

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Terra sacralizzata: la dimensione simbolica della terra nel conflitto israelo-palestinese

Sacralised Land: The Symbolic Dimension of Land
in the Israeli-Palestinian Conflict

Valentina Bartolucci

bartoluc@di.unipi.it

Università degli Studi di Pisa

ABSTRACT

La terra è un elemento centrale all'immaginario sulla guerra. In suo nome sono state combattute innumerevoli guerre e massacri. Questo articolo si propone di analizzare la terra nella sua dimensione simbolica. Infatti, sebbene essa influenzi fortemente la probabilità e l'intensità della guerra, il suo significato simbolico rimane poco studiato. Attingendo alla "teoria della sacralizzazione" e mettendo in dialogo la prospettiva politico-simbolica con quella della risoluzione dei conflitti, l'articolo evidenzia l'importanza del significato simbolico della terra al fine di superare gli "assolutismi" che ci hanno a lungo ostacolato nell'elaborazione di immaginari diversi di risoluzione dei conflitti al di fuori della logica delle armi. Il lavoro è così strutturato: la dimensione simbolica della terra viene studiata ed esemplificata attraverso uno studio dell'aspirazione sionista per uno Stato ebraico.

PAROLE CHIAVE: Sacralizzazione; Simbolismo; Sionismo; Teoria della Politica Simbolica; Terra.

Land is a central element to the war imagination. Terrible wars and bloody massacres have been waged in its name. This paper aims to analyse its symbolic significance. Although it strongly influences the likelihood and intensity of war, it remains understudied and underestimated. Drawing on "the theory of sacralization" and bridging a "symbolic politics" framework with a conflict resolution perspective, the article shows the importance of recognising the symbolic significance of land in trying to overcome the "absolutisms" that have kept us trapped for so long and prevented us from imagining 'other worlds' of conflict resolution without resorting to war. The article proceeds as follows: after introducing the relevance of the symbolic significance of land, it presents a discussion of the "sacralisation of land" through an analysis of the Zionist aspiration for a Jewish state.

KEYWORDS: Sacralisation; Symbolism; Zionism; Symbolic Politics Theory; Land.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVI, no. 71, 2024, pp. 115-124

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/21154>

ISSN: 1825-9618



My people will continue their epic steadfastness and eternal survival in their beloved land, every inch of which carries the evidence and landmarks affirming their roots and unique connection throughout ancient history. There is no homeland for us except Palestine, and there is no land for us but Palestine¹.

Three thousand years ago, King David reigned over the Jewish state in our eternal capital, Jerusalem [...] We ingathered the exiles, restored our independence and rebuilt our national life. The Jewish people have come home. We will never be uprooted again².

1. Introduzione

Nel libro intitolato *Un terribile amore per la guerra*, Hillman si chiede: «E se la terra la volesse, la guerra? [...] Non è forse la presenza della terra il dato di fatto sotteso a ogni combattimento? E il campo di battaglia non ne è forse uno dei protagonisti?»³. Quante guerre si sono combattute per conquistare fazzoletti di terra?⁴ Quante battaglie, quanto sangue è stato versato per terre che altro non erano che ammassi di sabbia e coaguli di disperazione? Sappiamo bene che il valore che le persone attribuiscono alla terra non sempre si spiega con ragioni economiche o strategiche; spesso vengono combattute guerre per terre di poco valore intrinseco, tra cui lande desolate, deserti e ambienti quasi inabitabili⁵. Sappiamo anche che i conflitti che ruotano attorno a territori contesi sono notoriamente difficili da risolvere⁶. Non a caso, Goddard sottolinea che «i conflitti a Gerusalemme, in Kosovo, in Kashmir e nell'Ulster sono così ingestibili che l'indivisibilità [dei loro territori] appare naturale, un risultato inevitabile di identità in conflitto e attaccamenti alla terra»⁷. Alcuni studiosi hanno evidenziato che l'aspetto identitario della territorialità è fortemente rafforzato da una storia comune e dalla «psicologia in-group/out-group»⁸.

Un ruolo significativo è giocato anche dal modo in cui il territorio viene generalmente rappresentato e percepito, e cioè come un qualcosa di «non mutevole o,

¹ M. ABBAS, «Statement by H. E. Mahmoud Abbas before United Nations General Assembly», General Assembly debate, 27 settembre 2012, p. 5.

² B. NETANYAHU, «Speech by Prime Minister Benjamin Netanyahu to the UN General Assembly's General Debate», Israeli Ministry of Foreign Affairs, 27 settembre 2012.

³ J. HILLMAN, *Un terribile amore per la guerra*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 117-118). Con il termine «sacralizzazione» si fa riferimento alle costruzioni simboliche che assegnano, in questo caso alla terra, un significato unico e particolare. Sulla genesi della sacralizzazione come «fenomeno fondamentalmente antropologico» si rimanda a H. JOAS, *The Genesis of Values*, Chicago, Chicago University Press, 2008.

