

LETTURA DELLA REALTÀ PALESTINESE ATTRAVERSO L'AZIONE NON VIOLENTA

di Rossella Paino^{*}

Abstract

Cet article est consacré à un aperçu de l'action non-violente, considérant les théories de Sharp, Bobbio et la relation entre la non-violence et le monde arabe, plus précisément entre la non-violence et l'islam. Je vous présente le premier exemple de l'emploi de lutte non-violente. Je vous analyse également l'utilisation de méthodes non-violentes dans le cours de l'histoire palestinienne, de la grande révolte de 1936 jusqu'à ce jour.

Introduzione alla non violenza

Le tecniche nonviolente sono state usate per millenni, talvolta collettivamente, ma il più delle volte a livello individuale. Attraverso il metodo Satyagraha, Gandhi ha preso la nonviolenza dall'esperienza soltanto individuale e ne ha fatto un metodo per moltitudini, coordinando organicamente il tutto e incentrandolo in un principio unico da lui così espresso:

Ricordo come rimase impresso in me un verso d'una poesia del Gugerat che imparai a scuola da bambino. In sostanza si trattava di questo: "Se un uomo ti dà un sorso d'acqua, questo non è nulla. La vera bellezza consiste nel ricambiare il male con il bene". Da bambino, questo esercitò su di me un'influenza formidabile, e io tentai di porlo in pratica (Namda 1962).

Si trattava di uscire dal dilemma della violenza e prepotenza e dell'inerzia e passività che tutto subisce; si trattava di mostrare la possibilità di una posizione di coraggio aperto e attivo, non allo scopo di distruggere l'avversario, ma con amorevolezza nei suoi confronti. La parola Satyagraha cominciò ad essere usata da Gandhi nel 1906 per sostituire l'espressione "resistenza passiva"; essa significa letteralmente "la forza che è generata da verità e amore", cioè nonviolenza (Capitini 1989). La nonviolenza è quindi congiunta con la verità, e questo termine viene utilizzato in modo interscambiabile con il termine "Dio", ad indicare che "la verità è Dio" (Salla 1993). La verità assoluta forma un ideale metafisico che ognuno deve cercare di realizzare e manifestare attraverso pensieri ed azioni; e la ricerca della verità si basa sul pilastro della nonviolenza, per cui la nonviolenza rappresenta il mezzo e la verità il fine. Per essere una forza potente, essa deve iniziare nella mente, poiché la semplice nonviolenza del corpo senza la cooperazione della mente è la nonviolenza del debole e del codardo e

^{*} Dottore di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

conseguentemente non possiede potenza. Gandhi sottolinea come la nonviolenza non sia il semplice disarmo né l'arma del debole o dell'impotente: la nonviolenza del forte si configura in uno stato positivo di amore per l'altro.

Il Satyagraha possiede tre caratteristiche. La prima di esse consiste nella sofferenza orientata al convertire le opinioni dell'avversario; tale obiettivo implica infatti l'essere preparati a subire deprivazione, imprigionamento e perfino la morte. Si tratta di un convincimento che è più efficace della coercizione proprio perché si basa sulla sofferenza caratterizzata dalla ricerca della verità. La seconda caratteristica del Satyagraha è la coerenza tra mezzi e fini: ciò implica che gli obiettivi politici e sociali perseguiti sono inestricabilmente intrecciati con i mezzi adottati per raggiungerli. La terza e ultima caratteristica consiste nella non collaborazione con un sistema politico e sociale considerato corrotto. È chiara qui la differenza di questo metodo rispetto alla disobbedienza civile, in quanto essa è la risposta a leggi considerate moralmente ingiuste, mentre la non cooperazione è la risposta a un ingiusto sistema politico, sociale ed economico. La non cooperazione è di conseguenza più estesa e diffusa nella sua applicazione, e quindi capace di interrompere il funzionamento di un governo.

Il Satyagrahi non avversa il peccatore, ma il peccato: applica le tecniche nonviolente perché quella persona capisca che sta facendo una cosa ingiusta. Egli considera superiore al peccato l'unità col peccatore, perché entro quest'unità è possibile il dialogo. Vi è in ultima analisi la ricerca di una soluzione che soddisfi entrambe le parti, affinché non vi sia una parte mortificata o umiliata ma convinta. Per Gandhi, il metodo nonviolento ha il pregio di stabilire la perfetta eguaglianza, perché se la libertà deve essere condivisa in modo eguale da tutti, tutti devono poter contribuire in egual modo alla sua difesa.

Secondo Joan V. Bondurant, l'introduzione del Satyagraha in qualsiasi sistema sociale e politico effettua necessariamente modificazioni in quel sistema (Capitini 1989). Esso sarebbe capace di alterare l'abituale esercizio del potere e di produrre una redistribuzione ed una nuova struttura dell'autorità, nonché di garantire l'adattamento di un sistema sociale e politico alle richieste dei cittadini e di servire quindi come strumento di cambiamento sociale.

Per Norimberto Bobbio (2001), le vie della pace sono: il pacifismo giuridico, politico; la via morale (nonviolenza, o pacifismo assoluto mediante riforma morale), che è la più efficace ma la più lunga. □ Poiché mi occupo soprattutto di questa via alla pace, che è la nonviolenza, vorrei vedere qualche punto del pensiero di Bobbio sulla nonviolenza.

Bobbio ha ragione ad interrogare la nonviolenza. La nonviolenza si propone qualcosa di più del pacifismo. Questo mira ad evitare la violenza della guerra. La nonviolenza attiva e positiva – il gandhiano satyagraha – mira a togliere, o ridurre al minimo grado possibile, anche le violenze strutturali e, ancor più, le violenze culturali, i dati di cultura che sono causa

e giustificazione delle altre violenze. Il pacifismo non basta. La nonviolenza include e supera il pacifismo. La pace è pace se è anche giustizia e se c'è cultura pacifica.

Norberto Bobbio ci ha insegnato molte cose di grande valore. Ha visto la necessità storica di superare l'enorme minaccia insita nell'"equilibrio del terrore".

Addirittura, la nonviolenza era per lui una chiave di lettura del possibile e necessario cammino di sviluppo umano, quindi un senso razionale della storia umana. Nello stesso tempo, egli vide sempre sia la necessità sia la difficoltà di usare efficacemente la nonviolenza nei conflitti umani gravi. Mi pare che alla fine abbiano prevalso in Bobbio le obiezioni e i dubbi sulla praticabilità della lotta nonviolenta. Ma, tra i pensatori politici, egli resta uno dei pochi, molto pochi, che hanno preso sul serio il problema della nonviolenza, e ha sfidato i nonviolenti a dare risposte nella realtà. Accettare la sua sfida è, per la ricerca dei nonviolenti, un impegno e un onore (Bobbio 1997).

Bobbio e Capitini possono essere qualificati come il pensatore razionale e realistico l'uno, il profeta attivo l'altro: la storia e la convivenza sociale in Bobbio, la realtà liberata, nel suo compimento, in Capitini.

1. L'azione nonviolenta

Azione nonviolenta è un termine generico che comprende decine di tecniche specifiche di protesta, di non collaborazione e di intervento, in ciascuna delle quali gli attori portano avanti la lotta facendo o rifiutando di fare determinate cose, senza ricorrere alla violenza (Sharp 1985). Non si tratta quindi di un metodo passivo, né di assenza di azione: è un'azione che è nonviolenta. La posta in gioco può essere varia: di tipo politico, economico, sociale o religioso. Anche l'ampiezza e il livello del conflitto possono variare. Ma quali che siano la posta in gioco e l'ampiezza del conflitto, il metodo dell'azione nonviolenta permette a coloro che rifiutano la passività e la sottomissione e ritengono necessaria la lotta di combattere senza far uso della violenza. Questo metodo può essere visto come una risposta al problema di come agire in modo efficace nella lotta politica e di come esercitare efficacemente il potere.

La concezione dell'azione nonviolenta come metodo di lotta attiva si oppone diametralmente al pregiudizio secondo cui essa farebbe affidamento sulla persuasione razionale dell'avversario e spesso si ridurrebbe a una forma di sottomissione passiva. Essa, al contrario, non è fatta solo di parole, bensì di protesta attiva e di azione diretta. Perlopiù è un'azione di gruppo o di massa, e di solito è extracostituzionale: non si limita ad utilizzare le normali procedure istituzionali dello Stato. Azione nonviolenta, inoltre, non è sinonimo di pacifismo, anzi, in molti casi le motivazioni che hanno portato all'uso dell'azione nonviolenta non sono state univoche: considerazioni dei vantaggi pratici di questo tipo di azione sono state accompagnate da una relativa preferenza morale per la nonviolenza.

L'azione nonviolenta può comprendere:

- a) atti di omissione: la popolazione si rifiuta di compiere azioni che per consuetudine ci si aspetta che compia, o che deve compiere in base alla legge;
- b) atti di commissione: la popolazione compie azioni che di solito non fa, o che sono proibite dalla legge;
- c) una combinazione di atti di omissione e di commissione.

L'azione nonviolenta si propone di operare contro avversari che sono in grado e disposti ad usare sanzioni violente. Ciò crea una speciale situazione di conflitto, asimmetrica, nella quale i due gruppi si basano su metodi di lotta contrastanti. Un'applicazione estensiva e decisa del metodo dell'azione nonviolenta crea all'avversario dei problemi che disturberanno e frusteranno un efficace impiego delle sue forze. Gli attivisti nonviolenti devono pertanto essere disposti ad accettare il rischio di una repressione, le cui modalità e durezza possono variare, come parte del prezzo da pagare per la vittoria. Colui che si trovi a fronteggiare un'azione nonviolenta può trovarsi in una posizione molto imbarazzante se la sua linea politica è difficile da giustificare, se l'azione nonviolenta è condotta nella forma ottimale e se, di fronte alla repressione, il gruppo nonviolento è in grado di persistere con disciplina e determinazione negli obiettivi prefissati. Le difficoltà dell'avversario nell'affrontare l'azione nonviolenta sono infatti essenzialmente dovute alla speciale dinamica e ai particolari meccanismi di questo metodo, nonché alla loro tendenza ad aumentare l'influenza e il potere del gruppo nonviolento, riducendo al contempo quelli dell'avversario. Il metodo nonviolento tende infatti a ribaltare la violenza e la repressione utilizzata dall'avversario contro la sua stessa posizione di potere. Gandhi paragonò questa situazione a quella di un uomo che colpisce violentemente l'acqua con la spada: sarà il braccio dell'uomo a slogarsi (Sharp 1985).

Gli effetti di una repressione del gruppo nonviolento che continui a lottare mantenendo la propria disciplina possono quindi essere i seguenti: al crescere delle violenze inflitte ai nonviolenti il regime avversario potrà apparire sempre più spregevole, mentre potranno aumentare la simpatia e l'appoggio della popolazione nei confronti dei nonviolenti. Persone lontane dal conflitto immediato potranno dimostrare un maggior sostegno per le vittime della repressione, e le prese di posizione dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale potranno talvolta portare a pressioni politiche ed economiche significative.

1.2 La nonviolenza nel corso della storia palestinese

Il moderno movimento nazionale palestinese prese avvio in seguito agli accordi Sykes-Picot del 1916, che divisero l'impero ottomano in due sfere di influenza (una britannica e una francese), e proseguì con la Dichiarazione Balfour (1917), che sosteneva la nascita di uno stato ebraico

in Palestina (King 2007). Ancora prima della divulgazione ufficiale della Dichiarazione agli abitanti della Palestina, una grande dimostrazione pacifica composta da centinaia di arabi palestinesi si costituì a Gerusalemme in opposizione al suo presunto contenuto, il 27 febbraio 1920. Il dissenso popolare proseguì pacificamente, attraverso un'azione coordinata che attraversava tutta la nazione e si concretizzava nella chiusura di negozi e nell'invio di petizioni alle autorità britanniche. Durante i primi decenni del secolo, i palestinesi diressero la loro resistenza verso Londra e il suo supporto al movimento sionista. Utilizzavano i metodi più basilari dell'azione nonviolenta, quelli di protesta e di persuasione: dichiarazioni formali, petizioni, manifesti, assemblee, delegazioni, processioni, marce e cortei di automobili. Negli anni Venti, gli arabi palestinesi adottarono la posizione ufficiale per cui nessun elemento della comunità doveva cooperare con gli inglesi, finché la loro politica fosse stata basata sulla Dichiarazione Balfour. L'opposizione iniziò a comprendere metodi di non cooperazione, come il ritiro dal sistema sociale o politico, scioperi, dimissioni dal lavoro, boicottaggi delle elezioni e disobbedienza civile. I *mukhtars* (sindaci) dei villaggi cominciarono a rifiutarsi di cooperare con i commissari governativi.

