

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Geografia sacra e racconti di Viaggio: la Terrasanta tra immaginario e realtà

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/130394> since

Publisher:

Mimesis Edizioni

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

SULLE STRADE DEL VIAGGIO

Nuovi orizzonti
tra letteratura e antropologia

a cura di
Luigi Marfè

prefazione di
Francesco Remotti

con un saggio di
George Santayana



MIMESIS
COSMO

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: *COSMO. Comparative Studies in Modernism*, n. 1
Isbn: 9788857510286
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 0224861657 / 0224416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it



**MIMESIS
COSMO**

Comparative Studies in Modernism

N. 1

Collana diretta da *Giuliana Ferreccio*

COMITATO SCIENTIFICO

Elena Agazzi (Università di Bergamo), *Ann Banfield* (University of California, Berkeley), *Olaf Breidbach* (Universität Jena), *Nadia Caprioglio* (Università di Torino), *Daniela Carpi* (Università di Verona), *Melita Cataldi* (Università di Torino), *Remo Ceserani* (Stanford University), *Anna Chiarloni* (Università di Torino), *Enrico De Angelis* (Università di Pisa), *Georges Didi-Huberman* (École des hautes études en sciences sociales, Paris), *Elio Franzini* (Università di Milano), *Massimo Fusillo* (Università dell'Aquila), *Maria Teresa Giaveri* (Università di Torino), *Roberto Gilodi* (Università di Torino), *Sergio Givone* (Università di Firenze), *William Marx* (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), *Pier Giuseppe Monateri* (Università di Torino), *Chiara Sandrin* (Università di Torino), *Paolo Tortonese* (Université de Paris III), *Carla Vaglio Marengo* (Università di Torino), *Federico Vercellone* (Università di Torino), *Barbara Zandrino* (Università di Torino)

INDICE

UNA NUOVA COLLANA	p. 7
PREFAZIONE. IL VIAGGIO TRA ASSIMILAZIONE E ALTERAZIONE <i>di Francesco Remotti</i>	p. 9
INTRODUZIONE <i>di Luigi Marfè</i>	p. 17
I. PER UNA FILOSOFIA DEL VIAGGIO	p. 29
LA FILOSOFIA DEL VIAGGIO <i>di George Santayana</i>	p. 31
II. TEORIE DEL VIAGGIO / TEORIE IN VIAGGIO	p. 39
UNA MALATTIA PESTILENZIALE. ANTROPOLOGIA E LETTERATURA OLTRE LA “FINE DEI VIAGGI” <i>di Adriano Favole</i>	p. 41
IL RACCONTO DI VIAGGIO E LA “RETORICA DELL’ALTERITÀ” <i>di Luigi Marfè</i>	p. 55
1975: CALVINO E CHATWIN ALLE RADICI DEL POSTCOLONIALE <i>di Franco Marengo</i>	p. 67
OLTRE LA PATAGONIA: TENDENZE DELLA SCRITTURA DI VIAGGIO NELLA TARDA MODERNITÀ <i>di Mauro Pala</i>	p. 77

NUOVE GUIDE DI GEOGRAFIA URBANA: I “RACCONTI DI CITTÀ” NELLA LETTERATURA ITALIANA CONTEMPORANEA <i>di Davide Papotti</i>	p. 87
RACCONTARE IL VIAGGIO: PROSPETTIVE DI GENERE <i>di Federica Frediani</i>	p. 99
III. GEOGRAFIE DELL’IMMAGINARIO	p. 111
GEOGRAFIA SACRA E RACCONTI DI VIAGGIO: LA TERRASANTA TRA IMMAGINARIO E REALTÀ <i>di Ada Lonni</i>	p. 113
IN VIAGGIO CON FOSCO MARAINI OLTRE I “MURI DI IDEE” <i>di Maurizio Bossi</i>	p. 125
NICOLAS BOUVIER. IL VIAGGIO COME SPARIZIONE E RITROVAMENTO <i>di Irene Ameglio</i>	p. 135
‘NEW YORK’, ‘RAMSES’ E ‘HOTEL OCCIDENTAL’ COME PARADIGMA DEL “VIAGGIO AMERICANO” IN KAFKA <i>di Silvia Ulrich</i>	p. 145
“BLUE HIGHWAYS” DI WILLIAM LEAST HEAT-MOON: L’ELEGIA DELL’“ALTRA” AMERICA <i>di Cinzia Schiavini</i>	p. 155
GLI AUTORI	p. 167
BIBLIOGRAFIA	p. 171
INDICE DEI NOMI	p. 181