⁴ Un esempio è la guerra delle Falkland che ha visto confrontarsi Regno Unito e Argentina nel 1982.

⁵ R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible: The Cognitive Foundations of Sacralising Land*, «Journal of Terrorism Research», 2, 1/2011, pp. 17-44.

⁶ J.A. VASQUEZ - B. VALERIANO, *Territory as a Source of Conflict and a Road to Peace*, in J. BERCOVITCH - V. KREMENYUK - I. W. ZARTMAN (eds), *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, London, Sage, 2009, pp. 195-197.

⁷ S.E. GODDARD, *Uncommon Ground: Indivisible Territory and the Politics of Legitimacy*, «International Organization», 60, 1/2006, pp. 5-68, p. 37.

⁸ S.T. FISKE, *What We Know About Bias and Intergroup Conflict, Problem of the Century*, «Current Directions in Psychological Science», 11, 4/2002, pp. 123-128; H. TAJFEL, *Social Identity and Intergroup Behaviour*, «Social Science Information», 13, 2/1974, pp. 65-93.



al massimo, un elemento che subisce modifiche nella forma o nelle dimensioni a seguito di guerre, politiche espansionistiche, cessioni o anche terremoti⁹. Uno dei fattori che complica il processo risolutivo dei conflitti territoriali è da ricercarsi proprio nella tendenza a ignorare l'importanza simbolica e i fattori non tangibili delle terre contese¹⁰. Spesso, tuttavia, sono proprio gli elementi simbolici e non tangibili a ostacolare la pacificazione, proprio perché le parti tendono a considerarli non negoziabili. Un esempio particolarmente evidente di sacralizzazione della terra, e della conflittualità che questa produce, ce lo fornisce il Sionismo con la sua aspirazione alla realizzazione di uno Stato ebraico (Judenstaat)¹¹.

2. Indigenità, Ospitalità e «Terra Promessa»

Al cuore del conflitto israelo-palestinese vi sono rappresentazioni simboliche e narrazioni incentrate su identità etno-nazionali assolutizzate sulla base di una presunta «indigenità» e di un totale radicamento a una terra «sacra». Se guardiamo alla tradizione ebraica, tuttavia, vediamo che al suo centro non vi è la terra, ma il popolo che si trova ad abitarla. È certamente presente anche la terra, ma è la «Terra Promessa» da Dio stesso al suo popolo, una terra che ha un significato mistico/religioso. È la terra dove trovare la divinità e pregare, la terra che ci collega con Dio, comunque una terra in cui si è solo ospiti. Nel Levitico 25,23 è scritto: «La terra è mia, e voi state da me come ospiti e stranieri».

Questo emerge chiaramente nel «Cantico della Vigna» di Isaia, uno degli scritti profetici più commoventi dell'Antico Testamento, in cui si legge tutto il rammarico e il dolore di Dio per l'amore non corrisposto al suo popolo «eletto»¹². Infatti, nonostante la dedizione totale verso il suo popolo dal quale pensava di raccogliere buoni frutti, Dio riceve da esso solamente ingratitudine e una grande amarezza per la fiducia tradita. La vigna tanto amata, infatti, invece di produrre uva buona, produce uva marcia: (5,7) «Ebbene, la vigna del Signore degli eserciti/è la casa di Israele;/gli abitanti di Giuda/la sua piantagione preferita. /Egli si aspettava giustizia/ed ecco spargimento di sangue, /attendeva rettitudine/ed ecco grida di oppressi». Come «popolo eletto», Israele ha il dovere di essere esempio e modello per gli altri popoli, invece «si perde», si allontana da Dio, vittima della sua stessa cupidigia e avidità e dall'incapacità di fare del bene, non opera in rettitudine e giustizia. Le conseguenze di questo suo comportamento sono iniquità, violenze, dolore e morte. Dio allora «sradica» dalla Terra Promessa il popolo a lui infedele. Nella

⁹ D. NEWMAN, *The Resilience of Territorial Conflict in an Era of Globalization*, in M. KAHLER - B. WALTER (eds), *Territoriality and Conflict in an Era of Globalization*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 85-110, p. 93.

¹⁰ D.J. DZUREK, *What makes territor important: tangible and intangible dimensions*, «GeoJournal», 64/2005, pp. 263-274. In questo lavoro l'attenzione è rivolta alla dimensione simbolica della terra. Alle radici del conflitto israelo-palestinese, tuttavia, vi sono anche problematiche relative alla scarsità del territorio conteso, alla distribuzione delle risorse, tra cui l'acqua (scarsa e iniquamente distribuita) e altre questioni spinose.