A partire dal 1930, l'opposizione palestinese conobbe un'intensificazione e un'estensione, attraverso un maggior numero di scioperi e chiusure e con lo sviluppo di un esteso apparato di comitati di supporto. Si sosteneva la promozione delle industrie e dei prodotti locali attraverso delle sanzioni positive ("comprare palestinese"), l'opposto di un boicottaggio. Inizialmente la popolazione palestinese venne invitata ad utilizzare il metodo nonviolento del dimettersi dagli impieghi nel Governo del Mandato britannico; ma con la crescita dei sospetti sul fatto che la Dichiarazione Balfour non potesse essere annullata e che gli inglesi non sarebbero partiti, una corrente opposta cominciò piuttosto a cercare di collocare arabi palestinesi in tali posizioni (in particolare i cristiani, che godevano in generale di più alti livelli educativi). Quando un grande numero di arabi cristiani cominciò a lavorare nell'amministrazione civile, i musulmani decisero di organizzarsi in gruppi religiosi che non aderivano al tradizionale approccio di unità cristiano-musulmana, sviluppando entità esclusivamente islamiche.

Allo stesso tempo, il disappunto verso il tentativo di influenzare gli inglesi con mezzi politici preparava il terreno per l'evoluzione di organizzazioni militanti e anti-establishment, che cominciavano a prendere in considerazione la lotta armata.

La posizione palestinese ufficiale, che rimase invariata fino a quando la Palestina cessò di esistere sulle mappe mondiali, chiedeva l'indipendenza nel contesto dell'unità araba, l'abolizione del mandato britannico e della Dichiarazione Balfour, e un governo parlamentare. L'idea che l'unità araba potesse dare vita all'indipendenza non sarebbe stata abbandonata fino agli anni immediatamente precedenti la prima Intifada. Le strategie di resistenza nonviolenta in questo periodo includevano la non cooperazione sociale e politica: sospensione delle attività sociali, ritiro dalle istituzioni, rottura dei

contatti con l'amministrazione britannica, dimissioni dai lavori ufficiali, e disobbedienza civile. Gli intermediari e i mediatori che vendevano la terra ai sionisti venivano condannati come traditori, mentre si guardava alla disobbedienza civile e al boicottaggio dei beni inglesi come gli unici passi che potessero produrre una risposta positiva dal Governo del Mandato.

Nel 1933 venne tenuta a Giaffa una conferenza (il Congresso della non cooperazione, *Mutamar al La-taawun*), a cui parteciparono circa 600 palestinesi; essa circoscriveva l'applicazione della non cooperazione a tre forme: boicottaggio sociale dei ricevimenti governativi, boicottaggio politico dei consigli governativi e boicottaggio dei prodotti britannici ed ebraici. Ma proprio a partire dal 1933, anno in cui i nazisti presero il potere in Germania, l'immigrazione ebraica in Palestina aumentò esponenzialmente (la percentuale di ebrei nella popolazione passò dal 17% del 1931 al 31% del 1936) (King 2007). Tale incremento sottolineava il fallimento dei metodi moderati finora utilizzati (petizioni, delegazioni e manifestazioni) e ingrossava le fila delle organizzazioni militanti musulmane, che avevano per obiettivo la difesa dei luoghi sacri islamici e la mobilitazione contro il sionismo (tra questi in particolare prese piede la resistenza armata Qassamita). La protesta legittima e pacifica e la persuasione non erano più metodi accettabili nell'opposizione a coloro che si radunavano sulla terra palestinese, rivendicando l'intenzione di appropriarsene con l'assistenza britannica, che per il momento la controllava.

1.2.1. La "Grande Rivolta" del 1936

Il 20 aprile 1936 venne formato un Comitato Arabo Nazionale, il quale proclamò uno sciopero generale che avrebbe dovuto durare fino a quando le richieste palestinesi non fossero state soddisfatte. Lo sciopero avrebbe dovuto coinvolgere tutti gli arabi impiegati in lavori manuali, trasporti e attività commerciali. Il Comitato chiedeva l'arresto dell'immigrazione ebraica (non necessariamente permanente), restrizioni sulla vendita delle terre agli ebrei, e la creazione di un governo nazionale responsabile di fronte a un consiglio rappresentativo; in sostanza, uno stato palestinese indipendente sulla base dell'unità araba. Lo sciopero generale iniziò il 21 aprile 1936; comitati rurali si formarono a Nablus, sostenendo il non pagamento delle tasse, ed iniziarono a stabilire branche locali dei comitati nazionali in ogni villaggio palestinese. I comitati locali erano in gran parte autonomi, il che può spiegare la durata dello sciopero: quando un leader locale veniva imprigionato, un altro ne prendeva subito il posto.

Alla fine di giugno quasi tutte le attività palestinesi ed i trasporti erano stati interrotti; gli inglesi risposero emettendo multe collettive, conducendo arresti di massa e demolendo case. Il 2 giugno, dichiararono illegale lo sciopero ed iniziarono a riaprire forzatamente le attività e a detenere gli scioperanti. Ciononostante lo sciopero proseguì.

Haj Amin, il leader del movimento nazionalista arabo, continuava ad opporsi a qualsiasi spargimento di sangue, “perché la violenza non darà alcun risultato positivo, e perché il governo è più potente e ci sconfiggerà poiché ha il potere per farlo” (King 2007). Entro la fine del mese, tuttavia, divenne palese che lo sciopero si era tramutato in una rivolta armata.

Lo sciopero risultò nel rafforzamento delle politiche sioniste di autosufficienza economica basata sulla forza-lavoro ebraica, quando il leader sionista David Ben-Gurion dichiarò che i posti lasciati vacanti dai palestinesi sarebbero stati occupati permanentemente da ebrei. Esso produsse tuttavia un senso di orgoglio e di potere sul versante palestinese. Il 10 ottobre 1936, l'Alto Comitato Arabo pose termine allo sciopero che aveva quasi paralizzato il paese; nonostante il suo enorme successo in molte parti della Palestina, lo sciopero non fu mai totale, e l'incapacità del movimento nazionalista di renderlo tale minò la sua efficacia. Lo sciopero generale era stato ben organizzato e nonviolento (i metodi di boicottaggio e di non cooperazione erano stati attentamente implementati attraverso comitati locali di coordinazione), ma la sua disciplina e la sua moderazione alla fine crollarono. Ciò non impedì la diffusione di un sentimento di vittoria tra la popolazione palestinese e nella stampa araba.

Quella che può essere definita la prima fase del moderno movimento nazionale palestinese terminò nel 1947 con la divisione della Palestina. Tra la promulgazione della Dichiarazione Balfour e gli eventi della seconda guerra mondiale, che resero il mandato britannico insostenibile, i palestinesi avevano utilizzato prevalentemente strategie nonviolente per preservare il loro modo di vita, il che aveva provocato effetti trascurabili (se non inesistenti) sulla politica britannica e sugli obiettivi sionisti. Le divisioni tra le élite palestinesi e le politiche dei loro rispettivi partiti avevano rappresentato un ostacolo ad un'azione efficace: i casi in cui i palestinesi effettivamente influenzarono la politica britannica avevano sempre coinvolto rivolte sanguinose ed operazioni paramilitari. Ciò che conta è però la persistenza palestinese, lungo due interi decenni, nell'uso di classiche sanzioni nonviolente, nonostante i loro risultati insignificanti. Quando l'utilizzo di “ogni mezzo legale” e dei metodi nonviolenti più elementari di protesta e di persuasione fallirono nel produrre cambiamenti delle politiche britannica e sionista, i palestinesi sostituirono questa linea di condotta con misure di non cooperazione. Solo quando anche queste si rivelarono inefficaci, operazioni di guerriglia armata Qassamita e insurrezioni popolari di massa le soppiantarono.

1.2.2. Dalla Nakba alla Naksa (1948-1967) e oltre

La resistenza in Palestina era terminata nel 1939, e sarebbe rimasta assopita attraverso tutti gli anni della guerra: vista l'assenza di una leadership politica unificata, pochi episodi di resistenza popolare sono stati registrati in questo periodo, e questi furono troppo minoritari ed avvennero troppo tardi per provocare un cambiamento delle circostanze. Gli arabi

all'interno e all'esterno della Palestina cercarono di mobilitarsi per affrontare l'imminente vittoria militare delle forze sioniste troppo tardi; inoltre i palestinesi erano scoraggiati dal fatto che la loro società e la loro leadership era stata decimata durante la rivolta del 1936-39.

Tra il dicembre 1947 e la fine dell'ultimo accordo di cessate il fuoco nel 1949, la società palestinese venne devastata e ridotta a comunità di rifugiati e sfollati, isolati dietro i confini di Giordania ed Egitto. In questo periodo, storie di tentativi di resistenza nel semplice rifiuto di andarsene dalla propria terra sono comuni tra i palestinesi. Inoltre, molti palestinesi cercarono di tornare alle loro terre nonostante le leggi israeliane che lo vietavano e imponevano ai soldati di sparare a vista. Tra il 1949 e il 1956 vennero uccisi tra i 3000 e i 5000 "infiltrati", la maggior parte di essi disarmata (Mcdowall 1995). Questi erano principalmente contadini che cercavano di tornare furtivamente a casa, per rivedere i parenti o per raccogliere il raccolto, spinti dalla fame o da un forte attaccamento. Ma molti di loro ebbero successo e questo in se stesso fu un importante atto di resistenza popolare durante e dopo la *nakba* ("catastrofe", termine usato per indicare gli avvenimenti del 1948).

Ai palestinesi che rimasero in Israele vennero negati lo sviluppo economico, il lavoro, il diritto a muoversi perfino verso i villaggi circostanti ed ogni parvenza di libertà sociale o culturale. Essi concentrarono inizialmente la resistenza popolare sulla persistenza (*sumud*): coloro che non poterono rimanere sulla loro terra cercarono di farlo in tutti i modi, anche utilizzando il sistema legale israeliano. Ciò avvenne ad esempio in seguito all'occupazione del villaggio di Iqrith il 31 ottobre 1948, quando ai residenti venne detto di evacuare il villaggio temporaneamente per due settimane. Quando le due settimane si trasformarono in due mesi, gli abitanti presentarono una petizione all'Alta Corte di Giustizia israeliana, la quale sorprendentemente ordinò che fosse loro permesso di ritornare.

Per controllare maggiormente gli arabi che abitavano Israele, lo stato creò meccanismi che incoraggiavano la segregazione e le divisioni; i palestinesi vennero divisi in beduini, drusi, circassi, arabi cristiani, arabi sunniti e bahisti. Anche a causa di questi meccanismi, dopo la *nakba* i palestinesi impegnarono qualche anno a superare lo shock e a cominciare a mobilitarsi, ad esempio formando una *rabita* (comitato) per i poeti nel 1952. Questo tipo di resistenza popolare formatasi durante il governo militare fino al 1966 è rimasto ampiamente sconosciuto fino alla pubblicazione del libro di Ghassan Kanafani, "Letteratura della resistenza in Palestina", nel 1968. Dal punto di vista politico, molti arabi decisero di aderire al Partito Comunista Arabo-Israeliano (*Rakah*), principalmente a causa dell'assenza di alternative. I programmi culturali e sociali del partito incentivarono la crescita di un sentimento nazionalista e diedero voce a poeti e scrittori (Mahmoud Darwish, Samih Al-Qasem, Tawfeeq Ziad, Salem Jubran, Hanna Abu Hanna e altri).

