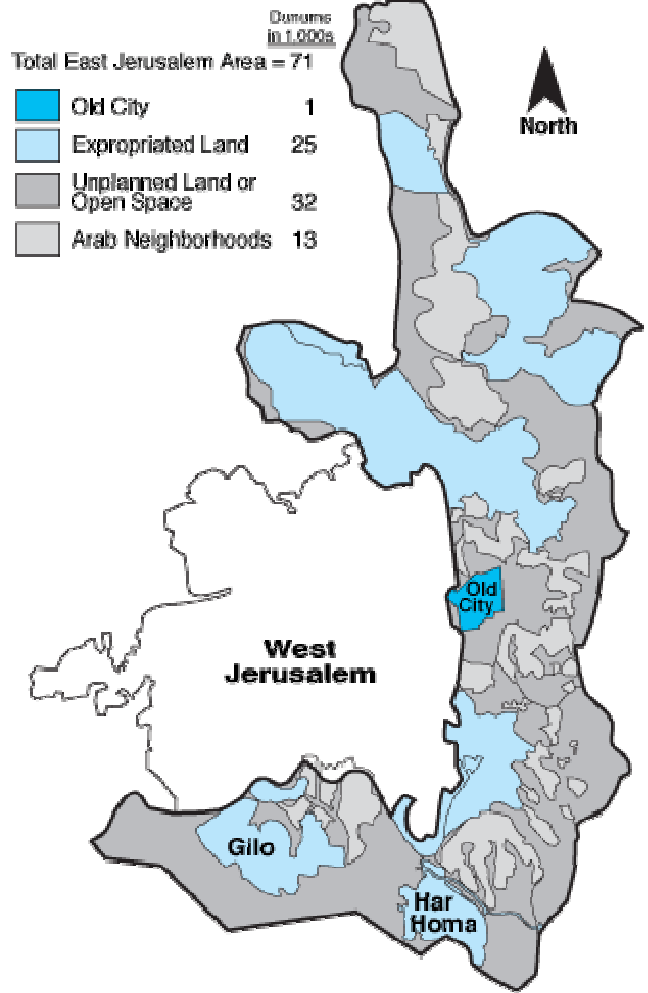
la Menorah a Gerusalemme



la pianta di salvia

[Fig. 23] foto e documenti dell'autore

Land Status in East Jerusalem - 1997

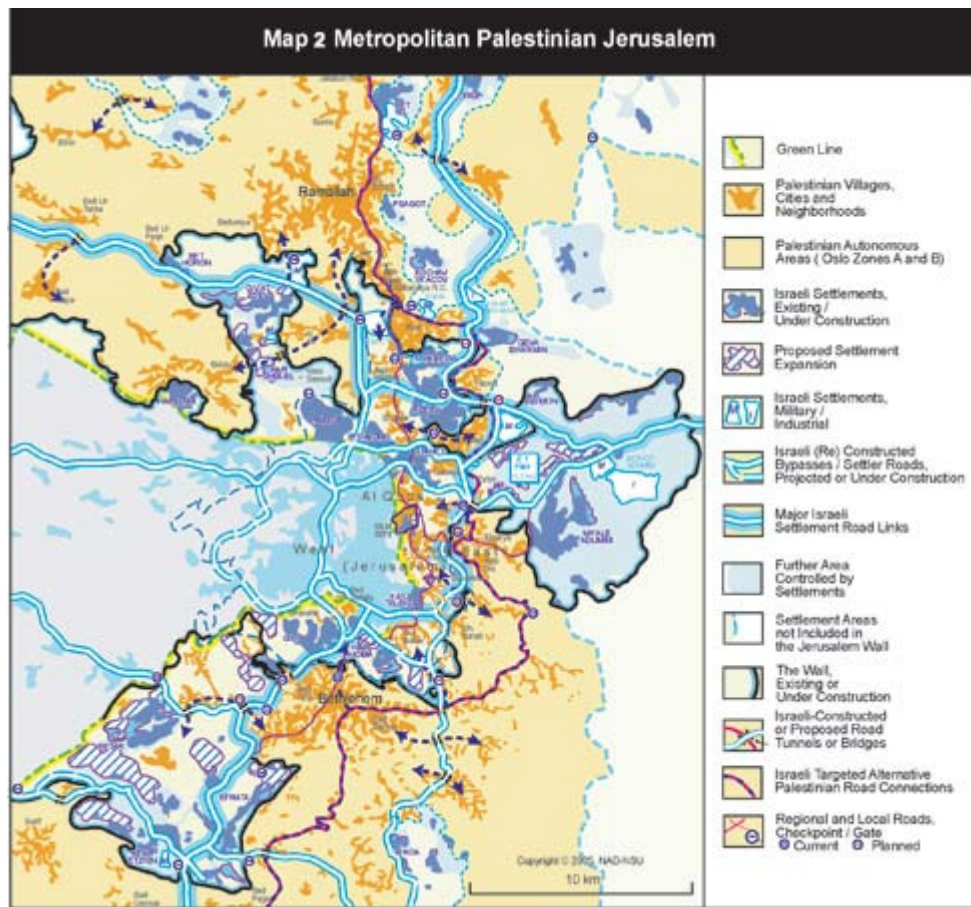


Jerusalem Information Center 2/97

La divisione della terra di Gerusalemme Est

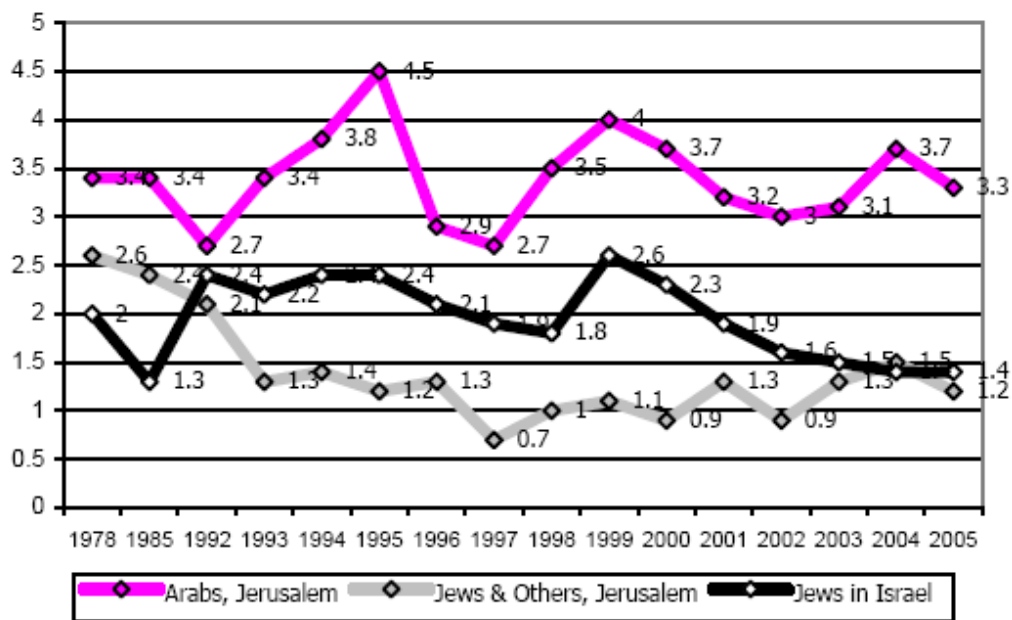
[Fig. 24] Fonte: Foundation for Middle East Peace

Gerusalemme metropolitana



Master Plan per Gerusalemme

[Fig. 25] Fonte: Passia

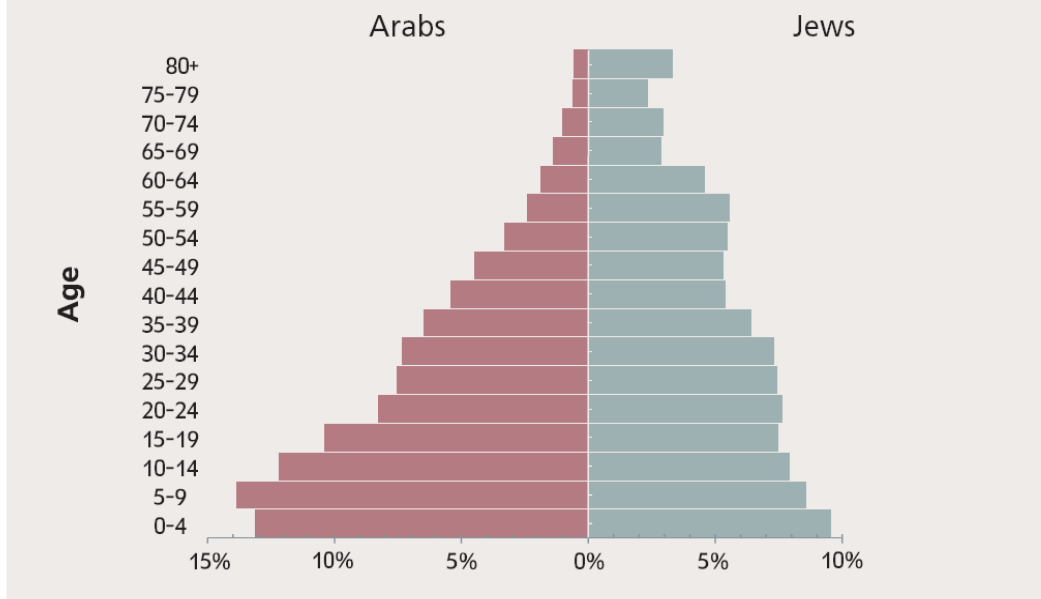


Tasso di crescita annuale per gruppo di popolazione e per area.²¹⁸

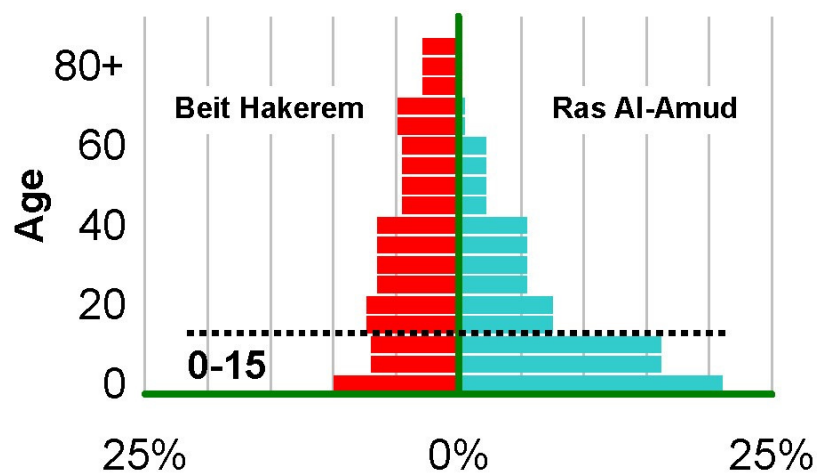
[Fig. 26]

²¹⁸ Fonte: Jerusalem Institute of Israel Studies, *Statistical Yearbook of Jerusalem 2004-2005*

3 Age composition, 2008, %

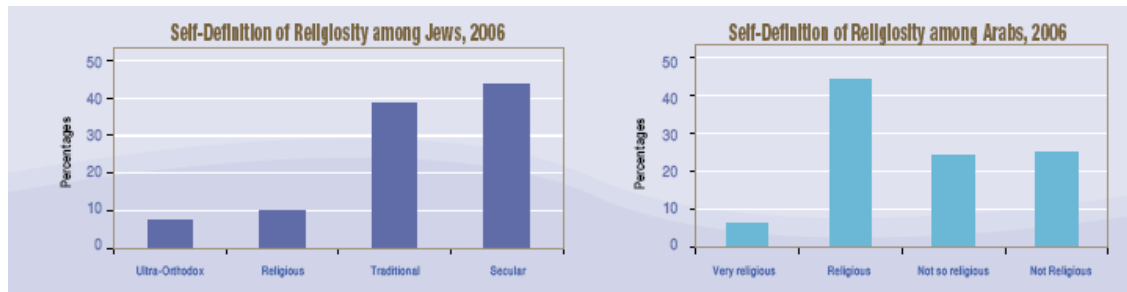


Composizione della popolazione per età ed etnia. Dati 2008 ²¹⁹
 Tutto Israele, a sinistra arabi, a destra Ebrei
 [Fig. 27]



Composizione della popolazione per età: a sinistra quartiere ebraico, a destra quartiere arabo
 [Fig. 28]

²¹⁹ CBS, *The arab population in Israel 2008* (pag. 2)



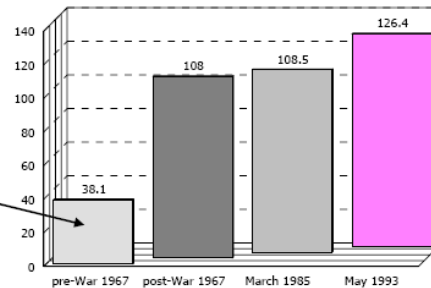
Senso di appartenenza religiosa nelle scale di: molto credente-ortodosso, credente, abbastanza credente-tradizionalista, laico o per niente credente. A sinistra la percezione negli ebrei, a destra negli arabi.

