



DR. LEONARDO SENKMAN
Universidad Hebrea de Jerusalén
International Center for University Teaching of Jewish Civilization

*La sacralidad de Jerusalén al acecho de los nacionalismos:
reflexiones desde la mirada de un historiador*

Resulta ya habitual afirmar que, de los varios complejos problemas que dificultan las negociaciones de paz entre Israel y la Autoridad Palestina, la cuestión religiosa de Jerusalén constituye el núcleo de disputa más intrincado de todos. En esta presentación sostendré la tesis de que en el marco conceptual en torno al estado-nación adoptado por las partes en pugna para los intentos de negociación sobre Jerusalén, la dimensión religiosa de la ciudad santa es la más afectada. La razón básica de esta dificultad estriba en que, al priorizar la soberanía nacional territorial, ese marco conceptual desnaturaliza el carácter de ciudad sagrada de Jerusalén para las tres religiones monoteístas .

A pesar de los intentos de abordar aspectos de la historia sagrada, lugares, sentimientos piadosos y símbolos religiosos de la ciudad, los intereses nacionales y políticos en juego frustran la indispensable elaboración de fórmulas consensuadas para pensar el futuro pacífico de Jerusalén.

Los numerosos planes oficiales de ambas partes en conflicto, desde los años de Oslo I y II, siempre coincidieron en una común insistencia de rechazar cualquier intento de dividir sus respectivos reclamos de soberanía sobre los Santos Lugares, muy especialmente en el sitio del Monte del Templo/Haram al-Sharif.

A diferencia de conflictos religiosos en otras ciudades enfrentadas violentamente, como el altercado entre católicos y protestantes en Belfast, la comprensión del singular carácter de ciudad sagrada para las tres religiones constituye el necesario punto de partida para analizar por qué las reivindicaciones nacionales amenazan el reconocimiento de velar por los legítimos derechos religiosos de cristianos, musulmanes y judíos a los Santos Lugares.

Históricamente, la disputa nacional sobre esta ciudad trans-nacional mediante reclamos de soberanía territorial sobre instituciones y símbolos religiosos universales ha faccionalizado y fanatizado la significación espiritual de los creyentes en la santidad de Jerusalén.

Para empezar, los significados teológicos de exclusividad sacra para cada uno de los representantes de las tres religiones no son totalmente compatibles entre sí para entablar un diálogo que haga posible la paz de Jerusalén.

Según la interpretación de los representantes del pueblo judío, Jerusalén no puede reducirse solamente a un locus que congrega a un limitado espacio sagrado cuyo perímetro estaría circunscrito a varios lugares santos; por el contrario, el argumento que prevalece, apoyado en la autoridad de fuentes históricas, de las Escrituras y de la liturgia, procura demostrar que toda la ciudad simboliza una territorialidad santificada para el judaísmo. Conforme al mito fundacional de Jerusalén, la ciudad para los judíos “became the symbol and the most significant expression of the transition from “peoplehood” to the formation of a “nation” and a “state””.¹

Según esta concepción nacional de la sacralidad, la indivisibilidad territorial de la ciudad santa no sólo estaría garantizada por el principio de la soberanía nacional del actual estado judío sino por el reclamo religioso de la santidad judía en toda la extensión de la heredad denominada en inglés Holy Basin, incluyendo la Ciudad Vieja, el Ophel Mound bíblico (que abarca el sitio de los dos templos), la Ciudad de David hasta el Monte de los Olivos.

Tzvi Werblowsky afirma al respecto en su seminal ensayo sobre el significado religioso para el pueblo judío: “Jerusalem is not a city containing holy places or commemorating holy events. The city as such is holy and has, for at least two and a half millennia, served as a symbol of the historic existence of a people hunted, humiliated, massacred, but never despairing of the promise of its ultimate restoration. Jerusalem and Zion, have become ‘the local habitation and the name’ for the hope and meaning of Jewish existence”.²

La demanda de incluir la dimensión religiosa judía en torno al Monte del Templo por los negociadores israelíes en Camp Davis (Julio 2000) inmediatamente provocó los temores de palestinos, musulmanes y árabes sobre sus propios reclamos indivisibles de sacralidad.³