Anche i palestinesi all'esterno della Linea Verde (la linea dell'armistizio) cominciarono a riorganizzarsi e a costruire istituzioni

proprie. Poiché i tradizionali mezzi di sussistenza erano ormai impraticabili, i palestinesi esiliati enfatizzarono la necessità dell'educazione per ricostruire le loro vite. I giovani nelle università arabe erano particolarmente politicizzati e pronti all'azione; nei primi anni Cinquanta un gruppo di giovani studenti palestinesi in Egitto e a Gaza cominciò ad organizzarsi e ad addestrarsi in un contesto di riemergente nazionalismo. La prima lega studentesca palestinese venne creata al Cairo nel 1954. Anche altrove nel mondo arabo i movimenti studenteschi si organizzarono in piccoli gruppi locali, e nel 1959 venne creata l'Unione Generale degli Studenti Palestinesi (GUPS).

Durante la Guerra dei Sei Giorni (conosciuta come *naksa*, sconfitta) Israele conquistò ciò che rimaneva della Palestina storica (la Cisgiordania e Gaza); in questa circostanza i palestinesi decisero di restare sulle loro terre, avendo imparato dalla *nakba* che lasciare la propria casa significava non potervi più fare ritorno. Ciò costituì un atto significativo di resistenza civile. La *naksa* fu caratterizzata da azioni popolari nonviolente, da entrambe le parti della ormai trasparente Linea Verde. Per quanto riguarda gli arabi-israeliani, essi ebbero l'occasione di sviluppare un maggiore collegamento con la loro identità palestinese, rafforzando così il nazionalismo. Nel 1965 le autorità israeliane promulgarono la Legge per la Pianificazione e la Costruzione, che elencava le comunità e le aree in cui esse potevano svilupparsi. La maggior parte delle comunità palestinesi vennero confinate in aree che andavano restringendosi, mentre decine di esse divennero "non riconosciute". Villaggi e città non riconosciuti erano considerati illegali ed in queste aree le demolizioni di case erano molto comuni. Le battaglie di questi palestinesi del '48 rimasero escluse dallo sguardo dell'opinione pubblica in Occidente e perfino nel mondo arabo.

Un'altra tendenza comune agli arabi-israeliani era il rifiuto di accettare la legittimità dello stato di Israele o di partecipare alle elezioni della Knesset. La crescente mobilitazione tra i palestinesi all'interno della Linea Verde prese una direzione più decisa in seguito ad un'ampia conferenza, tenuta a Nazareth nell'ottobre 1975, che includeva 5000 attivisti di diverse fazioni e che creò il Comitato per la Difesa della Terra, composto da 100 membri e da un segretariato di 11 membri. Il Comitato proclamò un giorno di proteste e scioperi il 30 marzo, vista la perdurante politica israeliana di confische della terra. Molte aree al di fuori della Galilea parteciparono allo sciopero, inclusa la Cisgiordania: gli eventi erano ben organizzati e la partecipazione fu molto alta. Il movimento ha continuato ad organizzarsi fino ad oggi, ed il 30 marzo è stato proclamato *Yom al Ard* (Giorno della terra) attraverso tutta la Palestina.

All'esterno della Linea Verde, le autorità israeliane procedevano con attività di insediamento su larga scala a Gerusalemme Est; nel giro di pochi anni, quasi un terzo della terra privata a Est Gerusalemme era stata confiscata. Una determinata resistenza locale riusciva a mantenere nell'area una significativa presenza palestinese, nonostante le circostanze sfavorevoli. La priorità dell'occupazione israeliana era di impossessarsi di Gerusalemme

e di integrarla nello stato ebraico. Per questo la resistenza palestinese era critica per frustrare, o almeno ritardare in modo significativo, le incursioni degli occupanti. Secondo questo spirito, la camera di commercio araba si rifiutò di venire integrata nella camera di commercio israeliana, e anzi nel 1967 incoraggiò i mercanti a non pagare le tasse (Benvenisti 1976). Le autorità israeliane cercarono anche di impossessarsi dell'ospedale Al-Makassed di Gerusalemme portandolo sotto il controllo del Ministero della Salute israeliano, ma i piani vennero contrastati grazie alla resistenza popolare del comitato e all'aiuto della comunità internazionale.

Nel 1970 ampie dimostrazioni eruppero a Gaza, causando preoccupazione nell'armata israeliana a causa del numero di partecipanti; il generale Ariel Sharon venne inviato a sopprimere la resistenza attraverso demolizione di case, bombardamenti massicci ed uccisioni di civili. I palestinesi risposero alle atrocità in modi diversi, alcuni attraverso manifestazioni ed appelli alla comunità internazionale, altri con il ricorso alla violenza. Il 1967 aveva avuto un impatto significativo nel far capire a molti palestinesi che il mondo arabo, il quale "gestiva" la crisi con Israele, non era veramente all'altezza del compito, e che la causa doveva essere esclusivamente palestinese. Questi palestinesi si unirono a Fatah. Altri credevano invece nell'unità panaraba e si unirono ai gruppi di sinistra come il PFLP (Popular Front for the Liberation of Palestine) e il DFLP (Democratic Front for the Liberation of Palestine).

Il giorno in cui la guerra dell'ottobre 1973 scoppiò, circa 70.000 lavoratori palestinesi impiegati in Israele entrarono in sciopero. La Guerra dello Yom Kippur dimostrava che l'armata israeliana non era invincibile quando le popolazioni arabe lavoravano in concerto con i loro leader. Inoltre, fu la prima ed unica volta in cui i paesi arabi utilizzarono l'arma del petrolio, tagliando i rifornimenti agli Stati Uniti e agli altri paesi che supportavano Israele, attraverso una vera e propria forma di resistenza nonviolenta. Il maggior centro di attivismo nella società palestinese dopo il 1973 furono i movimenti studenteschi dei college e delle università che vennero istituite in quegli anni: le università di Betlemme e Bir Zeit in particolare divennero focolai di attivismo. I corpi studenteschi includevano gruppi affiliati a Fatah, al PFLP, al DFLP, alle forze comuniste e a quelle islamiche.

Nel frattempo le autorità israeliane intensificavano la propria guerra economica bloccando le esportazioni, limitando gli spostamenti e congelando le rimesse delle entrate erariali alle municipalità in risposta ai progressi dell'OLP (Organizzazione per la Liberazione della Palestina) in campo diplomatico (a loro volta dovuti ad una nuova linea moderata intrapresa dall'organizzazione). Nel 1974, infatti, un voto dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite aveva riconosciuto l'OLP come rappresentante ufficiale del popolo palestinese. A partire da questo momento le autorità israeliane si concentrarono su tre obiettivi: spezzare la resistenza locale e all'esterno, utilizzare la lobby israeliana negli Stati Uniti per assicurarsi una continua pressione sugli altri paesi affinché

supportassero Israele, ed applicare il principio del divide et impera.

Innanzitutto i palestinesi vennero divisi tra di loro e dal mondo arabo ed islamico circostante. Per quanto riguarda la resistenza interna, venne introdotta la cosiddetta “detenzione amministrativa” (detenzione senza processo) fino a sei mesi, il che provocò uno sciopero tra i prigionieri politici palestinesi che si protrasse dall’11 luglio al 6 agosto 1975. Israele accelerò gli insediamenti coloniali ed intensificò la sua oppressione sui palestinesi in Cisgiordania e a Gaza. La resistenza di conseguenza crebbe e si espanse proporzionalmente alla marginalizzazione politica, alla privazione economica, alle dure politiche dell’occupazione e ai tentativi di imporre una leadership locale accondiscendente sui palestinesi. Manifestazioni, veglie, lettere di protesta e scioperi aumentarono e si intensificarono in particolar modo nel tardo 1975. Quando una corte israeliana istituì una legge che avrebbe permesso agli ebrei di effettuare rituali nella moschea di Al-Aqsa, vennero organizzate numerose manifestazioni in loco e in altre città. Gli eventi culminarono in un lungo sciopero ai primi di marzo 1976; ciò portò ad una pronuncia della Corte Suprema israeliana secondo cui, mentre era assicurato il diritto degli ebrei di entrare nell’area dell’*Haram Al-Sharif*, ciò non poteva essere fatto vistosamente o in maniere che disturbassero l’ordine pubblico od offendessero la sensibilità musulmana. In questo caso la resistenza popolare aveva costretto le autorità israeliane a tornare sui propri passi.

La lotta continuò negli anni Settanta e Ottanta e si concentrò sul salvare la terra dell’essere confiscata per la costruzione di insediamenti nella Cisgiordania occupata e a Gaza. Il movimento di colonizzazione aveva accelerato specialmente dopo il 1978, quando Israele godeva del favore internazionale grazie all’accordo di pace con l’Egitto. Negli anni Settanta un importante ruolo nella resistenza popolare venne rivestito dai comitati di lavoro volontario, che si attivavano nei campi profughi e nei villaggi più remoti attraverso programmi educativi, lavori di pulizia e di aratura. Queste forme di resistenza civile e nazionale instillarono un senso di comunità che si sarebbe poi sviluppato nei tardi anni Ottanta durante la prima Intifada. Gli organizzatori erano presi di mira e severamente puniti dalle autorità dell’occupazione israeliana con l’imprigionamento o addirittura con la deportazione.

1.2.3. Mubarak Awad e Jonathan Kuttub

Nei primi anni Ottanta, numerosi volantini cominciarono ad apparire nelle strade di Gerusalemme Est, della Cisgiordania e di Gaza. Questi opuscoli, senza offrire soluzioni politiche, affermavano che l’azione era meglio dell’inazione, che la resistenza nonviolenta era meno autodistruttiva della lotta armata e rientrava nelle limitate possibilità dei palestinesi disarmati, e che lottare con mezzi politici poteva essere più efficace della violenza nel riparare le ingiustizie fondamentali. Tra i fautori di questo cambiamento nel pensare la lotta nonviolenta, cominciato nel 1983 e

proseguito fino all'inizio dell'Intifada nel 1987, vi erano Mubarak Awad e due individui associati al suo lavoro: suo cugino Jonathan Kuttab e Gene Sharp. "Lentamente" ricorda Jonathan Kuttab "svilupparammo l'idea che dovevamo lavorare su un'applicazione sistematica e cosciente della strategia nonviolenta. Dico sistematica e cosciente perché concludemmo che c'era una fortissima inclinazione verso la lotta nonviolenta, ma non cosciente né articolata, e certamente non sistematica" (King 2007).

Nell'ottobre 1983 venne organizzato un workshop dal titolo "Resistenza Palestinese e Metodi Nonviolenti", in cui la nonviolenza veniva definita da Awad come "cambiamento sociale – un metodo per la liberazione sociale dagli Israeliani", ed il suo obiettivo descritto come "giustizia sociale e autodeterminazione" (Awad 1976). Il programma del workshop suggeriva che, se ben programmata e con grandi numeri, la lotta nonviolenta potesse essere perseguibile per i palestinesi. Raccomandava un sistema rotatorio di leadership, così che ogni persona arrestata potesse essere facilmente sostituita, e suggeriva che entrare in azione avrebbe fornito una ricompensa: "attraverso l'azione nonviolenta, ogni singolo palestinese può partecipare ... facendo ciò ognuno può superare il sentimento di impotenza" (King 2007).

Gli opuscoli di Awad e Kuttab circolavano in modo esteso ed informale in Palestina nei primi anni Novanta, insieme al lavoro tradotto in arabo di Sharp. In quest'ultimo si affermava che l'obiettivo della lotta era la creazione di una società ingovernabile per l'oppressore; la difesa basata sulla società civile non richiedeva una base ideologica per avere successo, ma il desiderio da parte degli occupati di difendere la loro società ed il loro modo di vita in un modo che implicasse distruzione e danni limitati. Secondo Sharp una tale impresa richiedeva un piano definitivo, una formazione approfondita e il supporto de facto dei rappresentanti della popolazione. Tra i maggiori ostacoli vi era la percezione tra i palestinesi che le sanzioni nonviolente implicassero passività e debolezza: cruciale era quindi dimostrare che la lotta nonviolenta non era per i deboli, ma che si addiceva a coloro che non disponevano di potere convenzionale.

