

**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO**

**Dottorato di ricerca in Istituzioni e Politiche
ciclo XXII
S.S.D: SPS/14, L-OR/10**

*Arabi cristiani di Transgiordania dallo stato ottomano all'Emirato
hashemita.
Spazio politico e cultura tribale.*

**Tesi di Dottorato di: Paolo Maria Leo Cesare Maggiolini
Matricola: 3580115**



**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO**

**Dottorato di ricerca in Istituzioni e Politiche
ciclo XXII
S.S.D: SPS/14**

*Arabi cristiani di Transgiordania dallo stato ottomano all'Emirato
hashemita.
Spazio politico e cultura tribale.*

Coordinatore: Ch.mo Prof. Merzoni Guido Stefano.

Tutor: Ch.mo Prof. Fiorani Piacentini Valeria

**Tesi di Dottorato di: Paolo Maria Leo Cesare Maggiolini
Matricola: 3580115**

Anno Accademico 2008/09

Sommario

Introduzione.....	13
Strumenti della ricerca.	15
Tempi e luoghi.....	16

Prologo

Arabi cristiani e Arabi musulmani di Transgiordania nella storia.....	25
Il Vicino Oriente e la Transgiordania. Arabi cristiani e Arabi musulmani nella storia. .	26
Il rapporto giuridico tra Arabi cristiani e Arabi musulmani nella storia della Transgiordania.....	36

Parte I

La Transgiordania al tempo degli Ottomani. Spazi politici e cultura tribale.

Cap. 1 La Transgiordania al Tempo degli sheikh.

1.1 La cultura tribale di Transgiordania.	47
1.2 Il territorio transgiordano e i suoi distretti.	59
1.3 L’Impero Ottomano e il secolo delle tanzimat.	69
1.4 Gerusalemme e i Luoghi Santi nel XIX secolo.	73
1.4.1 Il Patriarcato Greco-Ortodosso di Gerusalemme.	75
1.4.2 La Diffusione degli stabilimenti protestante in Terra Santa.....	82
1.4.3 La rinascita del Patriarcato Latino di Gerusalemme in Terra Santa.	86
1.5 Gli Ottomani e il controllo diretto dei distretti di Transgiordania.	94

Cap. 2 Tribù cristiane e missionari nella Transgiordania ottomana.

2.1 Le missioni e il territorio transgiordano.	113
2.2 La nascita e il ruolo della missione.	116
2.3 L’arrivo dei missionari cristiani nella città di Salt.	131
Il consolidamento della presenza missionaria nel centro di Salt.	138
Don Gatti e la Chiesa latina di Salt.....	146
2.4 L’incontro tra i missionari cristiani e le tribù del Balqa’ e Jabal ‘Ajlun.	159
Ermemin.....	160
Fuheis.	164

2.5 Il distretto del Jabal ‘Ajlun.....	168
2.6 L’arrivo dei missionari nel Karak.....	184
2.6.1 La prima missione latina del distretto di Karak.....	185
La legge tribale: dal Karak a Madaba, la comunità latina tra onore, scontri e prezzo del sangue.....	198
2.6.2 I missionari protestanti e il distretto del Karak.....	207
Il missionario protestante e i valori culturali di cui fu portatore.....	212
2.7 La rinascita di Madaba e la fondazione di una nuova missione.....	222
2.7.1 L’esodo e l’occupazione del suolo di Madaba, 1880-1881.....	223
La vita nel villaggio di Madaba.....	232
2.7.2 L’installazione definitiva delle tribù cristiane a Madaba.....	234
Dimensione tribale ed emissari patriarcali.....	240
2.7.3 Le guerre del Balqa’ e il consolidamento della presenza cristiana di Madaba.....	248
Conclusioni: La nascita delle diadi comunità-tribù e stato-tribù.....	252

Cap. 3 La fine di un’epoca. Le missioni cristiane e le tribù transgiordane durante la Prima Guerra Mondiale.

La dimensione della proprietà fondiaria e la ferrovia del Hijaz.....	260
La gestione del territorio, integrare la provincia ottomana della Transgiordania nell’Impero.....	264
3.1 La Transgiordania tra il XIX e il XX secolo.....	267
3.2 ‘Amman, una missione mancata.....	269
3.3 Consolidare la comunità religiosa, la condizione di Salt.....	274
3.4 La condizione di Madaba tra il XIX e il XX secolo.....	282
3.4.1 Definire in confini di una comunità. Il controllo delle alleanze matrimoniali.	285
3.4.2 Leadership e spazio politico a Madaba.....	289
3.5 Il Karak e il regime ottomano tra il XIX e il XX secolo.....	295
3.5.1 Comunità religiosa e spazio politico nel Karak.....	300

Parte II

La Transgiordania e la nascita dell’Emirato hashemita.

Spazio politico e cultura tribale.

Cap. 4 La Grande Guerra del 1914-1918. La Transgiordania agli albori dell’Emirato Hashemita.

4.1 La condizione dei cristiani di Transgiordania durante la guerra.....	310
--	-----

4.2 Verso il Mandato britannico, la Transgiordania tra 1919 e 1921.....	318
La Transgiordania e la breve esperienza del Regno di Siria.	318
4.2.1 L'esperienza dell'amministrazione araba dal punto di vista della comunità latina.	322
4.3 La stagione dei governi locali autonomi di Transgiordania e l'incontro di Ma'an. .	324

Cap. 5 L'Emirato Hashemita di Transgiordania e la costruzione di un nuovo spazio politico.