ADA LONNI

GEOGRAFIA SACRA E RACCONTI DI VIAGGIO: LA TERRASANTA TRA IMMAGINARIO E REALTÀ

1. *Il paesaggio sacro: la testimonianza delle grandi opere*

In Terrasanta, a Gerusalemme in particolare, ma anche a Betlemme, a Hebron, a Nazareth, a Safed, o in quelle altre città che le tre religioni monoteiste del Mediterraneo hanno scelto come sede per dispiegare il loro palcoscenico, il paesaggio è innanzitutto un paesaggio sacro. La religione ha segnato ogni pietra, ogni zolla di quei luoghi: ogni sentiero è diventato un sentiero di fede, e anche l'edilizia ha trovato nel sacro il suo fulcro, il suo centro propulsore. Storia e tradizione, documenti e leggende ci raccontano delle grandi opere, delle grandi costruzioni di carattere religioso con cui le differenti dominazioni hanno voluto lasciare segno di sé, a cominciare dal tempio di Salomone la cui esistenza non è documentata se non dalla Bibbia e da quella tradizione che vorrebbe l'Antico Testamento anche testo storico¹, ma che tanta parte ha avuto nell'immaginario occidentale. Un luogo di sacrifici e di preghiere riproposto nuovamente dopo l'occupazione babilonese², ma soprattutto durante la dominazione romana, per celebrare quell'Erode il Grande il cui specifico tempio tuttavia non durò neppure un secolo, vittima come fu della politica "pacificatrice" dell'imperatore Tito³. Ma fu soprattutto con il cristianesimo che la politica delle grandi opere religiose a Gerusalemme e nella Palestina storica coincise con la politica dei conquistatori di mostrare insieme la propria grandezza e la grandezza della religione di cui si proponevano sostenitori e paladini.

1 Sulla discutibilità della Bibbia come testo storico, cfr. per tutti T.L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Basic Books, London 1999.

2 Nel 586 le truppe babilonesi, che avevano occupato la regione, distrussero il tempio che fu poi ricostruito nel 515.

3 Com'è noto l'imperatore romano Tito raggiunse di persona Gerusalemme per placare la ribellione ormai scoppiata da quattro anni degli ebrei della regione. Li sconfisse nel 70 d.C., prendendo anche l'ultima roccaforte di Masada e distruggendo il tempio della Città Santa.

Per tutti, caso esemplare fu quello della regina Elena, la madre dell'imperatore Costantino, convertita e desiderosa di donare al mondo segni tangibili di quella dottrina che aveva trasformato la sua vita e quella del suo illustre figlio. Pellegrina con autorità imperiale, la regina Elena lasciò imperitura traccia del suo passaggio con costruzioni maestose di cui aveva ordinato la realizzazione nella consapevolezza di conferire una svolta al paesaggio sacro locale. Non solo il Sacro Sepolcro infatti, ma anche la Basilica della Natività e altri imponenti edifici furono eretti dopo il suo passaggio, senza dimenticare i ritrovamenti, o, meglio, il ritrovamento per eccellenza, quella "vera croce" le cui "schegge" avrebbero inondato nei secoli a venire il mercato europeo degli oggetti religiosi. Certo non le mancavano né il potere né le risorse, ma non era solo questo a spingerla nella sua opera, quanto piuttosto l'entusiasmante gioco della scrittura della colonizzazione ideologica, su un terreno vergine che altro non aspettava se non di essere riempito di messaggi e simboli di pietà e devozione. Teniamo conto poi del fatto che il sacro riproduce il sacro, che il sacro genera il sacro e che il contagio è costante e cresce in proporzione geometrica. E questo sia all'interno di una stessa religione sia in quella continua competizione originata dalla vicinanza di altre religioni o semplicemente di chiese diverse. Un luogo considerato santo da un gruppo, lo è anche implicitamente per altri gruppi e su un luogo dove edifici sacri sono stati eretti, altri, nuovi edifici avranno con molta facilità la possibilità di veder accettata anche la loro di santità. Per questo per costruire il Sacro Sepolcro si scavò dove era il tempio di Afrodite, attingendo ad una sacralità a quel momento riconosciuta, per proporre un'altra, e ad un popolo che aveva adorato la dea romana e che presto avrebbe adorato anche il dio cristiano.