Nell'aprile del 1985 Awad aprì a Gerusalemme il Centro Palestinese per lo Studio della Nonviolenza (PCSN), che nell'autunno dello stesso anno distribuì 1500 volantini in Cisgiordania e Gaza, chiedendo una campagna di indipendenza economica, il cui fulcro era l'acquisto di prodotti locali piuttosto che di beni israeliani. L'obiettivo della campagna era di promuovere l'autosufficienza e di mostrare alle famiglie che non erano costrette ad accondiscendere all'occupazione. Inoltre, nello stesso anno, Awad aveva cominciato a diffondere nei villaggi le linee guida del "programma costruttivo" di Gandhi, che mirava a creare una serie di istituzioni decentralizzate da utilizzare come infrastrutture di una nuova società, per soppiantare quella vecchia. Le componenti del programma includevano produzione di tessuto filato a mano nei villaggi, lavoro a domicilio, educazione per gli adulti, avanzamento delle donne e sviluppo di unioni sindacali impegnate nell'azione nonviolenta. Pur vivendo sotto

occupazione, i palestinesi avrebbero così sviluppato fiducia in se stessi, attraverso l'instaurazione di istituzioni che erano al di fuori del controllo israeliano. Queste istituzioni alternative avrebbero rivaleggiato con le entità precedenti e le avrebbero infine sostituite, permettendo ai palestinesi di prendere il controllo attraverso la non cooperazione e la creazione di nuove strutture.

Nella primavera del 1986 misure di non cooperazione attentamente pianificate vennero promosse dal PCSN, come il rifiuto da parte dei lavoratori palestinesi di lavorare in insediamenti israeliani, il rifiuto di compilare moduli governativi se richiesti in ebraico, e il rifiuto di pagare le tasse israeliane; esse erano accompagnate da un piano di disobbedienza civile, come il formare catene umane per bloccare le strade o il giacere a terra di fronte ai bulldozer impegnati in lavori pubblici amministrati dal governo israeliano. Oltre a pilotare campagne di azione diretta, il Centro organizzò un Comitato per la Riunificazione Familiare, per pubblicizzare le difficoltà sperimentate da decine di migliaia di palestinesi a cui era proibito di vivere con le loro famiglie, poiché non avevano le carte d'identità emesse da Israele nel settembre del 1967, poco dopo l'occupazione militare dei territori.

I materiali stampati e diffusi dal Centro e le azioni da esso promosse dimostravano ai palestinesi come dipendere solo da se stessi e come usare semplici tecniche di azione nonviolenta alla loro portata. La popolazione delle aree rurali era stata introdotta a metodi di resistenza e di difesa della propria terra che non si basavano sulla violenza, e in cui non si invocavano simboli di rappresaglia. Man mano che la speranza di una liberazione attraverso forze esterne svaniva, l'idea di indipendenza come di qualcosa che potesse risultare dallo sforzo di coloro che erano sotto occupazione prendeva piede tra la popolazione.

1.2.4. La prima intifada

L'incidente che diede inizio alla prima Intifada accadde nel dicembre 1987 a Jabalya, un campo profughi a nord di Gaza caratterizzato da terribile povertà e sovraffollamento: durante i funerali di quattro abitanti del campo, morti in un incidente stradale contro un veicolo israeliano, il crescere della tensione fece sì che la folla iniziasse a lanciare pietre contro il convoglio militare lì presente. Le Forze di Difesa Israeliane (IDF) non riuscirono a ristabilire l'ordine, e il giorno successivo le jeep dell'esercito divennero il bersaglio di rocce e cocktail Molotov. Presto le proteste si diffusero su tutto il territorio. I primi giorni della lotta furono caratterizzati da completa improvvisazione, poiché alla testa dell'insurrezione si pose un gruppo di leader senza una vera strategia. Non sorprende che il momento iniziale dell'Intifada sia stato violento: le idee e le immagini del conflitto che per anni l'OLP aveva propagato tra la popolazione comprendevano esclusivamente raid, bombe e spargimenti di sangue.

L'atteggiamento prevalente fra i palestinesi dal 1967 era stato quello di *sumud* (costanza, risolutezza); l'insurrezione lacerò questa linea di condotta, insieme alla tendenza palestinese a sottomettersi alla potenza occupante. Nei primi giorni della lotta, il termine *intifada* venne infatti scelto deliberatamente (invece del termine arabo per rivolta, *thawra*) per connotare l'atteggiamento dello scrollarsi di dosso la pigrizia. A partire dal lancio della prima pietra, una serie di regole informali cominciò a circolare: la violenza contro le forze israeliane si sarebbe limitata al lancio di pietre e di cocktail Molotov. Ciò perché solo pochi palestinesi possedevano pistole o altre armi letali, ma anche perché l'azione nonviolenta avrebbe potuto modificare l'opinione mondiale nei confronti di Israele, evidenziando la probabile brutalità della reazione israeliana.

Nelle prime settimane del 1988 iniziarono a circolare dei volantini firmati dal Comando Nazionale Unito per l'Intensificazione dell'Insurrezione nei Territori Occupati: essi raccomandavano alla "masse" e "classi lavoratrici" palestinesi di fermare le "ruote dell'industria" in Israele (Ackerman, Du Vall 2000). I membri dell'UNC mantenevano segreta la loro identità per timore degli arresti, e perché il fatto che i leader provenissero da una nuova legione di palestinesi sconosciuti significava che erano sostituibili se venivano arrestati. I volantini divennero una sorta di guida per la popolazione civile: comparivano ogni 7-10 giorni e venivano fatti circolare per circa tre anni, nonostante la stampa di volantini politici fosse illegale nei Territori Occupati. La loro influenza sui palestinesi era enorme, paragonabile agli effetti delle citazioni del Corano. I primi diciassette volantini includevano appelli a sventolare bandiere, suonare campane, organizzare funerali simbolici, manifestazioni, marce e scioperi. Reclamando una "rivoluzione bianca", essi suggerivano ventisette diversi metodi di lotta, dei quali ventisei erano nonviolenti.

I richiami a favore della nonviolenza erano però affiancati dalla continuazione di una "violenza limitata" che, secondo Awad, era controproducente. Dopo il lancio delle pietre, infatti, i ragazzini scappavano, e ciò rappresentava la mossa psicologicamente opposta a quanto sarebbe stato necessario per un'efficace resistenza. Inoltre questa violenza limitata distraeva l'opinione pubblica dalla principale azione di non cooperazione con l'Amministrazione Civile e di costruzione di istituzioni palestinesi alternative, che avevano il pregio di fornire un'immagine di auto-governo.

A metà gennaio 1988 Mubarak Awad ideò e diffuse un piano di azione nonviolenta diviso in quattro stadi. Esso sarebbe cominciato con il gesto simbolico di rifiutare le sigarette israeliane; due settimane più tardi l'acquisto di bevande israeliane sarebbe cessato; poi i palestinesi avrebbero rifiutato di pagare le tasse alle autorità israeliane, e infine i lavoratori palestinesi avrebbero smesso di recarsi al lavoro in Israele. Gli obiettivi del piano includevano il rilascio dei prigionieri politici, la fine degli insediamenti israeliani e delle perforazioni in cerca di acqua, e la fine del pugno di ferro del controllo israeliano sui Territori Occupati. Alla fine di gennaio il decimo volantino dell'UNC chiedeva le dimissioni di tutti i

poliziotti palestinesi impiegati dall'Amministrazione Civile; dimissioni di massa subito seguirono, nonostante le offerte di un aumento degli stipendi.

L'Intifada era cominciata come una protesta dei più giovani, ma divenne ben presto una campagna di resistenza per tutti. La spina dorsale del sistema era un network di "comitati popolari", cioè gruppi che si erano organizzati per rispondere ai bisogni della società. Inseriti in ogni villaggio e campo profughi, lavorano in modo indipendente per procurare cibo e fornire i servizi sociali necessari alla comunità. Tuttavia erano unificati dal desiderio di far cessare la dipendenza dalle forze occupanti. A maggio l'UNC emanò una "Dichiarazione di Disobbedienza Civile" che identificava formalmente le funzioni dei comitati: servizi (salute, cibo ed educazione), azione diretta (chiusura di strade ed organizzazione di marce di protesta) e supporto. Il momento culminante per i comitati fu nel mese di giugno, quando il diciannovesimo volantino indicò ai cittadini di considerare i comitati popolari come il governo della popolazione, al posto dell'Amministrazione Civile. Il sistema dei comitati dava anche ai cittadini più ossequiosi della legge la possibilità di partecipare al movimento. Lo spirito di solidarietà che questo sistema favoriva tra i palestinesi sembrava anche far diminuire i normali attriti della vita quotidiana.

Il richiamo di Awad per l'utilizzo di misure nonviolente contro l'occupazione non venne seguito in modo metodico, ma l'idea di un boicottaggio dei prodotti israeliani, da rimpiazzare con beni prodotti e coltivati in casa, venne accolta da donne e ragazze palestinesi, che assunsero il comando nel creare un'economia casalinga alternativa. Ciò forniva loro una sensazione di autosufficienza, e ben presto gli uomini seguirono il loro esempio. Lo sforzo per ridurre la dipendenza da beni e servizi israeliani si estese anche all'educazione. Quando gli israeliani chiusero 900 scuole, costringendo a casa 300.000 studenti, i comitati palestinesi improvvisarono aule scolastiche, per cercare di tenere i bambini lontani dalla strada.

Affinché l'Intifada bloccasse l'occupazione, però, sarebbe stata necessaria una campagna di disobbedienza civile molto più estesa. Nel corso dei mesi successivi, i volantini incoraggiarono tutti i palestinesi a prendere parte ad una più ampia campagna di scioperi commerciali, boicottaggi, non pagamento di tasse, e dimissioni dalle agenzie connesse all'occupazione. Ma una rottura completa con gli occupanti era quasi impossibile da realizzare: i palestinesi erano legati all'Amministrazione Civile, e quindi a Israele, in molti modi che non potevano facilmente essere sospesi.

Ben presto l'Intifada cominciò ad instillare il dubbio negli occupanti riguardo a quanto stavano facendo, e la sensazione di perseguire un fine superiore in coloro che stavano resistendo. Il disagio nei confronti delle tattiche israeliane che compariva nello stesso IDF avrebbe potuto essere ancora più profondo se i palestinesi avessero utilizzato meno violenza, dimostrando così che nessun livello di forza poteva spezzare la loro determinazione ad ottenere l'autogoverno. Ma, anche a livello internazionale, la responsabilità per la turbolenza del conflitto non poteva

essere assegnata solo ad Israele, e nonostante la condanna indiretta delle azioni israeliane da parte degli Stati Uniti fosse la più forte sin dall'invasione del Libano del 1982, nessun favore venne mostrato nei confronti dell'Intifada. Più grave della ricaduta politica fu per Israele il danno economico: profitti per circa 1 miliardo di dollari provenienti da tasse, lavoro palestinese a basso costo e la vendita di beni nei Territori, vennero spazzati via nel primo anno dell'insurrezione.

Ma nonostante il costo affrontato, Israele non cedette. Anzi, adottò una strategia di "punizione collettiva" che era particolarmente concentrata sui comitati popolari: venne imposto il coprifuoco su villaggi e campi profughi, con arresto immediato di chiunque fosse in violazione, ostacolando così la mobilità necessaria a molti comitati per portare avanti il loro lavoro. Più di 29.000 persone vennero arrestate, ma la resistenza continuava anche dietro le sbarre.

L'insurrezione raggiunse un punto di crisi nell'estate del 1988, quando l'Amministrazione Civile iniziò ad ordinare deportazioni su larga scala di sospetti leader e agitatori dell'Intifada. Incurante delle obiezioni degli Stati Uniti, Israele deportò Mubarak Awad, definendolo una minaccia alla sicurezza statale. L'IDF passò da proiettili di gomma a proiettili di plastica, ed iniziò ad attuare arresti di massa di membri dei comitati popolari. Con la maggior parte dei leader in prigione, i palestinesi non avevano più una strategia per sostenere la campagna, e nonostante ci fosse un periodo in cui i guadagni ottenuti avrebbero potuto essere consolidati attraverso un accordo, le parti radicali sostennero che negoziare sarebbe equivalso a gettare la spugna.