5.1 L'arrivo dell'Amir 'Abdallah bin Hussein ad 'Amman.....	333
5.2 La nascita del Governo arabo d'Oriente	335
5.2.1 Il distretto del Karak e i rapporti tra le sue tribù.....	340
5.2.2 Il Jabal 'Ajlun e la rivolta di al-Kura.....	343
5.2.3 Il Balqa' e la Rivolta degli 'Adwan, la richiesta di un nuovo spazio politico.	346
5.3 La Rivolta degli 'Adwan e la fine dell'epoca degli sheikh.....	352
5.3.1 Il rapporto tra stato-tribù all'interno fronte della rivolta.	354
5.3.2 Il rapporto tra stato e tribù e lo spazio politico hashemita prima del 1923.	357
5.4 La condizione delle comunità cristiane nell'Emirato Hashemita di Transgiordania.	361
5.4.1 Le ragioni della diffusione degli stabilimenti greco-cattolici e la difficile relazione con la presenza cattolica latina.....	367
5.4.2 La condizione degli stabilimenti cattolici nel Balqa' e Jabal 'Ajlun.	372
5.4.3 La presenza cattolica del distretto del Karak.....	378

Cap. 6 L'Emirato Hashemita di Transgiordania, il Mandato britannico e la nascita del Partito del Popolo Transgiordano.

6.1 L'Emirato Hashemita di Transgiordania al tempo del Mandato.....	384
6.1.1 La riforma degli strumenti dell'apparato amministrativo.....	385
6.1.2 Il ruolo della Legione araba e del Desert Patrol Corp.....	392
6.1.3 La produzione legislativa durante l'epoca del Mandato.	396
6.2 Il Trattato anglo-transgiordano e la nascita del Partito del Popolo Transgiordano.	404
6.2.1 Le ripercussioni del sentimento arabista all'interno della vita delle comunità cristiane.	410
6.3 I Congressi transgiordani e la firma del Patto nazionale transgiordano del 1928....	416

Conclusione

Spazi politici e cultura tribale.

La Transgiordania al tempo delle tanzimat e la dimensione tribale.....	428
La Transgiordania, la famiglia Hashemita e il Mandato. La riconfigurazione degli spazi politici.....	437
‘Amman, la capitale del mandato britannico in Transgiordania.	441
‘Amman, il centro dello spazio politico hashemita.	442
Criteri di trascrizione-traslitteazione della lingua araba.....	447
Bibliografia e chiave di lettura.....	449

Introduzione.

Vous voulez nous faire dire que nous sommes persécutés. L'Occident tient à garder cette image de nous. En Jordanie, nous sommes minoritaires, mais heureux”.

Mons. Sayegh, *ARM*,
15 décembre 1991.

Nel mondo contemporaneo dei grandi agglomerati urbani, dove la libertà e la mobilità illimitata degli ambienti virtuali si esprimono entro il limite racchiuso in stanze e schermi luminosi, la Transgiordania, ad eccezione per la sua capitale ‘Amman, un formicaio brulicante di vita, automobili, rumori assordanti e odori di ogni genere, è ancora oggi una terra clemente con i nostri occhi, che qui possono trovare riposo nelle ampie distese di roccia e deserto che corrono verso un confine che esiste solo nelle nostre menti. Il movimento negli spazi aperti delle steppe e dei deserti fu il principale destino storico di questa regione, segnata dal solco delle carovane e dalla marcia degli eserciti, nel continuo scambio di merci, culture e uomini. Un ambiente costruito dall’eterno confronto e scontro, senza vinti e vincitori, tra l’universo dei sedentari e quello dei nomadi, che fece della Transgiordania una terra ricca di narrative storiche differenti.

Il cristianesimo vi si diffuse fin dalle sue origini – la Transgiordania é terra biblica, Terra Santa – venendo profondamente influenzato da questo particolare spazio antropomorfo, sfuggibile alle definizioni e alle delimitazioni. Fu così che la regione divenne *limes*, madre delle eresie come ricorda il Nallino (1942), testimone di una continua tensione tra l’ortodossia cristiana romano-bizantina e le espressioni di religiosità popolare delle genti del deserto le quali, nel loro incessante movimento, portarono questa fede fino alla Penisola araba.

L’arrivo delle tribù musulmane e la fine del dominio bizantino e sasanide nel Vicino e Medio Oriente innescarono un processo di transizione e mutamento in tutta la regione. Lo

spostamento dei centri politici e dei traffici economici fece venir meno l'interesse della "grande storia" nei confronti della Transgiordania, abbandonandola al suo destino. Il *limes* del passato, creato dall'incessante confronto tra i grandi bacini sedentari imperiali e le popolazioni dei deserti, scomparve e l'universo dei nomadi ebbe la meglio. In verità, il confronto tra questi due diversi stili di vita, considerati da sempre irriducibili tra loro, non venne mai meno. Così come l'allontanamento dai nuovi centri politico-economici del mondo islamico non la rese una terra indipendente, ma piuttosto marginale e autonoma, una frontiera, come suggerisce Rogan (2002), che però rimase consapevolmente parte integrante di un universo politico più ampio. Fu così che le realtà sedentarie si ridussero fino all'essenzialità, ancorate a piccoli centri rurali, distribuiti lungo tutto il territorio, dediti all'agricoltura e all'allevamento di animali di piccola taglia. L'eterno incontro e scontro tra nomadi e sedentari continuò a segnare la vita di questa terra, non più testimonianza del *limes* dei tempi romano-bizantini, bensì espressione locale della ricchezza e varietà del tribalismo arabo.

Il cristianesimo non scomparve dal territorio e non venne sommerso dall'arrivo dell'Islam, ma continuò a dimorare in queste terre fino a nostri giorni, nonostante la sua natura minoritaria rispetto alla dimensione musulmana.

L'autonomia di cui beneficiò la Transgiordania e la diffusione della cultura tribale tolse alla religione il compito di discriminare socialmente gli uomini secondo le coordinate di minoranza e maggioranza, rendendo questa regione una terra di tribù arabe cristiane e musulmane, dove fu il costume e non l'ortodossia del canone o della *shari'ah* ad ispirare le logiche della convivenza e dello scontro.