La narrativa sionista acerca de la santidad judía de Jerusalén, recurrente en las diarias plegarias en la literatura bíblica y talmúdica, hizo olvidar a numerosos israelíes contemporáneos del inmenso corpus de literatura religiosa islámica en la forma de Hadiths al Kuds. Estas elegías constituyeron una suerte de temprana literatura de sionismo musulmán, las primeras de las cuales fueron lamentaciones por la caída de Jerusalén en manos de los Cruzados, a pesar de que los libros fadah’il de Abu Bakr al-Wasiti y de Ibn al-Murajja fueron compuestos antes de establecerse el Reino Latino en Jerusalén. Hasta el día de hoy se cita un famoso Hadith que dice “Quien vive en Jerusalén durante un año, a pesar de las dificultades y adversidades, Dios le proveerá su pan diario en esta vida y la felicidad en el paraíso”. Otro Hadith dice: “Morir en Jerusalén es casi como morir en el cielo”. Tal como afirma Marwan Abu Khalaf, esta literatura de carácter “sionista musulmana” es esencial a fin de comprender el profundo vínculo religioso que significa Jerusalén para el Islam y la Mezquita al-Aqsa.⁴

¹ Shermaryahu Talmon, “Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel”, *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971): 300-16.

² R.J. Zwi Werblowsky, “The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Muslims”, in Yehoshua Ben Arie and Moshe Davis (eds.) *Jerusalem in the Mind of the Western World .1800-1948*, (London, Praeger, 1996), p.19.

³ Ghada Karmi, “Jerusalem: Excursion Up a Blind Alley?”, *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*, Vol.VIII:1,2001, pp.30-31.

⁴ Abu Khalaf, “Jerusalem’s Religious Significance” (in collaboration with Yitzhak Reiter, Marlen Eordegian), *Palestine-Israel Journal*, Vol. VIII:1, 2001, p.18-19.

Históricamente, la profunda significación religiosa de la sacralidad musulmana de Jerusalén al Kuds-al-sharifa deriva del espacio urbano Beit-al Maqdis (una de las designaciones en árabe de Jerusalén) y la mezquita Msjid al-Aqsa, la cual constituyó el primer quibla, la dirección para orar de los creyentes musulmanes, antes de orientarse hacia la Meca. Paralelamente, el otro momento decisivo de la sacralización de Jerusalén en la narrativa árabe-musulmana correspondió a la islamización de la ciudad tras la conquista del Califa Omar ibn al-Khattab: desde entonces la ciudad forma parte de dar al Islam, la oikumene musulmana. A la santidad judía del solar donde fueron consagrados los dos Templos hasta su destrucción por los babilonios y romanos, los musulmanes oponen la narrativa de la islamización de la ciudad asociada con el viaje nocturno del Profeta Mahoma y su ascensión celestial (al mi'radj haqq) para recibir de Alah los principios de la fe musulmana. La sacralidad de la ciudad islamizada no habría impedido que los otros fieles de los Pueblos del Libro orasen según sus credos.

Pero hoy no es suficiente recordar que durante 15 siglos la Jerusalén islámica habría tolerado a los judíos que recen junto al Muro de los Lamentos, o que en virtud del Covenant of Umar (al-uhda al-umariyya) desde los días del Segundo Califa se habría garantizado libertad de culto para las iglesias cristianas, sus feligreses y sus propiedades en Jerusalén. Las desecraciones y humillaciones sufridas durante siglos, totalmente documentadas y comprobadas durante la ocupación Jordana entre 1948-67, muestran la otra faceta cruel del dominio islámico.⁵

Continuar reclamando hoy, por parte del nacionalismo palestino, la soberanía árabe sobre lugares sagrados de Jerusalén, cuya sacralidad es compartida por millones de fieles judíos, cristianos y musulmanes, significa retornar a la situación previa a 1967 en base a la resolución de la ONU 181 (*corpus separatum*) que confería un status quo ante de santuario musulmán a Haram al Sharif/Monte del Templo. Simétrica, pero inveramente a la pretensión judía de sacralizar la ciudad, esa reivindicación irredentista en el actual proceso de negociaciones de paz, equivaldría a fundamentar la posesión soberana de un territorio sagrado y cuyo acceso simbólico, tanto por judíos, cristianos y musulmanes en todo el mundo, trasciende el principio de soberanía estatal. El reclamo de exclusivos títulos de propiedad sobre ese espacio sagrado, pretende consagrar mediante símbolos esencialmente religiosos, el carácter político de la capital del futuro estado-nación palestino.