Secondo Gene Sharp, l'Intifada si caratterizzò sul versante palestinese per l'uso predominante di forme di lotta nonviolenta (circa l'85% della resistenza totale), accompagnate da alcune forme di "violenza limitata", come il lancio di pietre e di bombe Molotov, e occasionalmente da violenza più seria (Sharp 1989). I metodi nonviolenti avevano preso la forma di chiusure commerciali, boicottaggi economici, scioperi, funerali dimostrativi, esposizione di bandiere palestinesi, dimissioni degli esattori delle tasse, e molti tipi di non cooperazione politica. Lo sviluppo di istituzioni autosufficienti in campo educativo, sociale, economico e politico fu anch'esso importante. Ma la mescolanza di sanzioni violente e nonviolente minò la forza palestinese. Se la lotta fosse stata completamente nonviolenta, i palestinesi avrebbero rimosso la giustificazione per la repressione israeliana, accrescendo il loro potere nel conflitto; avrebbero inoltre guadagnato il supporto occidentale per la loro causa.

L'Intifada ebbe comunque il pregio di trasferire la forza motrice sottostante la causa palestinese dai militanti al popolo palestinese stesso, rivestendola di conseguenza di una legittimazione e di un'urgenza che prima non aveva. Inoltre l'insurrezione persuase un'ampia fetta della popolazione israeliana del fatto che solo una soluzione politica che includesse i palestinesi, piuttosto che la coercizione militare imposta su di essi, potesse

offrire una speranza di stabilità nella terra condivisa dai due popoli. I risultati positivi per la causa palestinese furono molteplici:

- L'Intifada rafforzò l'identità nazionale e di gruppo tra i palestinesi, dando loro un senso di appartenenza e di conseguenza un maggior potere;
- La forza morale ed il supporto ricevuti migliorarono tangibilmente la posizione dell'OLP in numerose sfere; questo si concretizzò nel fatto che decine di paesi accettarono la Dichiarazione di uno Stato Palestinese del 15 novembre 1988;
- Sviluppò istituzioni locali dai comitati popolari, creando uno stato nello stato, ponendo così le basi dell'indipendenza palestinese nonostante l'occupazione;
- Sviluppò una leadership locale che trasferì il peso dell'attivismo da aree esterne alla Palestina al suo interno;
- Costrinse la società ad abbandonare abitudini culturali distruttive e regressive (tra cui la tradizione di organizzare matrimoni e funerali molto dispendiosi);
- Riportò la lotta palestinese come un argomento centrale nel mondo arabo e islamico, rendendo chiaro come la pace in Medio Oriente fosse impensabile senza giustizia per i palestinesi;
- Costò all'economia israeliana più di 2 miliardi di dollari, e spinse molti israeliani a rivalutare la possibilità di un'occupazione protratta di Cisgiordania e Gaza (ciò stimolò le pressioni sul governo affinché negoziasse la pace).

L'Intifada e gli anni ad essa precedenti rappresentano un periodo di transizione in cui i palestinesi hanno imparato a lavorare insieme, esemplificando le norme della società civile ed utilizzando procedure democratiche. Gli attuali gruppi della società civile palestinese tracciano la loro origine nelle mobilitazioni civili degli anni Novanta, e la leadership che emerse da tali avvenimenti era tra le più ideologicamente devote alla democrazia di tutto il mondo arabo (Qumsiyeh 2011).

1.2.5. Da Oslo ai giorni nostri

Le negoziazioni di Oslo furono condotte in modo sbrigativo, con poca preparazione o consultazione, ed il risultato finale, la Dichiarazione di Principi emessa il 20 agosto 1993, era un documento molto parziale contro gli interessi palestinesi di lungo termine (Said 2001). Secondo la studiosa israeliana Tanya Reinhart "in cambio del riconoscimento dell'OLP e di Arafat, Israele contava sull'Autorità Palestinese, guidata da Fatah, affinché contenesse la frustrazione della popolazione e garantisse la sicurezza dei coloni, mentre Israele continuava a costruire nuove colonie e ad appropriarsi di sempre più terra palestinese" (Reinhart 2006). Oslo ebbe alcuni aspetti positivi e molti aspetti negativi. Il maggior lato negativo fu il fatto che smorzò la resistenza in Cisgiordania e a Gaza. Il processo frammentò i palestinesi: in esilio, a Gerusalemme, nel resto della Cisgiordania, a Gaza e

all'interno della Linea Verde. Rese anche più nette le divisioni tra di essi. L'Autorità Palestinese guidata da Yasser Arafat lottava per essere all'altezza delle sfide e delle aspettative degli anni di Oslo, ma la struttura degli accordi le lasciava poco spazio di manovra. La sua autorità era ristretta ad aree molto circoscritte, cioè l'area A, mentre Israele manteneva il controllo sulle aree B e C, oltre che su molti aspetti della vita nell'area A. Aumentarono inoltre le restrizioni sulla libertà di movimento, le confische di terreni e la repressione in generale.

Gli Accordi di Oslo crearono un'autorità che avrebbe dovuto abbattere la resistenza, e la lotta nazionale divenne complicata: la resistenza popolare ebbe una battuta d'arresto. Israele e gli Stati Uniti insistevano affinché l'ANP sviluppasse politiche autocratiche ed autoritarie, inclusi arresti e censura della stampa, per zittire qualsiasi forma di resistenza all'occupazione. Come conseguenza, editori e giornalisti palestinesi venivano detenuti dalla polizia palestinese sotto il minimo pretesto. Nel novembre 1999, 20 palestinesi di spicco firmarono una petizione criticando lo schema di comportamento materializzatosi dopo Oslo, che includeva corruzione e metodi autoritari. Undici di essi vennero arrestati, interrogati o messi sotto arresti domiciliari, ed ad uno di essi venne sparato ad una gamba (Qumsiyeh 2011).

All'interno della Cisgiordania e di Gaza, i palestinesi si concentrarono sul costruire le istituzioni di governo ed i servizi. Tuttavia, la spesa maggiore era quella investita nella sicurezza; entro il 2008, la sicurezza avrebbe consumato un terzo del bilancio dell'ANP. Il periodo interinale di 5 anni successivo agli accordi avrebbe dovuto risultare in un accordo finale di pace che proclamasse l'indipendenza palestinese, ma terminò con una occupazione più radicata che mai. Entro il 1999, la libertà di movimento palestinese era drasticamente limitata; ai palestinesi non era permesso di entrare a Gerusalemme e centinaia di checkpoint costellavano i Territori Occupati, mentre l'espansione delle colonie ebraiche era continua e in accelerazione. La frustrazione della popolazione era destinata ad aumentare ed infine risultare nell'esplosione del 2000. Le condizioni erano tali per cui gli atti di resistenza civile tra il 1993 e il 1999 furono limitati e contenuti sia dall'ANP che dalle autorità israeliane, nonostante all'interno della Linea Verde significativi cambiamenti politici stessero avvenendo (ad esempio l'aumento del numero delle istituzioni della società civile, che era passato dalle 45 del 1980 alle 1.135 del 2004).

La goccia che fece traboccare il vaso e stimolò l'Intifada Al-Aqsa fu la visita di Ariel Sharon, accompagnato da 1000 soldati israeliani armati, al sacro sito musulmano di Al-Aqsa il 28 settembre 2000. La brutale repressione israeliana della manifestazione pacifica tenutasi il giorno successivo provocò la morte di sei civili palestinesi. Gli eventi dei mesi seguenti distrussero gran parte di ciò che era stato costruito nel post - Oslo.

Nel 2002 il governo israeliano decise di costruire un muro intorno alle comunità palestinesi, una barriera lunga circa 700 km che avrebbe isolato migliaia di palestinesi presenti tra il muro e la Linea Verde.

Approfittando del clima internazionale favorevole, le autorità israeliane avevano cominciato la costruzione del muro a metà 2002, a partire dal nord della Cisgiordania, dove era più vicino alla Linea Verde. Con il passare dei mesi e con il palesarsi del fatto che il muro avrebbe attraversato profondamente i Territori Occupati, le proteste e le lamentele contro di esso cominciarono ad aumentare. Per anni i palestinesi avevano protestato contro le confische di terra per le attività dei coloni israeliani, ma la lotta raggiunse un livello organizzativo superiore quando il Palestinian NGO Network (PNGO) avviò un programma di resistenza al muro, che in seguito si trasformò nella Grassroots Palestinian Anti-Apartheid Wall Campaign (Stop the Wall) il 2 ottobre 2002. Il 9 novembre dello stesso anno un gruppo di donne dell'area di Salfit creò Women Against the Wall, per coordinare gli sforzi delle donne. Le proteste vennero duramente represse e, essendo ad hoc e disorganizzate, non ebbero molto successo nell'attrarre l'attenzione; inoltre il focus sulla guerra in Iraq dei mass media israeliani ed occidentali ne minimizzò la copertura mediatica.

Nel 2004 la Corte Suprema israeliana cercò di dare legittimità al muro affermando che esso poteva venire adattato per tenere in considerazione le sofferenze della popolazione, assicurando allo stesso tempo la sicurezza degli israeliani. Ma il 9 luglio 2004 anche la Corte Internazionale di Giustizia emise un parere sulla questione. La sentenza afferma nel sommario:

L'AJA, 9 luglio 2004. La Corte Internazionale di Giustizia (CIG), principale organo giudiziario delle Nazioni Unite, ha oggi reso il suo Parere Consultivo sul caso concernente le Conseguenze Legali della Costruzione di un Muro nei Territori Occupati Palestinesi.

A. Per quattordici voti contro uno,

La costruzione del muro da parte di Israele, la potenza occupante, nei Territori Occupati Palestinesi, incluso in ed intorno a Gerusalemme Est, ed il regime ad essa associato sono contrari al diritto internazionale;

B. Per quattordici voti contro uno,

Israele ha l'obbligo di porre fine alle sue violazioni del diritto internazionale; ha l'obbligo di cessare immediatamente i lavori di edificazione del muro che sta costruendo nei Territori Occupati Palestinesi, incluso in ed intorno a Gerusalemme Est, di smantellare immediatamente la struttura ivi situata, e di abrogare o di rendere immediatamente invalidi tutti gli atti legislativi e regolatori ad essa collegati, in accordo con il paragrafo 151 di questa Opinione;

C. Per quattordici voti contro uno,

Israele ha l'obbligo di fornire riparazioni per tutti i danni causati dalla costruzione del muro nei Territori Occupati Palestinesi, incluso in ed intorno a Gerusalemme Est;

D. Per tredici voti contro due,

Tutti gli stati hanno l'obbligo di non riconoscere la situazione illegale risultante dalla costruzione del muro e di non fornire aiuto o

assistenza nel mantenere la situazione creata da tale costruzione; tutti gli stati contraenti della Quarta Convenzione di Ginevra per la protezione delle persone civili in tempo di guerra del 2 agosto 1949 hanno inoltre l'obbligo, nel rispetto della Carta delle Nazioni Unite e del diritto internazionale, di assicurare la conformità da parte di Israele al diritto internazionale umanitario come incluso nella Convenzione;

E. Per quattordici voti contro uno,

Le Nazioni Unite, in particolare l'Assemblea Generale e il Consiglio di Sicurezza, dovrebbero considerare quale azione ulteriore sia necessaria per porre fine alla situazione illegale risultante dalla costruzione del muro ed il regime ad essa associato, tenendo in dovuto conto il presente Parere Consultivo.

Il parere non solo dichiarava il muro illegale secondo il diritto internazionale, ma che le attività di colonizzazione nelle aree occupate erano anch'esse illegali ed andavano fermate ed invertite, e che le autorità israeliane dovevano fornire una compensazione per i danni causati ai palestinesi. L'ANP fallì nel mobilitarsi e nel dare seguito a questa cruciale sentenza domandando delle sanzioni, e il compito di organizzarsi venne lasciato alla società civile, che lo fece avviando una campagna di boicottaggio, disinvestimento e sanzioni (BDS).

2. Il sumud

Attualmente la resistenza nonviolenta in Palestina può essere espressa attraverso il concetto di *sumud* (risolutezza, persistenza, resistenza) (Van Teeffelen, 2008). Il simbolo del sumud indica due caratteristiche tipiche dei palestinesi in Palestina e altrove: da un lato, il preservare radici profonde nella terra natia; dall'altro, l'andare avanti ostinatamente con la propria vita ed il mantenere la speranza nel futuro nonostante le avversità, tra cui l'occupazione, la discriminazione, l'espulsione e la negligenza internazionale. Il sumud si riferisce quindi al rifiuto di abbandonare i diritti e la dignità palestinesi. Esso ha profonde fonti di ispirazione spirituale e sociale che includono la storia e la memoria della lotta nazionale palestinese, ma anche altre fonti culturali e sociali. Una tipica espressione artistica di sumud, che si ritrova in molti dipinti palestinesi, è l'immagine dell'olivo, con le radici profondamente piantate nella terra e un periodo di vita che si allunga su centinaia di anni. La madre palestinese è un altro caratteristico simbolo di sumud: ha il compito di proteggere la casa e l'identità culturale, e allo stesso tempo di trasmettere alle nuove generazioni il potere della persistenza collettiva.