¹¹ La sacralizzazione della terra non è stato un elemento essenziale alla nascita del Sionismo. Alla base di esso vi era l'esigenza di uno Stato-nazione per il popolo ebraico. Shlaim a proposito del Sionismo revisionista di Jabotinsky scrive: «Il Sionismo fu concepito da Jabotinsky non come il ritorno degli ebrei alla loro patria spirituale, ma come una propaggine o un innesto della civiltà occidentale in Oriente. Questa visione del mondo si traduceva in una concezione geostrategica in cui il Sionismo doveva essere permanentemente alleato con il colonialismo europeo contro tutti gli arabi del Mediterraneo orientale» (A. SHLAIM, *The Iron Wall: Israel and the Arab World (Updated and Expanded)*, New York, W. W. Norton & Company, 2014).

¹² Isaia 5, 1-7.

«Parabola dei Vignaiuoli», la vigna viene allora affidata ad altri con la speranza che essi sappiano trarre da lei buoni frutti.

A questa riflessione se ne lega un'altra relativa alla figura dello straniero nella Bibbia. Nell'Antico Testamento si legge: «Non molesterai il forestiero né l'opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese di Egitto». Un richiamo per Israele al suo passato di schiavitù in terra straniera che farà sì che, proprio per la sua debolezza, venga scelto come «popolo prediletto» da Dio. Nel Deuteronomio si legge: «Il Signore rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero», come fa Dio stesso¹³. La legge sottolinea l'aspetto della fraternità solidale che deve legare Israele agli stranieri, i quali ogni tre anni ricevevano la decima dei prodotti della terra, espressione del dono della terra per mano di Dio. Israele, il «popolo prediletto» di Dio, ha un dovere di responsabilità radicale nei confronti dello straniero: la sua «santità» si esplica nell'amore per lo straniero perché proprio in questo si realizza la sua vocazione di popolo.

Nel Levitico 19,18 si legge: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il prossimo tuo come te stesso. Io sono il Signore». È degna di nota l'espressione «come te stesso», amalo come se fossi tu e condividi ciò che la terra ti mette a disposizione: «9- Quando mieterete la raccolta della vostra terra, non mieterai fino all'ultimo angolo il tuo campo, e non raccoglierai ciò che resta da spigolare della tua raccolta; 10- Nella tua vigna non coglierai i grappoli rimasti, né raccoglierai gli acini caduti; li lascerai per il povero e per lo straniero. Io sono il Signore vostro Dio»¹⁴. È proprio nel rapporto di amore con lo straniero che si evince la specificità di Israele rispetto agli altri popoli. Una specificità che non ha a che fare con il possesso della terra ma con la sua «santità»¹⁵.

Anche in seguito alla distruzione del tempio e alla «deebraizzazione» della terra, «l'ebraismo rabbinico continuò a ritenere valida questa struttura cosmologica (e [...] anche protologica ed escatologica) trasferendola sul piano del mito e dell'utopia: qualcosa in cui continuare a sperare»¹⁶. E così,

sebbene gli ebrei seguaci del rabbino avessero fatto della «doppia Torah» (scritta e orale) la loro efficacissima «patria portatile», Gerusalemme e la terra d'Israele vennero conservate vive nella memoria collettiva del popolo, rese centrali e insostituibili, e legate indissolubilmente alla venuta del messia. Era stato distrutto il tempio, ma non anche il sacro: e il sacro rimaneva al centro di tutto, sia nello spazio (la sacertà concentrica della terra, della città, del tempio), sia nel tempo, poiché Gerusalemme e la terra furono fatte diventare gli elementi portanti di un mito di rifondazione escatologica dell'Israele di un tempo. Intorno a questa mitologia si costruì gradualmente una retorica della Terra d'Israele e dell'obbligo ideale per gli ebrei di risiedervi¹⁷.

Questa speranza, per lunghissimo tempo demandata ai tempi messianici e all'intervento imperscrutabile di Dio, divenne progetto politico con il Sionismo, emerso «da un terreno di coltura socialista, secolarizzato, in gran parte de-rabbinizzato»¹⁸. In precedenza, l'importanza della terra era dovuta al fatto che era il luogo in cui trovare la divinità

¹³ Deuteronomio 26, 9-13.

¹⁴ Levitico 19, 9-10.

¹⁵ Non tutti sono d'accordo con questa interpretazione, ad esempio, la corrente «nazional-religiosa» sostiene il contrario (RA. DEL SARTO, *Israel under Siege: The Politics of Insecurity and the Rise of Israel Neo-Revisionist Right*, Washington, Georgetown University Press, 2017).

¹⁶ P. CAPELLI, *Diaspora perenne e richiamo della Terra*, «Rivista Biblica», 3-4/2016, pp. 301-335, p. 316.

¹⁷ *Ivi*, pp. 318-319.

