

studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 1/2014 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE



Théophile Gautier

Studi interculturali 1/2014

«Cette sensation, nous l'avons éprouvée nous-même plus d'une fois en Afrique, en Grèce, à Constantinople; et c'est une des plus vives qui puisse chatouiller encore un esprit blasé par la monotonie des civilisations. L'aspect de la barbarie plus rapprochée de la nature que l'état où nous vivons semble remuer au fond de l'homme les anciens instincts primitifs endormis et exerce une séduction irrésistible. La société y écrase moins l'individu, chacun y a davantage la responsabilité de soi-même. Aussi quelle ineffable dignité possède le moindre Levantin, qu'il soit vêtu d'un soyeux burnous ou seulement drapé d'une loque! L'on se sent si misérable, si disgracieux, si laid dans ce hideux habit moderne que, bien qu'il soit une protection en Orient, on a hâte de le dépouiller, car l'on est gêné parmi cette foule éclatante où l'on fait tache, comme lorsqu'on tombe en frac noir au milieu d'un bal masqué».

Studi Interculturali #1/2014
issn 2281-1273 - isbn 978-1-291-80775-2

MEDITERRANEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. Le fotografie originali sono di Giulio Ferracuti.

Mediterranea ha il proprio sito all'indirizzo www.retemediterranea.it.

Il presente fascicolo è stato inserito in rete in data 27.3.14

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

L'ANALISI

- Veronica Balbo:
«Tra Scilla e Cariddi, ovvero dalla padella alla brace»: evoluzione e involuzione dei CPT
dalla legge Turco-Napolitano alla legge Bossi-Fini 7

STUDI

- Pier Francesco Zarcone:
Mondo islamico, laicità e secolarizzazione..... 47

- Mario Faraone:
«Which is it to-day, morphine or cocaine?»: l'oppio e i suoi derivati come elementi strutturali, interculturali e creativi nei testi letterari, memorialistici e saggistici di lingua inglese del XVIII e il XIX secolo..... 108

- Gianni Ferracuti:
Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo 164

- Giuseppe Vaira:
Soggetto e comunicazione interculturale nell'analisi di Alain Touraine 221

- Anna Di Somma:
Un intellettuale di vocazione. A proposito de *La vocazione dell'arciere*. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset..... 229

SEGNALAZIONI, NOTE, RECENSIONI.....244

Deblicca barea: un piccolo grande mistero del flamenco, di G.F. (244). Mario Faraone (ed.), *Su il sipario Watson*, Sapienza Università Editrice 2013 (246). Pier Francesco Zarcone, *Il Messia armato*, Massari 2013 (250). Mariella Combi, Luigi Marinelli, Barbara Ronchetti (eds.), *La patria degli altri*, Sapienza Università Editrice 2013 (251). Alexandra Zingone, *Affricana*, Salvatore Sciascia Editore 2012 (255).



MONDO ISLAMICO, LAICITÀ E SECOLARIZZAZIONE

PIER FRANCESCO ZARCONE

PREMESSA: LUOGHI COMUNI ED EQUIVOCI DA EVITARE

Il nostro argomento, sicuramente attuale, va affrontato ben al di là degli imperversanti luoghi comuni che proiettano erronee generalizzazioni sia sull'Islām sia su laicità e secolarizzazione. In Occidente per la stragrande maggioranza delle persone l'Islām è un emerito sconosciuto ma contemporaneamente è oggetto di «giudizi» indotti da come lo presentano le semplificazioni giornalistiche dei *mass-media*. Una delle conseguenze è che l'insieme del mondo islamico appare del tutto alieno e ostico, come un mondo che non dialoga veramente, che non relativizza, permeato da un'intensa religiosità, per giunta in espansione oltre le proprie frontiere storiche e presente anche in Occidente con evidenti problemi di integrazione. Diciamo pure che per certi versi sembra più affine (con certe sue visibili caratteristiche di base) a un lontano passato dell'Occidente che non alla realtà contemporanea di esso. Da qui a parlare di «scontro di civiltà» il passo è breve.

Si pensi a questo esempio scelto per la sua valenza simbolica: ovunque ci sia una moschea col minareto, ogni giorno e per cinque volte, una voce ricorda a tutti - buoni e cattivi, qualunque cosa stiano facendo al momento - che Dio esiste; e quindi con Lui si devono fare i conti. La cosa non è perfettamente equiparabile al ruolo delle campane nel mondo cristiano, giacché la proclamazione che Dio c'è risulta nella chiamata del *muezzin* alla preghiera molto più diretta, immediata e suggestiva. Inoltre il riferimento a Dio è entrato a fare parte di molte espressioni del parlar comune musulmano, ben al di là del noto *insh'allāh* (se Dio vuole, poi trasferitosi nel castigliano *ojalá* e nel portoghese *oxalá*): per esempio in turco abbiamo *Allah Allah* per dire «che strano!», *Al-lahtan*, «fortunatamente», il malvagio è detto *Allahın cezası* e l'arrivederci è reso con *Allahaismarladık*; per non parlare della ricchezza di espressioni similari in arabo (per esempio, alla domanda «come stai?» si risponde *alhamdu-lillāhi*, cioè Dio sia lodato, e lo stesso quando si starnutisce; in certe parti si esprime la gratitudine dicendo *Allāh ibarek fik*, Dio ti benedica; e quando si inizia qualche cosa, seppure profana, si recita la cosiddetta «basmala», ovvero *bismillāhi ar-rahmān ar-rahīm*¹ nel nome di Dio il Clemente e il Misericordioso.

Non solo il riferimento a Dio è frequentissimo, ma altresì tra i Musulmani si ha l'impressione di una pratica religiosa ben più diffusa e sentita di quanto accada dalle nostre parti. Magari le statistiche forniscono percentuali sulla frequenza alle moschee suscettibili di ridimensionare tale impressione: in Italia pare che a frequentare con una certa regolarità le moschee sia il 46% circa dei musulmani, a fronte della pratica regolare di non più del 49,7% dei cattolici (rilevazione della Fondazione per le Iniziative e gli Studi sulla Multietnicità-Ismu di Milano); e, altro esempio, in un paese come il Marocco solo una parte del buon vino prodotto viene esportata, dal che si evince che il resto è consumato da musulmani locali. Comunque il grado di osservanza del *Ramadan* (*Ramazān*, in turco) è altissimo, e generalmente anche i meno praticanti si astengono dal maiale e derivati. E via dicendo.

Eppure nel corso della storia questo mondo, in apparenza tanto lontano, è stato anche molto vicino; e non ci si riferisce solo alle numerose guerre intercorse. Prendiamo le mosse dall'abortita Costituzione europea: in rapporto a essa si è a lungo discusso circa l'esigenza di evidenziare le radici cristiane dell'Europa; poi si sono affacciati esponenti ebrei per chiedere l'aggiunta del riferimento all'Ebraismo, a motivo della matrice giudaica del Cristianesimo; dal canto loro i laici non potevano non rivendicare il loro ruolo nella costruzione dell'Europa moderna e contemporanea, con l'apporto dell'Illuminismo e delle conquiste in materia di rivoluzione scientifica e di uguaglianza e libertà politiche, sociali e individuali. Ma nessuno (almeno a quel che ci risulti) ha

¹ La traslitterazione delle parole arabe viene qui effettuata in forma semplificata per evitare problemi a chi sia digiuno di questa lingua. Diciamo solo che il segno ʿ equivale a una brusca interruzione di fiato nel corso della parola, che il segno ˆ indica un suono gutturale, tipo aspirazione sonora, una specie di colpo di glottide, inizialmente un po' difficile per gli occidentali (in entrambi i casi si tratta di consonanti), la *kh* è una *c* dura spirata alla tedesca, e la *dh* si legge come il *th* inglese in *that*. Per quanto riguarda il turco, essendo ormai scritto in alfabeto latino, c'è solo da segnalare che la lettera ı (la *i* senza punto sopra scritto) è una vocale muta che si produce nella parte posteriore della bocca, rendibile con una *e* appena appena accennata, la *c* è come la nostra *g* dolce di *giallo*, la *ş* è come la *sh* inglese, la *ç* equivale alla *c* di *ciao*, e che pure la *z* è dolce come in *rosa*.

ricordato quanto l'Europa debba alla cultura islamica, obiettivamente parte anch'essa delle sue radici: sul pensiero filosofico ha influito la cultura islamica della penisola iberica, grazie a filosofi di lingua araba l'Europa ha recuperato parte dell'eredità greca e latina, per non parlare della matematica e delle scienze; inoltre dal mondo islamico è derivata la moderna poesia profana, con l'esaltazione della natura, dei bei giardini con fontane zampillanti, del vino, dei piaceri della vita; e la musica medioevale ha conosciuto strumenti e moduli nuovi grazie alla musica arabo-islamica. Il mondo musulmano ha inoltre elaborato un suo assetto che ha consentito forme di pluralismo confessionale al suo interno, e in terre islamiche fuggivano dalle persecuzioni cattoliche, e poi protestanti, ebrei e dissidenti religiosi di varia estrazione.

Nel mondo musulmano il fattore religioso ha un'obiettiva presenza e pregnanza, e da ciò normalmente se ne inferisce il carattere di elemento dominante di ogni aspetto della vita individuale e sociale. Così sembra, ma fermarsi alle apparenze implica un'assolutizzazione priva di riscontri nella storia e nella realtà contemporanea del mondo islamico, per cui sarebbe preferibile parlare di religiosità islamica «che permea», e non che domina. La differenza sta nelle parole. Del pari non si deve considerare il mondo islamico come un blocco monolitico, non foss'altro perché al suo interno comprende una pluralità di etnie, di culture e mentalità, di tradizioni e di ideologie religiose e non che vanno ben al di là dei segni comuni di appartenenza all'Islām.

In Europa, con una presenza rilevante di immigrati islamici, ci si limita a sottolineare l'esistenza di problemi di integrazione e li si imputa al fattore religioso. Un altro errore colossale attribuibile solo a ignoranza o a malafede. Ci si dimentica che, l'inserimento in un ambiente in cui sono grandi le differenze socio-culturali e opera l'emarginazione dovuta a xenofobia o razzismo, è facile ingenerare nei discriminati la spinta a riscoprire identità e orgoglio di appartenenza e a ripiegare verso le proprie tradizioni quand'anche inizialmente sentite come arcaiche dagli interessati; e che se questo riflusso in una dimensione «normale» si attenua nelle generazioni seconde, terze e successive, tuttavia se e quando non si realizzino per questi discendenti dei primi immigrati forme di una nuova identità condivisa e di interrelazione con le culture e le tradizioni presenti nel territorio di stanziamento, allora anche elementi di queste nuove generazioni possono facilmente riscoprire la religione con una funzione primariamente identitaria, e quindi rigida; nonché reagire violentemente contro un contesto che si presenta ostile, giacché da un lato discrimina e dall'altro priva della cultura e della storia originarie (si pensi ai bambini arabi che nel Nord Africa francese a scuola imparavano l'esaltazione dei «loro» biondi antenati celti!). È quindi ovvio che certuni vivano come rinascita l'abbraccio a un Islām visto al di fuori dalla storia e dalle tradizioni, e quindi assoluto, e quindi fondamentalista.

Inoltre e soprattutto va evitata l'arbitraria e manichea identificazione fra fervore religioso e radicalismo e magari jihadismo. La necessità di verificare i luoghi comuni è dimostrata dai risultati sorprendenti a cui la verifica porta quando ci si addentra nel tema specifico del «se e fino a che punto» laicità e secolarizzazione siano riscontrabili nel mondo islamico.

Un'avvertenza: l'oggetto del presente scritto non è la compatibilità fra Islām e laicità-secolarizzazione, per almeno due motivi, con la premessa che l'Islām - pur presentando nel suo metaforico DNA una dimensione sociale maggiore rispetto al Cristianesimo - non ha una propria teoria politica coranica. Il primo motivo è che, già sul piano teoretico, ha poco senso trasferire

concetti di natura politica in un universo religioso e cercarvene il radicamento o la possibilità. Il secondo motivo (che ha inciso sulla scelta del titolo, dove si parla di «mondo islamico», e non di Islām) discende da un dato di fatto generalmente trascurato nel quadro della disinformazione corrente: molti fenomeni attribuiti all'Islām in realtà nulla hanno a che vedere con la religione, trattandosi di fenomeni che - per quanto presentati (e magari sentiti) islamicamente - sono frutto di processi sociali autonomi, vuoi preislamici, vuoi in difformità a quanto stabilito dal Corano e dai detti del Profeta Muhāmmad ibn 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muttalib ibn Hāshim ibn 'Abd Manāf ibn Qusayy.

Se proprio si vuole trovare un nemico da combattere allora si tratta di un vecchio nemico che è stato presente anche nella storia europea e oggi indossa un copricapo islamico e si è fatto crescere la barba: è la «religione politica» - ovvero l'uso politico della religione - da cui sono sempre derivati intolleranza, imposizioni, volontà di influenzare ogni aspetto della vita sociale e personale, teorizzazioni di bene e male in senso assoluto, mancanza di pietà spirituale, spietata liceità assoluta dei mezzi in rapporto al fine. In proposito qualcuno ha parlato, non casualmente, di uso della religione per la salvezza collettiva.

Ragion per cui risulta molto più plausibile un altro tipo di ricerca, tanto più che nemmeno in Occidente laicità e secolarizzazione sono riusciti ad assurgere a fenomeni assoluti, ovvero totalizzanti, giacché dappertutto di questi due fenomeni esistono dei «quanti» determinati e variabili. Questa ricerca va orientata in senso duplice: capire la situazione reale e comprendere quale grado di laicità-secolarizzazione sia «digeribile» da ciascuna delle società musulmane in base al proprio modo di essere, non di ieri ma attuale. Potremmo parlare di «digeribilità variabile» giacché, per esempio, Islām arabo e Islām indonesiano non sono del tutto uguali, e all'interno del primo una cosa è la Siria e altra cosa lo Yemen o l'Arabia Saudita, peraltro fra loro non assimilabili. Ma poiché un saggio non è un libro, e oltre tutto il nostro vuole essere un primo approccio, non si può fare a meno di una certa generalizzazione, comunque non priva del vantaggio di far focalizzare i problemi di fondo.

La «digeribilità» della questione non riguarda la dogmatica islamica in sé e per sé, ma soprattutto le superfetazioni culturali storicamente formatesi e presentate come religiosamente fondate (come accade con la pratica dell'infibulazione femminile, che non ha nulla di coranico). Va quindi evitato l'errore di cadere nella trappola degli islamisti più ottusi - condivisa peraltro dai fondamentalisti cristiani - seguendoli nell'attribuire una connotazione islamica anche a quanto islamico non è, ma invece appartiene solo a una tradizione storica (cioè contingente e... secolare). Trappola in cui cadono spesso anche certi «orientalisti» approdati alla notorietà, come per esempio Bernard Lewis, ai quali ben si applicano gli strali lanciati da Edward Said nel suo ormai classico *Orientalismo*.ⁱⁱ

D'altro canto porsi il problema della compatibilità di laicità-secolarizzazione con l'Islām ha la stessa mancanza di senso del porre questo problema in rapporto al Cristianesimo, al Giudaismo o all'Induismo. In genere il nocciolo della questione non sta della sfera religiosa in quanto tale, bensì nel percorso storico vissuto dalle comunità che in essa si riconoscono. Vale sempre la di-

ⁱⁱ Edward Said, *Orientalismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2008.

stinzione fra religione-testo con la sua oggettività non più storica da un lato, e dall'altro il cosiddetto vissuto religioso, eminentemente storico e dinamico, nonché essenzialmente determinato da processi socio-economici e politici. O si dimentica come nelle cristianità occidentali erano stati considerati i termini laicità e secolarizzazione prima della loro sostanziale affermazione?

La nostra conclusione trova riscontro in quanto sostenne il teologo dell'università cairota di al-Azhar, 'Alī Abd ar-Raziq, in *L'Islam et les fondements du pouvoir*, opera in cui, mediante un lavoro sistematico di rivisitazione delle fonti - Corano e detti del Profeta - ha confutato la tesi che la laicità sia globalmente respinta dall'Islām. La sua conclusione è che nulla in contrario sia ricavabile, e tanto meno un preteso «sistema politico islamico». Altrettanto importante è la distinzione da lui fatta fra Islām (come frutto della rivelazione divina) e musulmani (soggetti storici), il cui il retaggio di mentalità, abitudini e costumi formatisi in determinati luoghi e momenti non va confuso col messaggio religioso.

In questa sede - a parte un paragrafo dedicato alle peculiarità della rivoluzione islamica in Iran - parlando di Islām ci si riferisce essenzialmente al maggioritario Islām sunnita (da *ahl al-sunnah wa 'l-Jama'a*: le genti della tradizione e della comunità; circa il 90% dei musulmani); quello sciita (10% circa)ⁱⁱⁱ è presente in modo maggioritario in Iran, Iraq, Azerbaijan, Bahrain; gli sciiti sono la più consistente comunità in Libano e Yemen, e formano importanti minoranze in Siria, Turchia, Pakistan, India, Arabia Saudita e Afghanistan). Tuttavia, per ragioni di comodità espositiva e di rapporto di vicinanza geografica all'Europa, a essere focalizzato è il mondo musulmano del Vicino e Medio Oriente. Gli Islām africano e dell'Estremo Oriente restano defilati giocoforza.