2. Racconti di viaggio e guide per pellegrini

I grandi edifici divennero meta di devozione e di culto, e, in una sorta di spirale virtuosa, il pellegrinaggio rafforzò e amplificò il valore e il significato di queste manifestazioni terrene della grandezza divina. Nello stesso tempo il viaggio di preghiera incominciò anche a documentare se stesso, a documentare cioè il modo di dispiegarsi della ritualità religiosa e a descrivere insieme anche il paesaggio sacro.

In altre parole si sviluppò una narrativa di viaggio volta a fissare nella tradizione proprio quelle tappe e quelle concrete manifestazioni di fede di cui il popolo dei credenti, in ambito cristiano, aveva bisogno. Parallelamente alla grande opera del Santo Sepolcro, ad esempio, uno dei primi

pellegrini di cui si ha notizia, il Pellegrino di Bordeaux, un pellegrino che fece il suo viaggio nel 333 d.C. subito a ridosso del viaggio della regina Elena, ci ha lasciato un resoconto della sua esperienza di indubbio valore, una sorta di pionieristica guida dei luoghi santi destinata ad orientare chi dopo di lui avrebbe percorso le stesse strade⁴. Va detto però che di una guida si trattava e non di un diario, visto che soprattutto era un catalogo dei luoghi biblici e degli eventi ad essi associati, mentre completamente assenti erano i sentimenti e le emozioni, ma anche la fatica e la sofferenza di chi portava a termine il pellegrinaggio. Non era un turista né un viaggiatore il Pellegrino di Bordeaux, ma un pellegrino appunto e solo i luoghi della Bibbia lo interessavano e solo su di essi si soffermava: colonizzare con la fantasia fu il senso del suo lavoro, dare un nome e un ruolo a “quella torre ancora in piedi nell’angolo orientale della spianata, che identificò con il pinnacolo del Tempio dove Gesù fu tentato da Satana”⁵. O individuare la stanza nella torre dove credette che “Salomone avesse scritto il Libro della sapienza, luogo che col tempo sarebbe stato associato a Giacomo il Giusto”⁶. E ancora: indicò la colonna dove Gesù fu flagellato, e il palazzo di Davide, il pretorio dove Gesù fu processato, e naturalmente il Calvario⁷.

Pochi decenni più tardi sarebbe stata Egeria, la pellegrina spagnola dall’identità misteriosa, a lasciare il racconto del proprio viaggio a testimonianza di un modo di muoversi e di vivere la religiosità che avrebbe fatto scuola per secoli dopo di lei⁸. Viaggiava con la Bibbia in mano in quel lontano 381, e dei luoghi indicati cercava il riscontro sul territorio. Individuato il sito, di qualsiasi natura esso fosse, si fermava insieme al suo gruppo di adepti, leggeva ad alta voce i passaggi del testo sacro che lo concernevano e riviveva i momenti dell’Antico e del Nuovo Testamento nella loro freschezza e genuinità come se nessun tempo fosse trascorso. Partecipò a riti che descrisse come maestosi, “immense folle che si riversavano sulle strade”, e che maestosi dovevano essere visto che si era in un momento di cristianesimo in ascesa, che non aveva ancora raggiunto gli apici della sua grandezza, ma che vi si avvicinava a grandi passi. Anche lei lasciò un

4 Cfr. *Itinerary from Bordeaux to Jerusalem*, trans. by A. Stewart, Palestine Pilgrims’ Text Society, London 1887.

5 Cfr. K. Armstrong, *Jerusalem: One Cities, Three Faiths*, Knopf, New York 1996 (tr. it. di E. Basile, *Gerusalemme. Storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Mondadori, Milano 2000, p. 182).

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 Egeria, *Diario di viaggio*, tr. e note di E. Giannarelli, Edizioni Paoline, Torino 1992.

diario, anche lei con questo diario partecipò attivamente a quel processo di colonizzazione che aveva bisogno di energie, di nuovi proseliti, di modelli di comportamento da proporre e da mutuare.

