

Se il luogo non basta più: pensare dopo Gaza

Ottobre, 2026



di Sarah Parenzo

Nella rivista Makom (progetto ideato da Smol Emunì) si discute dei luoghi santi e del pericolo insito nel proliferare delle pratiche di resistenza

Ci sono momenti storici nei quali una realtà mette in crisi la struttura stessa del discorso che per decenni ha organizzato l'esperienza collettiva di una società. In questo senso Gaza può essere pensata come una cesura sostanzialmente indescrivibile attraverso le categorie morali e politiche sino ad oggi a disposizione dell'Occidente. Tuttavia non si tratta di trovare un nuovo linguaggio adeguato per parlare della violenza, bensì di comprendere che quando il discorso non riesce più a garantire la propria funzione simbolica, senza riprodurre la violenza stessa, ci si richiede di sospenderlo, accettando di sostare, a tempo indeterminato, nel disagio che l'ignoto comporta.

È in questa prospettiva che assume particolare interesse il primo numero di *Makom*, rivista israeliana di pensiero politico e teologico, il cui stesso titolo –«Luogo» in italiano–

costituisce una dichiarazione di metodo. Il progetto, frutto della collaborazione tra il movimento *Smol Emuni* (Sinistra di Fede) e l'Istituto *Van Leer* di Gerusalemme, si colloca all'incrocio fra studio del pensiero ebraico, riflessione politica e pratica sociale, cercando di costruire uno spazio nel quale le questioni morali del presente possano essere ripensate. Il primo numero, intitolato *Galut be-Eretz ha-Kodesh*, «Esilio nella Terra Santa», raccoglie articoli dedicati alla vulnerabilità, alla condivisione dei luoghi santi, alla difficoltà di guardare alle atrocità prodotte dalla propria società, accanto a riflessioni sulla musica israeliana durante la guerra e sulla tradizione ebraica antifascista italiana, intervallati da testi poetici. Si tratta di un lavoro ambizioso, che cerca nella tradizione ebraica le risorse per mettere in discussione una concezione della sovranità fondata sulla forza, sull'autoreferenzialità e sul territorio oggetto di possesso, sottraendo categorie religiose, come quelle di terra, esilio, santità e redenzione, alla loro utilizzazione come strumenti di legittimazione del potere.

Fra i contributi, il saggio di Avraham Oriah Kelman e Dvir Warshavski, *Emet me-Eretz Titzmach*, «La verità germoglierà dalla terra», dedicato ai «luoghi santi, selvaggi e condivisi», concentra alcune delle questioni che attraversano l'intero volume: il rapporto fra universalismo e particolarismo, il significato religioso del Luogo, la critica della sovranità moderna, la possibilità di una vita comune e il rapporto fra pratica concreta e pensiero teologico.

Dal principio universale al luogo concreto

Il punto di partenza degli autori è una critica della contrapposizione, largamente diffusa nel dibattito israeliano, fra religione e universalismo. Da una parte, la religione ebraica viene rappresentata negli ambienti liberal-secolari come fonte di particolarismo, esclusione e conflitto; dall'altra, l'universalismo viene assunto come alternativa morale, fondata sull'uguaglianza di tutti gli esseri umani.