Laddove esistano rilevanti elementi differenziali fra Sunnismo e Sciismo^{iv} li evidenziamo. Per il momento ci limitiamo a rilevare erroneità nella confusione fra Sunnismo e Sciismo indotta dalla disinformazione di massa, mentre si tratta di due realtà spirituali diverse, in aspro conflitto

ⁱⁱⁱ Gli Sciiti (da *shiat* 'Alī, o partito di 'Alī) sono divisi in quattro gruppi. I Kharijiti (da Khawāriġ, coloro che escono, che se ne vanno) o Ibaditi (come sono meglio conosciuti da tempo): questo gruppo nasce da una dissidenza rigorista contro 'Alī ibn Abī Tālib. Dichiaravano empī tutti gli altri Musulmani e consideravano la guerra santa il sesto pilastro dell'Islām. Nell'insieme oggi sono più moderati dei loro «antenati», e infatti non considerano più i non Kharijiti degli empī e si rifiutano di uccidere gli apostati. Rilevante è la loro presenza nell'Oman. Gli Zayditi: la formazione di questa corrente prese l'avvio da una contesa sulla legittimità del quinto *Imām* (guida), che per essi è l'ultimo. Oggi lo zaydismo conta almeno 6 milioni di aderenti ed è per lo più concentrato nello Yemen. Gli Sciiti c.d. Settmani o Ismailiti, originariamente seguaci di Isma'il inteso come settimo ed ultimo *Imām* (da cui la loro denominazione). Rifiutarono la sua morte e parlarono di occultamento, da cui tornerà alla fine dei tempi come *Mahdi* per ristabilire la giustizia sulla terra. L'ismailismo (cui aderiscono alcune centinaia di migliaia di musulmani che vivono in Siria, in Libano, in India, in Pakistan e in Israele) ha prodotto molte sette tra cui quella dei Drusi. Ne fecero parte gli Hashishin, o Assassini, i cui epigoni fanno capo come *Imām* a un noto personaggio, l'Agha Khan. Infine gli Alawiti siriani e gli Aleviti turchi. Una volta era forte nello Sciismo il patrimonio esoterico, ma ultimamente vi si è verificata una deriva legalista di rilevante portata, e quindi essoterica. Implacabile, invece, è rimasta la rivalità con i Sunniti.

^{iv} Roberto Gritti, Giuseppe Anzera, *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini, Milano 2007; Bianca Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma 1994.

reciproco dalla morte del quarto Califfo, ‘Alī, ciascuna con teologie e pratiche proprie.^v Anche quando taluni parlano di indifferenziata rigidità dell’Islām (sunnita, si deve presumere) in primo luogo non considerano che nella sua diffusione nei contesti più vari un’ipotetica posizione graniticamente rigida ne avrebbe ostacolato la stessa sopravvivenza. In secondo luogo con il considerare l’Islām un insieme di norme chiuse e univocamente interpretate, si finisce col fare propria la tesi antistorica dei radicali islamici, e quindi col considerarli i veri rappresentanti dell’Islām.

Per finire, un’osservazione di fondo per chi volesse poi approfondire la conoscenza del mondo islamico: se è vero che la diffusione dell’Islamismo - così come quella del Cristianesimo - ha accomunato in un’unica fede popolazioni anche geograficamente distanti fra loro, oltre che etnicamente e culturalmente diversissime, tuttavia le diversità non sono state attenuate dall’appartenenza a un’unica fede e i retaggi di usi, costumi e mentalità preislamici permangono. Comunque il problema della laicità-secolarizzazione può essere considerato di portata generale per ragioni molto semplici: nella storia di tutti i paesi musulmani le necessità concrete e/o gli opportunismi politici hanno piegato a loro favore la Legge religiosa mediante prassi, comportamenti e iniziative di assai dubbia ortodossia, o giustificati con interpretazioni delle fonti alquanto opinabili, oppure non giustificati affatto - e questo ha costituito un varco a profili laico-secolari; inoltre la presa di coscienza teoretica dei fenomeni della laicità-secolarizzazione è stata essenzialmente di natura esogena, e quindi ha richiesto adeguamenti culturali non sempre facili perché incidenti su tradizioni dalla vita plurisecolare.

Questo va tenuto ben presente, insieme al fatto di ricordarsi che le caratteristiche dei processi di sviluppo dell’Occidente non costituiscono per niente il paradigma «naturale» delle evoluzioni delle altre aree del pianeta. Diversamente operando, si rischia la sorpresa e la delusione derivanti dallo scoprire che certi istituti islamici che in Occidente risultano lesivi di principî e valori politici e civili invece nel mondo islamico sono visti positivamente da coloro che per l’ottica occidentale sarebbero gli oppressi. Al che molti hanno la tentazione di chiudere il discorso dando dei retrogradi impenitenti all’insieme indifferenziato dei Musulmani.

Una delle imperiture lezioni di Immanuel Kant è che conoscere vuol dire giudicare; il corollario è che senza conoscenza il giudizio è privo di solide basi. In quest’ottica, non ci si deve altresì dimenticare che la stragrande maggioranza degli occidentali (compresi quelli di cultura media e superiore) porta l’invisibile fardello della più totale ignoranza riguardo al mondo islamico e alla

^v Circa le pratiche religiose, facciamo un solo esempio: anche per gli sciiti ovviamente vale la prescrizione delle cinque preghiere giornaliere obbligatorie. Tuttavia l’interpretazione sciita del Corano e della pratica del Profeta consente l’unione di queste preghiere; così gli sciiti uniscono spesso le preghiere del *Zuhr* (mezzogiorno) e del *‘Asr* (pomeriggio) compiendole consecutivamente durante il periodo di tempo definito dall’inizio del *Zuhr* e dalla fine del *‘Asr*. Essi inoltre considerano lecito unire le preghiere del *Maghrib* (tramonto) e del *‘Isha* (sera) nello stesso modo. Le scuole giuridiche (*madhab*) sunnite - ad eccezione della scuola hanafita - permettono l’unione delle preghiere obbligatorie (*al-jam ‘bayn al-salatayn*) in caso di pioggia, viaggio, paura o altre emergenze. Delle quattro scuole giuridiche sunnite (di cui si dirà in prosieguo) la hanafita proibisce l’unire le preghiere giornaliere in qualsiasi momento, ad eccezione delle preghiere a *Muzdalifa* durante il pellegrinaggio alla Mecca (lo *hajj*). Invece la scuola sciita, la Ja’farita, consente l’unione delle preghiere senza particolare motivo.

sua cultura. Nel mondo musulmano la risultante del colonialismo e dell'imposizione mediatica della cultura occidentale (soprattutto anglosassone e francese) ha fatto sì che il musulmano di media cultura (per fermarci qui) conosca molto dell'Occidente, dalla musica colta ai rockettari, da Freud e la psicanalisi e Sartre e Camus, ma anche Dante, e chi abbia studiato filosofia pure Heidegger; ma quanti invece in Occidente conoscono al-Farabī e ibn Sinā filosofi, al-Kharawismi inventore dell'algoritmo, il grande Sinan architetto ottomano e via continuando?

LAICITÀ E SECOLARISMO: DUE TENDENZE DIVERSE

Da tempo le caratteristiche delle società laicizzate o addirittura secolarizzate dell'Occidente influiscono anche sui seguaci delle locali religioni storiche. Si pensi al recentissimo esempio dell'attuale Papa che in Brasile ha esaltato la laicità dello Stato come presupposto per la pacifica convivenza fra le religioni. Impensabile un secolo fa. Da nessuna parte esistono più in Occidente società sacrali oppure raccolte attorno alla religione, ma non bisogna mai dimenticare che laicizzazione e secolarizzazione sono concettualmente due fenomeni distinti.

La laicizzazione in senso proprio implica la separazione fra sfera religiosa e sfera statale/pubblica, al cui interno lo Stato garantisce una generale libertà di culto ai fedeli delle varie confessioni e la propria neutralità rispetto alle questioni religiose, a parte la possibilità di suoi interventi per ragioni di ordine pubblico e moralità. La secolarizzazione, invece, si sostanzia in processi di desacralizzazione del mondo e della vita, a livello culturale ed esistenziale, che possono assumere dimensioni totalizzanti. In buona sostanza si diffonde il vivere e pensare come se Dio non ci fosse, e quindi ci si allontana da usi, schemi e costumi tradizionalmente legati alla religione, con ridefinizioni di identità e appartenenze. Soprattutto sulla secolarizzazione incidono fenomeni socio-materiali di cui la scolarizzazione laica è solo uno degli elementi, giacché va coniugato con urbanizzazione, industrializzazione, mobilità sociale e azione dei *mass-media*.

La laicizzazione non postula necessariamente la secolarizzazione, ma quest'ultima può tranquillamente fare a meno della prima; come infatti era accaduto nei paesi dell'ex blocco del «socialismo reale». Tuttavia è individuabile una situazione intermedia, che potremmo definire col termine «laicismo», benché in vari vocabolari laicità e laicismo siano considerati sinonimi. Vale a dire, mentre la laicità pura e semplice implica separazione con rispetto reciproco e non esclude affatto i casi di comunicazione fra le entità delle due sfere separate, il laicismo, invece, intende la separazione come esclusione della sfera religiosa, il suo confinamento nel privato, una serie di fenomeni repressivi e quello che si definisce «anticlericalismo». La neutralità dello Stato - tipica della laicità - qui si attenua fortemente, e se del caso fino alla sua sparizione. Un esempio paradigmatico è la Francia, la cui legislazione arriva a escludere in luoghi pubblici o aperti al pubblico l'esposizione di simboli religiosi - come il velo islamico non integrale o la *kippah* ebraica.

Pur tuttavia in Occidente le cose non sono nette e semplici come si potrebbe ritenere, e molti Stati si discostano dal modello francese e in essi, benché vi si respiri un'atmosfera «laica» a motivo del rispetto per il diritto a professare o non una religione, il più delle volte esiste una religione

ufficiale. Si aggiunga pure che nella stessa Francia la separazione non è così totale come la si vuol fare apparire: basti pensare all'esistenza di ricorrenze religiose cattoliche nel calendario ufficiale.

Se una crisi delle religioni istituzionalizzate in Occidente è palese, non va però trascurato che - pur con il visibile calo della pratica religiosa e l'altrettanto palese massa di gente che si comporta da agnostici o atei, - le Chiese e le confessioni religiose non si sono estinte, ancora in certi paesi esercitano una influenza non secondaria e pur sempre si manifesta il bisogno del sacro, quand'anche a volte in modo distorto, come nei fenomeni settari.

Certo, nel paragone col mondo islamico l'Occidente sembra perderci; ma a essere onesti c'è altresì da domandarsi quale sia l'effettiva entità dei credenti islamici la cui vita sia davvero conformata alla realtà spirituale dell'Islam, al di là del formalismo religioso, a volte fanatico. Sta di fatto che le contemporanee letterature araba, turca, iraniana, pakistana, afghana, ecc. non danno un quadro proprio edificante. Ma questo è palesemente un altro discorso.

I processi che in Occidente hanno portato a laicizzazione e secolarizzazione sono stati di lunga durata e, soprattutto, a carattere endogeno; cioè a dire hanno richiesto alcuni secoli di eventi traumatici e sanguinosi, e non sono stati imposti dall'esterno, ma risultano da evoluzioni interne che hanno portato a situazioni di gran lunga diverse da quelle di partenza. Ad ogni buon conto l'approdo di questi processi è anche da noi un fenomeno rientrante nella modernità-contemporaneità. Come del resto la distinzione fra sfera civile e sfera religiosa (schematizzando un po', risale alla Rivoluzione francese). Per il mondo islamico la tematica qui trattata è ancora più recente.

Al riguardo non è superfluo evidenziare come nell'ambiente musulmano sia mancata, e manchi tutt'ora, la formazione dei presupposti culturali di quanto avvenuto da noi: infatti non vi troviamo niente di affine a Umanesimo-Rinascimento, alla Riforma protestante, alle rivoluzioni scientifiche, all'Illuminismo e a tutti gli altri «ismi» successivi. In fondo, a parte l'India e l'Asia orientale, fino alla conquista dell'Egitto a opera del generale Napoleone Bonaparte, nel 1798, le società islamiche del Vicino e Medio Oriente erano vissute beandosi di sé stesse, senza porsi soverchi problemi di «modernizzazioni» implicanti il tema della laicità. Questa considerazione è importante perché spiega un certo grado di refrattarietà psicologica delle masse islamiche verso fenomeni della modernità, quand'anche in concreto non evitabili.

Ma nemmeno si devono tirare conclusioni assolutizzanti dal fatto del diverso sviluppo storico del mondo musulmano fino all'incontro traumatico con la modernità occidentale. Un po' di sano materialismo storico non fa mai male. Si deve infatti considerare che parliamo di un mondo nel suo complesso tutt'altro che chiuso rispetto all'esterno e che, soprattutto a partire dalla fase della sua colonizzazione anglofrancese, è entrato a far parte di processi e dinamiche istituzionali e socio-economiche da cui non poteva non essere in vario modo influenzato e anche trasformato, indipendentemente dalla volontà e dalle illusioni dei tradizionalisti.

Che la particolare situazione della laicità-secolarizzazione alla maniera occidentale sia sostanzialmente estranea alla tradizione culturale islamica, lo si vede sul piano linguistico, dove i due concetti sono malamente confusi nei tentativi di traduzione. Il modo peggiore consiste nell'uso di *lā dīnī* (senza religione); in un dizionario della fine del secolo XIX, a opera del cristiano libanese Butrus al-Bustānī, è comparsa la parola '*almāniyya*, prima inesistente, derivante da '*ālam*,

mondo, e quindi - esprimendo mondanità - è più affine a secolarizzazione che non a laicità. Oggi è più usata la parola *'ilmāniyya*, derivante da *'ilm*, conoscenza, che finisce col riferirsi allo spirito razionale. Ci sarebbe anche *lāikiyya*, in sé la migliore di tutte se non avesse assunto una connotazione un po' dispregiativa.^{vi}

Tuttavia la realtà della storia del mondo islamico porta a contestare il diffuso asserto della fusione fra sfera religiosa e sfera politica; anzi viene confermata l'origine storico-sociale (e quindi secolare) di varie questioni attribuite dalla volgata corrente all'Islām come religione. Si anticipa che la necessità di uno Stato islamico per la vita religiosa dei credenti non è affatto un dogma di fede e che i veri punti critici rientranti nella problematica della laicità-secolarizzazione in definitiva sono solo due: il diritto di famiglia e il contenuto della sfera dei diritti civili. Cose non da poco, si dirà; ma non insormontabili, tant'è che in materia una legislazione assai avanzata esisteva in Tunisia prima della cosiddetta «primavera araba» e ancor oggi nel Marocco monarchico.

MODERNI VALORI OCCIDENTALI E VALORI ISLAMICI

Se nell'incontro con un religioso musulmano di buona cultura e tutt'altro che radicale si arrivasse a nominare moderni valori dell'Occidente quali libertà, uguaglianza, partecipazione, giustizia sociale, pubbliche responsabilità ecc., costui in perfetta buona fede direbbe che si tratta di valori comuni e che la Legge islamica punta proprio a guidare gli esseri umani verso giustizia, diritto ed equità. Se l'interlocutore si fermasse a ciò l'incontro terminerebbe con l'erronea impressione di un accordo totale. Se invece approfondisse, allora il risultato sarebbe alquanto diverso ma comunque interessante per la conoscenza reale del mondo islamico.

A monte c'è il fatto che l'Islām non è solo fede e riti, ma anche modo di vivere e una specifica angolazione da cui guardare ai fenomeni e problemi del mondo. Detto ciò torniamo all'esempio predetto. Con quella risposta il nostro musulmano non avrebbe affatto mentito: avrebbe detto la sua verità, non coincidente però con quella occidentale. In termini generali il nostro modo di intendere libertà e uguaglianza si basa su principi sanciti da Costituzioni e leggi assolutamente laiche, cioè del tutto prescindenti da qualsiasi riferimento al divino o a realtà confessionali. Per un islamico questo è sbagliato. Sul concetto di libertà è illuminante la spiegazione data dall'ex Presidente iraniano Khatami, presentato dai *media* come vicino all'Occidente:

^{vi} La stessa difficoltà, del resto, si riscontra nella traduzione di termini più propriamente politico-istituzionali: repubblica è *jumhuriyya*, derivante da *al-jumhur*, che però significa maggioranza o insieme di nobili; il Presidente è *ra'is*, che nulla ha a che vedere col presiedere, ma indica l'essere a capo, con tutto quanto ciò implica; col concetto di libertà di opinione le cose si complicano, poiché si dovrebbe usare la parola *shrik*, ma essa ha il guaio di essere in opposizione al concetto di *islām*, di modo che quando fu ddotto in arabo l'art. 18 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, invece di *shrik* si ricorse a *hurriyyat*, che in sé indica il tipo di libertà esistente in Arabia prima dell'avvento dell'Islām, e quindi non stupisce che l'espressione libertà pubbliche - cioè *hurriyyat amma* - suoni male alle orecchie più conservatrici. Per non parlare della parola pensiero, *fikr*, che in una lingua strutturata sulle radici triconsonantiche quale è l'arabo ricorda molto *kufir*, miscredenza.