Altri scrissero dopo di lei nei secoli successivi: seguivano fiduciosi gli insegnamenti di chi li aveva preceduti, salvo poi integrare, con la loro fantasia, le lacune più vistose o ritenute tali. Il paesaggio reale, il paesaggio umano, la società in tutte le sue molteplici sfaccettature erano fuori dall'interesse dei pellegrini; non ne parlavano nei loro diari; non vi prestavano attenzione se non per dar voce a pregiudizi e a dicerie nei confronti delle altre religioni e degli altri fedeli: solo il percorso di fede interessava, il resto i loro occhi neppure lo coglievano.

Ma questo valeva in ambito cristiano; i viaggiatori ebrei e musulmani, invece, sembravano più inclini ad operare una netta distinzione tra viaggio e pellegrinaggio, tra il viaggio di conoscenza e di approfondimento e la visita ai luoghi santi. Certo chi, musulmano, andava a Gerusalemme compiva la *ziyārah*⁹, non c'è dubbio alcuno, ma nel momento in cui si apprestava a lasciare memoria di quel suo viaggio erano altre le questioni su cui si soffermava. Quando Ibn Battuta arrivò in una Gerusalemme che si stava riprendendo dalla ferita crociata, si soffermò sulla storia recente della città, sulla Moschea Santa e sulla Cupola della Roccia, descrivendole nei dettagli, e così gli spazi intorno. Ma non dimenticò neppure le tombe e le chiese "venerate dai cristiani", né le abitudini e gli obblighi ad esse connesse, dalle tasse ai riti propiziatori¹⁰.

Allo stesso modo gli ebrei, certo più attenti alla mappa della loro comunità che a ritrovare le vestigia del loro passato religioso. Per tutti, quel gran viaggiatore che fu Benjamin de Tudela e quel suo variegato, incredibile catalogo delle comunità ebraiche che molti avrebbero poi cercato di emulare¹¹. Nella sua guida, una guida nel senso moderno del termine, era indicato con precisione tutto quanto un viaggiatore avrebbe dovuto conoscere per viaggiare in Terrasanta e nelle terre da lui toccate in quel dodicesimo secolo: come muoversi, dove dormire, dove soggiornare, dove acquistare,

9 In epoca mamelucca, subito dopo le crociate, le autorità islamiche spinsero i musulmani a fare la *ziyārah*, la visita a Gerusalemme. Non si trattava di un pellegrinaggio come quello alla Mecca, ma una forma privata di devozione, e non vincolante per tutti i musulmani (cfr. K. Armstrong, *Gerusalemme*, cit., p. 297).

10 C.M. Tresso (a cura di), *I viaggi di Ibn Battuta*, Einaudi, Torino 2006, p. 80.

11 Fra gli altri il rabbino David D. Beth Illel che compì un analogo viaggio nella prima metà del diciannovesimo secolo. Cfr. W.J. Fischel (ed.), *Unknown Jewish in Unknown Land: The Travel of Rabbi D. D' Beth Hillel (1824-1832)*, Ktar, New York 1973.

e con un'attenzione meticolosa e fedele alle persone che incontrava sul suo cammino, ai loro mestieri e alle loro occupazioni, ai luoghi visitati, unitamente a quei dettagli demografici soli in grado di delineare il profilo di una comunità.