La Transgiordania che si incontra all'inizio di questa ricerca è un territorio che in realtà non esiste di per sé, parte di un vasto impero multi-confessionale e multi-etnico, l'Impero Ottomano con capitale Istanbul; estrema propaggine della provincia del *Bilad al-Sham* – corrispondente agli attuali stati di Libano, Siria, Palestina, Israele e Transgiordania – divisa a sua volta in diversi distretti, il Jabal 'Ajlun, il Balqa', il Karak e, infine, Ma'an- 'Aqaba.

Il percorso di ricerca prende avvio dall'incontro con questa terra di tribù e di differenti ambienti socio-politici. L'obiettivo è individuare un itinerario storico che, attraversando i differenti distretti della Transgiordania del XIX secolo, racconti la realtà del cristianesimo locale e le caratteristiche di micro-cosmi politici composti da tribù arabe cristiane e musulmane.

Il filo conduttore di questo cammino sono le tribù cristiane, realtà complessa, di cui frequentemente si ignora la presenza, testimonianza di un passato e un presente arabo e cristiano, capace di essere per questo maggioranza e minoranza, sfuggibile alle definizioni e alle delimitazioni concettuali come la terra in cui queste tribù vissero e si preservarono nei secoli.

I luoghi di questa ricerca sono gli spazi politici, la loro evoluzione tra il XIX secolo e l'inizio del XX secolo, e la cultura tribale, utilizzando questi ambiti come coordinate dell'indagine sul campo. L'utilizzo di tali finzioni dialettiche è utile strumento per ordinare e sistematizzare un argomento vasto e vario, ancorato a una terra che visse del movimento. È stato l'approccio metodologico di questa ricerca senza eccedere nell'induzione teorica.

Lo scopo di questo cammino è la creazione di una narrazione che attraverso il movimento nello spazio e nel tempo e dal particolare al generale riesca a descrivere, mediante una lettura dall'interno, quale posto abbiano occupato le tribù cristiane nella Transgiordania del XIX secolo e all'interno dello stato hashemita dei primi decenni del novecento.

Dati gli attributi di questo soggetto, arabo e tribale, il risultato di questa analisi non si propone solo di raccontare una particolare forma di cristianesimo orientale, fornendo una testimonianza alternativa rispetto al tema del rapporto tra Islam e cristianità nel Vicino Oriente, bensì vuole descrivere, secondo la prospettiva di una dimensione abitualmente considerata minoritaria, quella che diventa la storia di un'intera popolazione e del suo lento cammino verso la creazione di uno stato indipendente e sovrano all'interno del suo territorio.

Strumenti della ricerca.

Questa tesi procede secondo una lettura *'dall'interno'*, sulla base dell'analisi di fonti di diversa natura: archivistiche, scritte e manoscritte, monografiche, articoli, memorie e anche racconti popolari. Queste sono state scelte nell'ottica di cogliere le specificità del caso giordano. Ciò al fine di evitare letture eccessivamente induttive. Tale prospettiva serve anche a prendere le distanze dalla dimensione del *'case study'*. Non vi è l'intenzione di affrontare l'argomento come un esempio corroborante di una tesi più generale.

L'obiettivo è stato quello di ricreare un quadro storico del ruolo e della vita della comunità cristiana in Transgiordania e delle sue peculiarità in quanto realtà araba, arabofona e tribale. Il particolare è stato tuttavia inquadrato in riflessioni teoriche più generali e ricerche su esperienze analoghe ai confini del Regno Hashemita di Giordania. Quest'ultimo materiale ha rappresentato infatti una fonte utile per individuare con maggior cura le specificità del contesto studiato.

La tesi nasce sul campo, durante un tempo di circa due anni speso interamente alla ricerca di fonti dell'epoca. E di fatto, è stato prezioso l'apporto di diari, a stampa e/o manoscritti, interviste con personalità rappresentative della vita comunitaria e sociale cristiana e giordana, e, infine fonti bibliografiche in lingua araba. Queste ultime hanno fornito una non meno preziosa chiave di lettura per la comprensione delle percezioni locali.

L'utilizzo di fonti quali le memorie può causare problemi di natura metodologica, legati all'affidabilità delle medesime. Queste hanno però il vantaggio di consentire di cogliere in pieno il clima socio-politico del periodo a cui si riferiscono, anche a costo di dover vagliare costantemente l'attendibilità degli argomenti riportati. Tali aspetti non possono essere ignorati in quanto ogni ricerca storica trae legittimità proprio dalla qualità delle sue fonti. Ciononostante, tenuti in considerazione i rischi, il loro utilizzo permette di descrivere, secondo una prospettiva storiografica tradizionale, l'intreccio e la sovrapposizione tra vita quotidiana e dinamiche politiche più ampie, evitando in tal modo di trarre conclusioni sulla base di premesse teoriche troppo rigide. In particolare, le memorie dei missionari dell'epoca permettono di raccontare sia lo status delle tribù cristiane di Transgiordania sia la diffusione di nuove attività religiose sia l'eredità storica contenuta nelle vicende che segnarono questo territorio durante il XIX secolo e da cui nacque, in seguito, l'Emirato di Transgiordania. In questo modo è possibile cogliere due momenti importanti relativi alla elaborazione del concetto di spazio politico nella cultura tribale in Transgiordania: il processo di passaggio dalla tribù allo stato e quello dalla tribù alla comunità. Le memorie dei missionari sono una fonte indispensabile nella descrizione della dimensione comunitaria. La comunità, infatti, rappresenta il ponte di passaggio dalla dimensione tribale a quella statale, sia al tempo degli Ottomani che dell'Emirato.

Tempi e luoghi.