Dal punto di vista terminologico e teorico i musulmani usavano la parola araba *falah*, cioè salvezza equivalente alla libertà. *Falah* [...] esprime cioè il senso di liberazione dai vincoli interiori, vale a dire dalle tentazioni, dalla brama materiali e dagli ideali terreni. [...] ben diverso dal concetto di libertà che ha il significato di *liberty* che implica una liberazione dai vincoli esterni, indicando che nessuno debba dominare l'individuo tranne l'individuo stesso; in quest'ottica ognuno è libero in quanto riesce a vivere secondo la sua volontà. La nostra concezione antica della *falah* trascurava le libertà sociali e politiche degli esseri umani, e il mondo «liberale» di oggi trascura la libertà dell'essere umano, in quanto nella sua ottica non ha importanza che l'essere umano sia asservito ai propri desideri [...].^{vii}

Anche il contenuto del concetto di uguaglianza viene dato in una dimensione religiosa; di modo che è del tutto superfluo indignarsi se chi parla di uguaglianza propugna anche un diverso trattamento fra i sessi: per lui Dio non ha creato uguali uomo e donna, per cui è giusto che a ciascuno di essi siano attribuiti diritti differenti, a volte uguali e a volte no. A essere problematico non è tanto il principio in sé, astrattamente considerato, quanto i tipi di contenuti che gli si danno. La cosa è meno strana di quanto sembri: nelle sinistre occidentali (quando ancora esistevano) si è disquisito a lungo sul formalismo del principio di uguaglianza nel diritto borghese, e verso la fine degli anni '80, per esempio, nell'estrema sinistra italiana si discuteva sull'opportunità di propugnare il «diritto disuguale» per non trattare allo stesso modo posizioni differenti sul piano della forza, familiare e sociale. Per quanto riguarda il mondo islamico è innegabile che se la normativa coranica rappresentò nel VII secolo un salto di qualità per molti versi (e in particolare per la situazione femminile) rispetto alla società araba del tempo, non si può dire lo stesso circa la congruità con le mutate situazioni del secolo XXI d.C.

SFERA RELIGIOSA E SFERA POLITICA: CHE PRECEDENTI STORICI NEL MONDO ISLAMICO?

Si afferma generalmente che nella cultura islamica non vi è spazio per la separazione istituzionale tra sfera civile e religiosa: in termini assoluti non è vero se si guarda con attenzione alla sua realtà, passata e odierna. Tutto il discorso che segue, tuttavia, va visto alla luce del ruolo indubbiamente egemonico della religione, non dimenticandosi però - a latere - che tutto sommato nemmeno nell'Europa delle *res publica gentium christianarum* era abbondante lo spazio fra le due sfere: in teoria era individuabile lo *hardcore* di ciascuna di esse, ma i confini effettivi erano assai malamente tracciati, e con la dottrina delle *res mixtae* (morta di fatto solo col Concilio Vaticano II) la Chiesa cattolica era in grado di vanificare la distinzione e affermare la propria superiorità sulla sfera statale e civile.

Nell'Islām, invece, non c'è mai stata teocrazia e non esiste niente di analogo a una Chiesa. Gli stessi *mullāh* sciiti non costituiscono un clero vero e proprio, ma sono solo un corpo organizzato di dottori della Legge sacra (nel mondo sunnita sono gli ulema, ovvero *'ulamā*, singolare *'ālim*). Anche la vecchia istituzione del Califfato - i successori del profeta Muhāmmad alla guida

^{vii} M. Khatami, *Religione, Libertà e Democrazia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 101-3.

della comunità islamica (*umma*) - non deve essere fraintesa. Niente di analogo al Papato, ma solo un'istituzione a guardia della corretta applicazione dell'Islām e delle sue interpretazioni ortodosse.

Quello del Califfato è un tema non secondario tenuto conto che la sua ricostituzione fa parte del bagaglio ideologico-programmatico del moderno radicalismo islamista, nel quadro del preteso ritorno alla purezza islamica originaria. È quindi necessario chiarire che cosa abbia significato, per poi passare alla ricerca delle teorie politiche formatesi nel mondo musulmano in epoca contemporanea.

a) il Califfato, istituzione sunnita

Khālifa Rasūl Allāh, successore del Profeta di Dio alla guida della comunità islamica, principe dei credenti (*amīr al-mu'minīn*), il Califfo (figura non prevista dalla rivelazione coranica) deve essere bene inquadrato per evitare sopravvalutazioni.

I primi quattro Califfi - Abū Bakr (m. 634), 'Umār (m. 644), 'Uthmān (m. 656) e 'Alī (cugino e genero del Profeta; m. 661) - dai Sunniti vengono tradizionalmente considerati il *non plus ultra* della purezza islamica (per quanto gli ultimi tre siano morti ammazzati per motivi politici), e per questo sono detti i «ben guidati» (*khulafā ar-rāshidūn*). Dopo di loro indubbiamente c'è stata una degenerazione del Califfato, presto trasformatosi in normale monarchia assoluta ereditaria, ovviamente appropriatasi del tesoro pubblico (*bayt al-māl*), ben più profana che spirituale, per quanto tale istituzione si volesse autolegittimare come vicariato di Dio. Il principio della consultazione (*shūrā*) e della partecipazione sociale andò perduto. Cominciava quella che è chiamata «grande discordia» (*al-fitna al-kubrā*). Le contestazioni non mancarono, ma negare la legittimità del Califfo non equivaleva a uscire dall'Islām; tanto più che non sempre era facile orientarsi se si pensa che in un dato periodo sono esistiti addirittura tre Califfati: quello umayyade a Córdoba, quello fatimida (sciita) al Cairo e quello abasside a Baghdad. Negli ambienti sciiti ha prevalso da subito la figura - essenzialmente spirituale ed esoterica, ma anche politica - dell'*Imām*. La discendenza da 'Alī è sempre stato il tratto caratteristico degli *Imām*, ai fini della legittimità, mentre per i Sunniti la legittimità del Califfo divenne sempre di più di mero fatto, derivando dalla mera conquista del potere. Ed era diventato normale, per chi fosse riuscito a conservarlo, trasmetterlo a membri della propria famiglia. Dal punto di vista strettamente teorico, comunque, il mondo islamico non ha conosciuto l'elaborazione di una teoria monarchica. Il Califfo (e a maggior ragione i vari Sultani che localmente esercitarono poi in suo nome il potere effettivo, a mano a mano che se ne affievoliva l'autorità) si arrogava il ruolo di agente in nome di Dio ma, essendo privo di delega divina in base al Corano, al massimo poteva porsi come semplice rappresentante simbolico. La perdita di qualsiasi carisma spirituale nella figura del Califfo è perfettamente attestata da ibn Khaldūn (m. 1406) nel suo *Discorso sulla storia universale (al-Muqaddima)*.

Già in rapporto all'epoca califfale è possibile individuare una divisione funzionale fra sfera religiosa e sfera temporale, o profana, sia per l'accentuazione del ruolo temporale dei Califfi (almeno finché ebbero la forza di esercitarlo) sia per la progressiva perdita di controllo sulle que-

stioni religiose, via via assunto dagli ‘*ulamā*. Poi, con la formazione e l’affermazione delle grandi scuole giuridiche islamiche (o meglio, teologico-giuridiche) la divaricazione fu definitiva.

La storia dell’istituzione califfale è tormentata. Finito assai presto il Califfato di Córdoba; estinto ingloriosamente da Saladino quello fatimida; ucciso nel 1258 dai conquistatori mongoli il Califfo abbaside di Baghdad, un suo discendente fuggì al Cairo dove i signori Mamelucchi (da *mamlūk*, pl. *mamālik*, schiavo) lo riconobbero Califfo. Questo califfato alquanto dubbio durò fino alla conquista ottomana dell’Egitto, dopo di che nel 1517 si impadronì del titolo il sultano Bayezid II (1447-1512), pur non essendo nemmeno della tribù del Profeta. Da allora e fino al 1923 (data in cui l’Assemblea Nazionale Turca lo abolì) la sede del califfato fu Costantinopoli.

Va peraltro detto che i Sultani ottomani non dettero mai soverchio peso a questa loro carica, almeno fino agli ultimi decenni di vita del loro impero, quando la riesumarono nel tentativo di rafforzarne la componente musulmana per contrastare la disgregazione nazionalista operata dalle componenti cristiane. Il Califfo, quindi, non è mai stato il capo spirituale dell’Islām sunnita, per quanto soprattutto la Gran Bretagna avesse interesse a presentarlo come tale durante il periodo di buoni rapporti con Costantinopoli, al fine di utilizzare l’amicizia con questa asserita «autorità religiosa» per tenere buone le popolazioni musulmane del suo impero coloniale.

b) Lo Sciismo

Riconoscendo come guide solo ‘Alī e i suoi discendenti (la cui grazia divina - diciamo così tanto per capirci subito, ma l’espressione è imprecisa e la realtà assai più complessa^{viii} - non dipende dalla discendenza, ma essa è determinata dalla grazia divina), per gli Sciiti il Califfato era privo di valenza spirituale e politica. Da qui la contrapposizione dell’Imamato ai vari Califfi di turno.

Dal punto di vista teorico è nello Sciismo che va trovata la compenetrazione fra sfera religiosa e sfera temporale, di modo che si potrebbe dire che per esso l’unico potere legittimo sarebbe quello promanante dall’*Imām*. La situazione teoreticamente chiara viene però complicata dal plurisecolare occultamento del dodicesimo *Imām*, sparito agli occhi del mondo ma vivente in una dimensione metafisica.^{ix} Fino alla conquista del potere in Persia da parte della dinastia Safavide (sec. XVIII), che impose lo Sciismo come religione ufficiale del suo impero, gli Sciiti non disponevano di un’autorità politica di riferimento. Ma anche con gli *Shāh* di Persia sciiti la situazione rimase sostanzialmente irrisolta dal punto di vista della legittimità, poiché questo sovrano non era diretta espressione dell’*Imām*. Solo con la rivoluzione khomeinista si avrà una possibile soluzione al problema, della quale parleremo nell’apposito paragrafo.

^{viii} Henry Corbin, *Nell’Islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. 1. Lo Shīr’smo Duodecimano*, tr. it., Mimesis, Udine 2012.

^{ix} Se questa credenza fa sorridere, si ricordi che sul piano religioso nel Cristianesimo se ne era formata una simile con riferimento a Giovanni Evangelista come custode occulto del mondo, in base al passaggio contenuto in Gv. 21, 20-23. Credenza ormai perdutoasi in Occidente.

c) Dall'impero ottomano alla repubblica turca kemalista

La formazione storica a cui più significativamente riferirsi per capire una grande società islamica ai fini del nostro problema è certamente l'impero ottomano, per la sua importanza e per le sue dimensioni (nel periodo di maggior fulgore comprendeva i Balcani (Dalmazia a parte), l'Ungheria, la Russia meridionale, tutto il Vicino Oriente, l'Arabia occidentale e lo Yemen, l'Africa settentrionale tranne il Marocco. Nel periodo ottocentesco delle riforme (*tanzimat*) ancora includeva tutto il Vicino Oriente, Tunisia e Libia e i Balcani.

Tra i professori di Storia è diffuso il principio «la Storia non si fa con i se». Purtroppo spesso e volentieri questa prassi proibita è utile per capire meglio certi fenomeni globali, giacché gli scenari non realizzati, ma che in vario modo sarebbero stati possibili, offrono sempre spunti interessanti. Nel nostro caso non è azzardato dire che «se» i vertici politico-militari dell'impero ottomano - di fronte all'incombente pericolo di essere smembrato per intervento esterno (leggasi Gran Bretagna e Francia) - in luogo di allearsi con gli Imperi Centrali avessero avuto l'audacia (la neutralità non era possibile) di scendere in campo con le potenze dell'Intesa (così come fece il Portogallo di fronte allo stesso pericolo, seppure riferito alle colonie), chissà se oggi si parlerebbe del problema della laicità-secolarizzazione per il mondo islamico del Levante. Questo a motivo del corso riformatore avviato dagli stessi Sultani di Costantinopoli.

Anche nell'impero ottomano la centralità della religione islamica risulta incontestabile, ma ogni comunità religiosa non musulmana aveva il suo statuto giuridico autonomo e tutto sommato era il Sultano, o *Padishā*, di Costantinopoli (*Kostantīniyye*) (che era anche Califfo) a utilizzare l'Islām come strumento di potere: era lui a nominare il Gran *Muftī* (vertice del sistema giudiziario musulmano) e lo *Shaykh al-Islām* (in turco *Şeyhülislam*; dal 1424 capo del dipartimento imperiale che dirigeva gli affari religiosi),^x e non il contrario; era lui a governare e legiferare avvalendosi di una burocrazia il cui perfezionamento organizzativo avverrà nel secolo XIX, e quindi a emanare un corpus di norme civili e penali (in turco *kanūn*; in arabo *qānūn*) a fianco della Legge islamica e al di fuori dalle aree da essa coperte. Va rammentato che il grande Sultano Süleyman (1494-1556) detto «il Magnifico» fu anche noto come *Qanuni* per la sua vasta attività legislativa secolare. Il ricorso dei Sultani a pareri e consigli degli '*ulamā* non aveva implicazioni negative sul fatto che in definitiva fosse la sua autorità politica a prendere le decisioni da decidere. La sua stessa autorità che vigilava sull'attività degli *imām*, o i direttori della preghiera in ogni comunità musulmana (*jama'a*) particolare.

E si deve al sultanato ottomano l'avvio delle riforme che a partire dagli anni '30 del secolo XIX modernizzarono l'impero fino ad ammettere l'uguaglianza dei suoi sudditi a prescindere dalla religione e a introdurre una Costituzione (improntata ai modelli belga e prussiano). D'altro

^x La sua competenza riguardava altresì tutti gli affari giuridici e teologici, la gestione delle moschee e delle strutture religiose che assicuravano assistenza sociale e sanitaria, e istruzione. Con la rivoluzione kemalista in Turchia le sue funzioni passarono prima al Ministero degli Affari Religiosi e delle Fondazioni Religiose fino al 1924. In quell'anno tale ministero fu soppresso e sostituito dalla Presidenza degli Affari Religiosi (*Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı*), che oggi in Turchia costituisce l'autorità suprema in materia religiosa.

canto, il mondo islamico ha sempre conosciuto un'amministrazione della cosa pubblica (*siyāsa shar'īyya*) guidata da regole laiche, se non secolari. Nella concezione politica affermatasi in ambito musulmano la *siyāsa shar'īyya* comprendeva il potere di emanare regolamenti (*qawānīn*) contenenti norme di diritto pubblico e penale. Seppure collocate al di sotto della Legge coranica nella gerarchia delle fonti, spesso e volentieri tali norme l'hanno disinvoltamente scavalcata. In particolare tra gli ottomani la *siyāsa* (e i relativi *qānūn*) è stata progressivamente svincolata dalla Legge islamica o diventando *yasamalı* (cioè legata alle tradizioni preislamiche dell'Anatolia e dell'Asia centrale) o prescindendo anche da esse per motivi concreti.

Soprattutto dalla seconda metà del secolo XIX nell'impero ottomano si manifestò un grande fermento culturale orientato al suo rinnovamento, soprattutto a Costantinopoli, in Egitto e in Tunisia; tuttavia molte aree ne furono toccate in modo assai marginale, o per niente. L'impulso riformatore fu animato e guidato da élite occidentalizzatesi fortemente oppure convinte della necessità di imitare l'Occidente, introducendone moduli culturali e organizzativi, per superare un *gap* del tutto evidente. L'influenza del moto di riforma autoctono, tuttavia, restò del tutto in superficie rispetto alla massa della popolazione. Ma non fu solo questo il suo limite o il suo ostacolo. Il vero artefice del fallimento degli sforzi riformatori delle élite ottomane furono Francia e Gran Bretagna. Una parte attiva delle élite riformatrici nell'impero ottomano, fu svolta dagli elementi cristiani e questo non poteva non orientarli verso un processo riformatore con approdo sostanzialmente laico.

Non è inutile ricordare che addirittura in Persia, nel 1906, ci fu un vasto moto rivoluzionario per obbligare lo *Shāh* a introdurre una Costituzione, e ad esso parteciparono anche *mullāh* sciiti. Poi il solito intervento «civilizzatore» straniero sostanzialmente riportò le cose al punto di prima.

Il movimento di riforma ottomano si manifesta per la prima volta nel *Sened-i Ittifak*, o Documento di Consenso, a carattere costituzionale emanato nel 1808: esso sanciva l'autorità dello Stato e lo Stato di diritto in riferimento sia al governante sia ai sudditi, in modo da bilanciare in parte il potere del Sultano da parte dei notabili locali. Nel 1839 fu emanato il pacchetto di riforme detto *Tanzimat Fermanı* (Decreto di Riorganizzazione) a cui fece seguito nel 1856 l'adeguamento contenuto nell'*Islahat Fermanı* (Decreto di Riforma), il quale accentuava i diritti dei sudditi non musulmani. Negli anni Sessanta di quel secolo fu introdotto lo *status* comune di cittadinanza ottomana e si ebbe una serie di riforme volte a realizzare l'uguaglianza dei sudditi dell'impero a prescindere dall'appartenenza religiosa. Nel 1876 ci fu l'introduzione del matrimonio civile nella *Mecelle*, il Codice Civile ottomano, ma senza però trattare del diritto di famiglia, ambito delicato per ragioni religiose. La lacuna fu colmata dall'*Aile Hukuku Karamamesi* (Decreto sul Diritto di Famiglia) adottato nel 1917, che in capitoli appositi comprendeva le norme di diritto familiare islamiche, ebraiche e cristiane. Però si era ormai a ridosso della sconfitta nella Prima Guerra Mondiale. Dopo sarebbero intervenute la Guerra di Indipendenza turca e la proclamazione della Repubblica (avvenuta nel 1923), i cui prodromi di laicità risalgono in concreto all'ultimo periodo dell'impero islamico della vecchia dinastia di Othman.^{xi}

^{xi} Sulla situazione turca cfr. P. F. Zarccone, «Turchia, minoranze e laicità», in *Studi Interculturali*, n. 3, 2013, pp. 7-40.