3. *La produzione dell'Ottocento, fra Oriente immobile e colonialismo*

Tornando alla più prolifica produzione in ambito cristiano, notiamo nel corso dei secoli una sostanziale continuità nei pur numerosi diari di viaggio in Terrasanta: tutti grossomodo con il medesimo titolo, tutti grossomodo con i medesimi contenuti, tutti grossomodo che risentivano dell'impronta data a suo tempo dal Pellegrino di Bordeaux. Si dovette attendere Felix Fabri, alla fine del quindicesimo secolo, perché, nelle descrizioni che si facevano viepiù accurate, l'attenzione cominciasse ad essere attratta da nuovi poli, a contenere una pluralità di aspetti, e non più soltanto l'inventario, per quanto dettagliato e rigoroso, dei luoghi e dei riti sacri: l'ambiente circostante al pellegrinaggio, ad esempio, cominciò a prendere corpo in molti dei suoi aspetti, quello fisico, quello umano, quello sociale¹². Certo erano passati più di undici secoli dagli anni del Pellegrino di Bordeaux, ed era tempo ormai che si affrontasse in modo nuovo il viaggio di fede, senza continuare ad abdicare ogni spirito critico. Con l'illustre domenicano tedesco il salto di qualità fu netto: sottopose il suo viaggio ad attento esame e ad una impietosa valutazione, a partire dall'arrivo in quel di Giaffa, quando i pellegrini venivano accolti dai francescani che si sarebbero occupati di loro durante tutta la permanenza in Terrasanta. E senza ritrosie, senza edulcorare la realtà racconta di come fosse stato gettato in una "stanza tetra e putrida sotto una volta in rovina [...] proprio come gli uomini sono soliti spingere una capra nella stalla per la mungitura". Ma soprattutto Fabri racconta del paesaggio umano intorno a lui, dell'isteria dei pellegrini, dei loro "gemiti profondamente amari", dei loro "lamenti [...] e], sospiri profondi", del loro dolore e dei loro "singulti dal profondo del cuore"; del loro battersi il petto con gesti sconsiderati quasi fossero posseduti, del loro perdere i sensi ed essere talvolta così sconvolti da dover essere ricoverati in ospedale. E ancora riesce a riflettere sulla propria esperienza in un modo che non era mai accaduto fra chi lo aveva preceduto. Non era facile, annotava, "dibattersi in ragionamenti astratti mentre si cammina da un luogo

12 F. Fabri, *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, The Palestine Pilgrims' Text Society, London 1887-1897.

all'altro" sotto un sole battente, inchinandosi e prostrandosi al suolo con un comportamento adeguato. Ma la sua capacità di osservazione critica si spingeva ben oltre coinvolgendo il problema dell'autenticità dei siti sacri. "Quanto della tomba originaria di Cristo poteva essere rimasto dopo tutto quel tempo? Com'era possibile che nessuno avesse scoperto prima la tomba di Davide"¹³? È anche vero però che la strada per un'analisi critica moderna non era del tutto aperta, e i pregiudizi erano ben lontani dall'essere debellati, per Fabri e per chi, come Piero Casola¹⁴ e altri ancora, in quello stesso periodo come nei decenni successivi, avrebbero raccontato il loro di viaggio. Solo con la rivoluzione scientifica del Sei-Settecento e con il periodo dei Lumi, un nuovo razionalismo avrebbe introdotto nuovi elementi nella descrizione di quello che sarebbe stato sempre più viaggio e sempre meno pellegrinaggio. E avrebbe contribuito alla costruzione di un nuovo sapere che Edward Said avrebbe definito come orientalismo e che avrebbe condizionato e informato il secolo lungo e non soltanto quello.

4. *Orientalismo, romanticismo, colonialismo*

Tra coloro che nell'era dei lumi hanno voluto lasciare traccia scritta del loro viaggio, esemplare della sua epoca e dei suoi miti è certamente il francese Constantin François de Chasseboeuf, conte di Volney, che si mise in strada nei primi mesi del 1782, "uno zaino sulla schiena, un fucile sulla spalla e seimila lire in oro nascoste in una cintura"¹⁵. Un viaggio filosofico fu il suo, un viaggio nello spazio e nel tempo, a cui si era preparato per oltre un anno e che descrisse secondo i canoni e le priorità dell'epoca. Allontanarsi dall'Europa ed avvicinarsi ad un altro mondo significava per lui muoversi a ritroso negli anni, risalire in dimensioni temporali passate, e imparare a conoscere non i suoi contemporanei di altri mondi, bensì, trattandosi della Terrasanta, chi ci ha preceduto, chi è venuto prima noi, un popolo le cui condizioni di vita non hanno subito mutamenti, dando il via a quella idea di Oriente immobile, che l'Ottocento avrebbe fatto proprio e accuratamente elaborato. *Immovable East* sarebbe stato infatti il titolo, a

13 K. Armstrong, *Gerusalemme*, cit., p. 302.

14 A. Paoletti (a cura di), *Viaggio a Gerusalemme di Pietro Casola*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.

15 C.F. de Chasseboeuf, comte de Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Volland et Desenne, Paris 1787 (tr. it. di E. Del Panta, *Viaggio in Egitto e in Siria, 1782-1785*, Longanesi, Milano 1974).

cavallo tra il XIX e il XX secolo, dell'opera di Philip Baldensperger, che avrebbe consacrato l'idea di un mondo in Terrasanta rimasto immutato dai tempi biblici, immutato nella vita quotidiana come nel pensiero, negli usi e nei costumi come nelle attività e nelle professioni¹⁶.

