

CALOGERO MUSCARÀ

ALLA RICERCA DELLE IDENTITÀ GEOGRAFICHE NELL'ISLAM DEL MEDIO ORIENTE

Trasgressioni geografiche e libri di interesse geografico. – Continuando ad approfondire il tema della epistemologia geografica, di cui vado interessandomi da una decina di anni, ho avuto modo di leggere, quando era ancora in corso di stesura, la dotta prefazione che Ernesto Mazzetti ha scritto per il libro curato da Luca Zarrilli che si intitola *Lifescape. Culture Paesaggi Identità*. Nella prima delle due riflessioni su cui si incentra la prefazione, Mazzetti sostiene la necessità delle «trasgressioni» del geografo nel campo degli altri saperi. «Luca Zarrilli – egli scrive – oltre che essere dedito ai viaggi – encomiabile impegno per un geografo, specie se dai viaggi si sappiano trarre, ed è il suo caso, lavori apprezzabili – viene da esperienze formative che gli danno la consapevolezza che allo studio dell'uomo e del territorio, oggetto principale della ricerca geografica, parimenti si applicano anche altre scienze, onde non c'è ragione per cui un'opera di geografia non s'avvalga, laddove utili, dei risultati ai quali queste ultime, su problemi specifici, siano già pervenute o traccino itinerari per pervenirvi». Tutto questo mi ha subito fatto andare mentalmente a un altro lavoro che ho avuto modo di leggere di recente (Carlo Panella, *Fascismo islamico*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 208), rafforzandomi nel convincimento che di questo libro si dovesse discutere tra noi.

Per cercare di capire che cosa stia avvenendo nel mondo dell'Islam, Panella approfondisce il tema del rapporto tra Israele e la Palestina da un punto di vista che intreccia la questione territoriale con la questione religiosa. E ne esce un quadro di estremo interesse geografico. Nel caso dell'area in parola siamo in presenza infatti sia della «regione» che va sotto il nome di Stato di Israele, sia di quella, proclamata dalla delibera dell'ONU, che dà vita al territorio che spetta agli arabi. Si dirà che sarebbe allora sufficiente prendere in considerazione gli atti del dibattito che, all'interno dell'assemblea delle Nazioni Unite e fuori di essa, precede la delibera che dà nascita allo Stato di Israele. Ma la questione, per stare allo studio del Panella, è molto più complessa e intricata.

Dalla delibera dell'ONU alla nascita della nazionalità palestinese. – Viene in nostro soccorso la ricostruzione del quadro come viene proposta da Sergio Romano che, in un interessante articolo dell'anno scorso, ricostruisce i modi in cui dentro alla vasta area araba venne costituendosi una «nazione palestinese» («Il Corriere della Sera», 7 marzo 2006). Pur essendo il termine Palestina di origini assai antiche, egli scrive, i turchi ottomani – che ave-

vano dominato la regione dal 1517, quando l'avevano sottratta ai mamelucchi d'Egitto, fino ai primi anni del Novecento quando furono sconfitti – usarono il nome Palestina molto poco, al punto che non sembra possibile parlare di un popolo palestinese. «I 590.890 arabi che vi abitavano secondo il censimento del 1922 (insieme a 83.794 ebrei e a 73.024 cristiani) non erano facilmente distinguibili né dai siriani né dai beduini al di là del Giordano».

Questo spiegherebbe perché, al momento della nascita dello Stato di Israele, alla fine della seconda guerra mondiale, gli Stati arabi della regione – soprattutto l'Egitto, la Siria e la Transgiordania – non accettarono la spartizione decisa dalle Nazioni Unite che prevedeva di dividere lo spazio in modo che da una parte ci fossero poco più di 600.000 Ebrei e dall'altra 1.300.000 Arabi. La divisione decisa dalle Nazioni Unite non fu digerita dagli Arabi che entrarono in conflitto armato con il nuovo Stato. La guerra fu vinta dagli israeliani che occuparono tutte le terre che l'ONU aveva attribuito agli arabi, spingendo più o meno forzatamente questi abitanti a lasciare il territorio che era stato attribuito loro, così da evitare che gli israeliani diventassero minoranza.