[Fig. 29]²²⁰

► **Municipal Area of Jerusalem since 1967 (in thousand dunums)**

(Source: Jerusalem Institute of Israel Studies, *Statistical Yearbook of Jerusalem, 2002/03.*)

Not incl. 6 km² of the Jordanian East Jerusalem municipality.



L'area di Gerusalemme dal 1967 in migliaia di dunums e le sue modifiche sino al 1993.

[Fig. 30]²²¹

²²⁰ Fonte: CBS Israel in figures 2008 – pag. 13

²²¹ DUNUM è una unità di misura adottata nell'età ottomana e fino ai nostri giorni in vari paesi arabi per calcolare le superfici terriere. Equivalva inizialmente a 919,3 m² per poi essere portato a 1.000 m². Fonte Passia Diary 2007.

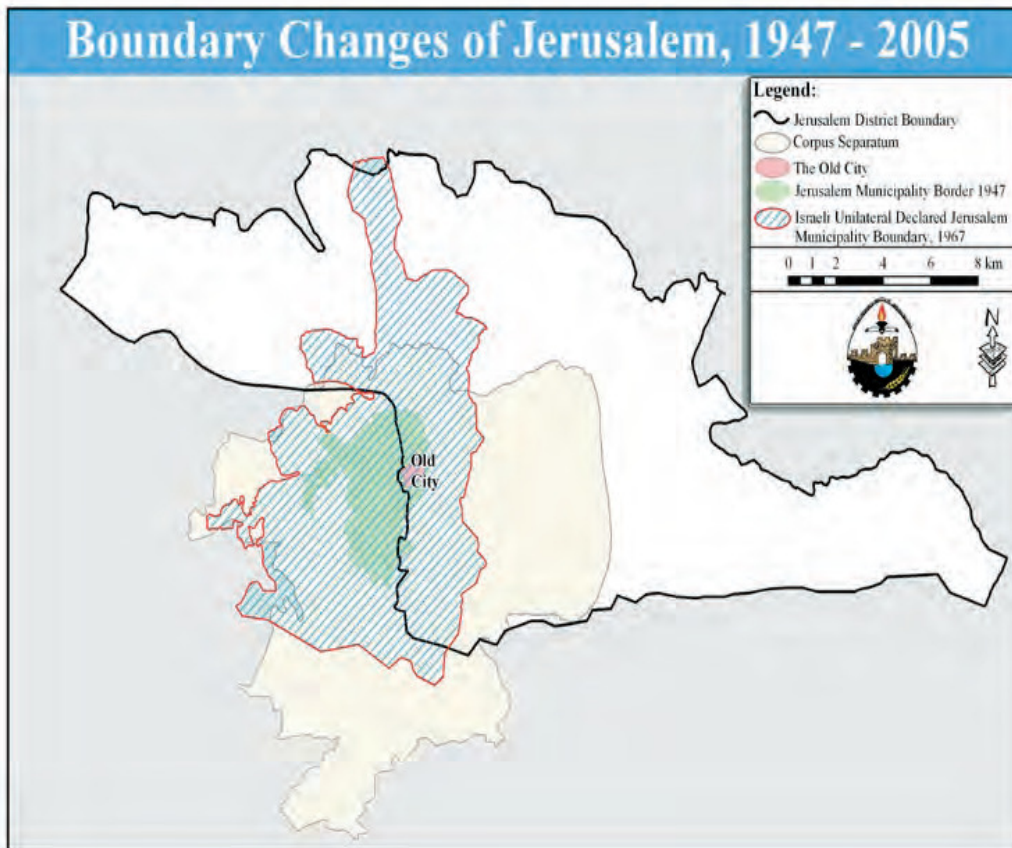


Confini della Municipalità di Gerusalemme dal 1947 al 2000.

[Fig. 31]²²²

²²² Fonte PASSIA – www.passia.org Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs – Jerusalem.

- Ocra: confini del mandato britannico 1923/1947;
- Verde: la “green line” del 1948;
- Azzurro: confini della municipalità israeliana 1949/1967;
- Rosso: confini della municipalità sotto l’ordinamento giordano 1952/1967;
- Blu: confini municipali integrati unilateralmente da Israele tra il 1967 e il 1993.

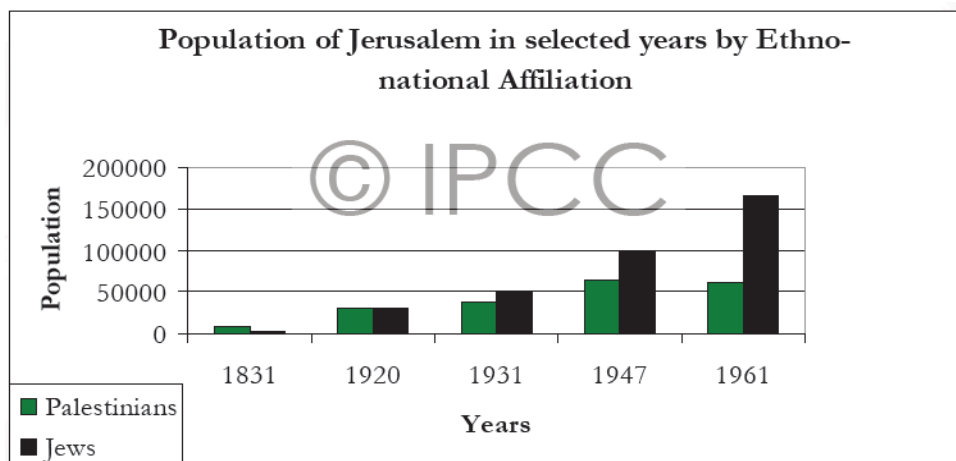


Come si sono modificati i confini di Gerusalemme dal 1947 al 2005 secondo l'ARIJ.
e la diversa estensione della municipalità israeliana e il governatorato palestinese.

[Fig. 32] ²²³

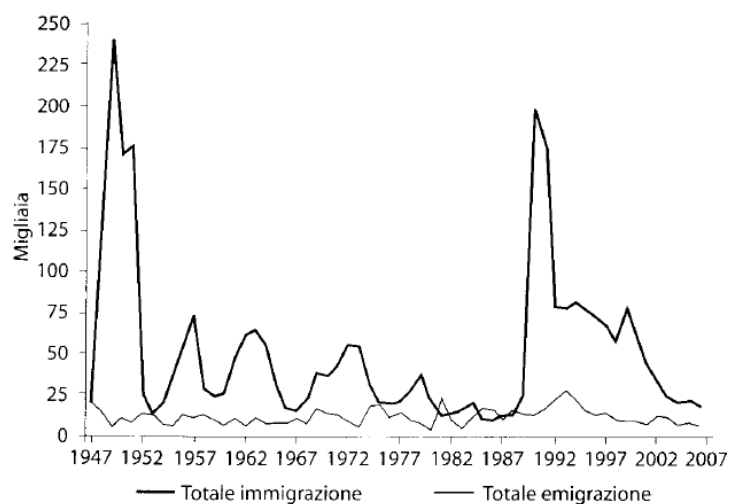
²²³ Fonte: Applied Research Institute of Jerusalem

- In rosa: la città vecchia.
- In verde: la municipalità israeliana nel 1947.
- In rosso: i confini della municipalità israeliana così come decisi unilateralmente dal 1967 dopo la guerra dei sei giorni.. In avorio: la proposta Onu del "*Corpus Separatum*" considerato di interesse internazionale e che avrebbe dovuto essere sotto la propria giurisdizione.
- In nero: i confini del governatorato palestinese che comprende 345 Km².



Lo sviluppo della popolazione di Gerusalemme dal 1831 al 1961 in base all'appartenenza etnico-nazionale

[Fig. 33]²²⁴



Andamento dei flussi migratori in e out Israele dal 1947 al 2007 (CBS Jerusalem)

[Fig. 34]

²²⁴ Fonte :International Peace and Cooperation Center. www.ipcc-jerusalem.org

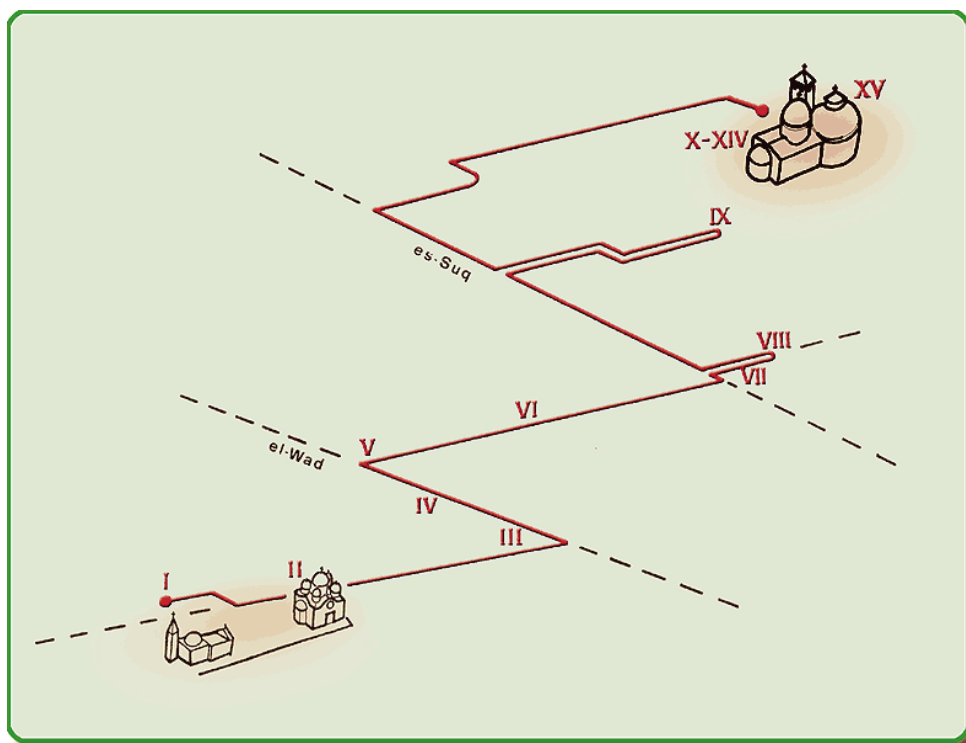
Riti di passaggio



Momento della cerimonia della maggioranza religiosa a Gerusalemme – settembre 2009

[Fig. 35 – Foto dell'autore]

Un itinerario della fede



Il percorso attuale della Via Crucis (in rosso). Le stazioni X-XIV si trovano all'interno della Basilica del S. Sepolcro. Il numero XV indica il luogo della Risurrezione.