La intercepción de la sacralidad islámica con el nacionalismo palestino para negociar el reconocimiento de su independencia en el nuevo estado-nación, no sólo pone en peligro las impostergables negociaciones de paz entre israelíes y árabes, también rechaza el principio de la legitimidad compartida y recíproca del derecho a venerar la santidad de los lugares sagrados por parte de los fieles de todo el mundo.

Por su parte, la narrativa judía sobre la exclusividad del locus alrededor del Muro de los Lamentos y su intento de nacionalizar los supuestos títulos de propiedad (heredad) fue desafiada ya tempranamente por el famoso catedrático Gershom Scholem, el gran estudioso de la mística y cábala judía, cuando en 1929 fue requerido a fundamentarla con textos místicos. Scholem se negó rotundamente sufriendo todo tipo de ataques y calumnias por parte de

⁵ Ver el capítulo "Cruel City" de Amos Elon, Jerusalem. City of Mirrors (London, Flamingo, 1996), pp.63-87

fanáticos correligionarios suyos. Su argumento fue que el diferendo judeo-musulmán sobre el control del Muro era de carácter político y no religioso. Como tal, debería dirimirse a través de negociaciones políticas, y no hurgar en textos antiguos, a fin de rescatar precedentes que demuestre el linaje místico judío de la ciudad. Scholem creía que la naturaleza política del conflicto era suficientemente compleja como para que hubiera necesidad de introducir aún más dificultades mediante argumentaciones religiosas.⁶

Lamentablemente, la posición de Scholem se hizo cada vez más aislada y condenada a una marginalidad en la esfera pública intelectual israelí en el transcurso del tiempo a partir de 1948⁷. Al fragor de las sucesivas guerras e Intifadas, la violencia simbólica en torno a los derechos exclusivos sobre los santos lugares se transformó en parte de la violencia física de una nueva versión de Kulturkampf, tanto por parte de grupos fanáticos judíos que deliraban con la construcción del Tercer Templo, como el inseparable credo del discurso de cruzada islámica del Jihad con el designio de la liberación de toda Jerusalén.

Voces excepcionales árabe palestinas, como Faissal Husseini, osaron públicamente aceptar el principio de la indivisibilidad, reciprocidad y no exclusividad del derecho a compartir Jerusalén, pero su reclamo fue la voz de un intelectual y líder laico nacionalista palestino de Jerusalén.

En 1995, hablando del futuro de la ciudad, Husseini dijo "I dream of the day when a Palestinian will say 'Our Jerusalem' and will mean Palestinians and Israelis, and when an Israeli will say 'Our Jerusalem' and will mean Israelis and Palesatinians"⁸.

Pero la centralidad de Jerusalén para el *main stream* de la conducción política palestina está entramada, según Nazni Ju'beh, como un "symbol of the religious, political and national identity of the Palestina, (because) it is very true that the city was imbued with an Arab-Islamic character"; y no obstante que ese símbolo está animado por una voluntad de respeto tolerante, y Ju'beh promete expresamente no imponer esa identidad árabe-islámica sobre la diversidad cultural de los otros grupos étnico-religiosos de al Kuds, su marco referencial sigue siendo aquel pluralismo subordinado, cito, "which existed during the Islamic era"⁹.