L'esodo comportò lo spostamento di 800.000 arabi che si distribuirono nel territorio circostante. Più della metà di essi si rifugiò in Giordania, 200.000 occuparono la striscia di Gaza, 100.000 trovarono ospitalità nel Libano e 80.000 in Siria. Ma – spiega Sergio Romano – «i Paesi *fratelli* [specialmente Siria e Giordania, ndr] che li ospitarono [–] non fecero quasi nulla per integrarli nella loro società» perché, aspirando occupare il territorio della Palestina, non trovarono di meglio che «coltivare nei rifugiati la rabbia per la terra perduta e la speranza del ritorno». La guerra dei Sei Giorni (1967), vinta da Israele (continuo a parafrasare Sergio Romano), si concluse con l'occupazione della striscia di Gaza (da cui Israele si è ritirata a opera del generale Sharon divenuto capo del governo), della parte araba della città di Gerusalemme, della Cisgiordania e di una parte del territorio della Siria fino alle alture del Golan. Sono questi gli anni in cui nasce la nazionalità palestinese. I «campi», i luoghi cioè dove si rifugiano gli arabi che non intendono entrare nello Stato di Israele, sono il laboratorio in cui si concepiscono progetti di riscossa, sorgono movimenti politici, si formano i quadri di una militanza radicale. I territori occupati sono il vivaio di una nuova identità nazionale.

Dalla nascita «casuale» della nazionalità palestinese ai nazionalismi fragili del mondo musulmano. – Siamo dunque in presenza di una geografia politica fin dall'inizio complessa. Ma il quadro appare ancora più interessante perché in tutto il mondo islamico, come sostiene Carlo Panella, siamo in presenza di «nazionalismi acerbi». In molti degli Stati attuali esiste un moderno «partito costituzionale», come quello ad esempio che ha espresso Abu Mazen. Non solo, ma altri personaggi dello stesso sentire possiamo rintracciare in Iraq, in Giordania e in Tunisia, in Marocco e in Egitto e così via. Si tratta tuttavia di una componente fragile e minoritaria, che stenta ad aprirsi un varco in paesi che pur essendo stati trattati dai turchi come colonie, nemmeno nel 1917, nel momento di maggiore debolezza dell'impero ottomano, hanno potuto esprimere *élites* capaci di fare opposizione. E la tesi sostenuta dal Panella è che questa debolezza non è casuale ma frutto di una regressione culturale apertasi nel XIV secolo e poi arrivata fino al XX e ai giorni nostri, come vedremo tra poco.

Le radici dell'avversione agli ebrei e la ripresa del fondamentalismo dagli anni Venti agli anni Quaranta del Novecento. – Così, se le apparenze nel caso Israele-Palestina sono tutte per un conflitto di tipo territoriale tra le due nazionalità, la realtà storica sembra essere assai diversa e molto più complessa. Nell'Islam, intanto, l'avversione agli ebrei ha radici ben più profonde e ben più lontane di quelle che appaiono oggi. Essa sarebbe cominciata addi-

rittura nella seconda parte della vita di Maometto. Mentre nella prima parte della predicazione del profeta il suo rapporto con gli ebrei si era presentato buono e quasi in continuità con la Bibbia, tra il 624 e il 627 d.C. Maometto accusa tre tribù ebraiche di congiurare contro l'Islam e ne stermina una. «È importante notare – scrive Panella – come la prima parte del Corano segnata dalla predicazione alla Mecca, sia intrisa di forte senso mistico, di afflato di Rivelazione. Lì il senso di fratellanza, unione e compenetrazione tra la comunità musulmana e gli Ebrei è marcatissimo». Scacciato dai maggiori della città nel 622 d.C. e nascostosi (qui comincia la cosiddetta Egira), Maometto considera illegittimo il governo della città e dà inizio a quel periodo medinese in cui avvia una feroce polemica contro gli ebrei.