Non va dimenticato che Volney, e lo stesso avrebbero fatto i viaggiatori dei decenni successivi, riconosceva un primato a quell'Oriente, quello di essere l'origine "della maggior parte delle idee che ci governano", e considerava la civiltà europea originaria di quei luoghi, di un altrove di cui cercava di indagare i caratteri. Sarà interessante, sosteneva, "vedere fino a che punto quello spirito, quei costumi, quelle usanze si siano alterati o conservati; esaminare quali possano essere state le influenze del clima, gli effetti del governo, le cause di certe abitudini" In una parola, concludeva, "giudicare dalla situazione attuale la situazione di un tempo".

Espressione rigorosa del razionalismo settecentesco, non compaiono nello scritto di Volney considerazioni di carattere personale; non stati d'animo, non emozioni, non paure, non il senso dell'avventura e della scoperta, che saranno invece ingredienti fondamentali dei diari di viaggio dell'Ottocento romantico. Nessuna prolissità, nessun gusto del particolare, ma solo sguardi di insieme. Non un romanzo ma una relazione, e il tutto guidato "dall'amore imparziale della verità". Per questo assai poco spazio aveva nelle sue pagine quella Gerusalemme decadente che incontrò scendendo da Nablus: preferiva tuffarsi in un'analisi dettagliata di ciò che accadeva in quella città: commerci e risorse, diatribe interne e conflitti endemici. Greci scismatici e cattolici, armeni e copti, abissini e francescani gelosamente si contendevano i luoghi sacri: la corruzione imperversava, e la delazione era moneta corrente nella vita di tutti i giorni. Ma d'altra parte lo sguardo di Volney sulla regione era innanzitutto uno sguardo politico che guardava all'espansione coloniale della Francia, e che avrebbe aperto la strada all'impresa napoleonica contro l'islam e le sue degenerazioni, facendo leva sulle potenzialità del mondo cristiano locale.

Il suo stile fece scuola, e così il suo approccio, anche se presto il romanticismo avrebbe dato una nuova impronta alla narrazione, alla forma come ai contenuti.

Il salto, il cambiamento, li si registrarono subito. Quasi che lo spirito crociato volesse rinascere più forte, i diari di viaggio romantici miravano in qualche modo ad avallare quel nascente colonialismo, che in breve avrebbe controllato l'intero Mediterraneo. Per tutti Chateaubriand con il

16 P.J. Baldensperger, *The Immovable East: Studies of the People and Customs of Palestine*, Pitman, London 1913.

suo *Itineraire de Paris a Jérusalem* (1811)¹⁷, la cui puntuale, infiammata critica all'islam, ma soprattutto ai turchi e all'impero ottomano costituiva il passaggio chiave per auspicare un intervento coloniale risanatore, che non soltanto avrebbe dovuto liberare i luoghi santi, ma che avrebbe dovuto portare giustizia e speranza in una società in totale decadenza e rovina. E il suo viaggio non era solo un viaggio nell'epoca a lui contemporanea, ma un viaggio nella vastissima letteratura che aveva dato volto e voce a quei luoghi e che lui richiamava passo passo nel suo procedere. Citazioni, riletture, tutto faceva parte della ritualità del viaggio letterario, il solo che lui credeva di poter fare.

Diverso l'approccio di Lamartine, la cui ecumenica aspirazione ad una società in cui Oriente e Occidente avrebbero potuto fondersi e dare il meglio di sé percorreva altre strade: per giungere comunque ad una considerazione finale simile, l'idea cioè di un unico governo, europeo, nel bacino del Mediterraneo. L'apertura incondizionata alla comprensione di una cultura diversa dalla sua, in nome di valori universalmente condivisi lo convinse che la diversità delle religioni è solo apparenza. In realtà era affascinato dalla forza vitale del mondo islamico che si contrapponeva alla laicizzazione progressiva della società francese: la sua utopia coloniale lo portava a sognare un Mediterraneo dove il corrotto impero ottomano potesse essere riformato grazie all'islam che costituiva una garanzia di stabilità per l'Oriente, e un modello evangelico per l'Occidente.