Similares acechanzas del nacionalismo religioso judío sobre Jerusalén provienen aún de sionistas israelíes con voluntad política pacifista de compartir con los palestinos una ciudad abierta y respetuosa del Otro. Tal es el caso de Rapahel Jospe, quien en la misma publicación donde escribe Nazni Ju'beh procura fundamentar la significación de Jerusalén en términos religiosos y nacionales sobre toda la ciudad en base al principio: "Jewish religion is national and Jewish nationhood is religious", afirma.¹⁰

⁶ Amos Elon, Jerusalem. City of Mirrors, op. cit. p.80-81

⁷ Para un análisis del grupo binacionalista Brit Shalom en la que participó G. Scholem junto con Ernst Simon, Robert Weltsch, Hugo Berman, Hans Kohn. Ver: S.L.Hattis, The Bi-National Idea in Palestina (London, 1971), pp.35-62

⁸ Citado por Uri Avneri, "Our Jerusalem", Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture, V.VIII, No1, 2001, p.23/24.

⁹ Nazmi Ju'beh, "The Palestinian Attachment to Jerusalem. Jerusalem is a symbol of Palestinian religious, political and national identity", Palestine-Israel Journal, Vol.2: 2, 1995, pp.45-46.

¹⁰ Raphael Jospe, "The significance of Jerusalem. A Jewish Perspective", ibidem.

Si la territorialidad y la heredad del suelo es compartida, cada uno a su modo, por musulmanes y judíos en el imaginario espacial de la santidad de Jerusalén, entre los cristianos la Jerusalén celestial está suspendida en una efímera geografía y despojada de terrenalidad.

El significado espiritual de Jerusalén para los cristianos destaca dos elementos inseparables: los sitios asociados con la vida, enseñanza, crucifixión, sepulcro y ascensión de Cristo, así como el locus de la primitiva comunidad de cristianos que moraban en la ciudad. La Iglesia, en tanto metáfora del cuerpo de Cristo o de la comunidad de sus apóstoles, constituye el reflejo terrenal de la entidad espiritual y desterritorializada de la Jerusalén celestial. Y a pesar de que Jerusalén representaría la tierra santa asociado con los acontecimientos más importantes del Cristianismo, resulta significativo la casi ausencia de referencias terrenales en el Nuevo Testamento. El nombre Jerusalén en el Nuevo Testamento no connota una ciudad terrenal sino que denota una comarca celestial, el arquetipo ideal de la *mater ecclesiae*. Simboliza el final o la consumación de una comunidad donde Dios mora consigo mismo. De ahí que, tal como observa Marlen Eordegian siguiendo a varios estudiosos, el Nuevo Testamento connote a Jerusalén con un atributo caracterizado por la “des-territorialización” del espacio sagrado. Esa interpretación ve en el cumplimiento de las promesas del Señor en Jesu-Cristo la encarnación del templo de Dios (Rev. 21:22). Pero no es el templo lo que se erige en el centro, sino Cristo mismo; no es la Ciudad Sagrada o la Tierra que conformarían la comarca de lo sagrado, sino la nueva comunidad, alegoría del cuerpo de Cristo.

Sin embargo, la tierra retiene la topografía física donde nació el Cristianismo. Son aquellos lugares santos en los que transcurrió vida, pasión y muerte de Jesús. La geografía santa es el soporte de la historia sagrada, a fin de que la realidad del Judaísmo culmine en la realidad del Cristianismo. Lejos de la concepción territorial judía, el significado religioso de la Jerusalén terrenal cristiana deja de ser una heredad terrestre para alegorizar la senda especial de una heredad espiritual destinada a toda la humanidad que necesita la salvación.¹¹ Pablo comparte la visión apocalíptica de que la Jerusalén celestial ya existe y “aquéllos que viven por fe en Cristo ya viven la vida de la Nueva Jerusalén, y nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador” (Filipenses, 3:20).¹²

Desde una perspectiva cristiana, la insistencia en aplicar categorías de soberanía nacional y patrimonio pan-étnico religioso sobre los lugares sagrados afectaría seriamente el carácter ecuménico y universal del Christendom, tal como se revela en Jerusalén. Pero también haría aún más acerbo la pugna nacional entre las diferentes Iglesias Cristianas de Oriente. Sabemos que la mayoría de esas Iglesias expresan una índole etno-nacional irrenunciable que ya ha provocado enconadas rivalidades y conflictos al interior mismo de los cultos de la Cristiandad en la ciudad santa. Los ejemplos conocidos son la Iglesia Católica Griega, la Ortodoxa Griega,

¹¹ Marlen Eordegian, “Jerusalem’s Religious Significance” (in collaboration with Yitzhak Reiter and Marwan Abu Khalaf), *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*, Vol.VIII, N°1, 2001, p.15-16; Marc H. Tanenbaum and R. J. Zwi Werblowsky (eds) *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation, and Land. Proceedings*. Harry Truman Research Institute, The Hebrew University of Jerusalem,, Publication N°7, (Jerusalem, 1972), p.152.