Definire la cultura giordana secondo i parametri del *'tribalismo'* e della *'tribù'* significa, come osserva Antoun (1972), che il dominio della *'parentela'* o *'consanguineità'* non è separabile da quello socio-politico. In particolare, il termine *'tribù'* descrive delle organizzazioni socio-politiche caratterizzate da alcuni attributi di *'segmentarietà'*, come ricorda Evans-Pritchard (1951), in cui fissione, fusione e corrispondenza socio-strutturale sono elementi costitutivi dell'organizzazione medesima, di conseguenza imprescindibili nella comprensione della dialettica interna alla tribù e dell'ambiente sociale di cui è parte. L'attributo *'tribalismo'* coglie il complesso di costumi e credenze che compongono la dimensione ideologica dei membri della *'tribù'*. Tale componente pervade lo spazio politico

giordano a tal punto da divenire il linguaggio ufficiale che ogni segmento sociale deve adottare per partecipare efficacemente alla vita del Regno. Shryock (1995) osserva che le singole tribù giordane non sono scomparse dalla odierna arena politica. Nulla sembra essere mutato nella loro essenza, pur non potendo più esercitare l'uso della forza, attributo espropriato loro dallo stato moderno Hashemita. Ciò nonostante le tribù del luogo, realtà ed immaginazione, sembrano perpetuare *'identità'* che sono risultato di un progetto ben studiato in cui *'nuovo'* e *'vecchio'* convivono simultaneamente. Non sono più *'nel e del passato'*, pur continuando a tramandarne una parte. In questo senso *'tribù'* e *'tribalismo'* non devono essere utilizzate come categorie etnocentriche che descrivono un sistema economico-familiare specifico, legato al mondo pastorale nomade e semi-nomade, o a un modo di organizzare lo spazio sociale secondo valori e consuetudini pre-moderne. Al contrario, entrambi gli elementi – *'tribù'* e *'tribalismo'* – diventano attributi della coerente costruzione moderna dello stato giordano, suoi punti di forza nel preservarne la stabilità socio-politica.

Come osservano Valognes (1994) e Chatelard (2004) riguardo alla dimensione cristiana transgiordana, la sua piena adesione ad uno spazio sociale espressione di *'tribù'* e *'tribalismo'*, in cui per lungo tempo i rapporti di forza dominarono su altre considerazioni, permise alle tribù arabe cristiane di sottrarsi alle prescrizioni della legge coranica. E' importante ricordare che gli istituti della *millah* ottomana e della *dhimma* islamica rimasero ignorati per lungo tempo in Transgiordania, a differenza dei territori ad essa attigui. Prima della metà del XIX secolo, l'identità religiosa di ogni specifica tribù, pur rimanendo un elemento distintivo di ogni singola identità tribale, non assunse mai un'importanza politica determinante. Le tribù cristiane si distinsero per la loro natura bellicosa esattamente come quelle musulmane, e furono sottoposte alla protezione di tribù musulmane soltanto nel momento in cui dimostrarono di essere incapaci di esercitare l'uso della forza in modo individuale e adeguato. Nessuna implicazione di tipo religioso o comunitario svolse un ruolo specifico in tali dinamiche. L'isolamento fisico dai centri istituzionali politico-religiosi di entrambe le religioni comportò conseguenze rilevanti. Il sistema tribale poté a lungo gestire autonomamente, secondo le sue regole, la convivenza sociale e rapporti politici.

La presenza cristiana transgiordana è stata per lungo tempo ignorata ed è divenuta oggetto di interesse solo nella seconda metà del XIX secolo, come conseguenza del crescente interesse europeo nei confronti dell'area mediorientale. Infatti, le stesse tribù cristiane erano rimaste del tutto estranee alle dinamiche conflittuali interne al mondo cristiano mediterraneo,

sviluppando una forma di culto sincretica e lontana dalle pratiche ortodosse delle differenti sedi patriarcali nella regione.

Data la diffusione della cultura tribale nel territorio, l'analisi del cambiamento dello spazio politico transgiordano in vista della nascita dello stato moderno hashemita introduce di conseguenza il tema della transizione *'dalla tribù allo stato'*. La ricerca si propone di studiare il fenomeno della statualità transgiordana sia nella sua essenza giuridico-istituzionale che in quanto spazio socio-politico. Zubaida (2003) ricorda che lo stato, nella sua declinazione mediorientale, pur determinando i vantaggi relativi di ogni gruppo o settore attraverso il controllo di risorse economiche rilevanti, non è espressione del dominio di una classe sociale, bensì di famiglie e comunità.

La nascita dello stato moderno Hashemita non ha comportato la scomparsa delle tribù. Il potere centrale non è andato all'assalto delle strutture tradizionali, ma le ha introdotte e cooptate all'interno dello spazio istituzionale dello stato moderno, privandole della loro naturale prerogativa di esercitare l'uso della forza. Per tale ragione, come osserva Vatikiotis (1967), il caso transgiordano sembra dimostrare che seppure il potere centrale detenga ed eserciti l'uso del monopolio della forza legittima, esiste una relazione istituzionale – strutturale – tra questo e le diverse parti sociali che oltrepassa il semplice ambito della violenza, del controllo e della repressione. Il re, pur dimostrando di essere in grado di far uso di questa prerogativa, ha spesso preferito tenere l'esercito, la spina dorsale dello stato Hashemita, in retroguardia, chiamandolo all'azione solo all'interno di una strategia politica più ampia, in cui alla repressione corrispose l'integrazione e la cooptazione di ampi strati della società giordana. Questa relazione trova la sua naturale forma istituzionale nella *'House politics'*, il *diwan*.

Gli Hashemiti hanno storicamente regnato come una famiglia in un ambiente socio-politico basato su clan, *hamulat* e tribù. Sin dal loro arrivo in Transgiordania, agli inizi del XX secolo, il dominio hashemita è stato espresso attraverso un linguaggio retorico paternalistico fatto di metafore di *'parentela'* e *'consanguineità'*. Ciò permise di controllare un corpo politico in cui i capofamiglia e gli *sheikh* avevano un'importanza di gran lunga maggiore rispetto alle circoscrizioni elettorali, la pubblica opinione, i singoli individui e i loro diritti. Questo peculiare sistema politico fu creato da Re 'Abdallah, consolidato da Re Hussein, e attualmente impiegato da Re Abdullah II. La sua più evidente rappresentazione è il progetto della *'Grande Famiglia Giordana'* – *al-usra al-urduniyya al-kubra* – l'immagine di una nazione quale prodotto dell'unione e della solidarietà di famiglie, uno spazio socio-

politico che si appropria dell'essenza spirituale contenuta nella storia di questa terra, destrutturandola e ricostruendola al fine di comunicarsi immediatamente verso soggetti che si presume adottino il medesimo linguaggio.