¹⁸ *Ivi*, p. 334.



e pregare, non implicava il possesso. L'ebraismo si è sviluppato senza attaccamento possessivo alla terra (Dio dice: sei ospite, sei un residente) e, quando presente, il legame con la terra non era, comunque, visto come un possesso necessariamente esclusivo. Buber considera quello di Israele con la terra un rapporto «etico»¹⁹. La Terra non è vista come madre, ma come sposa, in un legame indissolubile il cui significato è radicato nel più fondamentale patto di alleanza con Dio. È nella «Terra Promessa» che Israele è chiamata a realizzare Sion: la società giusta con la Terra, con gli uomini e, quindi, con Dio. Scrive il filosofo Lévinas, in un suo commento al Talmud:

Non possederemo la terra come si possiede di solito; fonderemo una comunità giusta in questa terra. [...] Una società in cui l'uomo non sia sfruttato, una società in cui gli uomini siano uguali. [...] Ed è in nome di questa giustizia universale e non in nome di qualche giustizia nazionale o altro che gli israeliti rivendicano la terra d'Israele. [...] Questo paese è straordinario. È come il paradiso. È un paese che vomita i suoi abitanti quando non sono giusti²⁰.

3. Terra: Possesso, Sacralità e Co-presenza

È con la nascita dei nazionalismi che entrano in gioco elementi quali il possesso esclusivo della terra e la purezza dei suoi abitanti. La «Terra di Israele» acquisisce una dimensione ideologica centrale per giustificarne il possesso economico: si sacralizza politicamente. Arrivano i primi ebrei che cominciano a lavorare la terra e costruiscono su di essa i *kibbutzim*²¹. Dopo il 1967, il fenomeno si accentua ulteriormente con la conquista di territori fino alla Cisgiordania. Oltre agli ebrei religiosi, vi sono anche gli ultra-ortodossi *Haredim* che convivono con ebrei arabi e gruppi appartenenti alla corrente del Sionismo nazional-religioso. Fin da subito, «il Sionismo secolare ebbe bisogno di un'investitura religiosa formale, sia per preservare che per fortificare i confini dell'«etnos» e per localizzare e identificare i confini della sua «terra ancestrale»²². Il concetto teologico della «Terra di Israele» diventa così, all'inizio del Ventesimo secolo,

un chiaro concetto geonazionale. Il Sionismo di insediamento prese in prestito il termine dalla tradizione rabbinica in parte per rimpiazzare il termine «Palestina» che [...] era allora ampiamente utilizzato non solo in tutta Europa ma anche alla prima generazione dei leader sionisti. Nel nuovo linguaggio dei coloni, la terra di Israele divenne il nome esclusivo della regione²³.

Un «engineering linguistico» che ha prima costruito una memoria etno-centrica e che poi ha comportato l'ebraizzazione dei nomi delle regioni, dei quartieri, delle strade, delle montagne e dei corsi dei fiumi, permettendo «alla memoria nazionalista ebraica di fare il suo straordinario salto all'indietro nella lunga storia non ebraica del territorio»²⁴. Cosa ancor più rilevante, è che questa nuova designazione del territorio, che non contemplava la maggior parte della popolazione che lì viveva,

¹⁹ M. BUBER, *On Zion: The History of an Idea*, Syracuse, Syracuse University Press, 1952.

²⁰ E. LÉVINAS, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

²¹ «Terra di Israele», letteralmente «*Eretz Israel*» è l'espressione, presa dalla tradizione ebraica, che la narrazione sionista utilizza per riferirsi al territorio verso cui a partire dalla fine del 1800 iniziarono a confluire gli ebrei emigrati dell'Europa orientale (D. GOLDBERG, *Verso la Terra Promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, Il Mulino, 1999 [ed. or. 1996]). Lo stesso territorio, per la narrazione palestinese, è la «Palestina», in arabo *filastin*.

²² M. BENVENISTI, *Sacred Landscape: The buried history of the Holy Land since 1948*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 29.

²³ S. SAND, *The Invention of the Land of Israel. From holy Land to Homeland*, London, Verso, 2012, p. 28.

²⁴ *Ivi*, p. 29. Un fenomeno simile si è registrato anche in Sud Tirolo. Traduzione mia.

rese più facile il vedere la popolazione autoctona come provvisoria: «L'utilizzo del termine "Terra di Israele" ha giocato un ruolo nel plasmare l'immagine ampiamente diffusa di una terra vuota, "una terra senza popolo", eternamente designata per "un popolo senza terra"»²⁵. Un sentimento che con il tempo si rafforza sempre più al punto che oggi, per molti sionisti, la terra è sacra ed è loro esclusiva proprietà²⁶.

I territori e le identità sono al cuore di processi paralleli e mutualmente rinforzanti di riconfigurazione dello spazio e della società. Quello stesso lembo di terra è rivendicato anche dai palestinesi sulla base di una presenza storica di lungo periodo e del "diritto di possesso originario"²⁷. I palestinesi,

non avevano alcun interesse per la "mappa in uso", solo per la "mappa storica" che, a loro avviso, dimostrava che "l'impeccabile mappa ebraica" era un'invenzione e una prova del saccheggio della loro terra, della sua storia e della sua civiltà. All'atto simbolico di presa di possesso, espresso attraverso l'assegnazione di nomi, rispondeva l'atto simbolico contrario, il cui scopo era quello di negare il diritto di possesso. E le mappe diventarono un campo di battaglia: distruggerò la tua mappa proprio come tu hai distrutto la mia²⁸.