[Fig. 36] Fonte: www.christusrex.org



Gerusalemme 2009 – Piazzale dello Haram-as-sherif

[Fig. 37 - Foto dell'autore]



Il Cenacolo

[Fig. 38 - Foto dell'autore]





La tomba di Davide. Si trova sotto il cenacolo ed è luogo sacro per gli Ebrei

[Fig. 39 - foto dell'autore]



L'edicola del Santo Sepolcro

[Fig.40 – Foto dell'autore]



Riproduzione della pianta della chiesa del Santo Sepolcro e dei suoi dintorni tracciata nel 1863 da Conrad Schick su richiesta delle autorità ottomane.

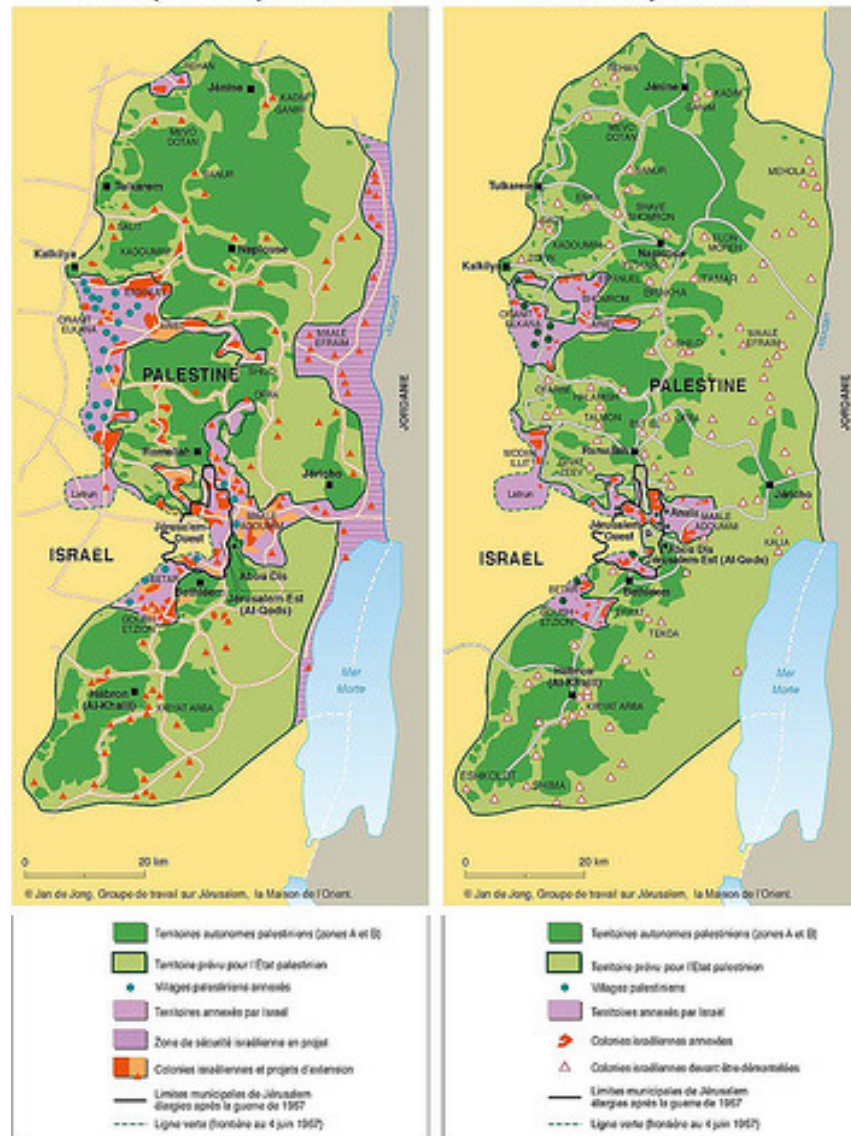
[Fig. 41] Fonte: www.archeogate.org

La rivendicazione dello spazio



[Fig. 42] Fonte: catalepton.altervista.org

**Propositions Israéliennes présentées lors des discussions
de Camp David en juillet 2000 de Taba en janvier 2001**

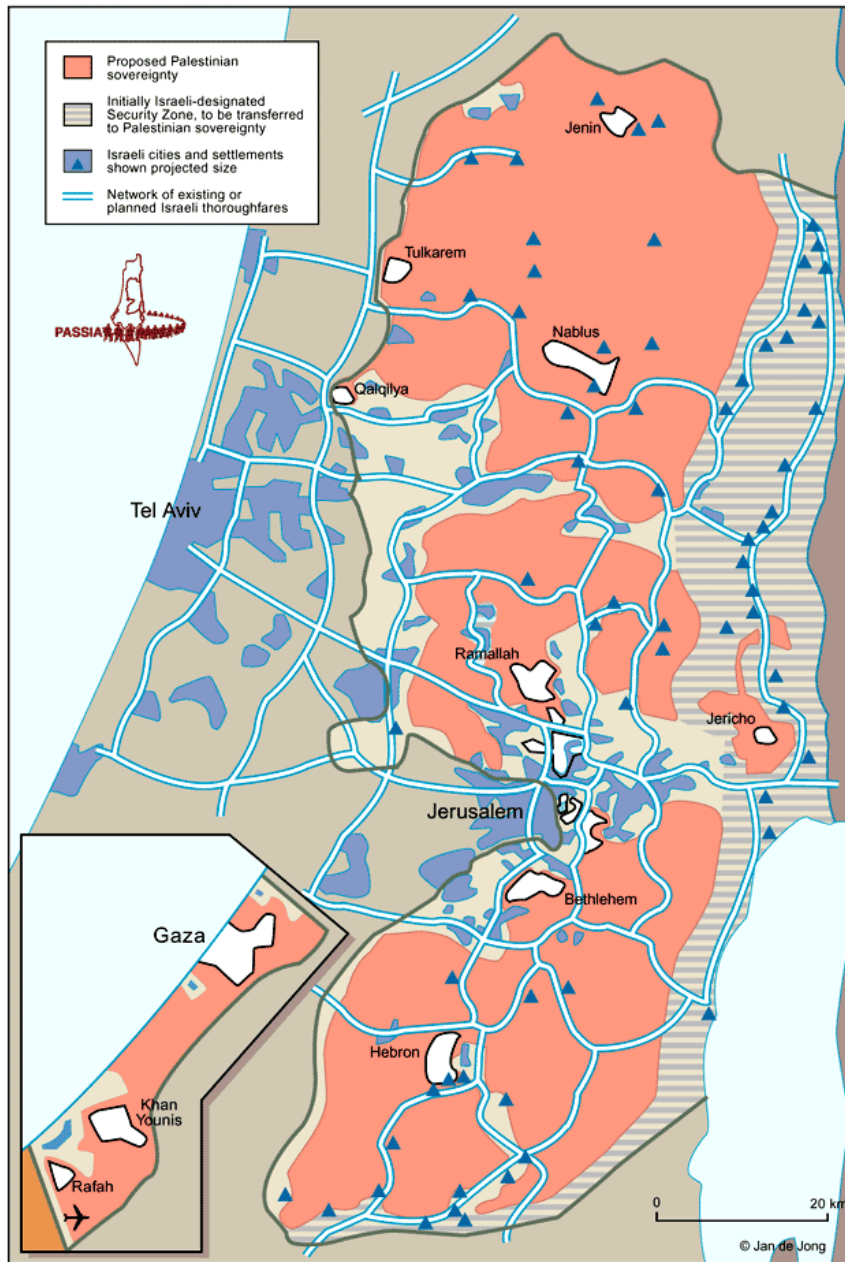


Da Oslo a Taba, come cambia la geopolitica

[Fig.43]²²⁵

²²⁵ Fonte: www.monde-diplomatique.fr/cartes/tab2001

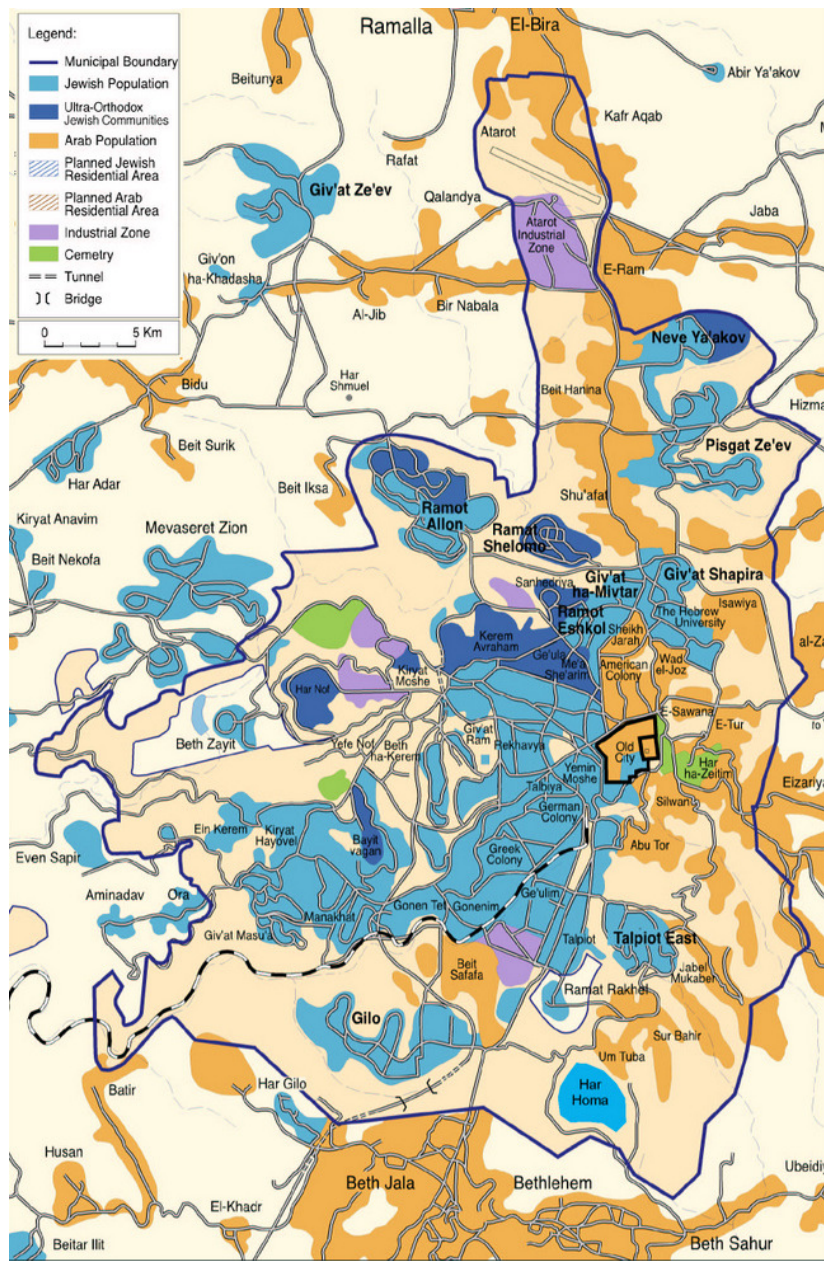
Projection of the West Bank Final Status Map presented by Israel, Camp David, July 2000