Egli li accusa di essere spinti dalla loro stessa storia a tradire la loro Legge, inducendo la comunità musulmana a ingannare il Corano e il profeta. Di qui l'ordine impartito ai suoi seguaci di sterminare i seicentocinquanta ebrei della tribù banu Qurayza (627 d.C.) perché sospettati di aver complottato contro l'Islam alleandosi con i maggiorenti della città. Naturalmente la questione di questo capovolgimento nell'atteggiamento islamico nei confronti degli ebrei meriterebbe ben altro richiamo agli studi di quello che gli possa dedicare Panella nel suo agile volumetto. Ma tant'è, anche il ripetersi della situazione è una controprova della sua validità interpretativa. Da allora infatti il rapporto tra Islam ed ebrei è sempre governato dall'archetipo dell'ebreo «portatore di complotto». Si sarebbero inventati perfino dei falsi storici come quando, spaccatosi il movimento tra sciiti e sunniti alla morte di Maometto, la responsabilità così della morte del Profeta come della spaccatura viene attribuita alle trame di Abdallah ibn Saba, un ebreo falsamente convertito e pessimo consigliere dell'iman Ali, che in realtà – come spiega l'*Enciclopedia de l'Islam* – non è mai esistito.

Affonderebbe dunque qui e non nella delibera dell'Assemblea generale dell'ONU del 1947 quella avversione tra ebrei e Islam che ora ha preso la forma di opposizione tra Stato di Israele e mondo musulmano. Da allora l'avversione agli ebrei fa tutt'uno con la condanna dell'idolatria e dell'ignoranza (*Jabilad*) che accompagnerà la seconda parte della vita di Maometto e che risorge violenta tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del secolo scorso al crollo del Califfato ottomano. È nel 1918, infatti, che un «disastro epocale» investì i musulmani. «Sconfitto e privato della sovranità su gran parte del suo Impero nel 1918, il Califfato venne abrogato per legge dal parlamento turco su istanza di Kemal Atatürk, dopo la vittoria militare sulle truppe greche in Anatolia (1924). La fine del Califfato fu dunque voluta e perseguita non già dall'Occidente – che ne fu totalmente estraneo – ma da forze laiche sorte all'interno dell'Islam stesso. Forze nazionaliste tanto antioccidentali che riuscirono a emergere e a imporsi proprio combattendo contro gli eserciti europei, umiliando con la forza delle armi le armate «cristiane» – di Grecia e di Inghilterra» (pp. 36-37).

Con il crollo del Califfato ottomano e la nascita della Turchia di Atatürk, in nessuna parte del mondo vi fu più un paese o un governo ispirato alla *sharia* coranica. Marocco e Senegal, Turkmenistan e India, Indonesia, Malesia, Zanzibar e così via (se si escludono alcuni emirati del Golfo e il regno del Negev e del Hijjaz) furono governati, talora come «mandati», altrove come colonie, da governi occidentali non musulmani e addirittura cristiani. Dai musulmani, la sconfitta del Califfato venne dunque vissuta come la ripetizione della situazione creatasi a Medina con Maometto, quando gli ebrei vennero accusati di complotto. Gli ebrei che vivevano in Palestina vennero considerati colpevoli di essersi accordati con gli inglesi idolatri, combattendo al loro fianco in cambio della promessa di terra araba e islamica e fino a minacciare Gerusalemme (*al Quds*), terza città sacra dell'Islam.

È così che, sotto l'effetto della situazione drammatica della fine del Califfato e della perdita di potere in tutto il territorio dell'Islam, venne riemergendo la visione fondamentalista che si era formata nel IX secolo, come frutto della necessità e della urgenza di ridefinire un Islam politico. Protagonisti della rinascita del fondamentalismo furono i quattro ideologi

Hassan al Banna, Sayyid al Mawdudi, Sayyid Qurb e Ruhollah Khomeini, che si richiamavano al pensiero di al Ghazali e del teologo fondamentalista Ibn Taymiyya, vissuti molti secoli prima e iniziatori della linea fondamentalista di interpretazione del Corano.