La Repubblica turca voluta da Mustafa Kemal Paşa (poi diventato Atatürk, padre dei turchi) ha imperversato come un ciclone sulla società locale, con riforme autoritarie assolutamente traumatiche: dopo l'abolizione del Sultanato nel 1922, nel 1924 la Turchia fu proclamata repubblica a sovranità popolare, vennero aboliti il Califfato islamico e la carica di *Şeykh ül-Islam*, e fu emanata la legge sull'unificazione dell'insegnamento; nel 1925 ci furono lo scioglimento delle confraternite religiose e il trasferimento dei beni delle fondazioni benefiche (*vaqifler*) al Tesoro, l'abolizione dell'uso del fez per gli uomini e del velo per le donne; nel 1926 furono introdotti il Codice Civile su modello svizzero e il calendario occidentale; nel 1928 l'alfabeto arabo venne sostituito con quello latino; l'Islām non fu più religione ufficiale della Turchia; nel 1933 furono disposti l'uso del turco, e non più dell'arabo, per gli appelli alle preghiere e la chiusura della facoltà teologiche; nel 1934 le donne ricevettero il diritto di voto attivo e passivo, e si ebbe l'imposizione dell'obbligo dei cognomi; nel 1935 il giorno festivo settimanale venne spostato dal venerdì alla domenica. I tribunali islamici vennero aboliti, il diritto di famiglia fu stravolto con l'introduzione del divorzio civile e della monogamia. Dopo l'introduzione dell'alfabeto latino,^{xii} la lingua turca subì una massiccia epurazione di parole arabe e persiane; l'Islam perse il posto di religione ufficiale dello Stato. Ogni resistenza e dissidenza venne repressa *manu militari*. E dal 1924 lo Stato kemalista esercitò uno stretto controllo sulla religione mediante una Direzione per gli Affari Religiosi (*Diyanet İşleri Müdürlüğü*), dipendente dal Primo Ministro, e una Direzione Generale per le Fondazioni Pie (*Evkef Umum Müdürlüğü*).

Nel 1950 la vittoria del Partito Democratico di Adnan Menderes determinò una serie di ulteriori aperture: fu reintrodotta l'appello alla preghiera in arabo; l'insegnamento religioso nelle scuole da facoltativo divenne suscettibile di dispensa a domanda dei genitori; fu incrementata la costruzione di moschee; ritornarono le confraternite. Nell'insieme, però, rimase il carattere fondamentale del kemalismo: l'assoggettamento della sfera religiosa alla burocrazia statale, più che la sua separazione dallo Stato. Del tutto impermeabile a ogni sensibilità aperturista rimase invece l'esercito.

Inizialmente ci fu quel che si potrebbe chiamare «effetto Atatürk», estesosi innanzi tutto all'Iran, in cui il comandante della Brigata dei Cosacchi Persiani, Reza Khan, aveva preso il potere e defenestrato nel 1925 l'ultimo sovrano Qājār, e successivamente si era fatto incoronare *Shāh*, capostipite della nuova dinastia dei Pahlavi. Anche lui cercò di svecchiare l'Iran. Ai nostri fini interessa ricordare che curò l'istruzione pubblica, fece aprire un'università a Teheran e inviò all'estero molti studenti iraniani per proseguire lì la loro formazione. Fece incrementare le installazioni industriali, ma fu invece trascurato in ordine alla sanità pubblica. Proibì l'abbigliamento tradizionale e fece togliere il velo alle donne e le ammise all'università. Permise ai medici di sezionare i cadaveri per scopi di studio. Si scontrò violentemente con i religiosi sciiti ostili alle sue riforme, come quando a marzo del 1928 violò il santuario di Fatima a Qom per bastonare personalmente un religioso che aveva rimproverato la regina di aver mostrato il capo durante un pellegrinaggio. Purtroppo per il paese, Reza Khan utilizzò il suo immenso potere per aumentare il

^{xii} D'altro canto, mentre l'arabo è lingua consonantica e povera di vocali, il turco ha meno consonanti ed è più ricco di vocali.

proprio patrimonio, e divenne il più grande possidente dell'Iran, proprietario di quasi 3.000 villaggi e di varie fabbriche e imprese.

Anche in Afghanistan si cercò di imitare Mustafa Kemal. Oggi chi si ricorda più di re Amanallāh Khan (1892-1960), il monarca afgano che voleva essere l'amico delle donne e dei popoli dell'Afghanistan, paese al cui isolamento cercò di porre fine? Egli introdusse alcune riforme radicali dei tradizionali costumi sia tribali sia religiosi: abolì la schiavitù, proclamò l'uguaglianza delle minoranze etniche, abolì l'esazione di tasse sulla circolazione delle merci all'interno dei confini, al fine di favorire la formazione di un mercato nazionale unitario, modernizzò l'esercito, colpì l'usura, bandì la poligamia, sciolse il proprio *harem*, abolì l'obbligo del velo per le donne e concesse loro il diritto di scegliere liberamente il proprio coniuge, ma commise lo sbaglio di proclamare la sua volontà di liberare il paese dalla tutela umiliante imposta dall'imperialismo della Gran Bretagna. Dal subcontinente indiano i Britannici schierarono ben 350.000 soldati ai confini con l'Afghanistan e dichiararono l'embargo. La reazione di Amanallāh consistette nell'accettare l'offerta di aiuto rivoltagli dall'Urss, e questo gli consentì di continuare per un decennio la politica di riforme. Almeno fino al 1929, allorché una controrivoluzione tribale non lo costrinse all'esilio; dove morì. In questo processo di destabilizzazione svolse un ruolo anche il «mitico» Thomas Edward Lawrence, ex animatore della rivolta araba contro gli Ottomani, ex amico degli Arabi ma sempre al servizio degli interessi coloniali britannici.

Anche in Africa settentrionale Atatürk ebbe ammiratori e aspiranti imitatori, come il famoso capo della rivolta del Rif, in Marocco, Abdelkrim Khattabi, che voleva istaurare una repubblica laica del Rif e finì sconfitto dagli eserciti francese e spagnolo e poi deportato. Le idee chiare le aveva, solo a considerare la sua famosa frase: «*Ho provato ammirazione per la politica seguita dalla Turchia: I paesi musulmani non possono diventare indipendenti senza liberarsi, prima di ogni altra cosa, del fanatismo religioso*».^{xiii} Ma anche qui il colonialismo occidentale mandò tutto per aria. Di questa prima raffica di venti nuovi colpisce un dato comune, forse derivante dall'essere fra l'ateo e l'agnostico Kemal Paşa e Reza Khan (per la sua estrema chiusura e arretratezza l'Afghanistan è un caso troppo particolare). Il dato è che non ci si curò affatto di suscitare dall'interno delle rispettive società islamiche movimenti rinnovatori in campo religioso, che operassero collateralmente rispetto alle politiche statali. Questa omissione alle lunghe eserciterà il suo peso.

IL COLONIALISMO E I SUOI LASCITI

Il colonialismo diretto è finito, ma vari suoi effetti perdurano. Grazie al non richiesto intervento delle maggiori potenze occidentali registriamo, come primo effetto, il blocco dei processi endogeni di modernizzazione nelle società musulmane, con tutte le inevitabili ricadute istituzionali, sociali, politiche e culturali. La ripresa (non sempre coerente) di tali processi è intervenuta solo dopo la conquista dell'indipendenza. Un altro rilevante effetto consiste nel consolidamento (per lo meno attuale) dell'assetto territoriale delle ex colonie come Stati nazionali, anche laddove

^{xiii} Dalla rivista *al-Manar*, vol. XXVII, n. 8, 1926, p. 632.

in precedenza facevano parte di quel grande organismo a suo modo unitario che fu l'impero ottomano.

Nel film «Lawrence d'Arabia» il capo beduino Audā degli Howeitat, interpretato da Anthony Quinn, lascia Damasco occupata dicendo «*imparerò a fare l'Arabo*», lui che fino ad allora aveva conosciuto solo le identità di tribù e clan. Si sbagliava: nella realtà storica avrebbe imparato a fare il suddito dell'emirato di Transgiordania sotto protettorato britannico. Il fatto è che i progetti di spartizione degli anglo/francesi furono concepiti con perversa intelligenza, frammentando la parte più colta, ricca di storia e di fermenti del mondo arabo e ingabbiando questi frammenti in Stati del tutto artificiali, impedendo sul nascere, vale a dire, una realtà che poteva diventare molto scomoda. L'Iraq, strategicamente importante e separabile dalla Siria senza soverchio nocumento per essa, andò alla Gran Bretagna; il territorio della Grande Siria fu frazionato fra Francia e Gran Bretagna, e poi vennero ulteriormente frazionate le singole zone di influenza: la Francia divise la Siria attuale dal Libano, e la Gran Bretagna la Transgiordania (oggi Giordania) dalla Palestina. Era fatta; e i confini furono tracciati col righello sulle mappe.

Nel nucleo più importante del mondo arabo vennero impiantate entità sul modello dello Stato nazionale europeo, anche se il concetto di nazione era rimasto fino ad allora estraneo alla cultura locale, per la quale esistevano appartenenze religiose, etniche e tribali. La massa della popolazione - per lo più analfabeta - al massimo, oltre che musulmana, poteva sentirsi araba ma in senso alquanto generico

Su queste nuove frontiere si è infranta la *ummah* islamica, benché molti occidentali tendano a considerare come tradizionali le rivendicazioni dei radicali per il Califfato islamico universale. In realtà il Califfato unitario ha vissuto una vita brevissima, per motivi secolari derivanti proprio dalla sua vastità e dai conflitti politici subito emersi fra i seguaci del Profeta. Significativamente l'islamologo egiziano Nasr Abū Zayd, nelle sue memorie, ha ricordato che, quando era giovane nel suo villaggio, «*le persone non avevano bisogno dello Stato per adempiere ai propri doveri religiosi. La fede era un messaggio personale, un messaggio agli individui, non agli Stati. Ecco in cosa consiste la religione*».^{xiv}

D'altro canto - con buona pace dei Salafiti - il Califfato non fa parte delle esigenze sentite come primarie dalla popolazioni musulmane, e inoltre esso nel 1923 è defunto senza particolari rimpianti da parte dei contemporanei (a parte l'India britannica). Si pensi che ancor prima dell'abolizione del Califfato voluta da Mustafa Kemal Atatürk, cioè nel 1915, lo Sceriffo della Mecca Husayn obiettò alla proposta di assumere il Califfato in funzione anti-ottomana - fattagli dal famoso agente britannico Lawrence - che si sarebbe trattato di un'iniziativa assurda e blasfema.^{xv}

La colonizzazione, inoltre, ha diffuso dovunque - al posto dei vecchi e globali statuti personali in base alla religione - il principio laico-secolare dello status unico di cittadinanza e dell'uguaglianza giuridica fra i cittadini, già introdotto verso la fine del secolo XIX in quel che

^{xiv} Una vita con l'Islam, Il Mulino, Bologna 2004, p. 68.

^{xv} C.E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays in the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, Chicago-London 1973, p. 41.

restava dell'impero ottomano. Che nella prassi, sovente, l'uguaglianza non sia proprio rispettata attiene alla sfera delle deviazioni: il dato di fatto che qui interessa è l'accettazione del principio giuridico di uguaglianza formale nelle leggi statali (salvo quanto si dirà in seguito).

La posizione del metaforico pendolo attestante - di volta in volta - la maggiore o minor forza assunta dai principi islamici (o ritenuti tali) rispetto alla formazione puramente laica corrisponde ai diversi momenti della forza politica degli Stati rispetto alle pulsioni religiose provenienti dalle società. E certe volte, per evitare problemi socio-politici, lo Stato preferisce ottenere la copertura giuridico-religiosa di istituzioni islamiche. Così come avvenne in Egitto nel 1997 quando il definitivo giudizio sul divieto di praticare la circoncisione femminile (pratica non islamica, ma preislamica delle popolazioni nilotiche) fu preceduto dall'avallo dal Gran Mufti dell'Università islamica di al-Azhar mediante un'apposita *fatwā* (pl. *fatāwā*, parere consultivo). Tuttavia i settori tradizionalisti risposero con una *fatwā* di segno contrario emessa da uno *shaykh* radicale. Ovviamente quando si genera il balletto delle pronunce religiose contrastanti riguardo a norme di legge, allora incertezze e ambiguità aumentano a tutto danno della certezza del diritto.

In definitiva l'accortezza politica ha sempre consigliato ai governanti di trovare una qualche copertura religiosa (quand'anche attraverso interpretazioni palesemente forzate) per le proprie azioni e innovazioni; non già per esigenze di conformità religiosa, bensì per ragioni sociali e politiche. Detto in termini chiari, il vero problema dei governanti non sta tanto nel Corano e nella tradizione profetica, quanto e soprattutto nel diffuso conservatorismo sociale ammantato di religione; cioè in fattori storici e quindi secolari: diffusissima ignoranza religiosa dei devoti musulmani (niente da invidiare a quella del mondo cristiano), ottuso attaccamento alle tradizioni non necessariamente religiose e magari insignificanti sul piano religioso (tipo abolizione del fez), patriarcalismo e maschilismo. Sono assai numerosi i casi di opposizione alle riforme non provenienti da ambienti religiosi istituzionali, ma dal popolino ignorante e legato al clan, alla famiglia e a un mondo dominato dai maschi. Il tutto coperto da un'arbitraria «verniciatura» islamica. I casi di ragazze uccise da famigliari perché hanno adottato usi e costumi non tradizionali non hanno come retroterra la religione, ma solo ignoranza coniugata con patriarcalismo spinto. Lo stesso dicasi per certe tradizioni locali che sfavoriscono la donna nella prassi successiva in violazione delle stesse prescrizioni coraniche. Va riportata la giusta sintesi di De Poli sulla questione, per cui le diverse società musulmane

Non trovano sempre tutte le loro ragioni nei testi della fede, ma si definiscono attraverso un percorso socialmente costruito. È la comunità a stabilire cosa si deve e non si deve fare, cosa è islamicamente corretto e scorretto, attraverso interpretazioni selettive dei testi, talvolta secondo un orientamento contrario ai dettami religiosi. [...] A un'attenta analisi, la norma sociale sembra dunque precedere quella religiosa, mantenendo con quest'ultima un rapporto bivalente. [...] Un dato cruciale del rapporto tra norma e diritto è che la distorsione o l'accantonamento della sciaria in favore del costume sociale non giunge mai alla negazione o alla modifica testuale della legge religiosa. [...] la umma è una comunità socialmente costruita e, anche se il suo perno ideologico rimane l'Islam, modella parzialmente il suo ca-

rattere su principi non islamici, che tuttavia tende a non nominare. [...] Questo quadro evidenzia quanto sia fuorviante leggere i rapporti sociali unicamente sulla base dell'Islam.^{xvi}

Come si vede è diversa, la situazione è molto più complessa rispetto ai luoghi comuni.

Ulteriore lascito della colonizzazione - per non parlare degli assetti amministrativi di stampo occidentale - sta nel sistema scolastico laico, solo tardivamente e parzialmente introdotto nell'impero ottomano degli ultimi tempi. Questo sistema ha colmato un oggettivo stallo di lunga durata in cui per ragioni storiche si era venuto a trovare il mondo musulmano. Nei secoli d'oro, la formazione culturale avveniva nelle *mádrase* islamiche e nelle scuole private (*maktab* o *kuttab*), e a loro si devono una straordinaria diffusione culturale, la traduzione e la diffusione di opere filosofiche e scientifiche. In questi ambienti oltre alle materie religiose - considerate di primaria importanza - si insegnava anche matematica, geometria, logica, astronomia, medicina, alchimia, grammatica e letteratura.

Il primo grave colpo a questo sistema fu inferto dal teologo sunnita al-Ghazālī (m. 1111), capofila della reazione antifilosofica e della egemonia dei dottori della Legge. Seppure in epoca classica era nota la distinzione fra *'ulūm al-diniyya* (scienze religiose) e *'ulūm al-'aqliyya* (scienze della ragione), con prevalenza delle prime nell'ordine di importanza, tuttavia fu con al-Ghazālī che le posizioni di priorità e subordinazione vennero precisate nel senso di considerare senza utilità o false le scienze razionali, di valorizzare le esegesi coraniche da apprendere a memoria (cioè acriticamente) e infine il diritto religioso, dandogli la prevalenza assoluta. Apparentemente una scelta motivata da rigorismo religioso, ma in realtà frutto dell'esigenza temporale di assoggettare del tutto l'insegnamento agli interessi degli *'ulamā*; d'altro canto un erudito come al-Ghazālī non poteva non conoscere l'*hadith* del Profeta in cui con chiarezza si dice: «*La ricerca del sapere è un obbligo per ogni musulmano e ogni musulmana*».^{xvii}

Le continue guerre intestine, le invasioni mongole, la perdita totale di al-Ándalus (Penisola Iberica) e le guerre esterne portarono al declino del sistema scolastico musulmano, con l'abbandono pressoché totale delle scienze razionali e l'insegnamento delle sole scienze religiose, apprese mnemonicamente. Così, la diffusione delle *mádrase* non esprime una reale diffusione dell'erudizione, ma solo l'apprendimento a memoria del Corano, a buon bisogno senza nemmeno conoscere l'arabo classico.

Ovviamente l'introduzione di sistemi scolastici laici da parte delle potenze coloniali vuole dire solo aver avviato qualcosa di più funzionale e adeguato alla contemporaneità, ma non è affatto sinonimo di un'azione di acculturazione di massa, per nulla in sintonia con gli interessi dei dominatori occidentali.^{xviii} Tuttavia il seme era stato gettato, almeno nel senso di mettere a confron-

^{xvi} *Op. cit.*, pp. 146 e 151.

^{xvii} Riportato da ibn Mājah.

^{xviii} Le scuole introdotte dai dominatori stranieri furono strettamente controllate, le migliori furono riservate ai figli dei coloni e dei residenti occidentali e gli indigeni vi furono ammessi selettivamente: vale a dire solo i figli dei notabili locali o di quanti avessero la disponibilità economica per pagare le forti rette imposte per i non occidentali. In Libia l'Italia trascurò del tutto l'acculturazione della popolazione locale.

to con una realtà scolare ben più avanzata dei modelli tradizionali islamici. Uno dei risvolti di tutto ciò fu il blocco delle possibilità di riforma endogena di questi ultimi.