Il primo contesto in cui il termine sumud venne utilizzato fu un contesto ufficiale: nel 1978 il termine era stato collegato ad un fondo in Giordania che raccoglieva contributi da paesi arabi e non, per supportare le condizioni economiche dei palestinesi nei Territori Occupati. La parola sumud veniva usata come motto in discorsi e testi politici, per indicare lo

spirito coraggioso dei palestinesi che vivevano in Palestina; proprio in nome del loro rimanere sulla terra, il termine era considerato il corrispettivo interno della lotta per il ritorno attuata dai palestinesi dell'esterno: mantenere le persone sulla terra ed aumentarne il numero, per evitare che si ripetessero le terribili espulsioni avvenute durante la *nakba* del 1948.

Una ragione del fascino di questo concetto era il fatto che il movimento sionista, fin dal suo inizio, aveva negato o marginalizzato la presenza dei civili palestinesi sulla terra palestinese. La pratica e la comunicazione del *sumud* permettevano dunque ai palestinesi di opporre questo discorso. Oltre ad essere un simbolo ed un motto, la nozione di *sumud* è stata utilizzata anche per ragioni analitiche, cioè per riferirsi ad un momento di formazione di istituzioni a base popolare nei Territori Occupati tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta. Questo primo livello difensivo di *sumud* va distinto e visto come una preparazione per il più impegnativo livello di lotta nonviolenta della prima Intifada.

Come per ogni simbolo nazionale, le espressioni del *sumud* corrono il rischio di diventare statiche e retoriche; tuttavia la più importante ragione dell'utilità di tale concetto è il fatto che mette i comuni cittadini al centro. Nessuno è escluso dal concetto di *sumud*, perché esso è una caratterizzazione e un appello per ogni palestinese. L'avvocato palestinese Raja Shehadeh ha portato il concetto da un livello puramente retorico al livello della realtà della vita civile sotto occupazione. Nel suo diario del 1981, "La terza via", Shehadeh situa il significato di *sumud* in opposizione a due estremi: da un lato il *samid* (la persona che resiste) rifiuta di accettare e di lasciarsi soggiogare dall'occupazione, e dall'altro lato rifiuta di lasciarsi dominare da sentimenti di vendetta o di odio nei confronti del nemico.

Il termine *sumud* comprende una varietà di sfumature:

1. La connessione alla casa. Il *sumud* riguarda lo spontaneo radicamento nei confronti di una casa e di una patria; per questo motivo viene spesso definito un atteggiamento naturale.
2. Quando si subiscono pressioni, la naturalezza dello stare nella propria casa si trasforma in una scelta risoluta di rimanere connessi a quella casa e a quella patria. Questo elemento di scelta rende il *sumud* un atto volontario, nella definizione di se stessi come di agenti umani capaci di influenzare l'ambiente. Il *sumud* implica quindi un'azione dinamica, protettiva e forse trasformativa.
3. Il *sumud* implica resistenza contro le pressioni, il non lasciarsi smuovere di fronte all'oppressione o alla tentazione (come quella di abbandonare ogni connessione con la patria in cambio di una vita migliore); è una lotta per mantenere l'integrità e la dignità.
4. Il *sumud* riguarda il connettere le incombenze quotidiane ad una causa che è più ampia del beneficio personale, o addirittura del beneficio della famiglia e della comunità, una causa che serve il bene comune. Il *sumud* è la scelta personale di supportare, preoccuparsi, proteggere e difendere la Palestina – la terra, le persone, e la causa compresa nel più ampio contesto della

vita e dei valori umani. È un atteggiamento profondamente positivo come reazione ad una situazione profondamente negativa.

5. Il sumud implica la capacità e la volontà di impegnarsi in una lotta prolungata, come richiesto da una situazione in cui la liberazione non è dietro l'angolo. Esso richiede pazienza e una prospettiva a lungo termine, che non significa un'attesa passiva ma un tipo di pazienza attiva, militante.

6. Il sumud implica capacità di soffrire, sopportazione. Questo non va inteso come masochismo ma come volontà di affrontare le conseguenze delle proprie scelte, e di rappresentare le proprie convinzioni.

7. Il sumud è anche la capacità di godere la vita, non necessariamente la gioia passeggera derivante da sensazioni e piaceri disponibili nel mondo globalizzato, ma la gioia profonda nel partecipare ai ritmi sociali e alle usanze del ciclo umano e alle celebrazioni che si tengono in circostanze difficili, o durante i semplici momenti quotidiani associati alla vita tradizionale in Palestina.

Importante è anche l'aspetto della comunità, presente nella cultura araba. È possibile parlare di un sumud sociale tipico delle comunità palestinesi, che tiene unite le persone permettendo loro di mantenere la forza e lo spirito necessari a proteggere la terra. La comunità è collegata al tempo: il sumud non sarebbe possibile senza le memorie comunitarie, come ad esempio memorie di cerimonie e tradizioni culinarie, antiche varietà di linguaggio e storie passate. La memoria riguarda anche la comunicazione: comunicare efficacemente storie di sumud all'interno e attraverso le comunità è un atto di sostegno. Conoscere e comunicare le storie di identità culturale, riguardanti le origini del legame tra le persone e la loro terra, identità e causa, è indispensabile per sostenere l'animo della gente lungo la strada per la liberazione.

Il sumud si manifesta sotto molteplici forme:

- Nella vita quotidiana: preservare, proteggere e sviluppare la propria casa e la propria famiglia;
- Nell'ambiente: rimanere sulla terra, proteggerla e valorizzarla;
- Nell'identità della comunità: proteggere e sviluppare il patrimonio culturale e storico;
- Attraverso le immagini: proteggere e sviluppare l'identità nell'immagine degli altri (ad esempio attraverso i mezzi di comunicazione);
- Attraverso la lotta per resistere all'oppressione.
-

2.1 La resistenza culturale

Il patrimonio e la produzione culturale palestinesi sono da decenni soggetti a espropriazione e distruzione, nell'ambito di un processo che etichetta i palestinesi come una minaccia al tempo stesso demografica, in quanto insieme di corpi, e culturale, in quanto popolo. L'attacco alla cultura e alla produzione culturale di un popolo può assumere diverse forme: dall'assassinio di personalità di spicco (ad esempio Ghassan Kanafani, autore di importanti testi letterari e critici) alla confisca e distruzione di archivi storici e culturali, fino alla soppressione della produzione e delle infrastrutture culturali. Israele ha praticato ciascuno di questi metodi, proseguendo attivamente una politica volta all'isolamento e alla disgregazione della società e della cultura palestinesi. La messa al bando di libri, quotidiani e riviste; l'ampia censura di ogni forma di comunicazione, che ha colpito trasmissioni radiofoniche, pubblicazioni a stampa e riunioni pubbliche; le pesanti restrizioni alla libertà di movimento delle persone, che hanno limitato non solo l'accesso ai luoghi della formazione e della cultura nei Territori Occupati e in Israele ma anche gli spostamenti regionali e internazionali: tutte queste misure hanno l'obiettivo di controllare e limitare la circolazione del sapere e della produzione culturale tra le comunità palestinesi occupate e l'esterno, in entrambe le direzioni.

In "cultura e imperialismo", Edward Said scrive che "il potere di narrare, o di impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e per l'imperialismo, e costituisce uno dei principali legami tra l'una e l'altro" (Said 1998). L'"apparato culturale" delle strategie imperialiste, orientaliste e sioniste è un ingranaggio vitale di quella che è la loro macchina politica, economica e militare. Stuart Hall identifica la cultura come "un processo primario o costitutivo, importante in quanto fondamento economico e materiale per plasmare soggetti ed eventi storici" (Hall 1997); qui la cultura è definita non dalle sue manifestazioni materiali ma piuttosto dalle sue pratiche, in particolare nelle sue relazioni con la costruzione dell'identità e con gli eventi politici e storici.

2.1.1. Definire la resistenza culturale

Il termine "resistenza culturale" è un termine molto elastico. Esso può essere utilizzato per descrivere la cultura quando viene usata, consciamente o inconsciamente, in modo efficace o meno, per resistere e/o per cambiare la struttura politica, economica e/o sociale dominante (Duncombe 2002). La resistenza culturale è collegata all'attività politica, e può agire in modo da favorirla o da ritardarla. Innanzitutto, la resistenza culturale può fornire una sorta di "spazio libero" per sviluppare idee e pratiche: liberate dai limiti e dalle costrizioni della cultura dominante, le persone possono sperimentare nuovi modi di essere e di vedere e sviluppare strumenti e risorse per la resistenza. E visto che la cultura è solitamente qualcosa di condiviso, essa diventa un punto focale attorno a cui costruire una comunità. Con un equipaggiamento di nuove idee, capacità, fiducia e

compagni, il passo verso il terreno ignoto della resistenza politica può apparire meno spaventoso. Considerato che la resistenza culturale spesso parla con una voce più familiare e meno impegnativa rispetto al dissenso politico, rende questo passo ancora più semplice. In questo modo la resistenza culturale agisce come una specie di trampolino per l'attività politica.

La resistenza culturale può anche essere pensata come resistenza politica. Alcuni teorici affermano che la politica è essenzialmente un discorso culturale, un insieme condiviso di simboli e significati che tutti rispettano. Secondo questa interpretazione, dunque, il riscrivere questo discorso – che è essenzialmente quello che la resistenza culturale fa – è in se stesso un atto politico. Da un punto di vista più pessimistico, la resistenza culturale può essere considerata come una fuga dalla politica ed un modo per esprimere scontento che potrebbe altrimenti venire espresso attraverso l'attività politica. Da questo punto di vista, la resistenza culturale corrisponde alla creazione di una sorta di santuario sicuro; all'interno di questa utopia privata viene evocata una società ideale in cui i problemi vengono facilmente risolti, ma all'esterno nulla cambia. Infine, sempre da un punto di vista pessimistico, si può affermare che la resistenza culturale non esiste e non può esistere. Il sistema dominante rappresenta un'egemonia talmente completa ideologicamente e materialmente che ogni forma di espressione culturale, anche se appare ribelle, è o verrà presto modificata e trasformata in una componente dello status quo. Secondo questa interpretazione, la resistenza culturale come pratica politica è nel migliore dei casi uno spreco di tempo, e nel peggiore una deviazione deludente dalla vera resistenza politica.

Secondo Stephen Duncombe, la cultura può trasmettere la politica in modi diversi. Un messaggio può viaggiare attraverso il *contenuto* della cultura (ad esempio nel testo di una canzone); la politica può anche essere trasmessa attraverso la *forma* che la cultura prende (è diverso leggere le parole di una canzone, rispetto al sentirle cantare; ed ancora diverso il sentire la canzone dal vivo o registrata su un disco). Anche il modo in cui la cultura viene ricevuta e recepita – la sua *interpretazione* – determina la sua politica: il contenuto ed il mezzo possono portare un messaggio, ma il significato e l'impatto potenziale di quel messaggio rimangono latenti finché non vengono interpretati da un pubblico. Infine, l'*attività* stessa di produrre cultura ha un significato politico: il primo atto della politica è semplicemente l'agire.

Esiste uno spettro dell'impegno politico, o scala della resistenza. Il primo livello è quello dell'auto-consapevolezza. Da un lato dello spettro sta la cultura che può avere la funzione di resistenza, ma che non era stata creata per questo scopo, né con l'idea che i suoi partecipanti la interpretassero come tale. Il polo opposto è occupato dalla cultura coscientemente creata per la resistenza politica ed utilizzata per questo scopo. In mezzo ai due poli si colloca la cultura che viene utilizzata per fini per i quali non era stata creata. Ciò può significare due cose: la cultura che

non era destinata ad essere ribelle può essere rovesciata ed utilizzata per fini politici e, per converso, la cultura che era consapevolmente fabbricata per la ribellione può finire per servire scopi non ribelli.