Kelman e Warshavski mettono in dubbio che questa contrapposizione sia sufficiente a spiegare la realtà, dal momento che l'universalismo può trasformarsi in una forma di autorappresentazione morale che consente a chi lo proclama di distinguersi dai «cattivi» particolaristi, senza per questo modificare le pratiche concrete attraverso le quali viene esercitato il potere. Invece di abbracciare un universalismo astratto, il saggio propone invece di concentrare gli sforzi sull'incontro con l'altro nel luogo concreto. Le fonti ebraiche non partono necessariamente da una teoria universale dell'umanità, ma da rapporti determinati con il vicino, lo straniero, il povero e il vulnerabile che si trova nel proprio spazio. Il punto di partenza dell'etica non sarebbe quindi una concezione astratta dell'essere umano, bensì una relazione concreta. Il luogo fisico, non per forza pacifico, contiene sempre una pluralità che eccede le categorie attraverso le quali viene ordinato, poiché è in esso che si incontrano corpi, memorie, pratiche, storie e interessi che non coincidono perfettamente con le identità politiche e religiose attraverso le quali lo spazio viene rappresentato. I luoghi santi costituiscono un caso particolarmente significativo, perché sono spesso considerati come luoghi di conflitto, mentre la loro storia documenta anche forme di frequentazione, pellegrinaggio e pratica religiosa condivisa. Da qui deriva la proposta di una teologia concreta della vita comune, critica implicita all'idea che ogni spazio debba necessariamente essere sottoposto alla sovranità esclusiva di una sola comunità. Attraverso la riflessione di Abraham Joshua Heschel – teologo e filosofo, fra i principali pensatori ebrei del Novecento – e la sua concezione dello Shabbat come «santuario nel tempo», gli autori mettono inoltre in questione la tendenza moderna a conquistare, organizzare e possedere lo spazio. La santità non viene infatti necessariamente identificata con il controllo di un territorio, ma, al contrario, può risiedere nella limitazione del potere umano sul mondo. Anche l'espressione biblica «voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (Levitico 25,23) consente di

concepire una presenza nella terra che non coincida automaticamente con il possesso assoluto. La dipendenza dalla pioggia, la precarietà del territorio e la necessità di abitare un mondo che non è completamente disponibile diventano immagini di una condizione nella quale l'essere umano non può coincidere con il padrone assoluto dello spazio. La modernità nazionale, invece, tende a trasformare lo spazio in territorio amministrato, classificato, controllato e difeso e, una volta assorbito dalla logica dello Stato-nazione, anche il luogo sacro rischia di perdere la capacità di mettere in questione il potere divenendone uno strumento a sua volta.

Per la loro critica della sovranità attraverso la santità del luogo gli autori fanno riferimento a Michel de Certeau, storico, gesuita e teorico della cultura francese, che ha mostrato come gli spazi organizzati dalle istituzioni possano essere riappropriati attraverso pratiche quotidiane che egli definisce «tattiche». Si tratta di modi di abitare, attraversare e utilizzare un territorio che non coincidono con la strategia di chi lo organizza e lo controlla. Se nel caso dei luoghi santi di Gerusalemme la resistenza è più complessa da attuare, nei siti religiosi condivisi della periferica Cisgiordania l'incontro tra attivisti ebrei osservanti, impegnati nella presenza protettiva, e fedeli musulmani avviene su base quotidiana. In quest'ottica le pratiche locali dal basso, messe in atto da corpi concreti che attraversano e abitano lo spazio altrui, assumerebbero un significato politico anche senza detenere la forza di modificare direttamente le strutture istituzionali.

Gaza come cesura

La sofisticata elaborazione intellettuale dei testi della tradizione ebraica offerta dalla rivista *Makom*, con l'obiettivo di decostruire i crimini dell'occupazione facendo riemergere una teologia silenziata, è un'iniziativa preziosa. Le catastrofi che colpiscono gli abitanti della Terra Santa sono legate a un discorso politico che esalta il potere, la

violenza e l'indifferenza verso le tradizioni morali e per costruire un altro orizzonte di vita in questa disgraziata dimensione ed è certamente sano sviluppare un linguaggio incentrato su una politica di giustizia e una riflessione sulla pace. Allo stesso modo, la presenza protettiva dei pastori portata avanti dagli attivisti dei *Bnè Avrahàm* desta ammirazione, come del resto la maggior parte dell'instancabile operato di *Smol Emunì* da tre anni a questa parte.