Tra al Ghazali e Averroè. – «È fondamentale comprendere – spiega Carlo Panella – che mentre il Cristianesimo a partire dal XII secolo ha sviluppato una visione secondo la quale rivelazione e ragione sono separate ma inscindibili, l'Islam ha compiuto il cammino opposto» (p. 43). È interessante a questo punto la ricostruzione che viene fatta della divaricazione che si apre nell'Islam a partire da quell'*Autodistruzione dei filosofi* che al Ghazali ha scritto nell'XI secolo. Sintetizzando fortemente, il senso della posizione teologica assunta da questo interprete del Corano è che essendo Dio esistito senza il mondo perché il mondo non è eterno, Egli è l'unica causa di tutte le cose di questo mondo. Non solo, ma non è possibile che la natura risponda a delle leggi perché l'unica legge è quella di Dio e Dio non può dover obbedire, essere cioè condizionato dalle leggi della natura. L'unica forma di conoscenza è quella della rivelazione e le scienze «naturali» non possono far altro che riconoscere come la natura, essendo al servizio del suo Creatore, non può operare autonomamente. Perciò chi si occupa delle scienze rischia di perdere la fede (la traduzione del pensiero di al Ghazali ripresa da Panella è quella di Giorgio Israel, storico della matematica che insegna alla Sapienza, e di Farida Faouzia Charfi, studiosa musulmana di storia della scienza).

Al libro *Autodistruzione dei filosofi* di al Ghazali rispose Averroè (in arabo Ibn Rushd) con il libro *Autodistruzione dell'autodistruzione* in cui riconosce che esistendo un rapporto di causa ed effetto tra Dio e il mondo, questo deve essere regolato da un ordine e l'intelligibilità della natura consiste nella conoscenza delle cause che la regolano. Per questo, Israel e Faouzia Charfi sostengono che «la vicenda di Averroè rappresenta una sorta di pietra miliare del divorzio dell'Islam dalla modernità, perché uno dei capisaldi dell'integralismo islamico è il rifiuto del razionalismo di cui era intriso il pensiero averroistico» (p. 44). Studioso di Aristotele, si deve ad Averroè una vasta opera di traduzione dei testi filosofici greci e latini e la netta separazione tra rivelazione e conoscenza che dà origine al periodo culturalmente più vigoroso e importante dell'Islam (ad Averroè bisogna naturalmente avvicinare Avicenna). Egli fu tuttavia perseguitato a lungo, alcuni dei suoi libri vennero bruciati, finendosi con l'affermazione della linea portata avanti da Al Ghazali, che da allora bloccò ogni forma di avvicinamento alla ricerca scientifica e a forme di conoscenza separate dalla teologia religiosa.

Un silenzio e una chiusura durate molti secoli. – Un contributo rilevante al rafforzamento di questa scelta per la lettura fondamentalista del Corano viene verso la fine del XV secolo, quando il califfo Bayazit II (1483) e dopo di lui suo figlio Selim I (1515) imposero – pena la morte – non solo di non stampare, ma addirittura di non leggere libri a stampa. Questa chiusura dell'Islam alla stampa, e alla esplosione culturale che essa comportava, potrebbe essere addirittura ritenuta figlia di quanto avvenne in Europa nei secoli successivi all'invenzione della stampa, se non fosse che le decisioni di Bayazit II e di Selim I furono assunte ben prima che si verificasse una vera diffusione della stampa. In Europa è ben accertato storicamente il peso che la traduzione in tedesco della stampa della Bibbia ha avuto nella esplosione del protestantesimo e nelle conseguenti guerre di religione; ma la grave decisione di Bayazit II e di Selim I contro la stampa ha ben poco da spartire con tutto questo. A fronte di un'Europa avviata verso l'Illuminismo, essa testimonia piuttosto del perdurare in terra islamica del fondamentalismo religioso assunto ai tempi di al Ghazali e di come esso abbia comportato delle conseguenze che hanno trasceso la stessa chiusura religiosa.