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

Strade che dividono

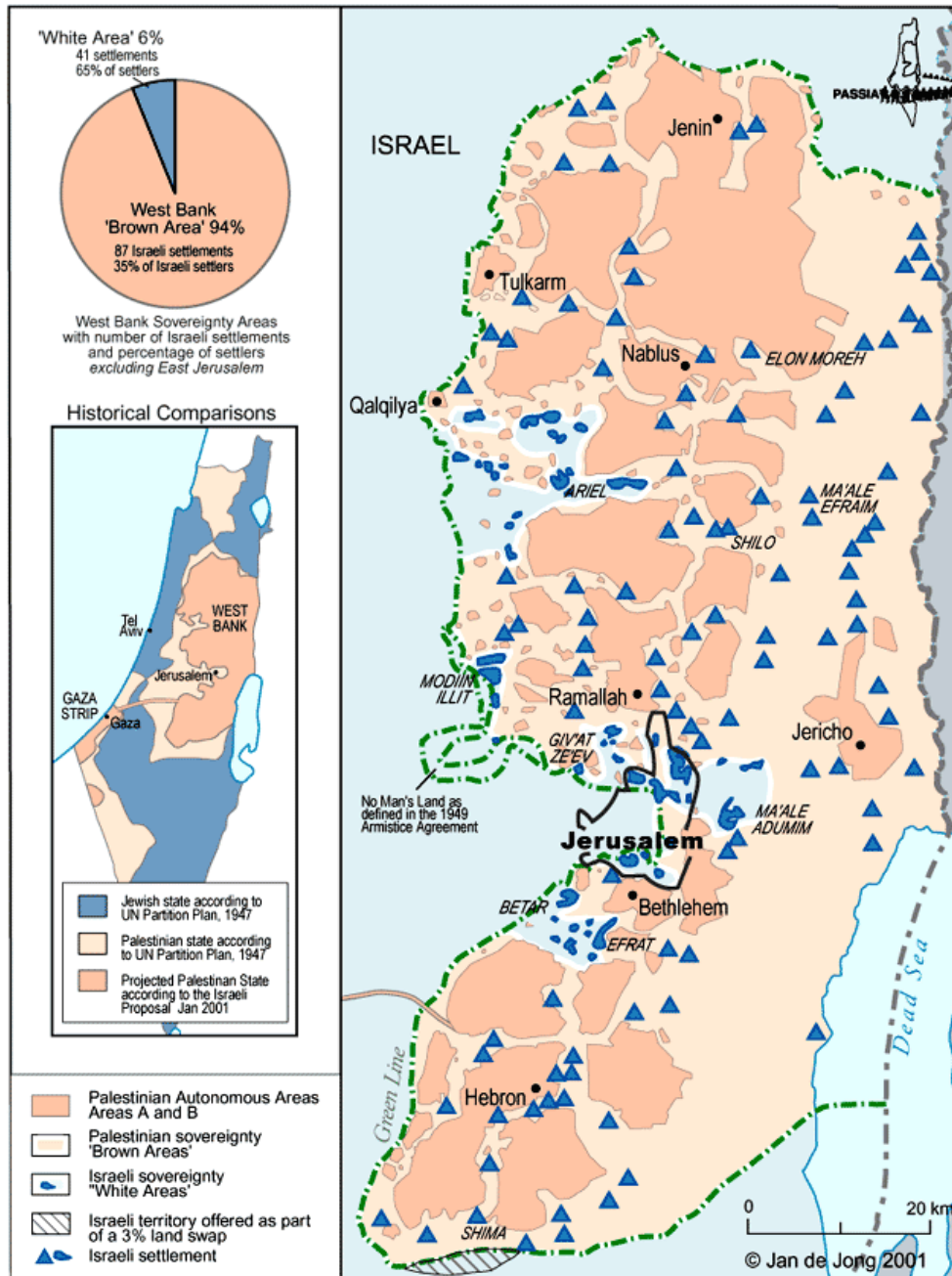
[Fig. 44] Fonte: Passia



Pianificazione di Gerusalemme

[Fig. 45] Fonte: Passia

Final Status Map Presented by Israel - Taba, January 2001
Based on a 6% West Bank Territorial Transfer to Israel

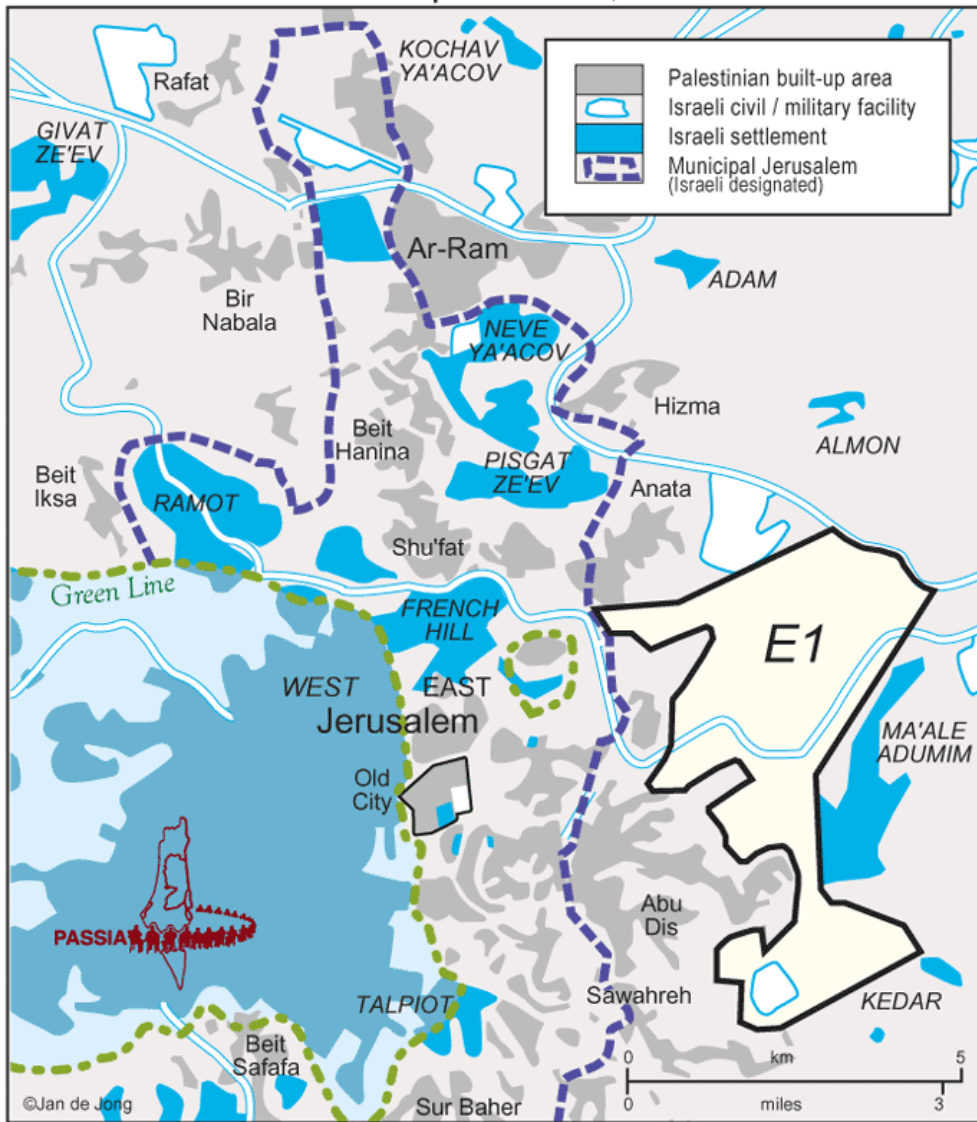


Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

La geografia del non ritorno. Da questa immagine è evidente che la *green line* deve essere archiviata nella storia