Lungo il XX secolo, come ricorda Layne (1986), il governo hashemita, durante ogni momento di crisi o di particolare difficoltà e importanza, ha cercato di elaborare una narrativa nazionale capace di integrare e unire le singole identità tribali all'interno di una più ampia e omnicomprensiva identità, promuovendo l'immagine del *'beduino'* in maniera generica, piuttosto che incoraggiare ogni tribù a mantenere in vita e sviluppare autonomamente la propria narrazione identitaria. Inoltre, la famiglia Hashemita ha adoperato il sistema *'House politics'* invocando *'La Grande Famiglia Giordana'* come strumento di dominio in cui le famiglie – la casa reale è solo la più centrale e la più importante di questo sistema – sono divenute sia strumento che oggetto del potere. Secondo tale prospettiva, la vita politica del paese non deve essere descritta solamente come *'la Giordania è il Re, il Re è la Giordania'*, ma, come osservano Anderson (1992) e Vatikiotis (1967), vi sono un numero discreto di gruppi e famiglie dominanti in costante competizione tra loro. Lo stato, di conseguenza, risulta essere l'agone di tale confronto. Da un lato, come ricordano Shyrock e Howell (1995), i soggetti che animano questa dinamica sono sia oggetto di dominio che soggetti in costante ricerca di servizi e rendite da parte del potere centrale. Dall'altro, Re Abdullah e, in seguito, Re Hussein diedero vita ad un sistema che si rivolge alla realtà *'famiglia'* come il luogo in cui esercitare il dominio del potere centrale. Il sistema della *'House politics'*, creato durante gli anni trenta e consolidato alla fine degli anni cinquanta, risulta essere composto da una commistione di innovazione e tradizione. Da un lato, il re, in qualità di legittimo erede al trono, si presenta come un monarca che governa, facendosi personalmente carico dell'attività politica nell'interesse del suo popolo, della nazione e dello stato. Parallelamente a ciò, la vita istituzionale è apparentemente regolata secondo il modello della democrazia parlamentare che emana le leggi del paese come espressione della volontà del popolo. Dall'altro, i membri delle istituzioni rappresentative godono di rispetto e legittimità, non in quanto eletti, ma bensì in misura delle loro reti locali e della loro capacità di esercitare la funzione di mediatori con il potere centrale di Amman. Il re, contemporaneamente, lavorando a stretto contatto con i leader tradizionali, sembra apparentemente cercare di assorbirne l'autorità, trasformandola in legittimità personale.

Lo studio della presenza cristiana all'interno del contesto giordano deve tener presente di alcuni aspetti specifici. Nonostante sia attualmente solo il 2% circa della popolazione, i riti

e le confessioni presenti sono numerose. Le tre principali comunità sono: Greco-Ortodossi, Greco-Cattolici, Latini. Di minor entità numerica sono: Armeno-Ortodossi, Chiesa Evangelica Episcopale Araba Anglicana, Maroniti, Chiesa Evangelica Luterana, Siro-Ortodossi, Avventisti del Settimo Giorno.