¹² Ver: Moshe Ma’oz and Sari Nusseibeh (eds.) *Jerusalem: Points of Friction and Beyond* (The Hague: Kluwer Law International, 2000), pp. 157-59.

la Iglesia Ortodoxa Rusa, las Iglesias de Rumanía, y de Bulgaria, la iglesia Copta de Egipto, la de Etiopía, así como la Jacobita siria y Maronita libanesa, todas ellas Iglesias etno-nacionales. Similarmente destaca la índole etno-nacional de la Iglesia Armenia. Una Iglesia nacional como la Anglicana, establecida hace más de un siglo por razones imperiales, presenta transformaciones étnicas de su feligresía la cual desde hace décadas es predominantemente árabe.

Un fenómeno peculiar para la sociología etno-nacional de las religiones cristianas de Oriente es protagonizado por la Iglesia Ortodoxa Griega en Jerusalén, cuyo culto y rito sobrevivieron casi intactos a las prácticas y usos cortesanos del Imperio Bizantino, que adoptó el Cristianismo hace 17 siglos. Entre otras transformaciones, es de destacar que hoy la mayoría de sus feligreses son árabes palestinos, y no griegos, la misa se dice en árabe, su predicación y culto transcurren en una ciudad de mayoría religiosa judía y musulmana, y para subrayar todavía más su peculiaridad en Jerusalén, la Iglesia Ortodoxa en la ciudad santa practica su culto rodeada por los así llamados cultos heréticos y cismáticos del Cristianismo de Oriente que históricamente se escindieron de la Iglesia madre.¹³

Amos Elon recuerda que ambos, judíos y cristianos, veneran lugares sagrados de la Jerusalén de la época del Rey David y de Jesús, siendo indiferente las pruebas arqueológicas de que esos sitios hayan correspondido a otras épocas : “It does not matter that the building now worshiped by the Jews as David’s tomb and by the Christians as the Room of the Last Supper most probably dates from the medieval period. These sites are defined by faith, no by science; they are sanctified by traditions- by history and by centuries of uninterrupted devotions” .¹⁴

Es que la legitimidad del significado de la santidad de esos lugares deriva de la fe de sus creyentes y no de ninguna otra autoridad exterior a la religión, sea de naturaleza nacional, política o científica.

Jerusalén es, en realidad, tres ciudades simultáneas: la ciudad santa, la ciudad civil de sus habitantes, y la ciudad política. Negociar la soberanía para una sociedad urbana civil con ciudadanos de dos estados nacionales es difícil, pero no imposible; en cambio, negociar la soberanía sobre los lugares sagrados parece estar condenada al fracaso de entrada.¹⁵

En relación a la ciudad civil y política, resulta imposible tanto retornar a la situación previa a la Guerra de 1967, como continuar con la ilusión actual de supuesta unificación municipal de Jerusalén impuesta unilateralmente por la ocupación Israelí, con la oposición palestina y sin reconocimiento de la comunidad internacional. **Una ciudad abierta para los ciudadanos de ambos estados nación, que aspiran cada uno de ellos a sus respectivas soberanías, puede generar potenciales peligros, pero es un riesgo inevitable a asumir en negociaciones de paz.**

¹⁴ Amos Elon, Jerusalem. City of Mirrors, op.ct., p.199-200

¹⁵ Efectivamente, el sitio fue construido por los Cruzados. Durante el siglo XV sangrientos incidentes fueron protagonizados por judíos y cristianos para su control. El Sultán Barsbay desalojó a ambas comunidades luego que transformó el sitio en una mezquita. La tumba fue venerada como un santuario musulmán hasta 1948, cuando los árabes fueron desalojados por los judíos y la anterior mezquita se transformó en sinagoga. Ver Amos Elon, op.cit. pp.207-208.