Vi è poi un'altra scala che misura l'unità sociale impegnata nella resistenza culturale. A sinistra è collocato l'individuo, che crea o addirittura rende reale una cultura che può - teoricamente - sfidare il sistema dominante nelle sue fondamenta. Ma questo individuo lo fa nella propria testa, nella sua realtà, senza dividerlo con nessun altro. Nel mezzo vi è la subcultura, un gruppo che è stato tagliato fuori, o più verosimilmente si è tagliato fuori, dalla società dominante con l'obiettivo di creare un insieme inclusivo e condiviso di valori e pratiche culturali. A destra dello spettro vi è la società. Il fatto che un'intera società sia impegnata nella resistenza culturale può avere due significati: che la cultura dominante ed il potere da essa supportato sono destinati a cadere, o che la resistenza culturale è stata così profondamente incorporata in una società che la sua pratica è politicamente futile.

Ciò conduce alla scala finale: i risultati della resistenza culturale. Lo spettro qui va dal livello di sopravvivenza alla rivoluzione. La sopravvivenza è il punto in cui la resistenza culturale è semplicemente un modo per sopportare le difficoltà quotidiane e le ingiustizie della vita, mantenendo una apparenza di dignità. La ribellione è il momento in cui la resistenza culturale contribuisce all'attività politica contro chi detiene il potere. I risultati di questa resistenza possono spaziare dal soffrire la repressione al promuovere delle riforme significative, tuttavia ciò avviene sempre nella cornice del potere dominante. Infine la rivoluzione rappresenta il completo rovesciamento del sistema dominante, ed il momento in cui la cultura della resistenza diventa semplicemente cultura.

2.1.2. *La cultura palestinese*

In seguito allo smembramento del territorio e della società palestinesi del 1948, la cultura, nelle sue diverse forme, cominciò a svolgere un ruolo significativo come forza unificante sia per l'identità sia per la lotta politica. Mentre il giogo coloniale si faceva sempre più stringente, la cultura diventava – sotto forma di folklore e di patrimonio popolare – una chiave della lotta nazionale palestinese contro i tentativi israeliani di cancellare la Palestina e la sua tradizione culturale. Nei primi anni Settanta il movimento per la conservazione del folklore (narrazioni orali, canzoni, usi e costumi) emerse “non solo come oggetto di studi letterari ma anche come forza vitale e dinamica nella società palestinese” (Jawad 2010). Pratiche culturali come la *dabka* (danza tradizionale), i canti popolari e la produzione artigianale (ricami e altri oggetti) contribuirono al processo di auto-definizione culturale.

La costruzione di un “canone culturale”, per mezzo non solo della preservazione o del revival di una tradizione passata ma anche della produzione moderna in campo letterario e artistico, è stata direttamente

legata alla lotta nazionale, che si doveva confrontare con il compito di dimostrare che i palestinesi esistevano, di fronte alla negazione della loro auto rappresentazione politica e culturale. Un illustre esempio è il film del 1974 *Laysa lahum wujud* ("Non esistono") di Mustafa Abu Ali. Il film documenta in modo sintetico e intenso la sovrapposizione fra vita quotidiana, distruzione israeliana e resistenza armata palestinese, proponendosi come una vigorosa risposta all'affermazione dell'allora primo ministro israeliano Golda Meir che negava l'esistenza di un popolo palestinese.

Come in tutti i progetti nazionalisti, i processi di costruzione e rappresentazione della nazione si fondano su pretese di autenticità e finiscono con il sacrificare contraddizioni, ineguaglianze e complessità interne. Viola Shafik, nel suo studio sul cinema arabo, mette in discussione il concetto di "importazione" delle pratiche culturali occidentali. Intendere il cinema, il teatro e le altre pratiche artistiche come "trapiantate in un contesto culturale arabo autentico, quasi virginale", secondo Shafik, è qualcosa che va ridiscusso, così come va ridiscussa la nozione stessa di autenticità culturale (Shafik 1998). Nel contesto del colonialismo, per esempio, si ricorre spesso al concetto di autenticità per dimostrare l'"insita arretratezza" dei popoli colonizzati, mentre lo stesso concetto è stato fatto proprio dalle popolazioni indigene per dare forma a una cultura e a un'identità tradizionali e moderne indipendenti dalla dominazione occidentale. Nel momento in cui situiamo un'analisi culturale nel suo contesto socio-politico, la questione, più che la determinazione del grado di "autenticità culturale", sembra riguardare la comprensione del modo in cui una tale terminologia viene impiegata. Un valido esempio nel caso della Palestina è il modo in cui la dimensione contadina è diventata simbolo nazionale, in quanto elemento capace di dimostrare il legame storico e identitario con la terra (Swedenburg 1990).

Prodotti e pratiche culturali possono di volta in volta essere considerati politicizzati, in quanto capaci di affermare e denunciare eventi, pratiche e ideologie della contemporaneità, o depoliticizzati, in quanto ripiegati su se stessi ed estrapolati dal più ampio contesto della realtà politica e sociale. In entrambi i casi si può rilevare un elemento costante di politicità, esplicitamente affermata o significativamente censurata. La campagna di *re-branding* condotta dal governo israeliano è un esempio perfetto di politica culturale in cui la cultura prende direttamente la forma di propaganda politica. Non solo elementi della cultura palestinese come la danza, la musica e il cinema, ma anche risorse economiche tipiche della Palestina come le arance (presentate come prodotti ebraici e israeliani), sono confluiti nella campagna israeliana volta a legittimare e a normalizzare la vicenda dell'oppressione attraverso la creazione di una "cultura consumistica israeliana" (Katz 2008).

A sua volta la resistenza palestinese, nelle sue diverse manifestazioni, considera la cultura come parte della lotta. Così, negli anni Sessanta e Settanta, vari gruppi politici aprirono un fronte culturale a fianco

della resistenza armata. Per esempio, nel 1966, su iniziativa dell'OLP, fu fondata l'Associazione del teatro palestinese, con l'obiettivo di accrescere la consapevolezza politica della lotta nazionale, di portare sul palcoscenico l'esperienza della rivoluzione e di recuperare il patrimonio palestinese. Negli anni seguenti diverse fazioni palestinesi (Fatah, il PFLP e il DFLP) cominciarono ad utilizzare il cinema come strumento della lotta, documentando la realtà sul campo ed elaborando nuove strategie per la resistenza.

Il ruolo della cultura nella politica e della politica nella cultura è stato ripetutamente discusso in riferimento al contesto palestinese. Il caso della prima Intifada, in proposito, è particolarmente interessante. La rappresentazione pubblica di manifestazioni culturali, tradizionali e rituali (come i matrimoni) caratterizzate dalla loro natura festosa o frivola veniva scoraggiata dalla leadership popolare in segno di rispetto per l'alto numero di morti, feriti, prigionieri ed esiliati causato dalle forze di occupazione. Il modo di rappresentare la cultura andò trasformandosi, e si affermò una più "ascetica cultura della resistenza" (Taraki 2008).

La compagnia di danza popolare palestinese El-Funoun, generalmente considerata la più importante della Cisgiordania, colloca il proprio spettacolo *Marj Ibn 'Amer* (Le pianure di Ibn 'Amer), del 1989, nel contesto dell'Intifada. Gli artisti del El-Funoun, di fronte non solo alle misure repressive delle forze di occupazione israeliane ma anche alle critiche interne formulate da alcuni intellettuali palestinesi, si sono espressi contro ogni separazione netta tra arte e politica. Essi affermano che l'opera culturale non necessariamente si contrappone alle forme di lotta: essa, piuttosto, può servire a integrarle, rivolgendosi a dimensioni culturali e intellettuali della lotta che siano oggetto di specifici attacchi. Un membro di El-Funoun descrive il più ampio contesto del loro spettacolo del 1989 ricordando come in quel periodo le pratiche culturali palestinesi fossero chiaramente esposte a un processo di appropriazione da parte di Israele (ad esempio, la compagnia aerea israeliana El Al dotava il proprio personale di bordo di vestiti ricamati che riprendevano i motivi dei costumi tradizionali palestinesi, spacciandoli per abiti tipici israeliani) (Jawad 2010). Tali forme di resistenza culturale – praticate tanto dai produttori quanto dai consumatori di cultura – si collocano, insomma, in un contesto segnato dal timore di un inarrestabile declino delle pratiche culturali tradizionali nella società palestinese e dal bisogno di rivitalizzarle in un'atmosfera segnata da morti e lutti.

2.1.3. Cultura e resistenza

Le pratiche e i discorsi nazionalisti possono determinare e delimitare le forme di cultura considerate "rappresentative" della lotta nazionale palestinese. Un notevole impasse denunciato da molti commentatori e addetti ai lavori riguarda la mancanza di una critica più profonda della produzione culturale palestinese – in particolare da parte del mondo arabo –

che si spinga non solo al di là della retorica nazionalista ma anche oltre il mero elogio per la capacità di produrre cultura in circostanze così oppressive. La ricezione della produzione culturale palestinese nei circoli occidentali, d'altra parte, rivela spesso inclinazioni ideologiche, con testi considerati come "autentici" sguardi etnografici rappresentativi dell'intera società.

Le parole utilizzate per definire alcune pratiche culturali ed espressive mostrano in che modo queste vengano recepite oltre confine. I cortei funebri per le vittime palestinesi dell'aggressione israeliana, che sono tra le poche occasioni pubbliche in cui si possa dare voce alla protesta oltre che al dolore, sono stati interpretati come "focolai del fanatismo islamico" (Allen 2000). I lettori e gli spettatori di prodotti e pratiche culturali, pertanto, non sono semplici fruitori passivi ma elementi costitutivi nella creazione del significato di tali prodotti e pratiche. Possiamo perciò analizzare le politiche di ricezione con riferimento sia alla cultura sia alla resistenza.

Nel contesto palestinese, la nozione di "cultura di resistenza" è stata articolata in modi diversi. Julianio Mehr Khamis, direttore del Freedom Theatre (che ha sede nel campo profughi di Jenin) parla, per esempio, di un fenomeno che definisce "cultura della morte" e spiega: "A causa dello squilibrio di forze tra israeliani e palestinesi, lo strumento principale dei palestinesi nei confronti degli israeliani è la loro capacità di morire. Ora, si tratta di un fenomeno inquietante: costruire la resistenza sulla capacità di morire è una prospettiva senza speranza. [...] Abbiamo un'intera generazione composta da giovani che aspirano a diventare *shahid* (martiri) non perché è stato fatto loro il lavaggio del cervello – questa è l'interpretazione occidentale – ma perché sanno che se vogliono resistere all'occupazione moriranno" (Jawad 2010).

Elasticità e *sumud*, nelle varie interpretazioni dei due termini, hanno rappresentato uno dei principali modi di descrivere la quotidiana sopravvivenza dei palestinesi (in particolare quelli dei Territori Occupati) e il loro ostinato rifiuto di piegarsi al giogo del potere coloniale. Il già citato Raja Shehadeh descrive come la "onnicomprensiva forma di vita" che i palestinesi vivono sotto occupazione si sia concettualmente trasformata in una "forma di resistenza" capace di tenerli uniti (il *sumud*, appunto) (Shehadeh 1984). Ibrahim Burnat, abitante del villaggio di Bil'in, ha scelto una particolare strategia di resistenza, mettendo insieme una collezione di creazioni artistiche composte in gran parte da proiettili sparati dai soldati israeliani sui dimostranti che protestano contro la confisca delle loro terre da parte di Israele. Lo stesso Ibrahim osserva: "noi palestinesi riusciamo a creare vita dai loro strumenti di morte" (Jamjoum 2008).

L'attenzione alla produzione locale in genere, in contrapposizione alla produzione culturale commerciale proveniente dall'Occidente, è considerata parte integrante della lotta nazionale. Nel 1966 lo scrittore palestinese Ghassan Kanafani definì la letteratura palestinese nata sotto l'occupazione come una forma di resistenza al colonialismo e

all'imperialismo culturale. La diretta concettualizzazione della produzione culturale come resistenza, insieme allo spostamento dell'attenzione verso i palestinesi che vivono nei Territori Occupati, è servita a riconfigurare il modo in cui viene vista la resistenza palestinese nei confronti delle politiche israeliane di colonizzazione e repressione.