«Mentre la rivoluzione della carta stampata infiammava le menti dell'Europa – conclude Carlo Panella – a Istanbul ottomila amanuensi compivano il rito della scrittura celebrato da Pamuk nel suo bel libro *Il mio nome è rosso* (p. 50). Del resto se quello che l'arcangelo Gabriele riporta a Maometto è la parola di Dio, «Verbo increato, preesistente al Profeta e alla stessa umanità, valido e immutabile in infinito nel tempo futuro», non solo bisognava che il Corano restasse scritto in arabo, la lingua di Gabriele, ma che – manoscritto – non venisse contaminato da nessun cambiamento meccanico. Ne conseguì che la sua prima edizione a stampa è veneziana (1537). Passeranno due secoli prima che Caterina di Russia faccia predisporre quella destinata ai musulmani del suo regno (1732). E bisognerà addirittura arrivare al 1871 perché una edizione a stampa del Corano veda la luce a Istanbul.

Le conseguenze di questa lunga proibizione sono così duplici, perché l'Islam non può fruire dei cambiamenti che anche solo tecnicamente comportò la stampa (è stato calcolato che in poco meno di mezzo secolo tra 1455 e 1500 furono stampati in Europa sei milioni almeno di libri). Al tempo stesso l'Islam vive l'invenzione della stampa come un forte stimolo a rinforzare la visione teocratica e fondamentalista che era venuta imponendosi nel mondo islamico dopo lo scontro tra Al Ghazali e Averroè.

Anche il crollo del Califfato dei turchi ottomani tra 1917 e 1924 opera nello stesso senso. Si è già accennato al fatto di un Islam che ha perso tutti i suoi territori, diventati mandati o dipendenze e passati a governi non islamici. Ma il processo che si produrrà nell'Islam, all'interno della cosiddetta «decolonizzazione» – che comporta l'eliminazione fisica di alcuni sovrani e di alcuni governanti e fino alla nazionalizzazione del Canale di Suez o alla appropriazione delle risorse petrolifere – si configura prima di tutto come una sterzata in senso religioso e teocratico della visione più rigorista e monocratica della lettura del Corano. Come si è già detto, i protagonisti di questa nuova fiammata rigorista, che portò con sé necessariamente il rinvigorimento della posizione antiebraica del periodo dell'Egira, furono quattro; ma è soprattutto a Khomeini che si deve la nascita di una questione iraniana che, con le forme oggi del pericolo della proliferazione nucleare, ha contribuito a rafforzare il convincimento nel mondo occidentale che l'attuale politica estera dell'Iran esprima la legittima aspirazione di questo Stato a farsi riconoscere come potenza regionale.

Lo stretto intreccio di quanto avviene nel mondo religioso islamico con una dimensione territoriale è sempre presente, ma in una situazione inversa rispetto a quella che appare o che viene, in buona o in mala fede, sostenuta dalla diplomazia e dalla stampa. Per un verso, infatti, viene scambiato per conflitto territoriale quello tra Israele e palestinesi, con i palestinesi che aspirano a riconquistare i territori perduti – mentre alle spalle c'è invece il chiaro atteggiamento religioso degli arabi nei confronti degli ebrei. Non c'è spartizione che possa bastare a placare la lotta imposta dal convincimento religioso. Situazione analoga è quella che si riferisce ai rapporti tra Israele e Siria e Libano. All'Iran di Ahmadinejad abbiamo accennato. Gli osservatori temono che una situazione paragonabile a quella verificatasi in Algeria possa riprodursi a breve in quattro Stati di cui si teme l'implosione: Egitto, Arabia Saudita, Pakistan e Afghanistan, come gli avvenimenti degli ultimi tempi stanno a provare. Ma alla radice di quanto avviene oggi con Ahmadinejad, la sua predicazione antiebraica che sfocia nella negazione della Shoah, e dell'aspirazione a trasformare il paese in una potenza atomica, non bisogna dimenticare la visione religiosa prima di tutto, secondo la quale l'Apocalisse è alle porte, e il convincimento religioso che la distruzione di Israele è un dovere della guerra agli infedeli.

Alle spalle della visione di Ahmadinejad vi è la lezione di Ruhollah Khomeini, ma vi sono anche le trasformazioni che Khomeini aveva imposto alla Costituzione dello Stato. Dopo l'esilio e il suo rientro in Iran, Ruhollah Khomeini prese il potere nel 1979 e attuò una rivoluzione che non ha equivalenti nella storia del paese e della regione. Panella la paragona al-

lo scisma luterano del 1517, anche per le masse che la seguono, anche se Martin Lutero, re-sosi conto di quanto stava nascendo tra i contadini, tentò poi di bloccare la rivolta. Ma come la rivolta di Lutero si propagò a nord delle Alpi coinvolgendo un vasto mondo, la caduta dello scià fu all'origine dell'invasione russa dell'Afghanistan e dette vita a movimenti come Hezbollah e Hamas, cioè ebbe rilevanti conseguenze fuori dell'Iran.