Uno de los riesgos mayores para la causa nacional palestina de persistir el actual status quo, es que los residentes musulmanes de Jerusalén Oriental se transformen en una minoría religiosa-nacional de árabes israelíes, fragmentada y desagregada de la Cisjordania y Gaza, y su lucha se circunscriba a la reivindicación de derechos civiles y culturales dentro de la política Israelí. Si resulta inviable la propuesta oficial de la Autoridad Palestina de negociar la creación de un estado palestino contiguo al lado del estado judío y dividir a Jerusalén en dos capitales soberanas, el futuro de los árabes de Jerusalén será vivir como minoría etno religiosa en la capital del estado de Israel, mientras sus correligionarios y connacionales de la Cisjordania luchan por la autodeterminación estatal. Una tal subcomunidad árabe minoritaria en Jerusalén, a pesar que constituya un tercio de la población general de la ciudad que de facto tiene un carácter bi-nacional, según Meron Benvenisti, a lo sumo podrá disfrutar derechos religiosos-culturales restringidos pero en un marco de discriminación laboral, habitacional, municipal y social.¹⁶ La otra opción que se intentó peligrosamente implementar fue el ya aludido altercado sobre la imposición de soberanía exclusiva sobre los Santos Lugares, que transformaría el conflicto nacional israelo-palestino en un conflicto religioso musulman-judío, con trágicas consecuencias para la vida espiritual de Jerusalén.

Sin embargo, existen otras alternativas si se piensa en ofrecer soluciones para una ciudad no dividida que salvaguarde el futuro ecuménico de Jerusalén.

A la opción de la división completa de la ciudad para que culmine el proyecto bi-estatal con las respectivas capitales de ambos estados nación independientes, se vuelve a exhumar dos alternativas: la implementación de la internacionalización de Jerusalén o consensuar un status bi-nacional a la ciudad civil y a los lugares santos.

Los recientes esfuerzos tendientes a recurrir a abordajes de resolución del conflicto Israelo-Palestino mediante los principios de multilateralismo y legitimidad internacional se diferencian del anterior principio de internacionalización de Jerusalén, adoptado tanto por el Vaticano como por la ONU.

La resolución 181 de la Asamblea General de la ONU en 1947 recomendaba el status de *corpus separatum*, pero esa modalidad de internacionalización para Jerusalén fue rechazada por los estados árabes junto con el principio de partición territorial de Palestina.

A partir de la nueva realidad política creada desde 1948, primero bajo dominación Jordana, y luego de 1967 bajo dominación Israelí, la posibilidad de la internacionalización de los lugares sagrados debe separarse de la negociaciones sobre la soberanía política y administración municipal en ambos sectores de la ciudad de Jerusalén.

Tal como lo expresó el jurista británico Sir Elihu Lauterpacht, ex juez ad hoc on the bench of the International Court of Justice:

¹⁶ Meron Benvenisti, "The inevitable Bi-national Regime", (Haaretz, 22 January 2010; ver su version historica de la narrative sionista y palestina sobre el binacionalismo en su libro, Sacred Landscape. Buried History of the Holy Land since 1948 (University of California Press, 2002)

“Not only are the two problems separate; they are also quite distinct in nature from one another. So far as the Holy Places are concerned, the question is for the most part one of assuring respect for the existing interests of the three religions and of providing the necessary guarantees of freedom of access, worship, and religious administration. Questions of this nature are only marginally an issue between Israel and her neighbors and their solution should not complicate the peace negotiations. As far as the City of Jerusalem itself is concerned, the question is one of establishing an effective administration of the City which can protect the rights of the various elements of its permanent population - Christian, Arab and Jewish - and ensure the governmental stability and physical security which are essential requirements for the city of the Holy Places.”¹⁷

Además, es menester tomar en cuenta que en la resolución 181 de la ONU, Parte III-D, explícitamente estipula la posibilidad de que luego de 10 años el status internacional de la ciudad podría ser sujeta a un referendum de todos los residentes de Jerusalén en la eventualidad de modificar ese status.