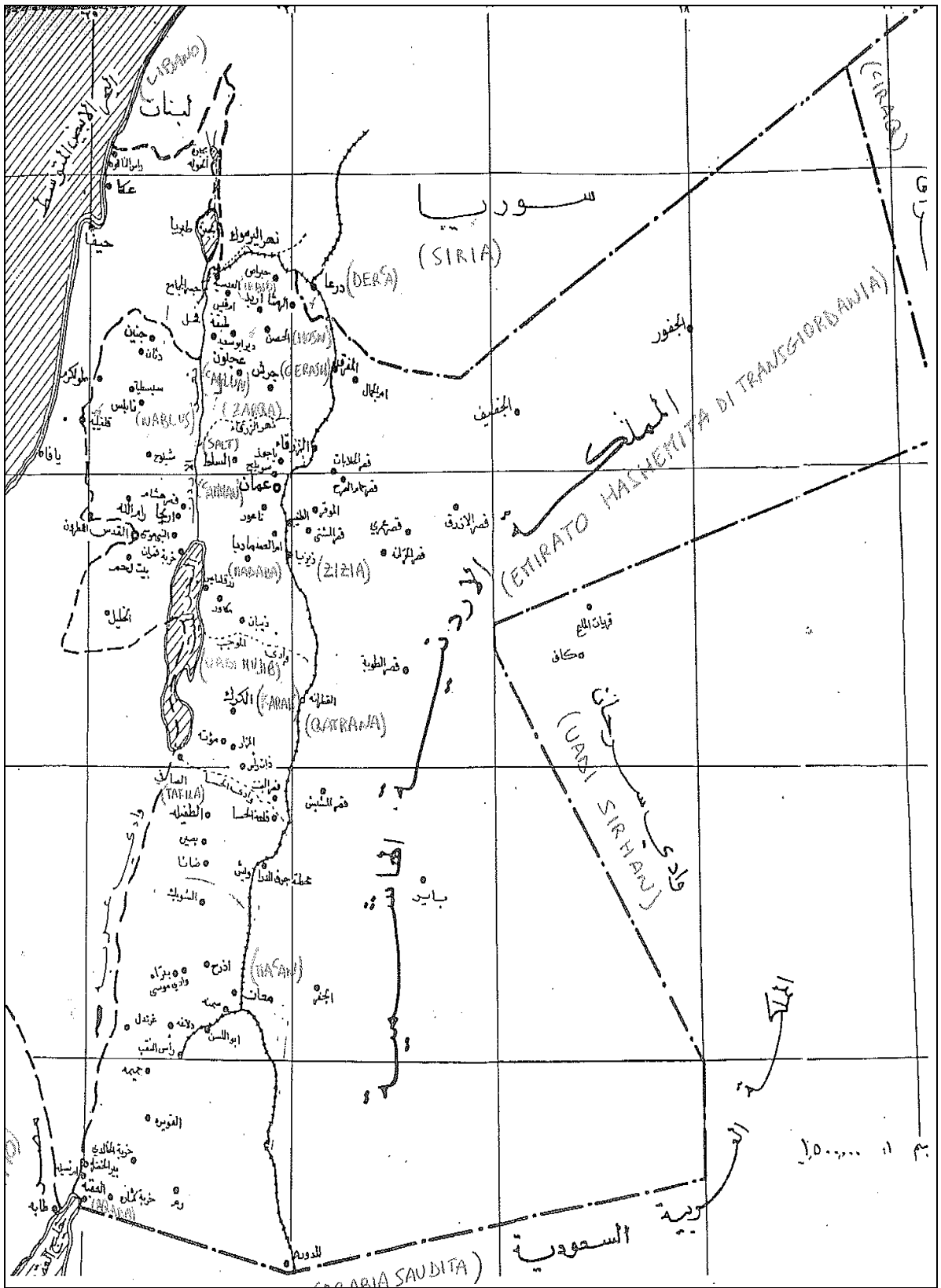
Le istituzioni religiose cristiane del paese sono famose e apprezzate per le loro attività nel campo dell'assistenza e dell'istruzione tanto che le loro scuole sono frequentate dai figli della buona società musulmana. I cristiani sono parte integrante della vita economica e politica del paese e convivono all'interno di uno spazio sociale musulmano, in larga parte privo di accenti fanatici, anche se attualmente si verificano sempre più incidenti preoccupanti riguardo a tale aspetto, e in larga parte aperto alla *'modernità'* secondo l'accezione occidentale. I cristiani transgiordani, essendo pienamente integrati nel sistema della *'tribù'* e del *'tribalismo'*, si considerano parte della *'Grande Famiglia Giordana'* e nella memoria collettiva del paese è assente il ricordo della *millah* ottomana e dell'organizzazione secondo le comunità religiose, *taifah*. L'istituzione comunitaria venne diffusa nel territorio dall'esterno attraverso l'opera evangelizzatrice dei missionari stranieri del XIX secolo. L'attaccamento alla dimensione della fede cristiana – colta nelle sue molteplici confessioni e declinazioni di rito – fu da sempre vissuta sulla base del gruppo tribale di appartenenza. L'incontro tra le tribù e i missionari diviene quindi un elemento centrale per la ricerca, necessario a spiegare la multiforme presenza cristiana dei nostri giorni e ad approfondire il tema *'dallo tribù allo stato'* mediante l'analisi del percorso *'dalla tribù alla comunità'*. Il momento cruciale che diede avvio a tale dinamica fu il XIX secolo, il tempo di quest'incontro. Al di fuori da ogni giudizio di merito rispetto alle questioni inerenti alla fede e alle personali convinzioni degli uomini del tempo, l'avvio del processo di comunitarizzazione non fu, però, il semplice risultato dell'azione di soggetti esterni che, secondo i propri obiettivi e le relative strategie, indussero un cambiamento dall'alto. L'innovazione prodottasi, al contrario, venne più propriamente generata dal confronto di questi con la popolazione locale, la quale si conformò o resistette secondo considerazioni di opportunità personale, trovando infine una via del tutto originale al mutamento.

La tensione tra tribù e comunità e la considerevole pluralità delle Chiese presenti nel paese sono considerate le cause della faticosa affermazione di un'identità collettiva-comunitaria pubblica cristiana, che tutt'ora è in via di consolidamento. Questa debolezza sociologica, come descritta da Valognes, non sarebbe percepibile solo nell'ambito sociale, ma anche in quello della politica, in parte conseguenza della mancanza, per lungo tempo, di

coordinamento tra le diverse autorità religiose del paese che rese più evidente tale debolezza, frammentando ancor più la presenza cristiana agli occhi dello stato centrale. Esiste quindi una profonda tensione tra dimensione della tribù e quella della comunità, tanto da rendere molto problematico la descrizione della presenza cristiana autoctona secondo le immagini di *'minoranza'* e *'maggioranza'*. Chatelard descrive questa situazione come *'minoranza silenziosa'*. Questo silenzio, però, può essere causato dall'incapacità di prestare l'orecchio a una voce che si pretende essere corrispondente all'immagine preconcepita di un cristianesimo orientale molto più ricco e complesso rispetto a quello che l'Occidente si attende di trovare. Per tale ragione l'utilizzo delle memorie consente di superare questa realtà, dando voce ai membri della comunità che sono i veri interpreti di tale complessità, evitando di assumere in modo acritico sia la dimensione *'tribù'* che quella *'Chiesa'*, come se fossero corpi sociali privi di contraddizioni interne. Infatti, da un lato, l'essere *'tribù'* pone i cristiani transgiordani all'interno della *'Grande Famiglia Giordana'*, evitando ogni tipo di distinzione di ordine religioso. Dall'altro, essere *'Chiesa'* offre precise garanzie politiche e sociali in quanto minoranza religiosa. Dato che lo stato ha conferito loro un peso politico superiore al loro reale valore numerico, spesso le comunità cristiane si trovano nella difficile situazione di dover decidere quale ruolo pubblico giocare. Essere *'tribù'* all'interno di uno stato che sostiene l'immagine della *'Grande Famiglia Giordana'*, evitando di conseguenza di porre troppa enfasi sul dato confessionale? Oppure, accettare di essere minoranza religiosa, godendo di ampie garanzie, ma trovando più difficoltà nell'integrarsi all'interno di uno spazio pubblico definito secondo i parametri dell'adesione religiosa alla maggioranza musulmana?