Le rivoluzioni di Khomeini. – Panella spiega come la Costituzione imposta da Khomeini sia una Costituzione teocratica e neoplatonica che conferisce tutto il potere di Allah e suo esclusivo a un «giureconsulto», il *rabbar* (il primo fu appunto Khomeini e oggi è Khamenei) che sovrasta ogni altra autorità dello Stato, potendo egli destituire tutte le cariche pubbliche fino a quella del presidente della Repubblica. Il «giureconsulto» concentra nelle sue mani il potere sul governo, il comando delle Forze Armate, quello sull'apparato giudiziario, la gestione della politica estera e l'indirizzo su tutta la politica del paese. «Khomeini ha fatto di più che portare il clero al vertice dello Stato; ha negato ogni possibilità di interpretazione del Verbo, del Corano, a chiunque altro. L'autorità dell'*iman* è infatti assoluta e considerata infallibile in materia di dogmi (concetto considerato blasfemo da tutte le scuole dell'Islam sciita e sunnita) e di interpretazione teologica» (p. 86).

Non bisogna tuttavia dimenticare alcuni altri punti fondamentali. Il primo si riferisce al fatto che la rivoluzione iraniana condotta da altri *ayatollah*, mentre Khomeini era in esilio, era contraria al «governo del giureconsulto» ma fu sconfitta, venendo detti *ayatollah* o sconfitti o uccisi. La rivoluzione cioè si intrecciò a una vera e propria guerra civile con lo sterminio di decine di migliaia di iraniani. Una seconda vittoria di Khomeini si ebbe nei confronti dell'Iraq di Saddam Hussein e dell'Arabia Saudita, che si richiamava all'ideologia antischiita dello scisma wahhabita. Sostenuto anche finanziariamente dall'Arabia Saudita, Saddam aveva dichiarato guerra a Teheran nel tentativo di contenere l'espansione del khomeinismo nel Libano, nel Kuwait, in Bahrein e alla Mecca. Khomeini tuttavia «riuscì miracolosamente a convincere tutte le forze nazionali [...] a difendere la patria minacciata». Il terzo punto da tener presente è che, scavalcando la risoluzione dell'ONU (1982) che riconosceva la sua vittoria, portò avanti il disegno di coinvolgere l'intera area nella sua guerra santa (*jihad*): «lanciò la nuova parola d'ordine: esportare la rivoluzione abbattendo il regime idolatra di Baghdad. Milioni di iraniani adulti e centinaia di migliaia di bambini-martiri si buttarono [...] a corpo morto in quel tentativo rivoluzionario» (p. 88). «Fu durante quel massacro – continua Panella – durato altri sei anni, che si forgiò una leva di dirigenti nel corpo dei pasdaran e dei bas-siji. Costoro, con Ahmadinejad, sono oggi affiancati dai leader del 1979, alla guida del nuovo tentativo di esportare la rivoluzione, dopo la lunga fase della ricostruzione. Si tenga conto che la scelta sciagurata di Khomeini costò al Paese cinquecento miliardi di dollari e tre-quattrecentomila morti» (*ibidem*).

Da Panella a Gottmann. – Il libro di Carlo Panella, benché succinto e veloce, è molto più articolato e dettagliato di quanto si sia potuto mostrare nelle poche pagine di questo articolo. In un altro centinaio di pagine oltre a quelle di cui ho potuto qui riferire, egli esamina in profondità altri aspetti del problema islamico e soprattutto la struttura e l'organizzazione che sta alle spalle della guerra religiosa: il potere della struttura giuridica costruita a supporto della visione teocratica, il rapporto con la disponibilità di petrolio, il cosiddetto *welfare* della rivoluzione che assicura una rilevante massa monetaria al consumo delle migliaia di diseredati e così via. Esamina le politiche attuate dagli Stati Uniti e dall'Europa e le visioni che le sottendono. E finalmente analizza le scelte dell'attuale pontefice Benedetto XVI, di

cui condivide l'impostazione culturale in contrasto con altri comportamenti. E in una spassionata rassegna esamina i presumibili sbocchi della situazione e propone quella che a suo vedere dovrebbe essere una politica intesa a sciogliere i molti nodi attuali.