No resulta sorprendente, pues, que ante el fracaso de estrategias de negociaciones de carácter unilateral y/o bilaterales, durante los últimos años se tienda a confiar con mayor frecuencia en la intervención de la comunidad internacional, no sólo para ayudar a resolver el status de Jerusalén, sino a todo el complejo conflicto israelo-palestino árabe.

Estas voces se oyen en Europa, Israel, en la Autoridad Palestiana, incluso en algunos países árabes .

Superando las demandas exclusivistas de soberanía desde la perspectiva del estado-nación, Enrico Molinaro plantea correctamente, desde una perspectiva global/transnacional, el derecho de millones de creyentes que viven fuera de Jerusalén en todo el mundo a tener acceso a los Santos Lugares como un locus espiritual. Tal abordaje, a pesar de que reconoce la importancia de los acuerdos legales internacionales, trasciende una visión contractualista para tomar en cuenta la pugna de intereses de un conflicto entre identidades globales de comunidades de fieles versus la identidad estatal de los actores involucrados en el actual conflicto nacional entre palestinos e israelíes.

Iniciativas de internacionalización de la solución del conflicto, tal como lo propone Shlomo ben Ami, podrían ser estimulante para re-pensar también la internacionalización de la solución del litigio sobre los Santos Lugares, cuando las partes involucradas no son capaces de arribar a un acuerdo viable.¹⁸

La segunda alternativa que gana ímpetu es reconocer el status bi-nacional *de facto* de una ciudad compuesta demográfica, étnica, religiosa y culturalmente por residentes mayoritariamente judíos y árabes. Tal reconocimiento tendría repercusiones no sólo administrativas, políticas y municipales, sino también religiosas para los lugares sagrados.

¹⁷ http://www.mythandfacts.com/NOQ_onlineedition.chapter3/Jerusalem1.

¹⁸ Shlomo Ben-Ami, “Internationalizing the Solution. Multilateralism and International Legitimacy”, *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*, V.13: 4, 2007, pp.9-14.

Esta alternativa va a en contra de la actual concepción política bi-estatal aceptada por israelíes y palestinos en base al principio de la partición de la tierra en disputa, a fin de hacer viable la convivencia de dos estados soberanos con sus respectivas capitales en la Jerusalén occidental y oriental.

Sin perjuicio de continuar profundizando la salida bi-estatal, resulta sorprendente que hasta ahora no fuera pensado siquiera qué contornos y perfiles de un status transnacional, multireligioso y multicultural podrían adecuarse a la convivencia pacífica de los fieles locales y de todo el mundo, *vis a vis* los Santos Lugares de Jerusalén. Algunos trabajos de Meron Benvenisti han delineado los contornos de una convivencia inter-comunitaria bi-nacional de los grupos etno religiosos y nacionales en Jerusalén; sin embargo, aún falta re-pensar e imaginar un paradigma multi-religioso y multi-cultural de índole trans-nacional para los Santos Lugares.

Esta asignatura pendiente de la sociología e historia de las religiones comparadas en torno al poderoso influjo de la sacralidad de Jerusalén podría cuestionar la teoría catastrófica del “Clash of Civilizations” de pesimistas como Huntington . El actual momento histórico está maduro para tal reflexión, dado el fenómeno del transnacionalismo religioso a escala global en nuestros días que también comparten musulmanes, judíos y católicos.

Un status trans-nacional y multi-religioso en los santos lugares, más allá de un marco normativo teológico y/o legal, podría constituir un extraordinario laboratorio en la presente era de globalización y vuelta de la religiosidad a fin de evaluar las orientaciones valorativas de miembros de las tres grandes credos monoteístas de Oriente y Occidente respecto a valores civilizatorios como democracia, modernidad, justicia social, cultura, identidad, pertenencia, diáspora, tolerancia, libertad e igualdad.