Dal punto di vista del potere centrale è importante ricordare che gli Hashemiti hanno interpretato efficacemente queste contraddizioni. Da un lato, si sono presentati come arbitri imparziali tra le comunità cristiane del paese, conferendo loro spazi garantiti all'interno dei quali vivere il loro particolarismo confessionale. La contropartita che lo stato Hashemita chiese fu di mettere a servizio dell'interesse collettivo le loro istituzioni sociali senza che queste gravassero sulle finanze pubbliche. Dall'altro, l'autorità centrale non ha esitato a richiamare la dimensione tribale, oscurando e ignorando distinzioni tra *'minoranza'* o *'maggioranza'*, in ogni occasione in cui lo ritenesse il più opportuno tra gli strumenti a sua disposizione per legittimare il suo ruolo e le sue scelte. Questa complessità può essere interpretata come contraddittoria e realmente indice di una *'debolezza'*. La ricerca non si propone di dare risposta a tale quesito, tutt'ora aperto, ma piuttosto suggerisce che le diadi tribù-stato e tribù-comunità religiosa possano in realtà essere viva espressione della

condizione attuale e di quella varietà di vie alla modernità e alla declinazione delle appartenenze che può rendere coerente e ricca un'esistenza, anche se a livello teorico ciò può sembrare impossibile.



Musa S., al-Madi M., *tarikh al-urdun fi al-qarn al-'ashrin*, Amman, Jordan, Maktabah al-Muhtasib, 1988.

Prologo

Arabi cristiani e Arabi musulmani di Transgiordania nella storia.

Il Vicino Oriente e la Terra Santa sono stati da sempre centro di molteplici interessi. Il luogo privilegiato su cui l'Occidente e l'Oriente, senza differenze, hanno concentrato personali interessi, ambizioni e sogni. Una terra condannata ad essere continuamente ricercata e desiderata, senza però essere rispettata nella sua indiscutibile particolarità. Il primo Patriarca arabo, Michel Sabbah, ricordava ai cristiani del mondo il bisogno di riscoprire l'uomo che vive in queste regioni, il credente nella storia:

“Dans notre service de la Terre Sainte, une vue objective et réaliste doit voir l'homme et le croyant dans sa situation concrète. En regardant la Terre Sainte comme l'origine de notre foi, nous ne pouvons oublier au second plan cet homme, avec sa personnalité propre. Car il risque d'être submergé ou même déformé sous la pression du désir universel de tous les croyants de la terre, regardant vers les Lieux Saints.”¹

Queste parole esprimono un invito che va al di là delle differenze religiose, di culto e i confini degli stati nella comprensione che il dialogo nasce dalle persone, dal rispetto di tradizioni locali e dal riconoscimento della singolarità delle espressioni sociali e culturali di ogni territorio. L'invito è a tornare alla storia, alla sua complessità, ad un lavoro storiografico che si ispiri alle parole dello storico, filosofo e sociologo magrebino Ibn Khaldûn:

“una storia tratta gli avvenimenti che riguardano una certa epoca e un certo popolo: essa deve allora basarsi innanzitutto sulla conoscenza delle caratteristiche geografiche della regione, di quelle dei suoi abitanti e del periodo storico in generale in cui la storia particolare va collocata [...]”²

L'arabicità, il Cristianesimo, l'Islam sono realtà di ampia portata. Da una parte l'espressione di un'etnia, che trova spesso difficile definizione, basti pensare alla Lega Araba e al numero di paesi che ne fanno parte. Dall'altra le due religioni monoteistiche più diffuse che fanno del loro universalismo la ragione fondante del loro esistere, Chiesa universale e Umma islamica.

¹ M. Sabbah, *In Pulchritudine Pacis*, n. 52.

² Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, Milano, 1985. p. 126.

La letteratura specifica, conscia di questa complessità, ha cercato di affrontare il tema della coesistenza di questi tre soggetti in una prospettiva ampia sia nel tempo che nello spazio, sacrificandone la dimensione locale. Da qui nasce l'interesse e la proposta per lo studio di un contesto specifico in cui tutti questi elementi trovano legittimamente piena cittadinanza. Il Regno Hashemita di Giordania, con la sua popolazione araba e arabofona, cristiana e musulmana può essere un luogo privilegiato per tale ricerca. Nelle pagine che seguono si cercherà di offrire un'introduzione della storia di questa convivenza prima dell'incontro con la famiglia regnante Hashemita, curandone anche la dimensione giuridica.

Il Vicino Oriente e la Transgiordania. Arabi cristiani e Arabi musulmani nella storia.

Da una prospettiva di lunga durata, la storia del Vicino Oriente narra di una terra di frontiera che continuamente muta e si sposta. Un racconto di una regione segnata dal passo di incessanti migrazioni e dal solco delle periodiche carovane lungo le fiorenti rotte dei commerci internazionali. Un territorio impreziosito e nobilitato dagli scambi culturali tra le capitali della civiltà e del sapere, ma anche flagellato da guerre e scontri tra i grandi imperi e regni del passato. Nel cuore di questa regione, sfuggibile alle definizioni certe ed inequivocabili, alle rivendicazioni di proprietà, si distende lungo il corso del fiume Giordano il territorio dell'attuale Regno Hashemita. La Transgiordania – così chiameremo l'altra riva del fiume biblico – può essere intesa come l'insieme delle terre che dalle montagne dell'anti-Libano e dagli altopiani siriani, ad est del fiume Giordano e a sud del fiume Yarmuk, si distendono in direzione dello Hijaz. Una striscia di terra che fu collettore naturale tra la Siria - lo *Sham* – e l'Arabia e che permise l'interazione tra il mare e l'oceano. La Transgiordania e la sua lunga storia che dai primi insediamenti in età del Bronzo, passando per i regni semitici di Edom, Moab, Ammon e Amor in età del Ferro³, furono autentici testimoni del destino del Vicino Oriente. Per i suoi deserti passò il popolo di Israele durante l'Esodo che dall'Egitto lo portò alla Terra Santa⁴. Qui sorsero i regni giudaici del Gilead⁵, a nord, e della Perea, lungo le sponde orientali del fiume Giordano⁶. Alessandro Magno, e in seguito i regni dei Seleucidi in Siria e dei Tolomei in Egitto, nati dalle sue conquiste, vi diffusero dal IV secolo la lingua e la cultura ellenica, come testimoniano le città della Decanopoli tra la Transgiordania e lo