2.1.4. *La cultura come "l'arte di respirare"*

"C'era un tempo in cui la gente pensava che il conflitto israeliano-palestinese fosse simile a una corsa di 100 metri. I partecipanti si comportavano di conseguenza: facevano uno sforzo concentrato, di breve termine, per raccogliere tutta la forza disponibile. Quando raggiungevano il traguardo erano senza fiato, ma potevano permetterselo per una corsa tanto breve. Tuttavia, le persone si stanno sempre più rendendo conto che il conflitto israeliano-palestinese, uno dei conflitti più lunghi della storia moderna, assomiglia più a una maratona da 36 km. Se i partecipanti si comportassero come per una corsa da 100 metri, sarebbero destinati a perire [...] Durante una maratona, bisogna respirare in modo diverso, prepararsi in modo diverso, e correre con un'andatura ben allenata ma più rilassata. La chiave consiste nel mantenere la respirazione" (Raheb 2006).

Per i palestinesi che vivono questo continuo e apparentemente infinito conflitto, la cultura è l'arte di mantenere la respirazione. È opinione diffusa che la cultura in un tale contesto sia un lusso che i palestinesi non possono e non dovrebbero permettersi; secondo questa linea di pensiero, ciò di cui i palestinesi sotto occupazione necessitano sono gli aiuti. Il problema risiede proprio nel fatto che la lotta palestinese è stata spesso dipinta come una crisi umanitaria, piuttosto che come una questione di identità e di autodeterminazione. Ma la cultura è uno degli elementi più importanti per la sopravvivenza di un popolo: sotto immense costrizioni e nelle situazioni più immorali, la cultura è l'arte di imparare a respirare normalmente. Nei contesti di conflitto, ci si concentra soprattutto su ciò che annienta il corpo, dimenticandosi spesso di ciò che annienta lo spirito, cioè la dignità, la creatività e l'immagine di un popolo. La cultura è ciò che permette allo spirito non solo di sopravvivere, ma di prosperare; essa permette alle persone di non essere percepite solo come riceventi passivi, come mere vittime o spettatori, ma come attori. È l'arte di celebrare la vita in un contesto dominato da forze di morte e dominazione, l'arte di resistere in modo creativo e nonviolento.

La cultura è una necessità non solo in tempi di conflitto: non è cruciale solo nel resistere all'occupazione, ma anche come modo essenziale di esprimere se stessi e di comunicare la propria storia in modo efficace, proprio perché è collegata all'autodeterminazione. La cultura è l'arena in cui si determina ciò che si è – in base alla propria definizione e non a quella degli altri. Nel contesto palestinese, è stata raggiunta una fase in cui la retorica politica non rappresenta più quello che la popolazione pensa e desidera. Inoltre, spesso le persone si sentono soffocate da alcune forme di

espressione religiosa che coinvolgono troppa religione e troppo poca spiritualità. La cultura può dunque essere uno spazio dove le persone possono respirare liberamente, in un contesto in cui l'aria sembra assottigliarsi minuto dopo minuto.

È importante sottolineare come la cultura, intesa come identità, sia uno dei pilastri più importanti per un futuro stato palestinese. Secondo Mitri Raheb (direttore generale dell'associazione Dar Annadwa di Betlemme) "ciò che accade in ambito culturale può indicare la direzione verso cui la Palestina si sta dirigendo: verso uno stato democratico in cui non vi sia solo libertà dall'occupazione ma anche libertà di espressione garantita dallo stato, ed una ripartizione delle risorse in grado di assicurare che la culla delle tre religioni monoteiste diventi un importante centro culturale per l'umanità" (Raheb 2006).

Sebbene la cultura riguardi l'espressione di se stessi per come si è, ciò avviene sempre in relazione agli altri, poiché è nell'incontro con un contesto diverso che ognuno comprende il proprio contesto. La cultura diventa così lo spazio dove incontrare gli altri e se stessi, dove scoprire un linguaggio che è locale ed allo stesso tempo universale. Essa è il mezzo che rende possibile sviluppare un'identità che, come un olivo, è profondamente radicata nella terra palestinese, ma i cui rami sono rivolti verso il cielo.

Bibliografia

- ABU JREIS HAZBOUN S., *The impact of cultural centres on Palestinian society*, in *This week in Palestine*, n° 101, settembre 2006..
- ACKERMAN P., DU VALL J. (2000), *A force more powerful: a century of nonviolent conflict*, Palgrave Macmillan, New York.
- ACKERMAN P., KRUEGLER C. (1994), *Strategic nonviolent conflict: the dynamics of people power in the Twentieth Century*, Conn., Praeger. Westport.
- ALLEN L. (2000), *The polyvalent politics of martyr commemorations in the Palestinian Intifada*, in *History & Memory*, 12 febbraio 2000.
- ARENDT H. (2001), *Sulla violenza*, Pratiche, Parma.
- AWAD E.M. (1994), *Nonviolent resistance: a strategy for the Occupied Territories*, in *Journal of Palestine Studies*, vol. XIII, n° 4, pp. 22-36.
- BENVENISTI M. (1976), *Jerusalem, the torn city*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BISHARA A. (1989), *The uprising's impact on Israel*, in Z. Lockman, J. Beinun (a cura di), *Intifada: the Palestinian uprising against Israeli*

- occupation, Washington DC, Middle East Research and Information Project.
- BOBBIO N. (1997), *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna.
- BOBBIO N., Il sogno di un uomo nonviolento. La marcia della pace, in *La Stampa*, 13 ottobre 2001
- CAMERA D'AFFLITTO I. (2007), *Cento anni di cultura palestinese*, Carocci, Roma.
- CAPITINI A. (1989), *Le tecniche della nonviolenza*, Edizioni Linea D'ombra, Milano.
- CHALLAND B. (2009), *Palestinian civil society: foreign donors and the power to promote and exclude*, Routledge, London.
- CROW R.E., GRANT P., SAAD E.I. (1990), *Arab nonviolent political struggle in the Middle East*, Boulder & London, Lynne Rienner.
- DAJANI R. SUAD (1994), *Eyes without country: searching for a Palestinian strategy of liberation*, Temple University Press.
- DUNCOMBE S. (2002), *Cultural resistance reader*, Verso, London.
- ELIAS-KHOURY R., *Cultural centres in Palestine*, in *This Week in Palestine*, No. 101, settembre 2006.
- GALTUNG J. (1989), *Nonviolence in Israel/Palestine*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- GALTUNG J. (1990), *Cultural violence*, in *Journal of Peace Research*, vol. 27, n°3.
- HALL S. (a cura di) (1997), *Representation. Cultural representations and signifying practices*, Sage, Thousand Oaks.
- HASS A. (2005), *Domani andrà peggio. Lettere da Palestina e Israele, 2001-2005*, Fusi Orari.
- HELVEY R.L. (2004), *On strategic nonviolent conflict: thinking about the fundamentals*, Albert Einstein Institution, Boston.
- JAMJOUR H., *Ramallah commemorates the ongoing Nakba*, in *Electronic Intifada*, 29 maggio 2008.
- JAWAD R. (2010), *Teatri di resistenza*, in M. Guareschi, F. Rahola (a cura di), *Palestina anno zero*, Milano, Agenzia X.
- KATZ M., *The re-branding of Israel: from war planes to women. Why at 60 Israel's image is taking off in new directions*, in *Moment*, maggio-giugno 2008.
- KENNEDY S. (1984), *The druze of the Golan: a case of nonviolent resistance*, in *Journal of Palestine Studies*, vol. XIII, n° 2, pp. 48-64.
- KHALIDI R. (2003), *Identità palestinese*, Bollati Boringhieri, Torino.
- KHATIB M., *Help us stop Israel's wall peacefully*, in *The New York Times*, 12 luglio 2005.
- KING M.E. (2007), *A quiet revolution: the first Palestinian Intifada and nonviolent resistance*, Nation Books, New York.
- LAPIDOTH R. (2002), *Legal Aspects Of The Palestinian Refugee Question*, Jerusalem Center for Public Affairs.

- LARZILLIÈRE P. (2004), *Être jeune en Palestine*, Balland, Paris.
- MCDOWALL D. (1995), *The Palestinians: the road to nationhood*, Minority Rights Group, London.
- MUSLIH M. (1993), *Palestinian civil society*, in *Middle East Journal*, n°47, vol. 2.
- NAMDA B.R.(1962), *Gandhi il Mahatma*, Mondadori, Milano.
- PAPPÉ I. (2007), *The ethnic cleansing of Palestine*, Oneworld Publications Limited.
- PERETZ D.(1993), *Palestinians, Refugees, and the Middle East Peace Process*, Washington D.C.
- QUMSIYEH M. (2011), *Popular resistance in Palestine. A history of hope and empowerment*, Pluto Books, London.
- RAHEB M.(2006), *Culture as the art to breathe*, in *This week in Palestine*, No. 101.
- REINHART T. (2006), *The Road Map to Nowhere: Israel/Palestine since 2003*, Verso, New York.
- SAFIEH A. (1987), *Gene Sharp: nonviolent struggle*, in *Journal of Palestine Studies*, n° 65.
- SAID E.W. (1998), *Cultura e imperialismo*, Gamberetti, Roma.
- SAID E.W. (2001), *The End of the Peace Process: Oslo and after*, Pantheon Books, New York.
- SALLA M.E. (1993), *Satyagraha in Mahatma Gandhi's political philosophy*, in *Peace Research*, XXV, 1, pp. 39-62.
- SATHA-ANAND C., *Islam e nonviolenza*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1997.
- SHAFIK V., *Arab cinema. History and cultural identity*, Cairo, American University in Cairo Press, 1998.
- SHARON M.(1983), *Why the Druze are formidable*, in *The Jerusalem Post* (International Edition).
- SHARP G. (1985), *Politica dell'azione nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino.
- SHARP G., *Gandhi as a political strategist*, Boston, Porter Sargent, 1979.
- SHARP G. (1989), *Intifadah and nonviolent struggle*, in *Journal of Palestine Studies*, vol. 19, n° 1, pp. 3-13.
- SHEHADEH R. (1984), *Samed: journal of a West Bank Palestinian*, Adama, New York.
- STEPHAN M.J., CHENOWETH E. (2008), *Why civil resistance works*, in *International Security*, vol. 33, n° 1.
- SULLIVAN D.J. (1996), *NGOs in Palestine: agents of development and foundation of civil society*, in *Journal of Palestine Studies*, vol. 25, n° 3, pp.93-100.
- SWEDENBURG T. (1990), *The palestinian peasant as national signifier*, in *Anthropological Quarterly*, 63, 1.
- TARAKI L. (2008), *Enclave micropolis. The paradoxical case of Ramallah/Al-Bireh*, in *Journal of Palestine Studies*, 37, 4, pp.16-18.

- VAN TEEFFELEN T. (2008), *Challenging the wall: toward a pedagogy of hope*, AEI-Open Windows, Bethlehem.
- WEHR P., BURGESS H., BURGESS G. (1994), *Justice without violence*, Boulder, Colo., Lynne Rienner.
- ZUNES S., KURTZ L., ASHER S.B. (1999), *Nonviolent social movements: a geographical perspective*, Malden, Mass., Blackwell.

Documenti e report

- Alternative Information Center, *Il villaggio di Bil'in vince la prima battaglia: il muro verrà smantellato*, articolo del 23 giugno 2011.
- Corte Internazionale di Giustizia, *Conseguenze legali della costruzione di un muro nei Territori Occupati Palestinesi*, Parere Consultivo del 9 luglio 2004.
- International Solidarity Movement, *Students unite against checkpoints*, Report del 9 settembre 2006.
- Palestine Economic Policy Research Institute (MAS), *Mapping of Palestinian Non-Governmental Organizations in the West Bank and Gaza Strip*, Report commissionato dalla Banca Mondiale, 2001.
- Palestinian Central Bureau of Statistics, *General Census of Population and Housing Censuses*, Ramallah, 2007.
- Palestinian Central Bureau of Statistics, *The status of cultural institutions survey - 2005*, Ramallah, 2006