Pero, además, elaborar colectivamente un status especial de los lugares sagrados de Jerusalén constituiría un fértil incentivo para repensar un programa cultural religioso de las civilizaciones modernas y pos modernas, tanto de Europa como del mundo no europeo, que se concentran heterogéneamente en Jerusalén, condensando un paradigma sui generis de espacio sagrado.¹⁹

En la actual era de la globalización, la territorialidad se está pensando más allá de una superficie demarcada con sus atributos de posesión, soberanía y dominio, para dar lugar a concepciones de transversalidad y una lógica de inclusión multidimensional y multiescalar. Tal configuración, cuánto más aun, debería presidir la reflexión sobre la relación de las comunidades mundializadas de creyentes religiosos hacia el espacio sagrado de Jerusalén.

El desafío de llegar a una solución pacífica en los lugares sagrados de Jerusalén requiere también pensarla en términos de universalidad sin pretensiones de totalidad para cada una de las comunidades religiosas de sus fieles.

¹⁹ Ver las reflexiones teóricas de Nina Clara Tiesler, “Muslim Transnationalism and Diaspora in Europe: Migrant Experience and Theoretical Reflection”, in Eliezer Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg et al (eds.) Transnationalism. Diaspora and the advent of a new (dis)order, (London-Boston, Brill, 2009, pp.417-440.

El resurgimiento religioso en el mundo globalizado contemporáneo configura una expresión de la diversificación y transformaciones en los referentes de identificación y construcción identitarias, para dar respuesta a la desagregación de la cultura moderna entre procesos de individuación y, a su vez, de necesidad de reconexión con configuraciones grupales.

La nueva cultura globalizada en torno a las necesidades religiosas del individuo ha afectado los modos en que las religiones mundiales, como el Catolicismo, ofrecen nuevas respuestas al individualismo que busca redes transnacionales de movilidad y sociabilidad entre comunidades de creyentes en un espacio global y no parroquial. Al tradicional modelo de la peregrinación cristiana de índole colectiva, canónica y normativa, el escenario actual de las redes globales de creyentes ofrece la posibilidad de una movilidad religiosa a escala global de carácter voluntaria e individual para emprender prácticas de peregrinación religiosa a lugares sagrados de la cristiandad, el judaísmo y el Islam.²⁰

Los santos lugares de Jerusalén pueden atraer a estas nuevas formas de sociabilidad no sólo a las católicas conformadas por redes de gente joven en búsqueda de experiencias religiosas. Similarmente, la excepcionalidad privilegiada del espacio sagrado para las tres religiones monoteístas presenta el desafío espiritual en esta época de globalización de ayudar a reorientar las prácticas simultáneas de privatización de la sensibilidad religiosa y al mismo tiempo el resurgimiento de reconexión de las prácticas religiosas en la esfera pública internacional.²¹

Paradójicamente, nuestra ciudad sagrada puede volver a estar relocada en el centro de la nueva constelación transnacional de la esfera religiosa para las tres grandes religiones monoteístas en el preciso momento que Jerusalén-al Kuds se está transformando en el epicentro del conflicto israelo-palestino.

El centro de esta paradoja constituyó uno de los temas principales discutidos en el reciente encuentro internacional sobre el tema: *Transnationalism and the Contemporary Christian Communities in the Holy Land*, realizado en Jerusalén.

¡Ojalá que las réplicas de Jerusalén en las iglesias, mezquitas y sinagogas en todo el mundo²², se inspiren en la santidad de la paz, la esperanza y la reconciliación, y no en la idolatría de la soberanía, la violencia y el orgullo nacional!

²⁰ Daniele Hervieu-Léger, "Roman Catholicism and the Challenge of Globalization", in *Transnationalism. Diaspora and the advent of a new (dis)order*, op.cit. pp.445-459

²¹ Shmuel N. Eisenstadt, "New Transnational Communities and Networks: Globalization Changes in Civilizational Frameworks", *Ibidem*, pp.32-33.

²² Las réplicas de Jerusalén en el mundo de la cultura popular Ibero Americana es un fenómeno iconográfico poco estudiado, ver para el caso brasileiro, Regina Igel, "The Holy Land in Popular Brazilian Culture", *Jerusalem in the Mind of the Western World .1800-1948*, op.cit. pp.83-85