E anche loro, Lamartine e Chateaubriand, in linea con una tradizione che non aveva mai del tutto superato quel tipo di approccio ai luoghi santi che fu del Pellegrino di Bordeaux, e degli altri viaggiatori dopo di lui, indugiavano nella descrizione che voleva essere accurata e puntuale dei luoghi santi, e su di essa si dilungavano con citazioni, emozioni, partecipazione profonda ed enfaticata, accettando in modo completo e senza tentennamenti quella geografia sacra che secoli di diari di viaggio avevano consolidato. “Le tradizioni in Terrasanta sono più sicure di quelle degli altri paesi”, aveva non a caso asserito Chateaubriand, “perché sono innanzitutto tradizioni dei luoghi, molto più facili da conservare di quelle delle cose; e poi perché sono di natura religiosa [...], i ricordi religiosi sono affidati alla memoria di un popolo intero, che trasmette fedelmente e pressoché macchinalmente la storia del dio che adora in tutti i momenti della vita”. Ne conseguiva, senza soluzione di continuità, che la veridicità della Bibbia

17 F.-R. de Chateaubriand, *Itineraire de Paris à Jérusalem* [1811], Pourrat, Paris 1836, 2 voll. (ed. it. a cura di A. Dell'Utri, *Itinerario da Parigi a Gerusalemme*, Ruscito, Frosinone 1997).

non poteva essere oggetto di dubbio alcuno, in completa assonanza con quell'archeologia biblica che, proprio a metà Ottocento, si andava delineando come scienza.

Dimostrare la veridicità della Bibbia attraverso gli scavi, i reperti archeologici, la mappatura puntuale del territorio divenne obiettivo primo di tutti quegli esploratori e archeologi che sulle orme di Edward Robinson¹⁸, e più tardi nell'ambito delle attività del Palestine Exploration Fund¹⁹ percorsero e indagarono la Terrasanta in tutta la sua estensione.

E in effetti l'Ottocento è stato il secolo delle scoperte, delle avventure e non soltanto nella Palestina storica. Personaggi come Ali Bey el Habassi, Carlo Guarmani, proprio come i più famosi Richard Burton e John Lewis Burckhardt che seguirono piuttosto i sentieri dell'Arabia e dell'Africa, indossarono anche gli abiti locali per accorciare le distanze con la gente e meglio studiare il contesto sociale che attraversavano; e lasciarono testimonianze vivaci dei loro incontri e delle loro osservazioni. Nei loro racconti il paesaggio sacro si arricchiva del paesaggio umano ed acquistava una valenza nuova. Gli anni trenta, gli anni della dominazione egiziana in Palestina, gli anni di Muhammed Ali e di Ibrahim Pascià, ad esempio, furono raccontati dai viaggiatori anche nel loro risvolto politico e i conflitti e le scelte operate divennero oggetto di narrazione, da Curzon a De Geramb, da Hogg a Lamartine appunto²⁰.

E in questo panorama così variegato che fu l'Ottocento, dove nell'ordine delle migliaia sono i diari che ci sono pervenuti, e dove le voci si raggruppano in una polifonia tanto variegata quanto intensa, vi fu anche chi riuscì ad emergere dal coro con uno spirito critico inusitato fino a quel tempo. Non solo il Melville del *Journal* (1856-1857) e di *Clarel* (1876)²¹, ma soprattutto Twain là dove si apprestava "a disimparare un mucchio di

18 Teologo e linguista, compì il primo viaggio in Palestina nel 1838, e il risultato del viaggio fu il volume *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*, Murray, London 1841.

19 Associazione creata a Londra nel 1865 per costruire la mappatura della Palestina storica e condurre ricerche in ambito archeologico, geografico, geologico e di storia naturale.

20 Sui diari di viaggio nell'Ottocento gerosolimitano cfr. A. Lonni, *Alle radici della colonizzazione. Viaggio nella Gerusalemme tardo-ottomana*, Il Ponte, Bologna 2008.

21 H. Melville, *Journal of a Visit to Europe and the Levant* (1856-1857), ed. by H.C. Horsford, Princeton University Press, Princeton 1955; Id., *Clarel: A Poem and Pilgrimage in the Holy Land*, Putnam, New York 1876 (tr. it. di E. Zolla, *Clarel*, Adelphi, Milano 1993).

cose che in qualche modo [aveva] assorbito riguardo alla Palestina”²² e a liberarsi di un sapere intriso di orientalistici sedimenti, di preconcetti e pregiudizi che si presentavano nelle vesti della scientificità.