Certamente anche i concetti di identità e di nazionalismo palestinesi sono «un'invenzione recente»²⁹: storicamente, gli arabi che abitavano quella terra erano considerati, sia dai forestieri che dai loro stessi rappresentanti, «come membri della più ampia comunità araba, senza una identità separata o distinta»³⁰. All'inizio del 1900, la comunità araba della Palestina, anche se non era identificabile come una comunità motivata dai sentimenti del moderno nazionalismo laico, tuttavia, era coesa e godeva di legami inter-comunitari forti (lingua, tradizioni e storia comuni)³¹. Come evidenzia Charif, in *Storia del pensiero politico palestinese*, «il pensiero nazionalista arabo [... fu] in realtà una risposta alla tendenza nazionalista "turanista"³² e al suo tentativo di imporre la "turchizzazione" degli abitanti delle province arabe sotto l'Impero ottomano»³³. Il nazionalismo palestinese acquisisce importanza come rivendicazione del diritto di autodeterminazione da parte degli arabi nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale, in reazione alla crescente importanza del Sionismo e alla rivendicazione dell'autodeterminazione da parte del popolo ebraico³⁴. Fin da subito, è obbligato a confrontarsi con la realtà dei coloni che

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ La convinzione che la «Terra di Israele» sia «più santa di qualsiasi altra terra» occupa un posto fondamentale nei miti fondativi di Israele, «genuinamente interiorizzati e utilizzati per far valere posizioni politiche» (R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 27). L'autore riporta di aver sentito spesso, durante la sua ricerca sul campo in Israele, «Non abbiamo il diritto di restituire la terra; è di Dio e Lui l'ha data a noi».

²⁷ Kamel parla a questo proposito di "orientalismo biblico", basato sulla combinazione di un uso selettivo della religione e una visione semplificata dell'habitat nazionale, la "terra santa" (L. KAMEL, *Artificial Nations*, «Diacronie», 2, 1/2016, pp. 1-20).

²⁸ M. BENVENISTI, *Sacred Landscape*, p. 29.

²⁹ Al cuore del nazionalismo palestinese troviamo, inoltre, una serie di principi derivanti in gran parte dal pensiero politico europeo: pensiamo al binomio "popolo/nazione" essenziale nella costruzione delle identità nazionali moderne (B. ANDERSON, *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2016).

³⁰ M. CURTIS, *Palestinians Invented People*, «Besa Center Perspectives», 157/2011. Per quanto sia vero, non si può fare a meno di notare come questa affermazione spesso venga utilizzata strumentalmente per negarne le rivendicazioni politiche.

³¹ G. TALHAMI, *From Palestinian Nationhood to Palestinian Nationalism*, «Arab Studies Quarterly», 8, 4/1986, pp. 346-357.

³² L'autore con il termine "turanista" fa riferimento alla corrente di pensiero di rinascita etnico-nazionale sviluppatasi in ambienti intellettuali ottomani tra il XIX e il XX secolo.

³³ M. CHARIF, *Storia del Pensiero Politico Palestinese*, Marzabotto, Zikkaron, 2018, p. 225.

³⁴ Se è indubbio che per la maggioranza degli studiosi l'identità nazionale palestinese si sia affermata tra fine dell'Ottocento e inizi del Novecento, la questione relativa al ruolo che ha giocato il Sionismo è molto più



avevano l'appoggio di alcune delle grandi potenze del tempo. Tutto ciò ha inevitabilmente rafforzato la coscienza nazionale di un popolo che non poteva rischiare di essere cacciato dalla terra in cui viveva³⁵. Il nazionalismo palestinese lega così indissolubilmente l'identità collettiva alla terra come luogo dove si è sempre vissuti: «La sovranità e la lealtà a una società e a un territorio specifici, piuttosto che a una dinastia o a una dottrina religiosa, hanno costituito le basi di questa ideologia che ha condizionato profondamente non solo la Palestina, ma l'intero Medio Oriente»³⁶.

Infatti, «contrariamente ai suoi omologhi negli altri paesi del Medio Oriente arabo, che a metà degli anni Trenta avevano iniziato a dirigersi verso la formazione di proprie entità "territoriali", pur restando fedeli alla loro aspirazione panaraba, il nazionalismo palestinese [...] continuò a considerare l'indipendenza della Palestina nell'ambito della sua unità con la Siria e mantenne una tendenza unionista dalle conseguenze contraddittorie»³⁷. Una tendenza unionista che, se da un lato contribuì a rafforzare la solidarietà dei Paesi arabi nei riguardi della Palestina «in una lotta impari», dall'altro «ha svolto un ruolo non trascurabile nell'indebolimento della coscienza identitaria palestinese»³⁸.