A conclusione di questa nota non richiamerò quanto già detto a proposito del continuo intersecarsi tra questioni di ordine territoriale e questioni di ordine religioso, che consentirebbe di offrire numerosi esempi a supporto del tema del rapporto tra identità geografica territoriale e religione. Peraltro il testo di Panella rimanda a numerosi altri esempi di studi geografici che potrebbero corredare un lavoro sullo stesso argomento: *La «terra promessa» degli Ebrei, Dall'impero ottomano alla nascita della Turchia, Il sionismo prima della decisione dell'ONU, La decisione dell'ONU a proposito di Israele*. E si potrebbe continuare ancora per molto. Ma il discorso porterebbe molto più lontano di dove sia consentito andare in una nota di resoconto.

Un rimando di metodo mi pare interessante invece mettere a conclusione, per l'aiuto che esso potrebbe fornire a chi volesse avventurarsi su questo terreno. Mi riferisco al secondo dei due concetti che costituirebbero le forze invocate da Jean Gottmann per elevare a livello teorico le considerazioni da lui svolte a proposito del rapporto tra politica internazionale e geografia, la *circulation* e l'*iconographie*. Sostiene in quel lavoro il geografo di Oxford che, essendo la *circulation* del tutto naturalmente creatrice di cambiamenti nell'ordine dello spazio, se avesse governato senza limiti la scena politica «essa sarebbe senza dubbio sfociata in uno sparpagliamento all'infinito dell'autorità, agendo ogni *carrefour*, ogni città, a proprio modo, stabilendo i propri regolamenti», come nel caso di quella che è stata chiamata l'organizzazione colloidale dell'Europa in pieno medioevo. A frenare questo «gioco penelopiano» interviene l'*iconografia*, l'insieme cioè di quei principi astratti e di quei simboli che rappresentano il solido cemento grazie al quale i membri di una comunità accettano di coabitare sotto la stessa autorità politica.

La grande libertà di organizzazione politica dei tempi medievali cui si accennava è stata infatti assicurata allora dall'unità religiosa, da una uniformizzazione di civiltà la cui *iconografia* era praticamente solo quella cristiana. Ma l'*iconografia* non è solo e sempre religiosa. Nel caso delle nazioni essa può essere stata religiosa, ma il più spesso rimonta al passato politico della comunità, a una organizzazione sociale diversa da quella delle altre nazioni. Bisogna inculcare nella mente e nel cuore degli uomini che coabitano sotto la stessa bandiera, sostiene Gottmann, «dei principi astratti, dei simboli in cui credere, e che saranno ignorati o negati dagli uomini di altre comunità. È per questo che l'iconografia è il nodo gordiano della comunità nazionale [...] Per fissare gli uomini allo spazio che occupano, per dare loro il senso dei legami che uniscono nazione e territorio è indispensabile far entrare la geografia regionale nella iconografia. È così che l'*iconografia* diviene in geografia un molo di resistenza al movimento, un *fattore di stabilizzazione politica*» (pp. 219-221).

Mi domando se, avendo presente il concetto gottmanniano di *iconografia*, la parte del racconto di Panella che si riferisce ai rapporti tra questioni territoriali e credenze religiose non avrebbe potuto essere stata scritta da qualche collega specialista di geografia politica.

THE QUEST FOR ISLAM'S GEOGRAPHICAL IDENTITIES IN THE MIDDLE EAST. –

This note refers to Carlo Panella's recent publication on the Middle East, explaining how at the origin of the conflict there would be, way before the undeliberation partitioning the territory between Israel and Palestine, a Muslim accusation towards the Jews and, more recently, Khomeini's constitutional revolution.