Tuttavia, è proprio nell'incessante proliferare di queste pratiche di solidarietà e resistenza, fisica ed intellettuale, che si insidia un rischio di appagamento e un'illusione di sicurezza ben mascherati dalla loro moralità e da riflessioni teologiche che tuttavia, dopo Gaza, da sole non sono più sufficienti. Prima di Gaza avremmo potuto impostare una critica consapevole sostenendo, ad esempio, che ogni luogo è comunque attraversato dai rapporti di potere che lo costituiscono stabilendone possibilità di accesso, movimento e permanenza che implicitamente determinano anche il rapporto fra chi può attraversarlo liberamente e chi deve chiedere il permesso, fra chi viene protetto e chi necessita di protezione. Dire che un luogo sacro è «condiviso» richiedeva perciò di interrogare le condizioni materiali della condivisione stessa quale pratica politica e materiale, resa possibile da determinate condizioni storiche come quelle della realtà palestinese contemporanea, nella quale non si incontrano semplicemente due comunità religiose che attribuiscono significati differenti allo stesso spazio, bensì soggetti collocati in rapporti di potere profondamente asimmetrici. Oggi, tuttavia, la portata dell'evento ha raggiunto un livello tale da rendere questa impostazione inadeguata e non basta aggiungere al discorso sionista una maggiore dose di umanità, empatia o universalismo. Per dirla in termini lacaniani, l'irruenza del reale rappresentato da "Gaza", insieme alla sua irreversibilità, è legato alla dimensione del trauma, alla ripetizione e all'incontro con ciò che non può essere semplicemente assimilato dal sapere già

disponibile. È a questo livello che Gaza introduce qualcosa che non può essere semplicemente assorbito nel vocabolario della convivenza. Secondo lo psichiatra e psicoanalista francese Lacan, il Reale designa infatti ciò che resiste alla piena simbolizzazione, che ritorna come impossibile da integrare senza modificare la rete simbolica nella quale il soggetto cerca di collocarlo e il discorso sionista si trova precisamente davanti a questo limite.

In questa prospettiva acquista rilievo anche Avot Yeshurun, poeta israeliano nato nel 1904 nell'allora impero russo e immigrato in Palestina nel 1925. La sua poesia è segnata dalle fratture della storia ebraica e israeliana e, in particolare, dal rapporto problematico fra ebraico, yiddish e arabo, e dalla necessità di confrontarsi con la Nakba e con ciò che la fondazione dello Stato d'Israele comportò per la popolazione palestinese. La poetica di Yeshurun dimostra come la frattura storica faccia ingresso nella lingua poetica impedendole di rimanere intatta. Nella crisi l'ebraico poetico porta quindi dentro di sé lingue, perdite e conflitti che ne alterano la sintassi e il vocabolario senza che la frattura venga ricomposta.

Allo stesso modo, quando una lingua politica non riesce più ad organizzare l'esperienza, senza cancellare una parte del reale, la soluzione non consiste necessariamente nell'inventare immediatamente un nuovo vocabolario capace di sostituirla, ma prima può essere necessario lasciare che la sua insufficienza diventi udibile. La tentazione in cui cade *Smol Emuni* è di cercare nei testi che già conosciamo le risorse necessarie per ricostruire rapidamente un ordine morale e fare fronte alla crisi, e la tradizione rabbinica, Buber, Levinas, la teologia dell'esilio, la psicoanalisi o il pensiero della convivenza possono certamente offrire strumenti preziosi, il cui utilizzo rischia però di diventare difensivo, trasformando la tradizione in una nuova fortezza.

Una cesura autentica, invece, non passa solo attraverso una

nuova interpretazione dei testi, ma richiede la disponibilità a riconoscere che alcune delle nostre categorie non possono essere semplicemente salvate nella loro forma precedente. L'incontro con l'alterità descritto da Judith Butler, filosofa e teorica femminista statunitense, non consiste nel tradurre l'altro nella lingua che già possediamo, né semplicemente nel permettere che due tradizioni si arricchiscano reciprocamente, bensì nell'accettare che la lingua nella quale avviene la traduzione venga essa stessa trasformata e che, in determinate circostanze, sia proprio il soggetto dominante a dover rinunciare a una parte delle proprie risorse simboliche. In questo senso l'alterità non costituisce una risorsa per la nostra ricostruzione morale, quanto l'ostacolo necessario ad impedirci di ricostruirci troppo rapidamente senza che le fondamenta siano mature. Prima di una nuova lingua dell'incontro potrebbe insomma essere necessaria una fase di disappropriazione.