Tuttavia gli Stati nazionali emersi dalla decolonizzazione ereditarono un modello scolastico laico e secolare. Inoltre, gli studi all'estero, e le relative esperienze, di quanti se lo potessero permettere, portarono a un ribaltamento della concezione scolastica impostasi da al-Ghazālī in poi, nel senso cioè dell'attribuzione di un ruolo primario alle scienze della ragione.

Nei nuovi Stati indipendenti non ha prevalso affatto il modello laicista alla francese, e dal punto di vista formale si potrebbe concludere per il reingresso dell'Islām nel sistema scolastico pubblico. Una verifica più attenta, peraltro, porta a constatare che il ruolo fondamentale delle scienze della ragione non è venuto meno, che l'elemento islamico è funzionale alle ideologie nazionaliste statali e che in definitiva ancora una volta la religione viene subordinata alle esigenze politiche degli Stati. La vittoria postuma di al-Ghazālī quindi non c'è stata; semmai c'è quella del nazionalismo islamizzato.

Comunque sia, e pur comprendendo che l'ideologica islamizzazione del nazionalismo è una misura per non farsi mettere in difficoltà dalla propaganda ostile del radicalismo islamista, non vi è dubbio che si tratta di una pericolosa arma a doppio taglio. Questo fenomeno interviene su un sistema scolastico pubblico in cui è stata conservata la diffidenza coloniale per l'emancipazione intellettuale e culturale degli studenti: in buona sostanza nel senso di non facilitare loro l'esercizio del pensiero autonomo. Stante la sua pericolosità per regimi pressoché tutti autoritari nel migliore dei casi. Difatti viene privilegiato l'apprendimento mnemonico e acritico. Se a ciò si aggiunge che per i figli delle classi alte, e per parte di quelli della classe media, fin dalle elementari si evitano le scuole pubbliche a vantaggio di quelle private (o locali o straniere), per poi compiere in Occidente gli studi superiori, il risultato è un divario profondissimo fra i figli del popolo che escono dalle scuole con un livello di conoscenze alquanto approssimativo, e la futura classe dirigente, in molti casi de islamizzata, con le ovvie ricadute negative sull'accoglimento di massa delle eventuali politiche riformiste.

La formazione più precipuamente religiosa avviene essenzialmente nelle scuole coraniche, ma va comunque notato che, per il momento almeno, non spetta a esse il primato nella produzione di estremisti islamisti.

GLI STATI ARABI INDIPENDENTI E LA CRISI ATTUALE

I paesi arabi usciti dalla colonizzazione non hanno nulla a che vedere con la Turchia plasmata dalla rivoluzione di Atatürk. In essi l'indipendenza ha coinciso con l'avvento al potere di élite tutto sommato laiche ma chiamate a governare masse strettamente legate alla religione, a prescindere dai non sempre conformi comportamenti nelle vite personali. Nei nuovi paesi arabi indipendenti sono state introdotte costituzioni definibili «miste», mettendo insieme pezzi di diritto islamico e pezzi di diritto occidentale, verniciando islamicamente un concetto di nazione spesso più artificiale che reale a motivo dell'artificialità di vari Stati sorti dentro i confini arbitrari tracciati dalle potenze colonizzatrici.

Già questa era una discrasia di base suscettibile di creare conflitti nella misura in cui i governi non avessero mantenuto le promesse di sviluppo sia per loro colpa, sia per difficoltà concrete sia per entrambi i motivi. Si pensi all'Egitto: il lungo e travagliato percorso partito dal dominio ottomano alla monarchia, alla colonizzazione britannica all'indipendenza e infine a una qualche democrazia di facciata, si è sostanziato in meri cambiamenti delle forme politiche statali, giacché la struttura sociale - a prescindere da ascese a discese individuali o di gruppo - è rimasta in pratica inalterata: ai vecchi signori in genere definiti «feudali» - erroneamente ma tanto per intenderci - sono succeduti capi politici e poi militari che hanno modernizzato l'antico vassallaggio delle masse con il clientelismo e la corruzione. Le elezioni sono state ridotte a vuoti rituali con partiti unici espressione dei gruppi dominanti, o comunque a essi legati. Sulle politiche sociali, magari a parte i primi momenti costruttivi, è meglio stendere un pietoso velo e registrare lo sfumare delle aspettative e delle illusioni.

In tale contesto il ruolo dell'Occidente è stato ed è del tutto negativo, per le sue politiche di neocolonialismo economico e per il sostegno dato alle più corrotte *leadership*, sia per gli ottimi affari con esse conclusi e concludibili, sia per il contenimento dell'Urss e dell'estremismo islamico (lo stesso estremismo contemporaneamente foraggiato da Usa e Arabia Saudita). Questo ruolo dell'Occidente, oltre ad accentuare le locali instabilità economiche e sociali, ha contribuito potentemente - insieme al fallimento delle *leadership* nate dall'indipendenza - a dare spazi al radicalismo islamico, poi incrementato dai reduci dall'Afghanistan. Tutti questi estremisti hanno avuto buon gioco ad additare nell'Occidente sfruttatore il responsabile - o quanto meno complice - dell'avvento di società ingiuste e non egualitarie in luogo di quella descritta nel Corano, facendosi portatori di un Islām astorico e utopico quale teorica alternativa a capitalismo e socialismo.

ELEMENTI DI SECOLARIZZAZIONE IN MARCIA

Piaccia o non piaccia ai tradizionalisti e/o radicali, all'influsso di una certa secolarizzazione non si sfugge a meno di poter ripetere l'esempio dell'isolazionismo del Giappone degli Shogun; cosa che però il mondo musulmano non può fare.

Soprattutto nelle grandi città l'urbanizzazione di massa non poteva non lasciare il segno incidendo sia sugli stili di vita, sia sulla tenuta dei legami famigliari rispetto al passato, sia sulle mentalità con la conseguente deformazione della stessa sensibilità religiosa. Le moderne esigenze dei ritmi di lavoro fanno sì che i ritmi della vita non siano più scanditi dai richiami del muezzin alla preghiera, e lo manifesta il fatto che essi non determinano più alcuna sospensione delle attività profane (tranne che in Arabia Saudita per obbligo di legge). In molti paesi (come Marocco e Tunisia) le moschee restano chiuse fuori dagli orari di preghiera: la finalità è chiaramente quella di impedire che le organizzazioni radicali ne facciano loro stabili sedi, ma il risultato consiste nella perdita per le moschee della funzione di socializzazione tradizionalmente svolta.

Nella confraternita sufica della *Naqshbandiyya* molto del patrimonio esoterico si va perdendo a vantaggio degli elementi essoterici, e le manifestazioni pubbliche dei dervisci turchi *Mevlevi* ri-

schiano di essere deformate in senso folklorico con perdita di spiritualità. E poi c'è la degenerazione secolare delle feste religiose, a cominciare dal *Ramadan*, asse dell'anno «liturgico» islamico.

Il *Ramadan*, più che periodo di ripiegamento nella spiritualità, di meditazione e purificazione, sempre più va diventando - al calare delle sere - un'orgia consumista di eccessi alimentari (e anche sessuali) e di ostentazione di possibilità economiche. La spesa alimentare supera di almeno quattro volte la media del resto dell'anno, tanto che in certi casi le autorità pubbliche si vedono costrette a calmierare i prezzi dei beni di prima necessità in funzione antispeculativa. Addirittura ci sono trasmissioni televisive per pubblicizzare i menu del *Ramadan*, ai quali si è sollecitamente adeguato anche il famigerato *McDonald's*. È la vittoria progressiva del mercato sullo spirito religioso. Non cambia le cose il fatto di andare poi in moschea o di reagire con violenza isterica e fanatica alle ingiurie all'Islām.

Se poi non ci si lascia fuorviare dal ritrovare un po' dappertutto discorsi islamici e riferimenti all'Islām, e si va al di là del loro effetto di occultamento, non sfugge l'esistenza di una secolarizzazione avanzante anche nella cultura popolare e nel suo immaginario. I *media* locali sono pieni di programmi i cui temi non si differenziano molto da quelli delle televisioni occidentali: i riferimenti alla religione ci sono, ma lo spazio a essa dedicato non è sovrabbondante. Generalmente all'estero si dà poca rilevanza a questi fenomeni, perché in Occidente fanno parte del normale vissuto quotidiano; ma se vengono contestualizzati allora la valenza muta, e di parecchio. Si può vedere in tutto ciò una specie di ossimoro socio-culturale oppure, a livello più nobile, una dialettica degli opposti. Sta di fatto che le società musulmane si trovano una fase storica complessa, in cui le contraddizioni sono più che normali. Ogni previsione è del tutto priva di fondamento. Certo, potranno pesare i fallimenti dei recenti e poco moderati governi islamici ma, come ha scritto la marocchina Fatima Mernissi, «di fianco a ogni minareto, ci sono centinaia di paraboliche»,^{xix} che hanno il loro peso.

IL RADICALISMO SALAFITA: NEMICO DEL MONDO MODERNO MA DA ESSO CONTAMINATO

I *mass-media* dedicano ampio spazio al fenomeno salafita, ormai diventato sinonimo di radicalismo islamico estremo. L'immaginario collettivo medio in Occidente - grazie anche all'incompletezza dell'informazione (o pseudo tale) che riceve - non ha difficoltà a identificare con essi i musulmani *tout court*. Ma guai a chiedere in giro da dove vengono fuori i Salafiti! Nessuno lo sa. Eppure l'origine del Salafismo e la sua deriva attuale sono interessanti ai fini della ricostruzione di una fase del tormentato rapporto moderno fra musulmani e Occidente.

Il Salafismo originario (nome che deriva da *as-salaf al-sālih*, cioè i puri testimoni dell'Islām dei primi tempi) risale al periodo chiamato della *Nahda* (risveglio), un movimento di rinascita e riforma culturale - obiettivamente influenzato dall'incontro con l'Occidente e anzi non privo di influssi del razionalismo illuminista - sorto tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, i cui maggiori esponenti furono Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (m. 1897), Muhāmmad 'Abduh (m. 1905) e Abd

^{xix} *Karawan. Dal deserto al web*, tr. it., Giunti, Firenze-Milano 2008, p. 9.

ar-Rahmān al-Kawākibī (m. 1902). Movimento tutt'altro che staccato dalla religiosità islamica, ma portatore della tesi che il ritardo del mondo musulmano rispetto a quello occidentale non dipendeva dalla religione, bensì da come i musulmani l'avevano tradotta. Il contrasto all'epoca venne con le autorità religiose conservatrici. Ma «grazie» alle politiche colonialiste di Francia e Gran Bretagna (di cui si parlerà nel paragrafo sulla colonizzazione) il Salafismo abbandonò la linea riformista per rinchiudersi in una dimensione islamica alquanto autistica culturalmente, bastevole a sé stessa e impermeabile a qualsiasi ipotesi riformista. Era nato il Salafismo contemporaneo di Rashīd Ridā (m. 1935) e di Hassan al-Bannā (1906-1949), fondatore nel 1928, in Egitto, della Fratellanza Musulmana (*al-Ikhwān al-Muṣlīmūn*). Le tesi di al-Bannā furono poi ulteriormente radicalizzate da Sayyid Qutb (1906-1966), fatto impiccare da Gamal Abd el-Nasser.

Un grosso aiuto al Salafismo di seconda generazione è venuto parallelamente dalla finale vittoria nella penisola araba del movimento wahhabita con la costituzione del regno dell'Arabia Saudita. Il Wahhabismo, anzi, è stato il primo grande movimento islamico radicale dei tempi moderni, prima ancora del Salafismo non riformista.^{xx}

Sarebbe erroneo sostenere che si tratta dell'ennesimo fenomeno radicale comparso sulla scena del mondo musulmano: invece siamo in presenza di una grossa novità. Non vi è nulla da aggiungere alla sintesi fatta da Barbara De Poli circa le differenze fra certi fenomeni anteriori e l'attuale radicalismo islamista, notando che nei casi precedenti

gli appelli all'Islam o alla sua difesa facevano sostanzialmente leva sulla fede e sul sentimento di religiosità diffuso, senza avanzare teorie dello Stato islamico o ideologie che imponessero un nuovo ordine istituzionale e sociale. Lo stesso concetto di Stato era estraneo al mondo musulmano precoloniale basato sulla sudditanza; il termine che oggi definisce lo Stato, dawla, indicava generalmente la dinastia. [...] Il moderno salafismo radicale (a cui anche i wahhabiti oggi preferiscono richiamarsi) [...] è palesemente un prodotto dell'innesto artificioso del sostrato culturale islamico tradizionale nelle trasformazioni politiche e sociali e nelle contraddizioni indotte dalla modernizzazione [...]. Quelli che il politologo Olivier Roy chiama «i nuovi intellettuali dell'Islam», che animano i movimenti radicali, hanno

^{xx} Il Wahhabismo (*Wahhābiyya*) è il movimento radicale e rigorista fondato da Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb (1703-1792). Alleatosi ben presto con l'emiro Muḥammad ibn Sa'ūd, acquistò forti connotazioni militari combattendo contro il potere ottomano. Assunse il controllo della penisola araba e arrivò a minacciare l'attuale Iraq. Grazie all'intervento delle truppe del *paşa* dell'Egitto i wahhabiti furono sconfitti, ma la dinastia dei Sa'ūd non venne distrutta. E appena le fu possibile tornò alla riscossa per costruire in Arabia uno Stato dominato dall'Islamismo nella versione wahhabita. Nel 1924 l'emiro 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd ar-Rahmān ibn Faysal as-Sa'ūd conquistò i territori hashimiti dell'Arabia, comprese le città sante di Mecca e Medina. Inizialmente la *Wahhābiyya* era uno dei tanti movimenti fautori di un ritorno a una presunta purezza originaria dell'Islām, che costituiscono una costante periodica delle religioni monoteiste. Ma l'insegnamento di Abd al-Wahhāb fu presto improntato a un forte puritanesimo: oltre a imporre l'osservanza rigorosa della lettera del Corano condannava tutte le consuetudini religiose (come i pellegrinaggi alle tombe e la visita ai sepolcri di famosi musulmani morti in odore di santità) ritenendole estranee al suo concetto di purezza (ben poco mistico e molto legalista). Ostile a ogni interpretazione personale della legge islamica da parte dei giurisperiti musulmani, è sempre stato sospettoso verso le correnti mistiche del Sufismo.

spesso una debole conoscenza teologica; non formulano le loro dottrine partendo dalla cultura religiosa tradizionale, ma dalla cultura politica contemporanea in cui iniettano i valori islamici (o rivendicati come tali) che permettono di mobilitare le masse.^{xxi}

Il moderno Salafismo è quindi un fenomeno politico e non religioso, postula il primato della politica sulla fede, tant'è che non mira a diffondere valori religiosi nella politica, bensì a politicizzare la religione. L'Islām salafita perde sempre di più i caratteri religiosi diventando mera ideologia politica. A rafforzare la valutazione circa l'esistenza di una matrice secolarista è il fatto che parecchi di essi hanno avuto una formazione scolare di tipo scientifico, oltre al riscontrarsi di una conoscenza islamica assai scarsa o approssimativa nella loro stragrande maggioranza. D'altro canto la loro propaganda politica e il ricorso al terrorismo sono palesemente desunti da modelli rivoluzionari occidentali.

Il bagaglio ideologico e propagandistico salafita è fatto di bugie e di sogni millenaristici. Dire che il Corano è la sola Costituzione possibile per lo Stato islamico equivale a negare una Costituzione. È lo stesso principio vigente nell'Arabia Saudita, dove però tutto si regge in virtù del potere autocratico di un monarca assoluto. Negare, poi, la storia dell'Islām - proponendo al suo posto un Islām delle origini mai esistito per come viene concepito - equivale a distruggere la memoria storica e svalORIZZARE tutto quanto prodotto dalla grande civiltà musulmana, e in definitiva dogmatizzare l'oscurantismo.^{xxii}

Il Salafismo sbandiera la propria concezione dell'Islām come *il vero Islām*, senza però farne un fine, bensì solo uno strumento per la conquista del potere, per collocarvi la propria dirigenza, imporre coattivamente una particolare interpretazione letteralista del Corano e avere mano libera nella repressione (anche estrema) dei musulmani che la pensano diversamente. È una nuova forma di concezione totalitaria.

Come opportunamente nota De Poli,^{xxiii} c'è un ulteriore elemento a evidenziare l'appartenenza del Salafismo alla modernità: si tratta del suo sostanziale infrangersi, per quanto riguarda l'organizzazione, contro le frontiere degli Stati nati dalla colonizzazione; non riuscendo, cioè, a costituirsi come movimento globale della *ummah* islamica.

Ma oltre a ciò a ben guardare - nonostante il suo tradizionalismo di bandiera e il suo rifarsi a un Islām delle origini più presunto che reale - il Salafismo presenta una carica innovativa e violatrice della stessa Legge islamica, e su cui influiscono altresì schemi occidentali. Questo si manifesta a proposito degli stili di vita personali, della cosiddetta «guerra santa» e del rapporto con le minoranze non islamiche.

^{xxi} B. De Poli, *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma 2007, p. 53.

^{xxii} Prendiamo ad esempio uno Shukri Mustafā, che parte all'attacco di tutte le conoscenze scientifiche, prendendosi anche con l'apprendimento della scrittura e della lettura; oppure un al-Mawdūdī e seguaci, che considerano non islamico sostenere che l'idrogeno mescolandosi con l'ossigeno produce acqua, perché si dovrebbe invece dire che quando questi due tipi di atomi si incontrano allora la volontà di Dio fa sì che si abbia acqua!

^{xxiii} *Op.cit.*, p. 55.