³ Per alcune testimonianze circa i primi insediamenti in età del Bronzo nel nord della Transgiordania: Zayadine F., *Studies in the History and Archaeology of Jordan VIII century, Life and Death of Settlement in Jordan*, Ancient and Modern, Department of Antiquities, Amman, Jordan, pp. 433-436.

⁴ Per ulteriori approfondimenti Gluek N., *Transjordan*, The Biblical Archeologist, Vol. 9, No. 3, Sep. 1946.

⁵ Alla morte di Salomone nel 937 a.C., il regno ebraico fu diviso in due parti, Israele, con Gilead e Moab come stato tributario, e Giuda (Perea) da cui dipendeva Edom. Shwadran B., *Jordan, a State of Tension*, Council For Middle Eastern Affairs Press, New York, 1959, p. 23.

⁶ Peake P., *A history of Jordan and its tribes*, Coral Glabes, University of Miami press, 1958, pp. 11-12.

Hawran⁷. Nel XI-VIII secolo a.C., popolazioni di origine araba diedero vita al Regno di Edom, nel sud in prossimità del deserto del Negev, e in seguito, nel 169 a.C., le tribù nomadi dei Nabatei fecero di Petra, nel cuore del deserto transgiordano, la capitale di un fiorente e potente regno commerciale⁸. Nel 64-66 a.C. Pompeo portò il potere di Roma fino nelle terre della Siria –il granaio dell’Impero- mentre Traiano, nel 105 d.C., estese i confini orientali dell’impero fino alla loro massima espansione annettendo tutto il territorio dell’antico Regno nabateo, che divenne la provincia dell’Arabia Petrea, regno delle tribù arabe nomadi. La Transgiordania dei primi sei secoli della nostra era conobbe un periodo di grande ricchezza culturale ed economica. Attraverso il suo territorio, secondo i testi di Plinio il Vecchio, passarono parte delle grandi rotte commerciali del tempo che andavano via mare dalle coste egiziane del Mar Rosso fino alla Penisola Araba, per poi giungere all’India, facendo infine ritorno alla Siria dall’Hadramaut e dai paesi di Saba. In queste terre le città elleniche, come Philadelphia e Bosra, svolsero il ruolo di importanti magazzini commerciali⁹.

L’incontro tra Cristianesimo e mondo arabo avvenne già nel I secolo, come tramandano ancora oggi le tradizioni delle tribù cristiane degli Haddadin e gli Ziyadin della regione del Karak¹⁰. Testimoni delle prime predicazioni furono le tribù beduine che dallo Yemen e dal centro della Penisola Araba stabilirono gradualmente i loro pascoli nelle aree desertiche e semidesertiche della Transgiordania¹¹. E’ lo stesso San Paolo che nella parte autobiografica della sua epistola ai Galati (I, 17) narra di come, dopo la sua conversione, abbia sentito la necessità di portare il cristianesimo:

*“fra i pagani, non salii a Gerusalemme da coloro (ch’erano) apostoli prima di me, ma andai in Arabia e di nuovo tornai a Damasco”*¹².

A conferma degli scrittori ecclesiastici, le ricerche archeologiche riportarono alla luce numerosi resti di chiese nelle regioni dello Hawran, di al-Safeh, di al-Legie e nel Jawlan nonché epigrafi greche e latine con nomi di vescovi, notabili cristiani e vari simboli religiosi¹³. La crescente diffusione del Cristianesimo nei primi tre secoli dopo Cristo fu confermata dall’accesso al trono imperiale di una dinastia di origine siriana che con Marcus Julius Philippus adottò per prima una politica di tolleranza nei confronti dei cristiani. Nel III e

⁷ Le città di Scythopolis (Beisan), Pella (Tubaqat Fahil), Dion (probabilmente ‘Ajlun), Gerasa (Jerash), Philadelphia (Amman), Gadara (Umm Qays), Raphana (probabilmente Tell Shahab), Kanatha (al-Qanawat nel Jebel al-Druze), Hippos (Susia), Damascus. In seguito furono fondate Abila (Quwaylibah), Kanata, Kapitolias (Beit Ras), Edrei (Deraa), Bosra. Peake P., *A History of Jordan...*, op. cit., p. 22.

⁸ Per maggiori informazioni sulla storia di Petra è interessante il saggio di Keiser H., *Petra dei Nabatei*, Torino, 1978.

⁹ Ablel A., *L’Incidence de l’Activité Commerciale de la Mekke sur son Développement Urbain*, Convegno Dalla Tribù allo Stato, Quaderno n. 54, Accademia dei Lincei, Roma, p.126.

¹⁰ Haddadin K. K., M. G. Haddadin, A. G. Haddadin, *‘Asha’ir al-Haddadin hatta ‘am 1991*, p. 20.

¹¹ Salibi K., *The Modern History of Jordan*, I.B. Tauris, London, New York, 1993, p. 13.

¹² Nallino C. A., *Ebrei e Cristiani nell’Arabia Preislamica*, (inedito) in Nallino C. A., *Raccolta di scritti editi ed inediti*, vol. IV: diritto musulmano, diritti orientali cristiani, a cura di Maria Nallino, Roma, Istituto per l’Oriente, 1942, p. 180.

¹³ Nallino C. A., *Ebrei e Cristiani nell’Arabia Preislamica...*, op. cit., p. 181.