5. Nel ventesimo secolo

Il nuovo spirito orientalista era cresciuto bene, e la simbiosi col colonialismo poteva dirsi perfettamente riuscita: le tecniche elaborate per lo studio e l’analisi dell’Oriente portarono infatti esattamente ai risultati che ci si aspettava. Si costruì un sapere che il sionismo avrebbe in gran parte raccolto insieme a quell’eredità dei diari di viaggio che concerneva la costruzione e il consolidamento del paesaggio sacro; lavorando sulla sacralità della regione si cercarono elementi atti a legittimare la presenza ebraica in loco e a giustificare, anche a livello archeologico, l’esistenza dello stato di Israele: quell’archeologia biblica di ottocentesca memoria, cui già si è fatto cenno, si è trasformata in disciplina di studio atta a dimostrare la titolarità dello stato di Israele a vantare diritti sulla regione²³.

I diari di viaggio invece hanno cambiato completamente registro, sottomessi anch’essi, oggi come ieri, alle logiche politiche cui si rapportano i loro estensori. Sono numerosi questi diari e sono denunce che si levano a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo: scaturiscono dai viaggi di conoscenza nella regione, e provengono soprattutto da quei gruppi che rivendicano l’indipendenza dei cosiddetti Territori Occupati, i Territori cioè Occupati da Israele nel 1967. Sono diari di cooperanti, come quello di Gianluca Solera²⁴; o sono cronache di momenti di particolare tensione, di conflitto, quale quelle di Vittorio Arrigoni²⁵; o ancora reportage filmati di viaggi di conoscenza particolarmente riusciti, come quelli di Luisa Mor-

22 M. Twain, *The Innocents Abroad or The New Pilgrim’s Progress*, The American Publishing Company, Hartford 1869, p. 486: “I must studiously and faithfully unlearn a great many things I have somehow absorbed concerning Palestine” (tr. it. di G. Corazzol, *Viaggio in Terra Santa*, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2005).

23 Su stato di Israele e paesaggio sacro, cfr. M. Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, University of California Press, Berkeley 2002.

24 G. Solera, *Muri, lacrime e za’tar. Storie di vita e voci dalla Palestina*, Nuovadimensione, Portogruaro 2007.

25 V. Arrigoni, *Dicembre 2008-gennaio 2009. Gaza. Restiamo umani*, Manifestolibri, Roma 2009.

gantini²⁶, o veri e proprio documentari come *Route 181* (2004), di Kleifi e Sivan²⁷. E in ogni caso esulano completamente dal rapporto col sacro: il sacro non appare mai in questi diari di viaggio, ed è certo poco presente anche nel viaggio stesso, più attento ad altre dinamiche, ad altre politiche, ad altre ideologie, che non alla conservazione di una tradizione demandata nuovamente ai pellegrini che non hanno disertato quei luoghi e che vi si avvicinano con un l'atteggiamento di sempre. Grazie a loro, che nell'ordine delle migliaia continuano a riversarsi sui luoghi santi, il paesaggio sacro mantiene parte del suo fascino e della sua magia. E la loro voglia di sacro neppure quella è andata dispersa ma è stata recepita in tutte le sue sfaccettature dalle guide turistiche religiose, prima fra tutte la Guida di Terrasanta²⁸ del terzo millennio, ad opera dei francescani della Custodia di Terrasanta, che paradossalmente, proprio come faceva Egeria in quel lontano 381, coniuga testi sacri e descrizione dei luoghi per il pellegrino di oggi che ancora ricerca le emozioni di un tempo e che ancora attinge a quel paesaggio sacro che l'immaginario e non la storia continua a nutrire.

26 C. Cutarelli, F. Cutarelli (a cura di), *Frammenti*, Documentario a cura dell'Asso-pace nazionale, 2006.

27 M. Kleifi, E. Sivan, *Route 181. Fragment d'un voyage en Palestine-Israel*, Sourat Films Sindibad e WDR, 2004.

28 C. Baratto (a cura di), *Guida di Terra Santa*, Edizione Custodia di Terra Santa, Gerusalemme-Milano 1999.