Non cercare immediatamente il rimedio

Non si tratta dunque di svalutare le pratiche di resistenza in quanto tali, bensì di resistere alla seduzione di attribuirvi la valenza di ansiolitico e rimedio simbolico. L'impotenza di fronte alla catastrofe esercita infatti una forte pressione che chiede di trasformare rapidamente il dolore in significato, la colpa in responsabilità, la responsabilità in progetto e il progetto in speranza. Ma la velocità di questa trasformazione può diventare essa stessa una forma di difesa contro ciò che il dolore contiene di irriducibile. Restare nel disagio non significa dunque rinunciare all'azione, ma evitare che quest'ultima cancelli immediatamente l'esperienza della mancanza, poiché alcune esperienze estreme, come quella che vive oggi Israele, devono essere attraversate prima di poter diventare il materiale di un nuovo discorso.

Categorie come «convivenza», «pace», «umanità», «democrazia» o persino «luogo condiviso» possono diventare rapidamente nuovi significanti "padroni" se vengono utilizzati in modo compulsivo per chiudere troppo presto la frattura. Il problema

non è trovare la parola giusta che riempia il vuoto lasciato dal vecchio discorso, ma permettere che la nuova articolazione simbolica emerga da ciò che il vecchio discorso non riusciva più a contenere. Per questo il desiderio di una nuova lingua non può precedere l'esperienza della perdita della precedente. Sempre nella prospettiva lacaniana, tuttavia, la mancanza mantiene aperto il campo del desiderio impedendo che il soggetto si chiuda nella fantasia della completezza. Questo permette di leggere in modo diverso anche la questione della redenzione che attraversa il primo numero di *Makom*. Il saggio di Malki Rotner, *Bein Galut le-Ge'ulah: Pegiyut, Migdar ve-Etika shel Tikvah* [«Fra esilio e redenzione: vulnerabilità, genere ed etica della speranza»], dedicato alla vulnerabilità, al genere e a un'etica della speranza, mette esplicitamente in discussione l'idea di una redenzione intesa come conquista della pienezza. La speranza non consiste nel riempire la mancanza, ma nel mantenere aperto lo spazio nel quale qualcosa può ancora accadere. La questione di *Makom* potrebbe allora essere radicalizzata fino a questo punto: non lavoriamo solo per costruire una nuova teologia del luogo, ma per rendere possibile una nuova articolazione simbolica dopo che il vecchio discorso ha mostrato il proprio limite. Se Gaza costituisce una cesura, il compito non è riempirla immediatamente con una nuova narrazione consolatoria, ma lasciare che essa modifichi la struttura stessa attraverso la quale vengono pensati sicurezza, terra, sovranità, vulnerabilità e appartenenza. Solo a partire da questa perdita può forse diventare possibile una nuova forma di desiderio che ancora non possiede un nome, ma che non abbia bisogno della morte dell'altro per garantire la propria sopravvivenza, che non trasformi il luogo in proprietà e che possa finalmente concepire la sicurezza non come dominio, ma come condizione condivisibile della vita.

In questo senso, il «luogo» di cui parla *Makom* potrebbe essere pensato non come il punto nel quale il conflitto viene finalmente risolto, ma come lo spazio nel quale la pretesa di risolverlo attraverso il possesso viene abbandonata. La

santità non sarebbe allora ciò che consacra una sovranità già acquisita, ma ciò che la limita, e la mancanza non sarebbe più soltanto ciò che resta dopo la distruzione di un mondo, ma potrebbe diventare la condizione da cui nasce il desiderio di un ordinamento diverso, le cui norme sono ancora in buona parte sconosciute.

17/09/2026

Immagine: Rivista Makom – La verità germoglierà dalla terra. Luoghi sacri, selvaggi e condivisi. Di Avraham Uriah Kalman e Dvir Warszawski