Il nazionalismo palestinese si incarna in movimento all'inizio degli anni Venti del Novecento, dopo che l'occupazione e la spartizione coloniale della «Siria naturale» aveva impedito che l'aspirazione panaraba a un unico Stato arabo indipendente si realizzasse³⁹. Sebbene esso si sia indubbiamente rafforzato in risposta alla minaccia del Sionismo, dunque, un fattore non trascurabile che spiega la sua esistenza indipendente è da cercarsi nel caos in cui versava il più ampio movimento nazionalista arabo⁴⁰.

In un mondo di Stati-nazione, il popolo ebraico e quello palestinese, in un clima di paura per possibili violenze da parte degli altri Stati, hanno cercato, in ogni modo, di costituirsi anch'essi come Stati-nazione. E così, quel lembo di terra da semplice luogo è diventato, per entrambi i popoli, il nodo centrale su cui basare, proteggere e difendere la propria identità collettiva. Non è certo un caso unico, nella maggior parte dei conflitti etno-territoriali, «le rispettive rivendicazioni

dibattuta (A. MARZANO, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli Ebrei da Herzl a oggi*, Roma, Carocci, 2017). Per uno studio approfondito sulla costruzione dell'identità palestinese si rimanda a R. KHALIDI, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, 1997.

³⁵ Mentre nella narrazione ebraica, la Terra di Israele è il luogo dove Dio si manifesta, il simbolo tipico dell'attaccamento alla terra nella narrazione palestinese è quello della chiave che rimanda alle case che hanno dovuto lasciare quando sono stati cacciati.

³⁶ M. MUSLIH, *Arab Politics and the Rise of Palestinian Nationalism*, «Journal of Palestine Studies», 16, 4/1987, pp. 77-94, p. 91.

³⁷ M. CHARIF, *Storia del Pensiero Politico Palestinese*, p. 225.

³⁸ *Ivi*, p. 226.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ M. MUSLIH, *The Origins of Palestinian Nationalism*, New York Chichester, West Sussex, Columbia University Press, 1988. La storia del pensiero nazionalista palestinese è complessa e tormentata. Per un inquadramento si rimanda a M. CHARIF, *Storia del Pensiero Politico Palestinese*. L'autore sottolinea come il nazionalismo palestinese fu più volte in procinto di perdere «la sua battaglia identitaria». Alla base delle varie problematiche che lo hanno afflitto, vi era «una valutazione incapace di comprendere la natura del sionismo» (p. 229). Divisioni interne alla scena nazionale palestinese e contrasti circa le strategie da adottare per portare avanti la lotta del popolo palestinese hanno contribuito alla crisi in cui attualmente si trova. Gli sforzi per salvaguardare «la vitalità dell'identità nazionale palestinese» rimangono tuttavia innumerevoli. Dialogando con Massimo Campanini, che ha scritto la prefazione dell'edizione italiana del libro, alla richiesta di sintetizzare in una sola frase la vicenda oggetto del testo, Charif ha risposto: «il passaggio da un disastro all'altro». Ma ha subito aggiunto: «Malgrado ciò il nostro popolo non se n'è andato, è rimasto sulla terra e anzi demograficamente cresce più degli israeliani. Questa è forse l'unica cosa concreta che dice che la nostra storia là non è finita.» (p. XII).

territoriali sono radicate nella percezione di patrie ancestrali esclusive, piene di siti, luoghi e miti che costituiscono parte integrante della formazione dell'identità nazionale»⁴¹.

Avviene tipicamente che, via via che il territorio diventa il fulcro di rivendicazioni contrastanti, i contendenti assegnino a siti specifici un'importanza "identitaria", spesso facendo uso della storia, dell'archeologia o della religione per dimostrare il loro diritto esclusivo al possesso del territorio in questione, sulla base della durata della loro permanenza su di esso o di altre motivazioni. Spesso accade anche che si faccia ricorso a miti ancestrali. La terra sacra, infatti, «non è solo una terra speciale; in qualche modo è collegata a entità soprannaturali – o è la casa di spiriti ancestrali, data in dono da un essere soprannaturale [...] o è una porta d'accesso a un regno soprannaturale – tutte cose che non sono verificabili»⁴².

Toft riporta numerosi esempi di popolazioni i cui legami ancestrali con le loro terre non sono verificabili ma comunque profondamente interiorizzati⁴³. Proprio questo connotato di sacralità della terra (la sua dimensione simbolica) fa sì che rimanga forte, negli studi politologici, l'assunto che i conflitti sulle «terre sacre» siano intrattabili o estremamente difficili da risolvere⁴⁴. In effetti, se guardiamo a come il conflitto viene rappresentato nelle narrazioni dei diversi contendenti («Gerusalemme è eterna e indivisibile», «Possiamo noi cambiare il voler di Dio?», «al-Quds è santa per tutti i musulmani»), lo spazio per una possibile risoluzione del conflitto appare limitatissimo.