[Fig. 46] Fonte: Passia

E1 Development Plan, 1998

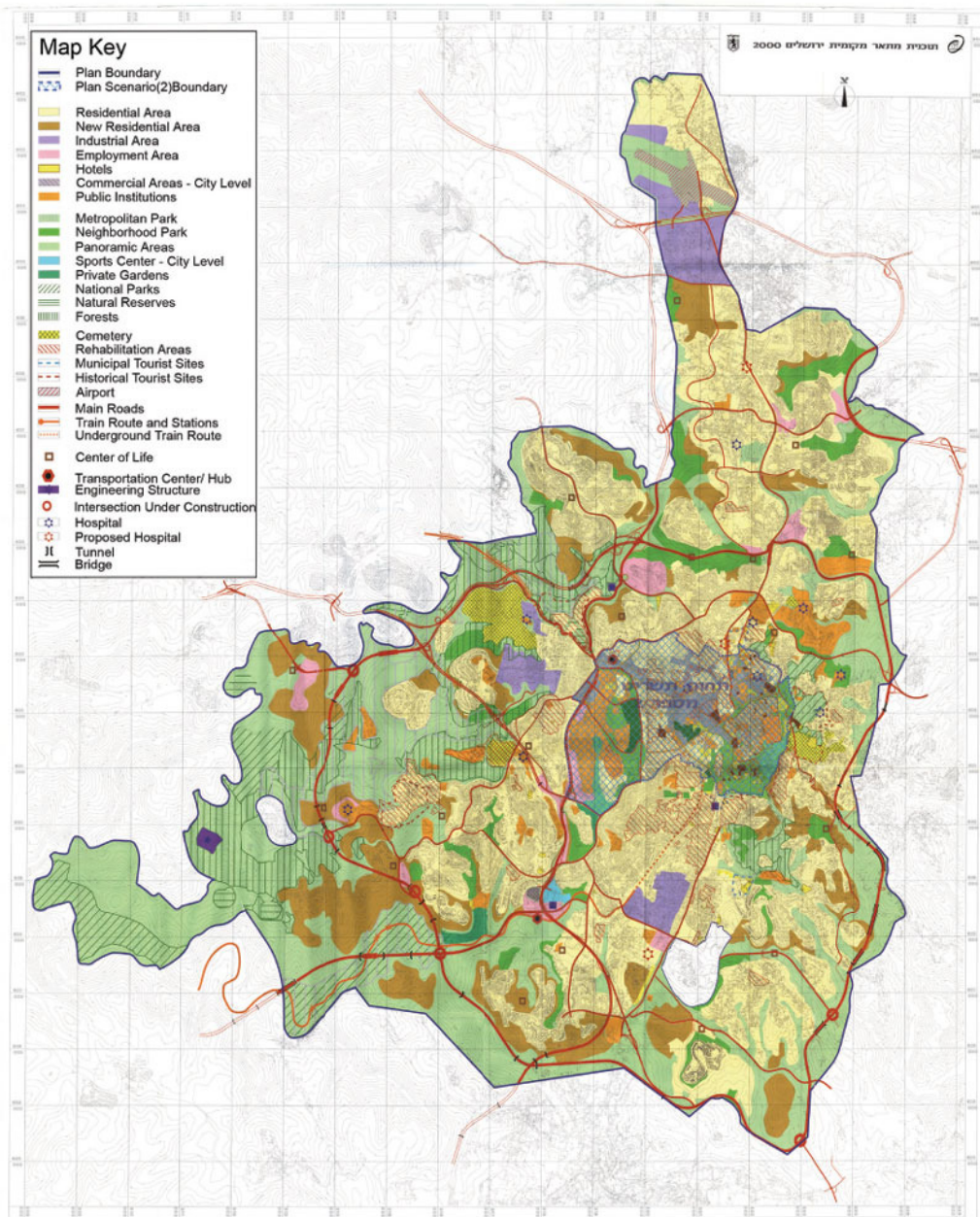


Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

Piano di sviluppo degli insediamenti israeliani

[Fig. 47] Fonte: Passia

Planned Master Plan of Jerusalem 2020



Master Plan di Gerusalemme

[Fig. 48] Fonte IPCC

APPENDICE

QUESTIONE PALESTINESE
CRONOLOGIA DEI DOCUMENTI
1917 - 2005

- 1917 **Dichiarazione di Balfour**
- 1947 **Risoluzione 181** - piano di spartizione delle Nazioni Unite sulla Palestina in due Stati, uno arabo e uno ebraico.
- 1948 **Risoluzione 194** – riconosciuto il diritto al ritorno di circa 700.000 profughi palestinesi.
- 1967 **Risoluzione 242** - richiesta a Israele di ritirarsi dai territori occupati.
- 1973 **Risoluzione 338** – richiesta del cessate il fuoco.
- 1978 **Accordi di Camp David** – Accordo di pace tra Egitto (Anwar Sadat) e Israele (Menachem Begin) con la mediazione americana (Jimmy Carter).
- 1981 **Piano Fahad** - (dal principe ereditario saudita Fahad). Prevede: ritiro di Israele da tutti i territori arabi occupati nel 1967, smantellamento degli insediamenti israeliani, diritto al ritorno degli arabo-palestinesi, costituzione di uno Stato palestinese in Cisgiordania e Gaza, con Gerusalemme capitale.
- 1991 **Conferenza di Pace a Madrid** - primo tentativo di pace ma senza risultati.
- 1993-94 **Dichiarazione dei Principi (Oslo 1)** – ufficializza gli accordi tra governo israeliano e OLP a seguito degli incontri segreti svoltisi nella capitale svedese.
- 1995 **Accordi di Oslo 2** - sottoscritti da Arafat e da Rabin a Washington; presenti Clinton, Mubarak e re Hussein di Giordania. E' in questi accordi che è prevista la suddivisione dei territori palestinesi in tre zone a diversa giurisdizione.
- 1998 **Wye Memorandum** – ulteriore ritiro di Israele dai territori occupati (13%); riapertura dei negoziati finali

- 1999 **Accordi di Sharm el-Sheik** o **“Wye II”** - firmati da Arafat e Barak. Tra gli altri, prevedono la ripresa del “negoziato finale” e terminarlo entro dodici mesi.
- 2000 **Camp David 2** – Si discutono cinque punti fondamentali: la nascita di uno Stato palestinese; la gestione dei confini di Gerusalemme; la regolamentazione degli insediamenti nei territori occupati; la questione del controllo delle risorse idriche; il futuro dei profughi palestinesi. Ma non si raggiunge nessun accordo
- 2001 **Negoziati di Taba** - Le trattative si bloccano subito sul problema dei rifugiati palestinesi. In ogni caso i colloqui terminano con una dichiarazione congiunta in cui si ammette di non essere giunti a un accordo, ma comunque si afferma di aver compiuto significativi passi in avanti e l’accordo “non è mai stato così vicino”.
- 2001 **Piano Tenet** - elaborato dal direttore della CIA George Tenet. Esso propone la cessazione immediata delle ostilità, l’arresto dei terroristi, la fine della campagna mediatica palestinese anti-israeliana. Ad Israele viene richiesta la fine delle restrizioni di viaggio imposte ai palestinesi e il ritiro delle proprie truppe dai territori sotto controllo palestinese.
- 2002 **Piano Abdallah** – è l’iniziativa di pace araba per il Medio Oriente del principe saudita Abdallah. Viene offerta ad Israele una garanzia collettiva araba di piena normalizzazione dei rapporti. In cambio Israele deve ritirarsi alle frontiere del ’67 e consentire la creazione di uno Stato palestinese.
- Successivamente, nello stesso anno, si tiene il
- Vertice della Lega araba a Beirut** - viene approvato all’unanimità il piano di pace proposto dall’Arabia Saudita.

- 2003 **Road Map**²²⁶ – Proposta degli USA A fronte della cessazione della resistenza palestinese e della rinuncia al diritto al ritorno degli esuli, sono previsti riconoscimenti territoriali che sfocerebbero nella creazione di uno Stato palestinese entro il 2005.
- 2003 **Accordo di Ginevra** - è considerato un accordo virtuale. Prevede la creazione di uno Stato palestinese indipendente sui territori occupati da Israele a partire dal 1967, escluse le “zone densamente popolate” da coloni ebrei e che verrebbero definitivamente annesse a Israele; la spartizione di Gerusalemme in due parti, entrambe capitali dei rispettivi Stati; il risarcimento per la rinuncia al ritorno o l’accoglimento dei profughi palestinesi da parte di altri Paesi e, solo per una piccola parte di essi, il ritorno in Palestina.
- 2004 **Piano di ritiro da Gaza**: proposto da Ariel Sharon e approvato dalla Knesset.

²²⁶ *Road Map* non è una specie di carta stradale, ma letteralmente significa “tabella di marcia”.

Si compone di tre momenti che sono:

- **Fase I** Fine di violenza palestinese; riforma della politica palestinese; ritiro israeliano e congelamento dell’espansione delle colonie; elezioni palestinesi. [entro maggio 2003]
- **Fase II** Sostegno della ripresa economica palestinese. Avvio del processo per portare alla creazione di uno Stato palestinese; impegno in merito alle questioni sui temi: risorse idriche, ambiente, sviluppo economico, profughi. [entro fine 2003]
- **Fase III** Status permanente dell’accordo e fine del conflitto; definizione dei confini; soluzione per Gerusalemme, rifugiati e insediamenti; gli stati arabi dovranno accettare la pace con Israele [massimo 2005].

14 maggio 1948 proclamazione della nascita dello Stato d'Israele



L'originale della dichiarazione di Indipendenza di Israele

[Fig. 49]

In ERETZ ISRAEL è nato il popolo ebraico, qui si è formata la sua identità spirituale, religiosa e politica, qui ha vissuto una vita indipendente, qui ha creato valori culturali con portata nazionale e universale e ha dato al mondo l'eterno Libro dei Libri.

Dopo essere stato forzatamente esiliato dalla sua terra, il popolo le rimase fedele attraverso tutte le dispersioni e non cessò mai di pregare e di sperare nel ritorno alla sua terra e nel ripristino in essa della libertà politica.

Spinti da questo attaccamento storico e tradizionale, gli ebrei aspirarono in ogni successiva generazione a tornare e stabilirsi nella loro antica patria; e nelle ultime generazioni ritornarono in massa. Pionieri, *ma'apilim* e difensori fecero fiorire i deserti, rivivere la loro lingua ebraica, costruirono villaggi e città e crearono una comunità in crescita, che controllava la propria economia e la propria cultura, amante della pace e in grado di difendersi, portando i vantaggi del progresso a tutti gli abitanti del paese e aspirando all'indipendenza nazionale.

Nell'anno 5657 (1897), alla chiamata del precursore della concezione d'uno Stato ebraico Theodor Herzl, fu indetto il primo congresso sionista che proclamò il diritto del popolo ebraico alla rinascita nazionale del suo paese.

Questo diritto fu riconosciuto nella dichiarazione Balfour del 2 novembre 1917 e riaffermato col Mandato della Società delle Nazioni che, in particolare, dava sanzione internazionale al legame storico tra il popolo ebraico ed Eretz Israel e al diritto del popolo ebraico di ricostruire il suo focolare nazionale.

La Shoà che si è abbattuta recentemente sul popolo ebraico, in cui milioni di ebrei in Europa sono stati massacrati, ha dimostrato concretamente la necessità di risolvere il problema del popolo ebraico privo di patria e di indipendenza, con la rinascita dello Stato ebraico in Eretz Israel che spalancherà le porte della patria a ogni ebreo e conferirà al popolo ebraico la posizione di membro a diritti uguali nella famiglia delle nazioni.

I sopravvissuti all'Olocausto nazista in Europa, così come gli ebrei di altri paesi, non hanno cessato di emigrare in Eretz Israel, nonostante le difficoltà, gli impedimenti e i pericoli e non hanno smesso di rivendicare il loro diritto a una vita di dignità, libertà e onesto lavoro nella patria del loro popolo.

Durante la seconda guerra mondiale, la comunità ebraica di questo paese diede il suo pieno contributo alla lotta dei popoli amanti della libertà e della pace contro le forze della malvagità nazista e, col sangue dei suoi soldati e il suo sforzo bellico, si guadagnò il diritto di essere annoverata fra i popoli che fondarono le Nazioni Unite.

Il 29 novembre 1947, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite adottò una risoluzione che esigeva la fondazione di uno Stato ebraico in Eretz Israel. L'Assemblea Generale chiedeva che gli abitanti di Eretz Israel compissero loro stessi i passi necessari da parte loro alla messa in atto della risoluzione. Questo riconoscimento delle Nazioni Unite del diritto del popolo ebraico a fondare il proprio Stato è irrevocabile.

Questo diritto è il diritto naturale del popolo ebraico a essere, come tutti gli altri popoli, indipendente nel proprio Stato sovrano.

Quindi noi, membri del Consiglio del Popolo, rappresentanti della Comunità Ebraica in Eretz Israele e del Movimento Sionista, siamo qui riuniti nel giorno della fine del Mandato Britannico su Eretz Israel e, in virtù del nostro diritto naturale e storico e della risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, dichiariamo la fondazione di uno Stato ebraico in Eretz Israel, che avrà il nome di Stato d'Israele.

Decidiamo che, con effetto dal momento della fine del Mandato, stanotte, giorno di sabato 6 di *Iyar* 5708, 15 maggio 1948, fino a quando saranno regolarmente stabilite le autorità dello Stato elette secondo la Costituzione che sarà adottata dall'Assemblea costituente eletta non più tardi del 1 ottobre 1948, il Consiglio del Popolo opererà come provvisorio Consiglio di Stato, e il suo organo esecutivo, l'Amministrazione del Popolo, sarà il Governo provvisorio dello Stato ebraico che sarà chiamato Israele.

Lo Stato d'Israele sarà aperto per l'immigrazione ebraica e per la riunione degli esuli, incrementerà lo sviluppo del paese per il bene di tutti i suoi abitanti, sarà fondato sulla libertà, sulla giustizia e sulla pace come predetto dai profeti d'Israele, assicurerà completa uguaglianza di diritti sociali e politici a tutti i suoi abitanti senza distinzione di religione, razza o sesso, garantirà libertà di religione, di coscienza, di lingua, di

istruzione e di cultura, preserverà i luoghi santi di tutte le religioni e sarà fedele ai principi della Carta delle Nazioni Unite.

Lo Stato d'Israele sarà pronto a collaborare con le agenzie e le rappresentanze delle Nazioni Unite per l'applicazione della risoluzione dell'Assemblea Generale del 29 novembre 1947 e compirà passi per realizzare l'unità economica di tutte le parti di Eretz Israel.

Facciamo appello alle Nazioni Unite affinché assistano il popolo ebraico nella costruzione del suo Stato e accolgano lo Stato ebraico nella famiglia delle nazioni.

Facciamo appello - nel mezzo dell'attacco che ci viene sferrato contro da mesi - ai cittadini arabi dello Stato di Israele affinché mantengano la pace e partecipino alla costruzione dello Stato sulla base della piena e uguale cittadinanza e della rappresentanza appropriata in tutte le sue istituzioni provvisorie e permanenti.