Per quanto riguarda il primo aspetto la concretezza tradizionale nelle società islamiche offre una situazione del tutto particolare che spesso sconcerta gli osservatori attenti per il suo carattere per certi versi ferreo e per altri versi un po' lassista. È nota la forza soverchiante che in dette società la famiglia patriarcale e il corpo sociale esercitano sulla persona singola. Innanzi tutto, seppure la religione si risolve in un rapporto personale fra il credente e Dio (ricordiamo che nell'Islām non esiste nulla di equiparabile con una Chiesa, nemmeno nell'Islām sciita), d'altro canto essa va vissuta in una dimensione comunitaria e la comunità alla fin fine tende a prevalere sul singolo. Questo obiettivamente causa forti limitazioni alla libertà individuale quando essa si orienti verso credenze e modi di vita contrari a quelli comunitari. Chi nasce in una famiglia musulmana per questo stesso fatto è musulmano, e deve esserlo se non vuole essere ostracizzato, messo al bando, dalla famiglia e dalla società. La prima sfera su cui ciò va a incidere è senz'altro quella della libertà di religione. Il nato musulmano - e anche il convertito - che abbandona l'Islām, e quindi diventa apostata, non ha scampo sociale. Magari (a parte l'Arabia Saudita) non viene messo a morte, ma attorno a lui si forma il vuoto più totale e ostile. Lo stesso atteggiamento, d'altro canto, riguarda pure il non musulmano che cambi la religione d'origine o diventi ateo. Da qui il diffuso fenomeno della *taqiyya*, o dissimulazione, con tutti i problemi psico-esistenziali che questo comporta in termini di introversione e scissione fra personalità pubblica e personalità privata.

Pur tuttavia tradizionalmente esiste anche una tolleranza circa la non puntuale osservanza degli obblighi religiosi del musulmano, o addirittura la non osservanza che non si manifesti come anti-islamismo; per esempio, la scarsa o nulla pratica religiosa, gli strappi alle regole sul digiuno fatti con discrezione, il notorio gusto per il vino senza che si dia scandalo per ubriachezza pubblica, e così via, non hanno mai messo al bando nessuno (Arabia Saudita a parte).

In netta opposizione a questi dati tradizionali si pone invece la concezione dei moderni radicali islamisti. Dire che da essi viene osteggiato il vivere la religione in modo non fanatico, non rende l'idea. In realtà il loro obbiettivo consiste nell'imporre coattivamente il proprio modo di intendere la vita religiosa e controllare che tutti vi si attengano. È una visione totalizzante che non lascia scampo.

Il radicalismo islamico non vuole difendere né rafforzare l'Islām tradizionale bensì imporre una del tutto nuova concezione della vita religiosa, e non a caso lotta contro la religiosità popolare; tant'è che al riguardo qualcuno ha reputato più appropriato parlare di «neo-islam». L'Islām di questi radicali ha qualcosa di laico, nel senso di separare la pratica religiosa dalla spiritualità, essendo privo di vero spessore spirituale e incentrandosi essenzialmente sulle pratiche esteriori, sul mero formalismo rituale e su determinati abbigliamenti, senza trascurare la lunghezza delle barbe e - per i più rigidi - l'abolizione dei baffi, oppure questioni di altrettanto scarsa rilevanza sociale come se sia islamicamente lecito per una donna stare a casa in jeans davanti al marito, o se possa rispondere da sola al telefono, o ancora, se sia consentito a un musulmano salutare per primo un

cristiano.^{xxiv} E grazie a questi radicali si diffonde nelle società islamiche un puritanesimo inquisitoriale magari supertecnologizzato.

La «guerra santa» è un altro teatro dell'innovazione dei moderni salafiti. Nel parlar comune nostrano *jihād* è diventato sinonimo di guerra agli infedeli: in realtà questa parola significa «sforzo», ma sforzo nel proseguire la via verso Dio (*jihād fī sabīl Allāh*). Si parla anche di «grande *jihād*», per distinguerlo dal «piccolo *jihād*», cioè dalla vera e propria guerra contro gli infedeli. Nella tradizione e secondo la casistica giuridica islamica l'incombenza del jihad armato riguarda la comunità musulmana come corpo collettivo, ma non i suoi singoli membri, e per esso sono state elaborate complesse regole che riguardano i presupposti per dichiararlo nonché il modo di realizzarlo e i suoi limiti.

Il radicalismo islamista, invece, non solo ne ha fatto una strategia, ma altresì lo considera dovere di tutti e lo conduce anche contro i musulmani che non aderiscono al moderno Salafismo considerandoli apostati. Qui si potrebbe parlare di secolarizzazione del *jihād* giacché - stante la tradizionale distinzione fatta dal diritto islamico tra *dār al-Islām* (casa dell'Islām) e *dār al-harb* (casa della guerra) - il *jihād* va condotto solo contro i non musulmani, essendo la *dār al-Islām* la casa della pace. Del pari, la pratica del terrorismo (con l'inevitabile morte di innocenti) e quella dei *kamikaze* (equivalente al suicidio) sono sicuramente anti-islamiche e più affini alla secolarizzata prassi bellica degli occidentali.

Infine c'è l'atteggiamento dei radicali verso i non musulmani. Qui non vi è spazio per l'impostazione coranica che attraverso l'istituzione della *dhimma* (protezione) ha consentito alle comunità cristiane dei paesi islamizzati di restare in vita - e a molti dei suoi membri anche di prosperare - e ha fatto del Mediterraneo islamico (soprattutto dell'impero ottomano) un'oasi di tranquillità per ebrei e dissidenti religiosi dell'Occidente.^{xxv} La natura non islamica in questo atteggiamento salafita risulta chiarissima se si prende in considerazione l'esperienza della comunità di Medina fondata dal Profeta nel 622 dopo la fuga dalla Mecca: una comunità plurale, in cui Muhāmmad non ha imposto la sua religione ai membri della comunità che non erano diventati musulmani. Per non parlare dei tanti versetti coranici - che tutti i musulmani conoscono in teoria, ma dimenticano in pratica - da cui emerge un Islām in nessun senso coercitivo.^{xxvi}

^{xxiv} Non stiamo scherzando: sono questioni affrontate con imprevista serietà dai saggi dell'islamismo radicale.

^{xxv} Se oggi spesso si sente deprecare che in vari paesi islamici la presenza cristiana - un tempo fiorente o addirittura maggioritaria - sia ridotta ai minimi termini, si dimentica che, essendo stati assai rari gli atteggiamenti persecutori, le attuali maggioranze islamiche sono frutto di processi opportunistici di conversione da parte della massa dei «cristiani» locali. Basta pensare all'Egitto, a maggioranza cristiana copta ancora all'epoca delle Crociate.

^{xxvi} «Non ci sia costrizione nella religione» (2, 257); «Di: la verità proviene dal vostro Signore, creda chi vuole, e chi non vuole neghi» (18, 29); «Se il tuo Signore volesse, tutti coloro che sono sulla terra crederebbero. Sta a te costringerli ad essere credenti?» (10, 99); «Da parte del vostro Signore vi sono giunti appelli alla lungimiranza. Chi dunque vede chiaro lo fa a proprio vantaggio, chi resta cieco, lo fa a proprio danno» (6, 104); «Se Dio volesse, non ci sarebbero più idolatri, ma noi non ti abbiamo designato come loro custode» (6, 107); «Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore, non hai su di loro nessuna au-

Finora il radicalismo islamico sunnita non è riuscito a imporre sul piano Corano e *Sunnah* come unici elementi per la palingenesi delle società musulmane, in fondo subendo un certo logoramento e una deriva terroristica, anche per la mancanza di effettive radici nella tradizione culturale dell'Islām. Il suo successo sociale perdura, ma sul piano politico è ancora ben lontano dal vincere, e comunque devono fare i conti con la globalizzazione mediatica e culturale: studenti e media borghesia (per non parlare delle classi alte) quand'anche restino legati alla religione inevitabilmente con i moderni media e internet subiscono influssi (seppure inconsapevolmente) che vanno in altra direzione.

A questo punto una precisazione si impone, poiché i grandi *mass-media* sul radicalismo islamico sono specializzati nel confondere le cose in senso - guarda caso - conforme agli interessi politici contingenti degli Stati Uniti e dei loro alleati: il fatto è che si parla e si straparla di radicalismo musulmano, ma ci si guarda bene dal sottolineare che il Salafismo e i suoi satelliti sono fenomeni sunniti, e non già sciiti.^{xxvii}

DIRITTO CIVILE E DIRITTO RELIGIOSO

a) la *sharī'ah*

La questione oggetto di questo paragrafo non è caratterizzata tanto dalla complessità espositiva, quanto dall'essere concretamente strutturata senza una reale amalgama dei suoi elementi. Vediamo subito perché, cominciando dall'ormai famosa (solo come parola, però) *sharī'ah*, ossia la Legge religiosa islamica, chiarendo subito di cosa si tratti.

È una tipica rivendicazione del radicalismo musulmano (ma a volte anche di movimenti islamici qualificatiti dai media occidentali come «moderati») la reintroduzione della *sharī'ah* quale sola norma giuridica religiosa per le società e i singoli. In base alla nostra millenaria esperienza giuridica, ci aspetteremmo un *corpus* di norme di per sé applicabile, fatto salvo il suo chiarimento mediante l'interpretazione, riducendosi la normativa emanata dai governi locali espressione del solo potere essenzialmente amministrativo. Lasciamo stare ogni considerazione - pur legittima - circa l'efficacia di norme che erano adatte alla società araba del tempo del Profeta, ma che oggi mostrano tutta la loro età. Il problema non sta solo qui.

Ma se qualcuno si recasse in una libreria islamica e volesse comprare una copia del volume contenente la *sharī'ah* resterebbe fortemente deluso: nella migliore delle ipotesi il libraio gli presenterebbe una copia del Corano, una raccolta completa dei detti e fatti del Profeta e i commentari della scuola giuridica religiosa più influente nel paese. Infatti la *sharī'ah* non è mai stata

torità» (88, 21-22); «Chiama al sentiero del tuo Signore con saggezza e belle parole, e non discutere che nel modo più garbato» (16, 125); «Di fronte all'autorità, tenetevi la vostra religione, io mi tengo la mia» (109, 5).

^{xxvii} Così, quando si dà la notizia di attentati radicali a moschee, omettendosi di specificare che si tratta di moschee sciite, il *quisque de populi* che la sente non capisce assolutamente nulla degli avvenimenti in questione.

realmente codificata, se si prescinde dalla codificazione ottomana - la *Mejelle* - effettuata fra il 1869 e il 1876 per esigenze di certezza del diritto. Si tratta di un lavoro che al massimo vale per la scuola giuridica in auge in quell'impero, cioè in quel che ne restava. I fondamenti della *sharī'ah* sono il Corano e la *Sunnah* o tradizione del Profeta, di modo che il diritto islamico (*fiqh*) implica lo studio di queste due fonti ('*ulūm al-Qur'ān* e '*ulūm al-hadīth*).

Tornando a noi, in prima approssimazione si potrebbe dire che essa «si ricava» dal Corano e dagli *ahādīth* (detti) del Profeta, ma non si deve perdere (almeno in teoria) la giusta prospettiva di quel che per l'Islam dovrebbe essere la *sharī'ah*, nonostante il deformato modo di intenderla degli '*ulamā*, per un'esigenza definibile (tanto per capirci, perché il termine è inesatto) di clericalismo islamico, strumento per imporre e perpetuare il potere degli '*ulamā* medesimi. Infatti gli specialisti del diritto islamico hanno voluto ridurre la *sharī'ah* a mero diritto, mentre il senso in teoria sarebbe molto più ampio, esprimendo l'idea della «Via» che ingloba in sé tutti gli aspetti dell'Islām, cioè la scienza della fede (*al-'aqīda*), il *fiqh*, la mistica (*tassawwuf*). Con l'opportunistica deformazione predetta il diritto da strumento è diventato un fine, a scapito della realizzazione della purezza della mente e del cuore per l'incontro col divino.

Comunque, non si può dire che l'Islām sia il regno della certezza del diritto. In sostanza la determinazione del contenuto della *sharī'ah* e la sua interpretazione (eventualmente rapportata ai mutati contesti del mondo contemporaneo) vengono demandate all'opera dei dottori della religione e dei giurenconsulti (*fuqahā*; sing. *faqīh*).^{xxviii} Se a tutto questo si aggiunge che nel mondo islamico si sono formate almeno quattro scuole giuridiche^{xxix} considerate «canoniche» dai Sunniti

^{xxviii} I primi sono competenti sulla legge religiosa e i suoi principi; i secondi sono gli esperti nella precettistica concreta e nella casistica.

^{xxix} A) LE SCUOLE DELL'ISLAM SUNNITA

Un aspetto cronologico tutt'altro che privo di significato: tutte queste scuole (*madhāhib*; sing. *madhhab*) risalgono a un arco temporale che va dall'VIII al IX secolo della nostra era. Dopo di che non ne sono sorte altre. Il contributo di queste scuole alla formazione e al consolidamento della giurisprudenza islamica (*fiqh*, da cui *fuqahā* per indicare i giurisperiti) è stata ed è di primaria rilevanza. È perfettamente lecito passare da una scuola sunnita a un'altra, anche temporaneamente per realizzare uno specifico negozio giuridico ammesso solo da una scuola e non anche dalle altre. Questo in conformità a una tradizione attribuita al Profeta, secondo cui la divergenza d'opinioni (*ikhtilāf*) sarebbe un bene per la comunità islamica: In realtà questi passaggi, non avvengono per il forte radicamento della tradizione culturale vigente nelle singole aree del mondo islamico.

Ecco le quattro scuole:

- la *Mālikīyya*: fondata da Mālik ibn Anas (710-795). Recepì i costumi giuridici della regione araba dell'Hiḡāz, con particolare riguardo a quelli di Medina. Ovviamente dà un grande importanza agli *hadīth* del Profeta. Presenta un carattere conservatore, solo apparentemente temperato dal ricorso al criterio della *maslahā* (utilità per la comunità islamica). È presente nell'Arabia orientale, nell'Alto Egitto, nel Maghrib e in Mauritania e Nigeria.

- la *Hanafīyya*: fondata da Abū Ḥanāfa (699-767) di Kufa. Fu la scuola ufficiale sotto i califfi abbasidi e durante l'impero ottomano. È ancora forte in Egitto, Siria, Iraq, Turchia e Balcani, ed è presente in India, Pakistan e Asia centrale. Nell'insieme può essere considerata la più duttile nell'interpretazione della legge islamica e la più «tollerante» in quanto lascia una certa libertà di valutazione (*ra'y*) al giudice. Pratica

e due dagli sciiti, e che le queste scuole forniscono interpretazioni non sempre collimanti, è facile rendersi conto di quanto di soggettivo e arbitrario si possa verificare in questo campo quando non ci siano espresse, chiare, e sempre valide statuizioni coraniche. Ma quante sono le norme siffatte?^{xxx} Vi è poi il problema di quali tra i detti del Profeta siano davvero autentici. E questo è un altro rompicapo, atteso che la loro raccolta risale al secolo IX.^{xxxi}

l'inferenza analogica e la valutazione discrezionale (*istihsān*). Vale la pena di ricordare che sul suo fondatore si appuntarono grossi sospetti di eterodossia.

- la *Šāfi'ta*: il palestinese Muhammad ibn as-Šāfi'ī (767-820) puntò a una sintesi della scienza giuridica islamica classica incentrata, per quanto riguarda le fonti (*usūl*) primarie, sul Corano e sulla *Sunnah*, svalutando invece l'analogia (*qiyās*) e il consenso (*iğmā'*). Questa impostazione ha finito con l'influenzare anche la Hanafīya. La scuola di as-Šāfi'ī è oggi forte nell'Alto Egitto, in Siria, nell'Arabia meridionale, in Africa orientale e nel Sud-est asiatico.

- la *Hanbalī*: si tratta della più rigorosa fra le scuole giuridiche. Fu fondata da Ahmed ibn Hanbal (780-855) di famiglia sciita. Privilegia l'approccio letteralistico al Corano e alla *Sunnah*. L'unica «apertura» sta nel principio in base al quale è lecito tutto ciò che non sia espressamente comandato o vietato. Non stupisce che abbia influenzato il movimento wahabita. Oggi è forte in Arabia Saudita e negli Emirati Arabi.

B) SCUOLE SCIITE:

Due sono le scuole sciite più diffuse:

- la *Zaydīta*, dal fondatore Zayd Ben' Alī, che fu il primo a effettuare la cernita e la raccolta degli Hadith,

- la *Jiafarīta*, fondata dal 6° Imām, Ja'far ibn Muhammad as-Sādiq; a valere sono solo le tradizioni degli Imām, discendenti dal Profeta.

Per approfondire questi argomenti, si vedano gli studi di P. F. Zarcone, entrambi disponibili online: *Il poco conosciuto volto della religione islamica*, <www.acratie.eu/FTP/UTOP/ReligionislamiqueZARCONE.doc>; e «Introduzione», <www.acratie.eu/FTP/UTOP/UTOIslamZarcone.doc>.

^{xxx} Un divieto alimentare molto rispettato dai musulmani riguarda la carne di maiale. Sembra tutto chiaro. Ma come metterla con la carne di cinghiale, per certi versi rientrabile nella categoria della cacciagione? È vietata o no? Alcuni giuristi dicono di no, altri di sì. Se in un paese abituato all'interpretazione favorevole al consumo di carne di cinghiale dovesse un giorno prendere il potere un fanatico come il talibano *mullāh* Omar, allora per la popolazione sarebbe meglio affrettarsi a cambiare abitudini alimentari. Un altro ambito in cui le interpretazioni islamiche divergono è quello dell'abbigliamento femminile. Si può comporre un ventaglio di interpretazioni che vanno dalla raccomandazione in favore di un abbigliamento «modesto», cioè pudico, all'obbligo del velo sulla testa, o del *chador* o addirittura del *burqa*.