Per provare a intraprendere un vero percorso di pace è allora necessario cambiare il modo di guardare al conflitto⁴⁵. A tal fine, bisognerebbe, come prima cosa, cercare di non confondere (come viene quasi sempre fatto) le «terre sacre», spesso erroneamente percepite come indivisibili, «con altre cose sacre, in particolare lo spazio sacro e gli oggetti sacri, che sono effettivamente generalmente indivisibili»⁴⁶. Facendo così vedremo che la terra è più facilmente divisibile di altre cose sacre⁴⁷. In secondo luogo, la religione (e gli immaginari che ruotano attorno a essa) dovrebbe esser vista come un qualcosa di molto più flessibile di quanto generalmente crediamo. Se, infatti, è vero, come afferma Hassner, che «una volta individuata in un luogo una presenza religiosa, una ierofania, essa conferisce al luogo una sacralità permanente»⁴⁸, è altrettanto vero che «le religioni non sono eterne e la santità non è permanente; le religioni sono flessibili, malleabili e spesso rispondono

⁴¹ D. NEWMAN, *From National to Post-national Territorial Identities in Israel-Palestine*, «GeoJournal», 53/2001, p. 14.

⁴² R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 20. Rappaport sottolinea l'importanza del discorso sulla sacralità che è per sua stessa natura non verificabile e non falsificabile (R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999).

⁴³ M.D. TOFT, *The Geography of Ethnic Conflict: Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

⁴⁴ Tra questi menzioniamo B. WALTER, *Explaining the Intractability of Territorial Conflict*, «International Studies Review», 5/2003, pp. 137-153; R. E. HASSNER, *To Halve and to Hold: Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility*, «Security Studies», 12/2003, pp. 1-33.

⁴⁵ Sulla necessità di un nuovo paradigma si rimanda a V. BARTOLUCCI – G. GALLO, *Peace: a Change of Paradigm*, Paper presented at the «First International Congress of Investigation on Peace», University of Granada, 9 novembre 2023.

⁴⁶ R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 21.

⁴⁷ L'autore fa l'esempio di Gerusalemme che è per molti israeliani sacralizzata e pertanto indivisibile quando in realtà *di fatto* «La Gerusalemme fisica, però, è già divisa con elezioni separate e limitate interazioni sociali ed economiche tra le due metà della città» (R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 33).

⁴⁸ R.E. HASSNER, *To Halve and to Hold*, p. 6.



adattandosi alle mutevoli condizioni ambientali»⁴⁹. Le identità, troppo spesso considerate come dati ontologici immutabili, sono in realtà fluide e malleabili⁵⁰.

Anche i confini delle «terre sacre» non sono fissi ma sono, al contrario, generalmente «ambigui». Pensiamo a quelli di Gerusalemme, soggetti a cambiamenti continui e a diverse interpretazioni⁵¹. E questo perché non è la terra in se stessa a essere sacra ma a essere sacro è un concetto della terra astratto e idealizzato⁵². Questa consapevolezza ci può essere di aiuto nel provare a superare quell'«assolutismo territoriale» che ci tiene intrappolati da così tanto tempo e ci impedisce di immaginare «mondi diversi». Potremmo così forse riuscire a superare definitivamente la visione del territorio come un qualcosa di essenzialmente statico per abbracciarne un'altra che preveda dinamiche interne di cambiamento⁵³. Infine, le terre sacralizzate, come le altre cose «sacre», non sono tanto una realtà fisica quanto un'astrazione idealizzata⁵⁴. Sulla base di questa consapevolezza, potremmo cominciare a provare a immaginare possibilità di uscita dal conflitto a partire dalla terra fisica (non «sacra» in se stessa e, pertanto, immaginabile come possibile spazio di futura pacifica co-presenza), senza, tuttavia, al contempo dimenticare di rispettare i connotati di sacralità della terra idealizzata (in quanto tale indivisibile, sul piano simbolico).

La storia delle relazioni tra i due popoli è una dimostrazione del fatto che la vicinanza fisica non è sufficiente a garantire uno spazio di vita comune. Sembra, dunque, valere quanto affermato da Bourdieu, «nulla è più intollerabile che la prosimità fisica (vissuta come promiscuità) di gente socialmente lontana»⁵⁵. Al centro di questa nuova prospettiva non vi è il territorio, come bene da possedere in maniera esclusiva, ma la terra come spazio di co-presenza, interazione e collegamento fra pratiche e conoscenze, in un processo di costruzione della pace, tutto da immaginare, che va inevitabilmente al di là dello Stato-nazione⁵⁶.

Nei conflitti etno-territoriali, le rispettive rivendicazioni territoriali sono radicate nella percezione, per ciascun popolo, di patrie ancestrali esclusive, piene di luoghi e miti che costituiscono parte integrante della formazione dell'identità nazionale⁵⁷.

⁴⁹ R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 21.

⁵⁰ A. SEN, *Identità e Violenza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2008.

⁵¹ I.S. LUSTICK, *Reinventing Jerusalem*, in T. MAYER - SA. MOURAD (eds), *Jerusalem: Idea and Reality*, New York, Routledge, 2008.

⁵² R. SOSIS, *Why Sacred Lands Are Not Indivisible*, p. 21.