Tendiamo una mano di pace e di buon vicinato a tutti gli Stati vicini e ai loro popoli, e facciamo loro appello affinché stabiliscano legami di collaborazione e di aiuto reciproco col sovrano popolo ebraico stabilito nella sua terra. Lo Stato d'Israele è pronto a compiere la sua parte in uno sforzo comune per il progresso del Medio Oriente intero.

Facciamo appello al popolo ebraico dovunque nella Diaspora affinché si raccolga intorno alla comunità ebraica di Eretz Israel e la sostenga nello sforzo dell'immigrazione e della costruzione e la assista nella grande impresa per la realizzazione dell'antica aspirazione: la redenzione di Israele.

Confidando nell'Onnipotente, noi firmiamo questa Dichiarazione in questa sessione del Consiglio di Stato provvisorio, sul suolo della patria, nella città' di Tel Aviv, oggi, vigilia di sabato 5 *Iyar* 5708, 14 maggio 1948.



14 maggio 1948: David Ben Gurion a Tel Aviv, sotto il ritratto di Theodor Herzl proclama la nascita dello Stato d'Israele

[Fig. 50]

Memorandum dei responsabili delle comunità cristiane

1. *Preambolo.* Mercoledì 23 novembre 1994 i Capi delle Comunità cristiane di Gerusalemme si sono riuniti per una riflessione sullo "status" della Città Santa e sulla situazione dei cristiani che in essa vivono. A conclusione del loro incontro hanno emesso la seguente Dichiarazione.

2. *Gerusalemme, Città Santa.* Gerusalemme è Città Santa per i popoli delle tre religioni monoteiste: Ebraismo, Cristianesimo e Islam. Il suo carattere unico di santità le conferisce una vocazione speciale: chiama alla riconciliazione e all'armonia fra tutti i suoi cittadini, pellegrini o turisti. Per il suo valore simbolico e affettivo, Gerusalemme è stata pure assunta ripetutamente come insegna per differenti risorgenti impeti nazionalisti e fondamentalisti nella regione e altrove. E purtroppo la città è divenuta fonte di conflitti e di disarmonia. Essa è al centro delle dispute israelo-palestinese e israelo-araba. Mentre il mistico richiamo della città attrae i credenti, la presente situazione, per nulla invidiabile, scandalizza molti.

3. *Il processo di pace.* Il processo di pace in corso tra Israele e il mondo arabo si è messo in marcia per risolvere il conflitto del Medio Oriente. Alcuni nuovi passi sono stati fatti, dei segni concreti sono stati posti. Ma in questo processo Gerusalemme è stata di nuovo lasciata da parte perché il suo "status", e specialmente la sovranità sulla città, sono le questioni più difficili da risolvere nei negoziati futuri. Tuttavia fin d'ora dobbiamo cominciare a riflettere sulle questioni e fare quanto è necessario per essere capaci di accostarle nelle condizioni più favorevoli, quando arriverà il momento.

4. *Le posizioni attuali.* Quando le differenti parti implicate adesso parlano di Gerusalemme, assumono spesso posizioni escludiviste. Le loro rivendicazioni sono molto divergenti, addirittura conflittuali. La posizione israeliana è che Gerusalemme deve rimanere la capitale unificata ed eterna dello Stato di Israele, sotto l'assoluta ed esclusiva sovranità di Israele. I palestinesi invece insistono che Gerusalemme deve diventare capitale del futuro Stato di Palestina, sebbene non rivendicano pretese sull'intera città moderna ma intendono solo quella orientale, la parte araba.

5. *Le lezioni della storia.* Gerusalemme ha una storia lunga e movimentata. Ha conosciuto numerose guerre e conquiste, è stata ripetutamente distrutta ma per rinascere

di nuovo e sorgere dalle sue ceneri come la mitica fenice. La motivazione religiosa è andata a unirsi sempre con aspirazioni politiche e culturali e spesso ha giocato un ruolo preponderante. Questa motivazione ha sovente portato all'esclusivismo o quanto meno alla supremazia di un popolo sugli altri. Ma ogni esclusivismo o supremazia umana è contro il carattere profetico di Gerusalemme. La sua vocazione e richiamo universale è di essere città di pace e armonia fra tutti quelli che vi abitano.

Gerusalemme, così come tutta la Terra Santa, ha visto lungo la sua storia l'arrivo di molti popoli nuovi: vennero dal deserto, dal mare, dal Nord e dall'Est. Quasi sempre i nuovi arrivati poco a poco si integrarono con la popolazione locale. È stata una costante caratteristica. Ma quando i nuovi venuti pretesero il possesso esclusivo della città o rifiutarono di integrarsi, allora gli altri li respinsero.

L'esperienza storica ci insegna infatti che Gerusalemme per essere città di pace, quindi non più bramata dall'esterno e pertanto contesa, non può affatto appartenere a un solo popolo o a una religione soltanto, deve essere aperta a tutti, condivisa fra tutti. Coloro che governano la città devono farne "la capitale dell'umanità". Questa visione universale di Gerusalemme dovrebbe aiutare coloro che esercitano il potere in essa ad aprirlo ad altri che pure sono a essa attaccati e ad accettarne la condivisione.

6. *La visione cristiana di Gerusalemme.* Grazie alla meditata lettura della Bibbia, i cristiani riconoscono nella fede che la lunga storia del popolo di Dio, con Gerusalemme al suo centro, è la storia della salvezza che attua il disegno di Dio in e attraverso Gesù di Nazaret, il Cristo.

Il Dio unico ha scelto Gerusalemme per essere il posto dove il Suo nome santo abita in mezzo al Suo popolo, così che questo possa offrirgli un culto gradito. I profeti guardano a Gerusalemme specialmente dopo la purificazione dell'esilio: sarà chiamata "città di giustizia, città fedele" (Is 1,26-27) dove il Signore dimora nella santità come al Sinai (cf. Sal 68,18). Il Signore stabilirà la città al centro delle nazioni (Ez 5,5), dove il Secondo Tempio diverrà una casa di preghiera per tutti i popoli (Is 2,2 e 56,6-7). Gerusalemme, colma della presenza di Dio (Is 60,1) deve essere città dalle porte sempre aperte (Is 60,11) con la Pace come magistrato e la Giustizia come governo (Is 60,17).

Nella visione della loro fede, i cristiani credono che la Gerusalemme dei profeti è il luogo previsto della salvezza in e attraverso Gesù Cristo. Nei Vangeli, Gerusalemme rifiuta l'Inviato, il Salvatore; ed Egli piange su di essa perché questa città dei profeti e

anche la città degli eventi salvifici — la morte e la resurrezione di Gesù — ha completamente perso la visione della via alla pace (cf. Lc 19,42).

Negli Atti degli Apostoli, Gerusalemme è il luogo del dono dello Spirito, della nascita della Chiesa (At 2) e della comunità dei discepoli di Gesù che devono essere Suoi testimoni non solo a Gerusalemme ma sino ai confini della terra (At 1,8). A Gerusalemme la prima comunità cristiana visse l'ideale ecclesiale e così essa rimane costante punto di riferimento.

L'Apocalisse proclama l'anticipazione della nuova e celeste Gerusalemme (Ap 3,12; 21,2 cf. Gal 4,26; Eb 12,22). Questa santa città è immagine della nuova creazione e aspirazione di tutti i popoli, dove Dio asciugherà tutte le lacrime e dove "non ci sarà più morte o lutto, strazio o pena, perché il mondo di prima è scomparso" (Ap 21,4).

7. Nella tradizione cristiana la Gerusalemme terrena prefigura la Gerusalemme celeste come "la visione di pace". Nella liturgia la Chiesa stessa riceve il nome di Gerusalemme e rivive tutte le angosce, le gioie e le speranze della città. Inoltre nei primi secoli la liturgia di Gerusalemme servì da base alle liturgie celebrate nelle altre regioni e in seguito influì profondamente sullo sviluppo delle diverse tradizioni liturgiche a causa dei numerosi pellegrinaggi a Gerusalemme e del significato simbolico della Città Santa.

8. I pellegrinaggi poco a poco svilupparono l'avvertita esigenza della santificazione sia dello spazio mediante celebrazioni nei Luoghi Santi, sia del tempo mediante celebrazioni degli eventi salvifici lungo le scadenze del calendario (cf. Egeria, Cirillo di Gerusalemme). Gerusalemme ben presto occupò uno spazio unico nel cuore della cristianità, ovunque. Si svilupparono una teologia e una spiritualità del pellegrinaggio. È un tempo ascetico di rinnovamento, di ritorno alle fonti bibliche, tempo di prova durante il quale ai cristiani viene ricordato che sono stranieri e pellegrini sulla terra (cf. Eb 11,13) e che la loro vocazione personale e comunitaria, sempre e ovunque, è di prendere su di sé la croce e di seguire Gesù.

9. *La continua presenza di una comunità cristiana.* Per la cristianità Gerusalemme è il posto delle radici che continuano a dar vita e a nutrire. Ogni cristiano è nato a Gerusalemme. Essere a Gerusalemme per un cristiano è stare a casa.

Per duemila anni, attraverso così tante difficoltà e il succedersi di così tanti governi, la Chiesa locale con i suoi fedeli è stata sempre effettivamente presente a Gerusalemme. Lungo i secoli la Chiesa locale ha dato testimonianza alla vita, predicazione, morte e resurrezione di Gesù Cristo sui medesimi Luoghi Santi e i suoi fedeli hanno accolto altri

fratelli e sorelle nella fede, come pellegrini residenti o di passaggio, e li hanno invitati a immergersi nelle sorgenti ecclesiali, sempre vive e rinfrescanti. La presenza continua di una comunità cristiana viva è inseparabile dai luoghi storici. Attraverso le "pietre vive" i luoghi santi dell'archeologia prendono "vita".

10. *Città come tutte le altre e santa.* Per i cristiani quindi il significato di Gerusalemme ha due dimensioni fondamentali e inseparabili:

1) di Città Santa con i luoghi santi più preziosi per i cristiani a motivo dei loro legami con la storia della salvezza qui compiuta in e per opera di Gesù Cristo;

2) di città con una comunità di cristiani ininterrottamente presente qui fin dalle sue origini.

Dunque sia per i cristiani sia per gli ebrei e per i musulmani del luogo, Gerusalemme non è soltanto Città Santa ma pure la città dove sono nati e vivono. Da qui il loro diritto di continuare a viverci liberamente con tutti i diritti che ne derivano.

Legittime richieste dei cristiani per Gerusalemme

11. In quanto Gerusalemme è per natura sua Città Santa, deve innanzi tutto godere piena libertà di accesso ai suoi luoghi santi e libertà di culto. I diritti di proprietà, di custodia e di culto che le differenti Chiese hanno acquisito attraverso i secoli devono continuare a essere mantenuti dalle stesse comunità. Questi diritti già protetti dallo Status Quo dei Luoghi Santi secondo i "Firmani" e altri documenti storici, devono continuare a essere riconosciuti e rispettati.

I cristiani del mondo intero, d'Oriente e d'Occidente, hanno il diritto di venire come pellegrini a Gerusalemme e devono potervi trovare quanto loro necessita per il compimento del pellegrinaggio nello spirito della loro autentica tradizione: libertà di visita e di movimento, preghiera sui luoghi santi, accompagnamento spirituale e pratica rispettosa della loro fede, possibilità di un soggiorno prolungato, degna accoglienza e ospitalità.

12. Le comunità cristiane del luogo devono poter godere di quei diritti che consentono di continuare una loro attiva presenza nella libertà e di rispondere alle loro responsabilità sia verso i propri membri locali sia verso i pellegrini cristiani provenienti da ogni parte del mondo.