^{xxxi} Il ricorso alla tradizione profetica si è sempre dovuto confrontare con le contraddizioni fra singole parti della tradizione stessa, per cui si è finito col privilegiare quei detti la cui catena di trasmissione testimoniale e memonica sia meglio attestata; oppure si è cercato di aggirare gli ostacoli dando a talune tradizioni il carattere di eccezioni rispetto a una regola generale. Il problema, poi, degli effetti abrogativi della successione delle norme nel tempo ha avuto il suo inquadramento e il suo limite nella diversità gerarchica delle fonti normative, nel senso che solo nel Corano può esserci l'abrogazione di una parte del Corano o della *Sunnah* (tradizione profetica) e la *Sunnah* non può subire gli effetti abrogativi di una norma di rango inferiore. A un certo momento, però, i detti e fatti del Profeta hanno finito con l'acquistare un'importanza almeno pari (se non maggiore) rispetto al Corano, in quanto il Corano viene interpretato alla luce della *Sunnah*.

Non vi è dubbio che quando si parla di *sharī'ah* si dovrebbe anche fare la tara fra le interpretazioni aventi una base religiosa e quelle invece frutto di usi e costumi locali, eventualmente preislamici o extraislamici, spesso e volentieri spacciati come richiesti dalla religione (si pensi alla mutilazione dei genitali femminili praticata in varie regioni musulmane dell'Africa, ed espressione semplicemente di feroci concezioni patriarcali). L'obbedienza ai comandi della legge islamica costituisce, nello stesso tempo, un dovere sociale e un obbligo di fede.

Una considerazione tuttavia va fatta. Se è innegabile che il formarsi di un accentuato conservatorismo ha determinato ai nostri tempi una scarsa propensione del pensiero islamico tradizionale alla flessibilità e una poca inclinazione a rivedere risultati interpretativi consolidati, però non è sempre stata questa la regola; anzi nella storia del mondo islamico non sono mancati momenti di rilevante innovazione. Le correnti più inclini al ricorso all'interpretazione adeguatrice sono quelle dello Sciismo e della scuola giuridica dell'Hanbalismo. Un'eventuale operazione di «islamizzazione della modernità» in teoria potrebbe provenire proprio da questi settori.

Restando nel quadro del diritto religioso, balza all'attenzione una complicanza ulteriore: il musulmano può scegliere liberamente tra una scuola giuridica e le altre, oppure cambiarla, sia pure per mere convenienze contingenti. Questo, naturalmente, se nel suo paese ne trova più di una e se il potere politico non gli impone una determinata scuola.^{xxxii}

Il diritto religioso islamico (*fiqh*) comprende la normativa rituale (*'idabāt*) e la normativa civile (*mu'āmalāt*): diritto di famiglia e successorio, commerciale e penale. Non comprende però tutta la gamma della vita di relazione e soprattutto il diritto pubblico e quello amministrativo. L'interpretazione giurisprudenziale della *sharī'ah* è stata intensa fino al secolo XI, poi è stata dichiarata interrotta nel mondo sunnita (ma non in quello sciita), il che ha inevitabilmente cristallizzato il lavoro fatto in precedenza. Ovviamente questo crea problemi pratici non indifferenti, non potendo gli *'ulamā* bloccare il corso delle cose umane. Si cerca di rimediare agli inconvenienti mediante il ricorso, per i casi dubbi o non già risolti, a un giureconsulto abilitato a emanare sul singolo caso una *fatwa*, cioè una personale e autorevole opinione giuridica, che tuttavia non opera come precedente per i casi analoghi.

Una considerazione ineliminabile, quand'anche per i musulmani di stretta osservanza e corto intelletto possa apparire blasfema: ammesso il carattere rivelato del Corano e ammesso che i detti e fatti del Profeta siano ispirati da Dio, sta di fatto che il resto della *sharī'ah* - cioè le interpretazioni del Corano e della *Sunnah* - sono opera umana. Considerare anch'essa guidata da Dio è una petizione di principio, non eccezionale nelle religioni storiche, ma non per questo fondata.

b) diritto civile e *sharī'ah*

Poiché dell'esperienza dell'impero ottomano già si è detto, resta da fare una sintesi della situazione attuale nei paesi musulmani, mettendo subito da parte Turchia e Albania - in cui la

^{xxxii} In genere si segue la scuola prevalente nel paese di nascita, o quella della famiglia. In entrambi i casi c'è il vantaggio dell'uniformità di comportamento da parte della maggior parte della gente o della propria famiglia. Se si va in un paese straniero si aderisce alla scuola del luogo.

sharī'ah non ha più alcun valore giuridico, e l'unico diritto è quello positivo secolare - e l'Arabia Saudita in cui vige appieno la *sharī'a* e i tribunali sono religiosi. Per non complicare le cose ci riferiamo solo al Vicino Oriente, all'Africa settentrionale e all'Iran.

Come esempio illuminante della situazione attuale possiamo prendere l'art. 2 della Costituzione egiziana del 1980 che attribuisce alla *sharī'ah* il ruolo di «fonte principale della legislazione». Detta così la cosa non è per niente chiara. Nei paesi ex coloniali troviamo una legislazione di origine pubblica e improntata ai modelli occidentali incentrata sui settori del diritto già sottratti alla *sharī'ah* e trasferiti alla sfera del *kanun* e a quelli non coperti dalla *sharī'ah*, accanto a norme di quest'ultima riguardanti essenzialmente il diritto di famiglia e successorio, che sono gli ambiti realmente «delicati» sia per il patriarcato della società, sia per l'obiettiva importanza della famiglia nei paesi musulmani, sia per l'inerenza a profili di identità islamica. Al riguardo ci rifacciamo ancora alla sintesi di Barbara De Poli:

Il processo di adozione dei modelli occidentali accanto al parziale mantenimento della sciarīa ha dato origine a due fenomeni. In primo luogo è mancata l'elaborazione di un sistema originale attraverso una sintesi tra le prassi locali e i modelli esogeni, oppure attraverso una profonda rielaborazione della sciarīa per un suo adattamento alla modernizzazione delle forme istituzionali, politiche, economiche e sociali. In secondo luogo, l'assenza di un processo di rielaborazione teoretica del campo giuridico ha impedito di mettere in discussione il dominio astratto della sciarīa: nonostante la prassi abbia visto prevalere il diritto positivo, la sciarīa ha continuato a rappresentare la traduzione [...] della Legge. L'autonomia del diritto positivo non viene mai teorizzata e sul piano ideale esso non si svincola mai dalla sciarīa quale elemento supergiuridico inderogabile, rimanendo percepito come diramazione minore ma necessaria del diritto religioso.^{xxxiii}

Le contraddizioni e le ambiguità discendono direttamente dall'irrisolta coesistenza di due diritti essenzialmente per motivi politici, in quanto dietro alla soluzione turca e a quella albanese ci sono retroterra storici e culturali ben diversi. È per esigenze politiche facilmente immaginabili che vari governi di Stati musulmani hanno aperto la via a parziali islamizzazioni del diritto statale seppure con risultati non sempre congruenti.^{xxxiv}

Comunque anche per il diritto islamico vale il principio della possibilità di aggirare la norma quando lo si ritenga necessario, tenuto conto che la fonte di base è il Corano dal quale - così come accade per la Bibbia - è possibile ricavare tutto e il contrario di tutto. Si tratta di trovare il versetto adatto e interpretarlo *ad hoc*. Così, volendo, è possibile vietare la poligamia in base al verset-

^{xxxiii} B. De Poli, *op. cit.*, p. 81.

^{xxxiv} A proposito delle incongruenze e dei veri e propri salti mortali che a volte giudici e giuristi devono effettuare, De Poli cita il fatto che la *sharī'ah* riconosce come legittimi solo i figli nati dal matrimonio (e dalle schiave concubine che ormai non esistono più: o quasi). Problema socialmente enorme, a cui si è data una soluzione paradossale: il figlio di madre divorziata è comunque attribuito all'ex marito se nato in un periodo che - a seconda delle scuole giuridiche islamiche e della legislazione nazionale - può arrivare fino a sette anni dalla fine del matrimonio! In Marocco è un anno. Tutti sanno che la gestazione umana è di nove mesi, ma questo non ha scoraggiato gli ingegnosi giuristi dell'Islām, i quali hanno ideato la tesi del «feto dormiente» (!), che può rimanere latente nell'utero della madre per molto tempo.

to coranico IV, 129 che mette sull'avviso circa l'impossibilità di trattare più donne in modo equo; cosa, invece, a cui il musulmano poligamo in teoria è tenuto.

Soluzioni altrettanto «creative» sono state date, in quel po' di diritto commerciale islamico che esiste, al grave ostacolo per la finanza moderna dato dal tassativo divieto della *ribā*, generalmente intesa come usura (Corano, II, 275-280; III, 130; IV, 161). Ne deriva che sono vietati i prestiti con interesse e anche le assunzioni di rischio, giacché il guadagno non deve essere mai frutto della casualità. Da qui la nascita degli stratagemmi giuridici (*hiyal*) per aggirare l'ostacolo senza prendere di petto la norma coranica. Uno dei più comuni è il seguente: il debitore effettua la vendita formale di un suo bene al creditore obbligandosi a ricomprarlo in data successiva per un prezzo superiore al suo debito, costituendo il *surplus* l'equivalente dell'interesse altrimenti dovuto.

LA REPUBBLICA ISLAMICA DELL'IRAN: UN CASO DI MODERNITÀ MUSULMANA DEL TUTTO PARTICOLARE

Con la vittoria dell'*Ayatollāh* (segno di Dio) Ruhollāh Mosavi Khomeini non si è avuto un ritorno a chissà quale passato, bensì un rivoluzionamento della stessa tradizione sciita attraverso la concretizzazione, a livello di governo, del principio del *velāyat-e faqih* (tutela del giurisperito). Esso è il modo per rendere possibile per gli Sciiti una legittima autorità islamica pur in costanza dell'occultamento del dodicesimo *Imām*.^{xxxv} È questa la rivoluzionaria innovazione khomeinista nel quadro dello Sciismo che ha rotto col tradizionale quietismo rispetto alla politica. La teoria del *velāyat-e faqih*, a dire il vero non è nata dal nulla, avendo dietro di sé elaborazioni - anch'esse ai loro tempi innovative - che ne hanno rappresentato il retroterra necessario. Pur tuttavia Khomeini l'ha coniugata con una sorta di nazionalismo religioso che attribuisce al popolo un proprio ruolo sovrano sia pure subordinato al ruolo del «giusto giurisperito».^{xxxvi}

Il principio di base della tradizione sciita è stato la mancanza di un'autentica fonte di legittimità politica in assenza dell'*Imām*. Intorno alla figura di costui è avvenuta l'elaborazione di una vera e propria teologia politica, la cui particolarità - tuttavia - consiste nel riferirsi a un ordine mai istituito sulla terra e in definitiva di carattere messianico, in quanto la pienezza del ruolo dell'*Imām* si manifesterà alla fine dei tempi, instaurando verità, pace e giustizia. Ragion per cui se di dinastia degli *Imām* si vuole parlare, essa non ha carattere temporale, bensì spirituale, con il quale il potere politico temporale deve confrontarsi, stante la sua più alta e metafisica legittimazione.

Con la rivoluzione del 1979 Khomeini in realtà ha inteso fare di una superiore fonte di legittimazione l'asse portante del potere temporale nella Repubblica Islamica dell'Iran. Già nel secolo XVI, con la costituzione della monarchia safavide e l'imposizione dello Sciismo come religione di

^{xxxv} Per approfondire sull'argomento si veda di Leonardo Capezzone e Marco Salati, *L'Islam sciita*, Edizioni Lavoro, Roma, 2006.

^{xxxvi} La figura di Khomeini è certamente complessa, al di là delle antipatie e simpatie che può suscitare, tanto più se si considera che fu un esperto di esoterismo islamico.

Stato, si era creata una non risolta situazione problematica, non possedendo lo *Shāh* una sua reale legittimità e avendo di fronte a sé il potere spirituale dell'*Imām* nascosto, in maniera che al massimo poteva aspettarsi dal cosiddetto «clero» sciita la mancanza di un'opposizione, ma non un vero e proprio riconoscimento di legittimità.

Khomeini e i suoi seguaci nel «clero» - tutti esponenti di una nuova generazione di *mullāh*, (equivalente di *ulamā*), *hojatoleslām* (prova dell'*Islām*) e *ayatollāh*, e non completamente aderenti alla tradizione sciita classica - hanno rielaborato e sviluppato il principio del *velāyat-e faqih* fino alle estreme conseguenze e alla finale affermazione, quand'anche nella forma khomeinista esso non sia stato condiviso da moltissimi altri esponenti dell'alto «clero», insieme all'eccessiva commistione fra religione e politica. Per certi versi l'opposizione veniva dagli esponenti di una corporazione che se da un lato si era consolidata come un virtuale contropotere, da un altro lato era diventata parte del sistema imperiale.

La conclusione khomeinista è stata che la guida esercitata dal *faqih* (pl. *fuqahāh*) deve occuparsi di tutte le questioni religiose, politiche e socio-economiche dello Stato, e non essere solo guida religiosa: interpretazione, quest'ultima, che di per sé implicherebbe la separazione fra gestione del temporale e gestione della sfera religiosa. Va peraltro detto che seppure Khomeini - in virtù del suo carisma e di condizioni particolari - abbia potuto esercitare la pienezza di ruolo attribuita dalla sua teoria al *faghih* supremo, mancavano i presupposti perché lo stesso accadesse col suo successore, Khamenei (oltretutto solo *hojatoleslām* al momento della nomina). Di modo che, qualunque cosa si pensi erroneamente in Occidente, oggi la Guida Suprema (*rahbar-e enghelab*) non è titolare di un potere pressoché assoluto, pur avendo una posizione di indiscutibile preminenza.

Alla stregua della Costituzione iraniana i livelli di potere sono almeno due: quello apparente, ma non sempre reale, e quello per lo più reale ma non apparente. Lo schema è il seguente:



(Tratto da *Limes*)

La Guida Suprema (scelta da un'Assemblea degli Esperti, eletta a suffragio universale, al pari del Parlamento, e titolare del potere di deporlo) ha in definitiva l'ultima parola, ma il suo ruolo più essenziale consiste nella mediazione fra gli ingranaggi del sistema. Con la riforma del 1989, la situazione è che coesistono organi eletti dal popolo, come il Parlamento, il Presidente della Repubblica e l'Assemblea degli Esperti e organi essenzialmente di diretta derivazione religiosa, come il Consiglio dei Guardiani (che approva le leggi dopo la verifica della loro conformità costituzionale e islamica, ed esprime il gradimento sui candidati alle elezioni politiche e presidenziali; e il Consiglio per i Pareri di Conformità (organo consultivo della Guida Suprema, con particolare riguardo alle controversie fra Parlamento e Consiglio dei Guardiani). Un assetto sicuramente complicato, con gerarchie alquanto rigide, ma strutturato in maniera da garantire controlli reciproci fra i supremi poteri dello Stato; e pur con la presenza di potenti strutture religiose, si presenta come uno Stato di diritto: la stessa Guida Suprema non può andare contro la Costituzione.

Con la citata riforma costituzionale, oggi la Guida Suprema non deve più essere il giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa, che la maggioranza della popolazione riconosca e accetti come propria Guida. Oggi la norma (art. 5) recita:

Durante il tempo in cui il dodicesimo Imām rimane in occultazione, nella Repubblica islamica d'Iran la tutela degli affari e l'orientamento del popolo sono affidati alla responsabilità di un giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa [...].

Questa attenuazione del requisito per essere Guida Suprema ne comporta un'oggettiva *deminutio* aggravata dalla particolare concezione sciita per cui ogni credente (*muqallid*) deve seguire le prescrizioni religiose interpretate da *un* (e non *dal*) giurisperito che possa fregiarsi del titolo di *marja'at-taqlid*^{xxxvii} (fonte di emulazione).

Un siffatto giurisperito non deve essere necessariamente iraniano, e questo viene a far parte della sostanziale mancanza di monopolio da parte della Guida Suprema. Proprio per la proliferazione di chi poteva essere considerato *marja'* nel mondo sciita, in concreto nemmeno Khomeini -

^{xxxvii} Vale a dire giurisperito che abbia compiuto studi teologici e giuridici presso la *hawza* 'ilmiyya (circolo di studio religioso tradizionale) e che abbia ricevuto il permesso di effettuare l'*ijtihād* (la reinterpretazione della tradizione giuridica islamica) da uno studioso già titolare di questo ruolo, e che - dopo aver dimostrato la sua effettiva capacità di effettuare l'*ijtihād* nel corso di numerosi anni - venga dunque riconosciuto come un *primus inter pares* dagli altri *marja'* e disponga di un rilevante numero di seguaci. Oggi l'*Ayatollāh* Seyyed 'Alī Hosseini Sistani (iraniano ma residente in Iraq) è attualmente considerato il più importante *marja'* vivente e poi vi è in Libano l'*ayatollāh* Seyyed Mohammad Hossein Fadlallāh. D'altro canto anche in Iran i «concorrenti» non mancano: 'Alī Hosseini Sistani, Hossein 'Alī Montazeri, Abdolkarim Mousavi Ardabili, Safi Golpaygani, ecc. Ultimamente anche Khamenei si è proposto come *marja'*, ma senza successo per la mancanza di un numero consistente di credenti (*muqallidun*), e per le contestazioni di chi è già in possesso del titolo.

pur con il suo innegabile autoritarismo e le sue velleità - poté mai assurgere a un potere assoluto. Pericoloso sì, ma assoluto no.