⁵³ P.J. TAYLOR, *The state as a container: territoriality in the modern world system*, «Progress in Human Geography», 18/1994, pp. 151-162.

⁵⁴ Questo è vero anche per quanto riguarda ad esempio l'esilio che non è un fatto solo fisico ma anche metafisico. Nella sua dimensione metafisica, implica uno straniamento. Una volta sperimentato, non si sta bene in nessun posto. L'esilio diventa un esilio del Sé, «L'esiliato diventa estraneo ai suoi stessi ricordi e proprio a essi si afferra. Si pone al di sopra del presente e dell'attimo che fugge. È sufficiente vivere in esilio una sola volta per sentirsi sradicati per sempre» (M. AL-BARGHOUTH, *Ho visto Ramallah*, Nuoro, Iisso, 2005).

⁵⁵ P. BOURDIEU, *Effets de lieu*, in P. BOURDIEU (ed), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 249-262, p. 259.

⁵⁶ Interessante il concetto, proposto da Butler, di «inquietudine dell'ambivalenza» (piuttosto che di distruzione dell'identità) che vede come la premessa etica per nuovi principi politici condivisi da entrambi i popoli (J. BUTLER, *Strade che divergono: Ebraicità e critica del Sionismo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013). Sui limiti del modello dello Stato-nazione si veda F. VENTURA - J. CUSTODI, *Nationality Beyond the Nation-State? The Search for Autonomy in Abdullah Öcalan and Otto Bauer*, «Geopolitics», 29, 4/2024.

⁵⁷ D. NEWMAN, *The resilience of territorial conflict in an era of globalization*, in M. KAHLER - B. WALTER (eds), *Territoriality and Conflict in an Era of Globalization*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 85-110. Concordiamo con Mazzucotelli nel considerare il conflitto israelo-palestinese come sostanzialmente «un conflitto territoriale e politico tra due progetti concorrenti di stato nazionale che, con differenti argomentazioni storiche e narrative nazionali, rivendicano il controllo dello stesso territorio» (F.

4. Conclusione

In conclusione, analizzare il conflitto israelo-palestinese, mentre scrivo degenerato, per l'ennesima volta, in guerra aperta, nella sua dimensione simbolica di attaccamento a una terra sacralizzata, potrebbe essere utile nel tentativo di ripensare il concetto di identità collettiva disassociandolo dal possesso della terra, nella consapevolezza che «non vi è un'identità ma un susseguirsi di identità»⁵⁸, sempre cambianti e non esclusive. Nonostante i due popoli vivano fianco a fianco ed esistano pratiche di convivenza e di scambio, essi rimangono per lo più socialmente, culturalmente e umanamente lontani l'uno dall'altro. Il tentativo di separare le due comunità non sembra essere (stata) una soluzione efficace:

La separazione di queste culture è ciò che crea un ambiente in cui l'odio è accettato. I popoli della Palestina e di Israele crescono a meno di qualche chilometro di distanza l'uno dall'altro solo per vivere e morire senza mai conoscersi. Se non sapete nulla del vostro prossimo, se non è del tutto umano per voi, è facile lasciarlo soffrire, è facile uccidere i suoi fratelli ed è facile lasciarli morire⁵⁹.

Forse, per poter cominciare a costruire veri percorsi di pace in questa terra martoriata, si dovrebbe uscire dalla «trappola» della sacralizzazione della terra, per focalizzarci, invece, sulla sofferenza che accomuna i due popoli, tanto l'occupante quanto l'occupato, in modo tale che un giorno, sperabilmente non troppo lontano, ciascuno di essi possa guardare all'Altro non come un nemico (territorialmente vicino ma socialmente lontano) ma come una parte ineliminabile del Sé⁶⁰.

MAZZUCOTELLI, *Quando la terra non è più sacra: Religione, guerra e territorio nel conflitto israelo-palestinese*, «La Rivista del Clero Italiano», 11/2023).

⁵⁸ C. RAFFESTIN, *Immagini e identità territoriali*, in G. DEMATTEIS - F. FERLAINO (eds), *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, Torino, Istituto di Ricerche economico-sociali del Piemonte, 2003, pp. 3-12, p. 5.

⁵⁹ S.I. BITAR, *Language, Identity, and Arab Nationalism: Case Study of Palestine*, «Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)», 5, 4/2011, pp. 48-64.

⁶⁰ Questa sofferenza scaturisce dalla convinzione da parte di entrambi i popoli della necessità di avere uno Stato-nazione e dall'impossibilità di averlo o di averlo avuto. Un tentativo che va nella direzione di partire dalla sofferenza che accomuna entrambi i popoli è, al momento, portato avanti dall'associazione israelo-palestinese "Parents Circle - Families Forum" (PCFF) che raggruppa oltre 600 famiglie che hanno perso un familiare a causa del conflitto in corso. L'associazione lavora su processi di riconciliazione che vanno nella direzione di una pace sostenibile.