I cristiani locali, non solo in quanto cristiani, ma pure come gli altri cittadini, religiosi o no, devono godere degli stessi diritti fondamentali di tutti: sociali, culturali, politici e nazionali.

Fra questi diritti occorre menzionare:

- 6 il diritto dell'uomo alla libertà di coscienza e di culto, per le persone e per le comunità religiose;
- 7 i diritti civili e storici che permettono di adempiere le loro responsabilità e doveri religiosi, educativi, sanitari e altri obblighi di carità;
- 8 il diritto di avere proprie istituzioni, come ospizi di pellegrini, istituti per lo studio della Bibbia e delle Tradizioni, centri di incontro con i credenti di altre religioni, monasteri, chiese, cimiteri, etc., il diritto di avere proprio personale e di gestire queste istituzioni.

13. Rivendicando per sé questi diritti, i cristiani riconoscono e rispettano analoghi e paralleli diritti ai fedeli e rispettive comunità dell'Ebraismo e dell'Islam. I cristiani si dichiarano disposti a cercare con ebrei e musulmani un'applicazione che sia reciprocamente rispettosa di questi diritti nonché una coesistenza armoniosa, nella prospettiva dell'universale vocazione spirituale di Gerusalemme.

14. *Uno statuto speciale per Gerusalemme.* Tutto ciò presuppone uno statuto giuridico e politico speciale che rispecchi l'importanza e il significato universali della città.

1) Per soddisfare le aspirazioni nazionali di tutti i suoi abitanti e perché ebrei, cristiani e musulmani siano a "casa loro" in Gerusalemme e in pace gli uni con gli altri, occorre che nella elaborazione e applicazione di questo speciale statuto ai poteri politici locali siano associati i rappresentanti delle tre religioni monoteiste.

2) A motivo del significato universale di Gerusalemme la comunità internazionale deve essere impegnata come garante stabile e permanente di questo statuto. Gerusalemme è troppo preziosa per dipendere unicamente dalle autorità locali, municipali o politiche nazionali, quali che siano. L'esperienza dimostra che è necessaria una garanzia internazionale.

L'esperienza dimostra che in quanto locali le autorità talvolta sono spinte a violare i diritti di libero accesso ai Luoghi Santi per motivazioni politiche o per ragioni di sicurezza. Per questo è necessario dotare Gerusalemme di uno speciale statuto che le eviti di essere colpita da leggi imposte a causa di ostilità o guerre ma di essere una città aperta che trascende i turbamenti di politica locale, regionale o mondiale. Questo statuto

definito insieme dalle autorità politiche e religiose locali deve anche essere garantito dalla comunità internazionale.

Conclusione

Gerusalemme è simbolo e promessa della presenza di Dio, di fraternità e pace per l'umanità, in particolare per i figli di Abramo: ebrei, cristiani e musulmani.

Rivolgiamo un appello a tutte le parti interessate a comprendere e ad accettare la natura e il significato profondo di Gerusalemme, Città di Dio. Nessuno può appropriarsene in modo esclusivo. Invitiamo ogni parte ad andare oltre ogni visione o azione esclusiva e senza discriminazione considerare le aspirazioni religiose e nazionali degli altri per ridare così a Gerusalemme la sua vera dimensione universale, fare della città un luogo santo della riconciliazione per l'umanità.

Il patriarca greco-ortodosso

Il patriarca latino

Il patriarca armeno

Il custode di Terra Santa

L'arcivescovo copto

L'arcivescovo siriano

L'arcivescovo etiopico

Il vescovo anglicano

Il vicario patriarcale greco-cattolico

Il vescovo luterano

Il vicario patriarcale maronita

Il vicario patriarcale siriano-cattolico

Gerusalemme, 23 novembre 1994

BIBLIOGRAFIA

- * *La bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Dehoniane, 2005
- **Il Corano*, Roma, Newton Compton, 2006
- AA.VV., *I cristiani in Medio Oriente*, Milano, Leonardo International per "I libri di Sant'Egidio, 2009
- AA.VV., *Israeliani, Palestinesi, Gerusalemme*, Testimonianze, anno XXXIX, agosto-settembre 1996, nn. 8-9 (387)
- AA.VV., *Traveller*, nr.1 dicembre 2007, Edizioni condè nast Spa
- About Selim, *L'identità culturale, relazioni interetniche et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.
- Acquistapace Paolo, *Guida biblica e turistica della Terra Santa*, Milano, ITL, 2000
- Aczel Amir D., *L'equazione di Dio. Einstein, la relatività e l'universo in espansione*, Milano, Il Saggiatore, 2000.
- Amado Michele, *Il limite del logos: il logos del limite. Uno specchio asimmetrico*, in: *Passione dell'originario. Fenomenologia ed Ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello*, a cura di Baccarini E., Roma, Edizioni Studium, 2000
- Amiotti Gabriella, *Le colonne d'Ercole e i limiti dell'Ecumene*, in: Sordi Marta, (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita pensiero, Università Cattolica del Sacro cuore, 1987
- Andreotti Giuliana, *Geografia umana e religione: domini non più comparabili*, Geotema 21, anno VII n. 3 settembre/dicembre 2003
- Armstrong Karen, *Gerusalemme: storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e Islam*, Milano, Mondadori, 1999
- Armstrong Karen, *L'Islam*, Milano, Rizzoli, 2001
- Augè Marc, *Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèutera, 1996
- Bagnasco Arnaldo, *Confini mobili in epoca di globalizzazione*, In *futuribili* 1(6), 1999
- Bahat Dan, *Carta's historical atlas of Jerusalem*, Gerusalemme, Carta, 1990
- Bahat Dan, *The illustrated atlas of Jerusalem*, Gerusalemme, Carta, 1996
- Bateson Gregory, *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1999

Battisti Gianfranco, *Per un'analisi geografica delle aree di frontiera*, in: atti del convegno di studi in onore di Giorgio Valussi, a cura di Gianfranco Battisti e Pio Nodari. Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche Storiche, Trieste, 1996

Battisti Gianfranco (a cura di), *Un Pianeta diviso. Contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2002

Battisti Gianfranco (a cura di), *Tra confine e frontiera: la regione mobile*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2002

Bauman Zygmunt, *Vita Liquida*, Bari, Laterza, 2008

Blanco Matte, *L'inconscio come sistemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000

Boschian Giovanni, *Il Concetto di confine nello studio della preistoria*, in: Battisti G. (a cura di), *Un pianeta diviso. Contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di scienze geografiche e storiche, 2002

Brunelli Roberto, *Storia di Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 1990

Buber Martin, *Israele e Palestina, storia di un'idea*, Genova, Marietti, 2008

Buzzetti Luciano, *Il confine come problema geografico*, in: Battisti G. (a cura di), *Per un'analisi geografica delle aree di frontiera*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche Storiche, Trieste, 1996.

Campanini Massimo, *Il socialismo dell'Islam: Mustafa As-Siba'i e il nasserismo* - Atti del Convegno di SeSaMO: Migrazioni. Idee, culture e identità in Medio Oriente e Nord Africa, a cura di M. Ruocco, in "Meridione – Nord e Sud del Mondo", III, n. 1-2, 2003

Capelli Piero, *Note sull'idea di confine nella Bibbia ebraica*, in: giornata di studio "La frontiera: spazio – identità – comunità". Livorno, Centro di documentazione del Movimento Ecumenico Italiano, 13 maggio 2000

Cardini Franco, *La città e il sacro*, Milano, Credito Italiano/Libri Scheiwiller, 1994

Careggio P., Cusimano G., Santus D., *Yerushalaim, Al Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa?*, Geotema 21, anno VII n. 3 settembre/dicembre 2003, Patron

Cassirer Ernst, *Saggio sull'uomo*, Milano, Longanesi, 1948

Castaldini Alberto, *Il futuro di Gerusalemme*, in *Aggiornamenti sociali*, anno 51, numero 11, 2000, Milano

- Castaldini Alberto, *L'identità complessa di Israele e i suoi riflessi sulla politica*, in *Aggiornamenti sociali*, anno 49, numero 4 aprile 1998, Milano
- Chebel Malek, *L'Islam spiegato*, Genova, Marietti, 2008
- Chesin Amir, *Municipal polizie in Jerusalem*, Jerusalem, Passia, 1998
- Chiodelli Francesco, *Strategie demografiche a matrice spaziale*, 2009
- Cingoli Janiki, *Aspetti religiosi del problema Gerusalemme*, Testimonianze nr. 387 – anno XXXIX agosto/settembre 1996, nn. 8-9
- Cingoli Janiki, *Beirut, Ginevra, Gerusalemme*, Milano, CIPMO, 2006
- Codovini Giovanni, *Geopolitica del conflitto arabo israeliano palestinese*, Milano, Bruno Mondadori, 2009
- Corna Pellegrini Giacomo, *La geografia umanistica nella didattica della geografia*, In: *Didattica della geografia nuove prospettive*, AIIG FVG, 1992
- Davis M., Wallbridge D. C., *Introduzione all'opera di D. W. Winnicott*, Firenze, Psycho, 1994
- De Kerckhove Derrick, *Brainframes : mente, tecnologia*, Bologna, Baskerville, 1993
- de Mendoza Jean-Louis, *Cervello destro, cervello sinistro*, Milano, Il Saggiatore, 1996
- De Paz Daniele, *Spazio e non spazio ebraico. Convegno: Religioni e spazio urbano. Comportamenti e liturgie religiose nelle città*, Casalecchio, Casa della Conoscenza, 7 novembre 2007
- Deffontaines Pierre, *Geografia e religioni*, Firenze, Sansoni, 1957
- Delai Nadio e Marcantoni Mauro, *Il giusto confine*, Milano, Il sole 24 ore libri, 1992
- Della Pergola Sergio, *Israele e Palestina: la forza dei numeri*, Bologna, Il Mulino, 2007
- Della Seta Simonetta, *Stato ebraico stato degli ebrei o stato degli israeliani?*, Milano, CIPMO, 2003
- Della Seta Simonetta, *Stato, Politica e Religione nella prospettiva dello Stato Palestinese*, Milano, CIPMO, 2000
- Dematteis Giuseppe, *Le metafore della terra*, Milano, Feltrinelli, 1986
- Di Motoli Paolo, Pallante Francesco, *Morire per Gerusalemme*, Roma, Datanews, 2004
- Doise Willem, *Confini e identità*, Bologna Il Mulino, 2010

- Dumper Nast, *The old city of Jerusalem in the middle east conflict*, Lynne Rienner Publisher Inc., 2002
- Eliade Mircea, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringheri, 1999
- Elon Amos, *Gerusalemme città di specchi*, Milano, Rizzoli, 1990
- Emiliani Marcella, *La terra di chi?*, Bologna, Il Ponte, 2007
- Esoh Elamè “*Contributo per una didattica interculturale delle geografia scolastica*”, in: Emilia Romagna Regione della coesione e dell’ospitalità 49° convegno AIIG, Bologna, Patron, 2008
- Fabietti Ugo, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori, 2002
- Fabietti Ugo, *Sceicchi, beduini e santi*, Milano, Franco Angeli, 1994
- Facchini Fiorenzo, *Evoluzione, emergenza e trascendenza dell’uomo*, in: “*La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*”. Atti della VII assemblea della Pontificia accademia pro vita (Città del Vaticano, 1-4 Marzo, 2001), Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2001
- Filoramo Giovanni (a cura di), *Islam*, Bari, Laterza, 2007
- Frau Sergio, *Le colonne d’Ercole. Un’Inchiesta*, Milano, 2002
- Frosini Giordano, *Babele o Gerusalemme? Per una teologia della città*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992
- Galliano Graziella, *Per l’analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, Geotema 18, Anno VI n. 3 sett/dic. 2002
- Gasparini Alberto, *La sociologia degli spazi*, Roma, Carrocci, 2000
- Gatti Racah Maria, *Confini e disgregazione nel racconto Baal-Tefilo di Ben-Ami*, annali di Ca' Foscari, XLIV, 1-2, 2005
- Gatti Roberto Christian, *Per una geografia del religioso*, AGEI, Geotema n. 21 Anno VII, n. 3, settembre-dicembre 2003
- Giddens Anthony, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Goffman Erwin, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969
- Gradus Yehuda, Lipshitz Gabriel, *The mosaic of Israeli geography*, Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev press, 1996
- Gras Michel, *Il Mediterraneo nell’età arcaica*, Paestum , 1997

- Gubert Renzo, *La situazione confinaria*, Trieste, Lint, 1972
- Guinn David E., *Protecting Jerusalem's Holy Sites*, Cambridge University press, 2006
- Haggett Peter, *Geografia*, Bologna, Zanichelli, 2004
- Hannerz Ulf, *La complessità culturale*, Bologna, Il Mulino, 1998
- Jabbar Ali Adel, *Dilemmi del nazionalismo arabo*, in: *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1997
- Jung Carl Gustav, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1955
- Kallas Elie, *L'identità linguistica araba*, in: *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1997
- Kana'na Majid, *La minoranza araba palestinese in Israele: la negazione di un'identità*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, a.a. 1998-1999
- Khalidi Rashid, *Identità palestinese, la costruzione di una moderna coscienza nazionale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003
- Khamasi Rassem, Nasrallah Rami, *The Jerusalem Urban Fabric*, Jerusalem, IPCC, 2003
- Khatib Khaled A., *The conservation of Jerusalem*, East Jerusalem, Passia, 1993
- Klein Menachem, *Jerusalem, the contested city*, London, Hurst & Co, 2001
- Lagazzi Luciano, *Segni sulla terra, determinazione dei confine e percezione dello spazio nell'Alto medioevo*, Bologna, Clueb, 1991
- Lago Luciano, Galliano Graziella, *La Terra Santa e la sua immagine nella cartografia antica*, Trieste, Alinari per la Comunità Ebraica di Trieste, 1995
- Landow George P., *Ipertesto. Il futuro della scrittura*, Bologna, Baskerville, 1993
- Lapierre Dominique, Collins Larry, *Gerusalemme Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 2008
- Leimgruber Walter, *Il confine e la gente*, Varese, Lativa, 1987
- Lemarchand Philippe, Radi Lamia, *Israel/Palestine demain*, Parigi, Complexe, 1996
- Levinsohn H., Levy S., Katz E., *A Portrait of Israeli Jewry. Beliefs, Observances and Values Among Israeli Jews 2000*, Gerusalemme, 2002
- Lewis Bernard, *Le origini della rabbia musulmana*, Milano, Mondadori, 2010

Lieu Judit, North John A., Rajak Tessa, *The Jews among pagans and Christians*, London and New York, Routledge, 1992

Linguardo Marco, in: *Rinascita*, 22 gennaio 2006

Mangani Giorgio, *Intercettare la chora. Luogo e spazio nel dibattito geografico degli ultimi trent'anni*, in: Casti E. (a cura di), *Cartografia e progettazione: dalle carte coloniali alle carte di piano*, Torino, Utet, 2007

March James G., Olsen Johan P., *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica*, Bologna, Il Mulino, 2000

Mardam-Bey Farouk, Sanbar Elias, *Gerusalemme il sacro e il politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002

Marramao Giacomo, *Minima temporalia. Tempo spazio esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1990

Marzorati Roberta, *La città, lo spazio pubblico e la paura dell'altro: tendenze anti-urbane fra Stati Uniti e Europa*, Dottorato di ricerca URBEUR XX ciclo, Università di Milano Bicocca

Massenzio Marcello, *Sacro e identità etnica : senso del mondo e linea di confine*, Milano, Franco Angeli, 1994

Mela Alfredo, *Sociologia delle città*, Roma, Nis, 1996

Mercante Vincenzo, *Terra e confini dell'antica Palestina. L'anno sabbatico e l'anno giubilare*, in: Battisti Gianfranco (a cura di), *Un Pianeta diviso. Contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2002

Mian Franca, *Gerusalemme città santa*, Rimini, Il cerchio, 1988

Miani Uluhogian Franca, *Oltre i confini. Strategie di genti e poteri*, Parma, PPS, 1996

Milani Cristina, *Il confine: note linguistiche*, in: Sordi Marta (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita pensiero, Università Cattolica del Sacro cuore, 1987

Moncada di Monforte Mario, *Israele un progetto fallito*, Roma, Armando, 2009

Monti Sebastiano, *Religione e geografia*, Napoli, Loffredo, 1983

Morin Edgar, *I sette saperi*, Milano, Cortina, 2001

Morin Edgar, *Terra e patria*, Milano, Cortina, 1994

Mustafa Walid, *Geografia di frontiera della città di Gerusalemme*, pro manuscripto, in lingua araba.

- Mutafian Claude, *Metz Yegh rn. Breve storia del genocidio degli Armeni*, Milano, Guerini, 2006
- Newman David, *Geoteologia e sense of place*, in: Santus Daniela (a cura di), *Geografia, cultura e identit : lo Stato d'Israele*, Torino, Tirrenia, 2002
- Pacini Andrea, *Le Chiese Ortodosse*, Leumann, Elledici, 2000
- Peri Vittorio, *Le Chiese nell'Impero e le Chiese "tra i barbari". Territorialit  ecclesiale nella riforma canonico trullana*. In: Kanonika n. 6, *The council in Trullo revisited*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995
- Piccirillo Michele (a cura di), *In terra santa*, Firenze, ArtificioSkira, 2000
- Pieraccini Paolo (a cura di), *La questione di Gerusalemme profili storici, giuridici e politici (1920-2005)*, Bologna, Il Mulino, 2005
- Pieraccini Paolo, Dusi Elena, *Gerusalemme: un accordo impossibile?*, Limes, n. 1, 2010
- Pizzorno Alessandro, *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli, 1994
- Pounds Norman John G., *Geografia dei rapporti internazionali*, Milano, F. Angeli, 1978
- Quaini Massimo, *Rappresentazioni e pratiche dello spazio in una prospettiva storico-geografica*, in: Galliano Graziella (a cura di), *atti del Convegno*, Genova, Brigati, 1997
- Ravitzky Aviezer, *Il Sionismo come movimento di liberazione nazionale sui generis*, Milano, CIPMO
- Redaelli Piera, *Quale Stato? Posizioni e aspettative palestinesi*, Milano, CIPMO, 2000
- Riccardi Andrea, *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia, Morcelliana, 2002
- Ries Julien (a cura di), *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Milano, Jaca Book, 1993
- Ries Julien, *L'esperienza religiosa*, incontro con G. Cesana ed E. Smurro. Meetingrimini, 27 agosto 1988
- Rock Albert ofm, *The Status quo in the Holy Places*, Jerusalem, Bonanno, 1989
- Rykwert Joseph., *L'idea di citt . Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Milano, Adelphi, 2002
- Sabella Bernard, *La situazione dei cristiani palestinesi: alcuni spunti di riflessione*, 2004

- Salucci Alessandro, *Sul concetto di spazio in Kant*, Roma, 2004, in: *Angelicum*, volume 81 fascicolo 4.
- Santus Daniela (a cura di) *Contro i muri dell'ignoranza: riflessioni su Israele da Israele*, Torino, Tirrenia, 2006
- Santus Daniela e Cusimano Girolamo, *Israele e Palestina: due paesi un solo problema*, Torino, Tirrenia, 2005
- Santus Daniela, *Geografia, cultura e identità dello Stato di Israele*, Torino, Tirrenia, 2002
- Scarabel Angelo, *Dalla rivolta araba alla liquidazione dell'assetto di Sanremo: lo sviluppo dell'idea nazionale*, in : *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1997
- Scartezzini Riccardo, *Stati, nazioni, confini*, Roma, Carrocci, 2000
- Schmitt Carl, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991
- Schnell Itzhak, Hopp Michael, Harpaz Moshe, *La società israeliana è frammentata?* in: Santus Daniela (a cura di) *Contro i muri dell'ignoranza: riflessioni su Israele da Israele*, Torino, Tirrenia, 2006
- Sennett Richard, *La coscienza dell'occhio: progetto e vita sociale nelle città*, Milano, Feltrinelli, 1992
- Sibony Daniel, Lambert Pierre, Boubaker Dalil, *Ebrei, Cristiani, Musulmani, la coesistenza possibile*, Bologna, EMI, 2008
- Sordi Marta, (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita pensiero, Università Cattolica del Sacro cuore, 1987
- Stoppa Michele, *Dividere la terra. Una lezione dalla natura*, in :G. Battisti (a cura di), *Un Pianeta diviso. Contributi alla geografia dei popoli e dei confini*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2002
- Strassoldo Raimondo, *Temi di sociologia delle relazioni etniche*, Gorizia, Quaderni dell'Isig n. 5, 1979
- Toaff Ariel, *Gerusalemme nella Halakhah*, in: Trotta G., *Gerusalemme*, Brescia, Morcelliana, 1990
- Trevisan Semi Emanuela, *Identità ebraica e/o israeliana*, in: *Dove va l'arca di Noè*, Futuribili, Milano, F. Angeli, 1996
- Tsimhoni Daphne, *Christian communities in Jerusalem and the West Bank since 1948*, Westport, Praeger, 1993

- Turner Frederick Jackson, *La frontiera nella storia americana*, Bologna, Il Mulino, 1975
- Vallega Adalberto, *Geografia culturale, luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003
- Vallega Adalberto, *La geografia del tempo*, Torino, UTET, 2006
- Vallega Adalberto, *Le grammatiche della geografia*, Bologna, Patron, 2004
- Valussi Giorgio, *La didattica della geografia secondo una prospettiva europeistica* (1963), in *Giorgio Valussi per la Geografia*, AIIG 1991
- Valussi Giorgio, *Che cos'è la geografia*, In: *Per la geografia*, AIIG – 1991
- Valussi Giorgio, *Il confine nordorientale d'Italia*, Gorizia, ISIG, 2000
- Van Gennep Arnold, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006
- Vian Gian Maria, *SoS per Gerusalemme. Capitale delle religioni*, Vita e pensiero, anno 86, n. 6, 2003
- Von Glasersfel Ernst, *Considerazioni su spazio, tempo e il concetto di identità*, Zurigo, Princelet, 1984
- Werblowsky Zwi R. J., *Il significato di Gerusalemme per gli ebrei i cristiani e i musulmani*, Centro d'informazione d'Israele, 1995

SITOGRAFIA

<http://data.un.org>

<http://israelipalestinian.procon.org>

<http://it.peacereporter.net>

www.al-bushra.org

[www.archivio stefano boeri.net](http://www.archivio استفانو boeri.net)

www.arj.org

www.cipmo.org

www.custodia.org

www.elections.ps

www.israelawresourcecenter.org

www.jerusalem.muni.il

www.jiis.org

www.jmcc.org

www.mediamente.rai.it

www.meetingrimini.org/

www.mmi.gov.il

www.monde-diplomatique.fr

www.passia.org

www.pcbs.gov.ps

www.prb.org

www.studiperlapace.it

www.terrasanta.net

www.uciimtorino.it

www.vatican.va

www1.cbs.gov.il