Premesso che vale sempre l'ammonimento di Nanni Moretti sull'equivalenza fra parlare male e pensare male, nel parlare corrente si parte dal fatto che l'Iran non sia una repubblica laica per definire «teocrazia» il suo regime: un grosso errore, giacché la teocrazia implica che la sovranità attribuita alla sfera del divino sia di fatto esercitata da esseri umani considerati gli interpreti esclusivi della divina volontà. Il che non è nell'Iran khomeinista. L'Iran nato dalla rivoluzione è semplicemente una moderna Repubblica islamica

Neppure va trascurata l'esistenza, dietro le quinte e di fatto, del circolo ristretto di una cinquantina di persone (in maggioranza membri del «clero»), non sempre ricoprenti cariche pubbliche ma da cui dipendono le decisioni di maggiore importanza e la gestione degli affari economici.

Il ruolo della Guida Suprema di questo Stato farebbe a pugno col principio occidentale della sovranità popolare, ma nella Costituzione iraniana è stabilito che la repubblica debba essere governata con la fiducia popolare (art. 5), e la sezione V è intitolata proprio alla «Sovranità Popolare»; affermazione tuttavia stemperata dall'essere attribuito a Dio il potere assoluto sul mondo e sull'individuo (art. 56), mentre al popolo compete agire attraverso le funzioni e i poteri dello Stato. Giuridicamente comunque la cosa è tutt'altro che chiara, ma in diritto dalle affermazioni un po' oscure si può ricavare tutto e il contrario di tutto: ogni esito dipende dalla forza di chi interpreta.

La Costituzione iraniana, pur se ricca di elementi teologico/etici, ha anche un taglio eminentemente nazionalista, e per quanto preveda la difesa dei diritti di tutti i musulmani (art.152) in concreto finisce col prescindere dal concetto di *ummah*. Inoltre, tranquillamente sancisce l'uguaglianza di fronte alla legge per gli appartenenti alle «minoranze religiose riconosciute» (cioè Zoroastriani, Ebrei e Cristiani) nonché la loro libertà religiosa, sia pure nel rispetto delle leggi islamiche.^{xxxviii} Le istituzioni repubblicane, infine, sono modellate secondo lo schema europeo, e non hanno niente di tradizionalmente islamico.

In un'ottica tradizionale musulmana la ragion d'essere della *ummah* sta nel consentire ai credenti di realizzare l'ideale di costituire sulla terra la società voluta da Dio, idonea a consentire di essere buoni musulmani. Ne deriva che (prescindendo dalle frange islamiste radicali) quand'anche uno Stato adottasse la legge islamica sarebbe pur sempre (e soltanto) uno Stato intenzionato a conformarsi all'Islām; ma definirlo «Stato islamico» sarebbe azzardato, in quanto l'unica entità sociale definibile a pieno titolo «islamica» resta sempre e solo la *ummah*. Infatti, per non dare l'impressione di rotture riformiste i Talibani^{xxxix} afgani definirono «emirato» islamico il loro Stato.

L'Iran khomeinista, invece, si autodefinisce «Repubblica Islamica». E questa è una palese innovazione modernizzante e paradossalmente effetto di un'influenza secolare. Il carattere islamico della repubblica è chiarito dal Preambolo della Costituzione in quanto «manifestazione delle costituzioni politica, sociale, culturale ed economica della comunità iraniana [...] [con un] governo islamico fon-

^{xxxviii} Significativamente essa non comprende fra tali minoranze anche gli odiati Sunniti.

^{xxxix} Da *talib*, studente (pl. *taliban*).

dato sul Corano». Che un assetto del genere lasci più che perplessi i radicali sunniti non stupisce affatto, per quanto il khomeinismo abbia realizzato una modernità islamica obiettivamente non definibile laica. Dopo la morte del suo fondatore, sul meccanismo organizzativo della Repubblica si possono nutrire alcuni dubbi, a parità di situazione (cioè non apparendo margini affinché lo scontento popolare - più volte manifestatosi con massicce dimostrazioni - si saldi con forze capaci di rovesciare il regime; forze di cui oggi non vi è traccia). Il primo dubbio riguarda il meccanismo di successione al ruolo di Guida Suprema.

Al riguardo va detto che, a motivo delle perplessità esistenti circa il grado di collegamento tra il «clero» tradizionale e la nuova generazione di *Ayatollāh* affacciatisi alla ribalta, si potrebbe ipotizzare sullo sfondo la prospettiva dell'esaurimento dell'attuale gruppo dirigente religioso. Dopo di che? Pur nella notoria imponderabilità del futuro, si potrebbe pensare al mondo della *Sepah-e Pasdaran*, cioè dei Guardiani della Rivoluzione che non svolgono solo funzioni paramilitari. Indiscussa restando la loro ispirazione islamica, sta di fatto che sono tutti laici, di matrice popolare e dalla fine del conflitto con l'Iraq gestiscono una rilevante parte dell'economia (industria compresa) e della finanza nazionali, molti di loro ricoprono cariche pubbliche e hanno il sostanziale controllo del paese. Il loro enorme potere militare, economico-finanziario e sociale ne fa una classe dirigente tale da poter svolgere un ruolo determinante nelle transizioni future.

Interessante è la scolarizzazione di massa promossa dal regime islamico, non solo per il fatto che il genere femminile ne fruisce abbondantemente, ma altresì perché pur essendo considerato materia fondamentale lo studio dell'Islamismo, tuttavia alle materie scientifiche non è stato per nulla ridotto lo spazio, anzi si ritiene che attualmente esista in Iran una diffusione della cultura laico-scientifica occidentale ben maggiore rispetto al periodo della monarchia. Inoltre la possibilità di studiare all'estero costituisce per i giovani iraniani un ulteriore canale di apertura culturale. E non è forse casuale che nella Repubblica Islamica dell'Iran la percentuale di frequenza ai servizi religiosi sia la più bassa nell'intero mondo musulmano; non a caso gli stessi *Ayatollāh* hanno più volte lamentato che più del 70% degli abitanti non effettui le cinque preghiere quotidiane e che meno del 2% partecipi alla preghiera collettiva del venerdì.

La caduta del regime fa parte dei sogni degli oppositori, ma segnali non se ne vedono, almeno ragionando in termini di forze in campo, quand'anche circa il sentimento di adesione popolare alla sua legittimità islamica ci sia parecchio da dire. Ciò non toglie che le attuali classe dirigenti siano fortemente installate al potere, pur mantenendo al loro interno il tradizionale fazionalismo iraniano. Il futuro sarà quanto meno interessante, tenuto anche conto che il 60% della popolazione è fatto di giovani al di sotto dei 30 anni, quindi nati e vissuti dopo la rivoluzione del '79 e tutt'altro che viventi fuori dal mondo, ma esposti - come tutti quanti vivano in terre dotate di moderna tecnologia delle comunicazioni - alle «contaminazioni» esterne.

LAICI ATTIVI NELLE SOCIETÀ MUSULMANE.
LA LIBERTÀ DI RELIGIONE E IL PROBLEMA DELL'APOSTASIA

Operare laicamente nelle società musulmane, in questi tempi di virulenza da parte dei radicali, non è agevole, ma nemmeno nei primi settanta anni del secolo scorso l'ambiente circostante era favorevole. I nemici sono sempre tre: l'estremo conservatorismo delle masse voluto e custodito dagli *'ulamā*; l'attenta vigilanza di costoro per la preservazione del loro potere religioso, ponendosi e operando a guisa di clero per quanto l'Islām escluda la formazione di una Chiesa; la necessità per il potere politico (generalmente arbitrario) di crearsi e mantenersi un sostegno religioso.

In ordine a questa triade è paradigmatico il caso di 'Alī Abd ar-Rāziq - *qādī*^{xl} di al-Azhar e appartenente al mondo degli *'ulamā* - che a suo tempo fece notevole scalpore. Nel 1925, a ridosso dell'abolizione dal Califfato deliberato dalla Turchia kemalista, ar-Rāziq pubblicò un libro dal titolo *L'Islām e i fondamenti del potere (al-Islām wa usūl al-hukm)*. L'inquadramento temporale è importante, giacché la scomparsa del Califfato ottomano non aveva lasciato indifferenti Francia e Gran Bretagna (soprattutto la prima), giacché contavano che l'instaurazione di un nuovo Califfato nella propria zona coloniale consentisse di rafforzare sul piano religioso il proprio potere sulle popolazioni locali. Conseguentemente Parigi e Londra suscitarono, rispettivamente, nel sultano del Marocco e nel re dell'Egitto aspettative per l'acquisizione del Califfato che poi andarono tutte deluse. Quindi, di fronte alle manovre opportunistiche delle due grandi potenze coloniali su quell'istituzione plurisecolare si poneva tra gli intellettuali musulmani l'esigenza di ripensarne l'effettiva valenza religiosa. Fu questo lo scopo del libro di ar-Rāziq. La sua importanza e la sua dirompenza stanno nell'essere un'opera squisitamente musulmana, formalmente non dipendente da influenze culturali europee e anzi basata sul Corano e sulla tradizione profetica. «Logicamente» il libro fu censurato dagli *'ulamā* e per decenni considerato opera proibita, e il povero ar-Rāziq fu espulso dall'Università di al-Azhar, privato del titolo di dottore della Legge e quindi impossibilitato a insegnare e a svolgere le funzioni di *qādī*.

Il fatto è che, basandosi su precisi dati testuali, ar-Rāziq invece di limitarsi alla critica del Califfato nel suo sviluppo storico ne attaccò decisamente le stesse basi svelandone l'impostura politica non suffragata da nessun presupposto religioso. E non solo. Egli disgiunse radicalmente la funzione profetica di Muhāmmad da quella di capo della prima comunità musulmana, non trascurando la logica osservazione che in caso contrario sarebbe stato il medesimo Muhāmmad a lasciare precise disposizioni per il governo politico della *ummah*. Di modo che la duplice funzione assunta dal Profeta acquista un valore solo contingente, eccezionale e non ripetibile. Circa la *sharī'ah* ar-Rāziq da un lato ha avuto la prudenza di non addentrarsi in percorsi pericolosi, ma da un altro lato ha scritto cose che finivano col relegarla in concreto nella sfera religiosa e spirituale, come nell'importante passaggio in cui afferma che «*Tutti gli articoli di fede e le regole della pubblica*

^{xl} Il *qādī* in epoca classica era un magistrato di nomina politica incaricato dell'amministrazione della giustizia ordinaria utilizzando le scienze religiose (*al-'ulūm al-dīniyya*). Dal secolo XIX la sua giurisdizione non si estendeva più a tutto il diritto civile e penale, ma era limitata al diritto familiare.

moralità e il sistema di sanzioni, formano una realtà legislativa di ordine puramente religioso, rivolta a Dio e alla ricerca della salvezza nell'aldilà».^{xli}

Parlavamo all'inizio di emblematicità del caso ar-Rāziq proprio perché la reazione al suo libro venne da quei poteri che con esso delegittimava: gli *'ulamā* e il re egiziano Fuād. I primi (come corporazione di fatto) per aver legittimato il potere califfale pur essendo in sé arbitrario; il secondo, a motivo delle sue pretese a diventare il nuovo Califfo, rafforzando religiosamente il proprio potere tirannico, nonché per il non poter assistere inerte di fronte a una pesante implicazione dello smantellamento della legittimità del Califfato: la caduta della tradizionale posizione dei giuristi sunniti per cui quand'anche il Califfo (e per estensione il capo temporale) sia pessimo governante, il suo solo essere custode della Legge islamica ne farebbe un male necessario e sopportabile.

Oggi nei paesi musulmani i laici costituiscono una galassia unita solo dall'aspirare all'avvento di sistemi laici e secolarizzati sul modello occidentale. In essa confluiscono liberali, socialisti, marxisti, nazionalisti, progressisti, atei, agnostici, musulmani e cristiani. Di per sé la loro capacità di incidenza non è delle maggiori, ma in società con forte presenza giovanile e tutt'altro che priva di aperture mediatiche verso il mondo esterno, e con gli effetti degli errori compiuti dagli islamisti, per certi versi hanno aumentato il loro peso. Molti intellettuali laici non rivendicano esplicitamente la laicità dello Stato (da qui le critiche degli ambienti specificamente di sinistra), per quanto essa emerga dai loro scritti e trovi conferma nell'approccio razionale alla religione. Si possono ricordare: i filosofi egiziani Nasr Hamid Abu Zayd e Fuād Zakariya, aperto sostenitore della laicità; il giurista tunisino Yadh ben Achour; il politologo siriano Burhan Ghaliūn, che però ha chiara l'impossibilità di instaurare un sistema alla francese; il filosofo marocchino Abdou Filali-Ansary, autore di *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, che non vede nell'Islām alcun ostacolo alla laicità; il giurista tunisino Muhāmmad Charfi, Presidente della Lega dei Diritti Umani e ministro dell'Educazione dall'89 al '94; Muhāmmad-Chérif Ferjani, cofondatore della sezione tunisina di *Amnesty International*; il siriano Bassam Tibi, docente di Relazioni Internazionali all'Università di Göttingen, cofondatore dell'Organizzazione Araba per i Diritti Umani (*al-munazzama al-'arabiya li-huquq al-insan*) e promotore del Dialogo Islamico-Ebraico e del cosiddetto Triangolo di Córdoba per il dialogo ebraico-islamico-cristiano, il quale ha espressamente equiparato il fondamentalismo islamico a un nuovo totalitarismo, dopo lo stalinismo e il fascismo; il magistrato egiziano Muhāmmad Saïd al-Ashmawy; il siriano Muhāmmad Shahrur, ingegnere e docente universitario, sul cui capo le accuse di eresia sono cadute a pioggia in quanto portatore di un'interpretazione assolutamente radicale del Corano e della tradizione per renderli compatibili con le esigenze della vita moderna (dall'abbigliamento femminile all'eredità nulla resta fuori dalle sue corrosive argomentazioni); il tunisino Abdalwahab Meddeb, direttore della rivista internazionale *Dédale*, docente di letteratura comparata all'Università di Paris X, e animatore della trasmissione *Cultures d'Islam*, di *France Culture*. Con il dibattito avuto con quel controverso personaggio che è Tariq Ramadan, a gennaio del 2008 ha ribadito - per conciliare l'Islām con la modernità - l'indispensabilità di una svolta verso la laicità e della liberazione da tutti gli arcaismi. Il che vuol

^{xli} A. Abd ar-Rāziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Le Fennec, Casablanca 1994, p. 138.

dire superamento della *sharī'ah*, scomparsa del *jihād* e valorizzazione della componente spirituale ed etica alla maniera del sufismo. Da qui il suo appello alla trasmutazione dei valori.

I laici attivi non hanno certo vita facile, nessuno li protegge dagli attentati dei radicali islamisti e le ostilità politico-religiose spesso li costringono all'esilio. Abū Zayd è in esilio, Ferjani, Arkoun e Ghalioun vivono in Francia, e al-Ashnawy vive segregato per non essere ucciso come era accaduto al fondatore dell'Associazione Egiziana Illuminista, Farag Fūda. L'accusa di apostasia è sempre pendente.

Anche negli Stati musulmani le cui leggi formalmente sanciscano la libertà religiosa (ma qui entriamo nella più ampia sfera della libertà di pensiero) abbandonare l'Islam per un'altra o per l'ateismo dichiarato finisce con l'essere assai pericoloso. I guai non nascono alla teoria ma dalla pratica, in quanto in primo luogo gli apostati notori possono trovarsi alle prese con discriminazioni di vario tipo, come le complicazioni nell'accesso all'istruzione superiore per i non musulmani. E come in economia la moneta cattiva fa uscire dal mercato quella buona, così in altri campi gli esempi cattivi hanno una pericolosa tendenza a provocare imitazioni.^{xlii} Ma quando si comincia a colpire la libertà di chi la pensa diversamente, poi viene il turno anche di coloro che, seppure non la pensino in modo formalmente eccentrico, tuttavia... non si sa mai. E così la libertà religiosa può essere limitata anche per i musulmani ortodossi, come nel caso egiziano, mediante l'imposizione dell'obbligo di leggere nelle moschee (in tutte o quasi), alla grande preghiera del venerdì, sermoni predisposti dalle autorità statali.

Prima di parlare della legislazione degli Stati a maggioranza musulmana sulla libertà religiosa e di coscienza, che non è uniforme, c'è da dire che in linea di massima prevale nei fatti la tendenza a discriminare i cittadini appartenenti ad altre confessioni religiose, o a limitarne le attività di culto e propaganda. Il che crea un forte senso di precarietà e d'incertezza - per il presente e il futuro - anche a motivo della tendenza a identificare con l'Occidente le confessioni religiose cristiana ed ebraica. Dal punto di vista legislativo le norme più rigide sono quelle di Arabia Saudita, Comore, Iran, Libia, Mauritania, Sudan. In questi paesi vige la *sharī'ah*. In Iran particolarmente pesante è il trattamento riservato ai Baha'i, considerati traditori dell'Islām e sottoposti a prevaricazioni di ogni tipo. In Arabia Saudita gli stranieri possono professare il loro Cristianesimo a condizione che non lo manifestino esteriormente e non posseggano oggetti religiosi. La pena per le violazioni va dalla fustigazione pubblica alla morte. Anche gli stranieri non musulmani sono però obbligati al rispetto del *Ramadan*. Nelle Comore dal 1987 è stata introdotta la legge islamica, ma è applicata con estremo rigore e con la proibizione per i non musulmani di effettuare riunioni religiose quand'anche in case private. Nel Sudan è frequente la pratica delle conversioni forzate e rapimento di bambini cristiani per allevarli secondo la religione islamica.

La Costituzione dell'Egitto sancisce l'uguaglianza dei cittadini, ma l'Islām è la religione dello Stato, e i principi della legge islamica sono la fonte principale della legislazione. I Cristiani copti (risalenti ai primi secoli del Cristianesimo: la fondazione della Chiesa egiziana è tradizionalmente attribuita a S. Marco evangelista) sono oggetto di discriminazioni e *pogrom*. In Indonesia la Costituzione garantisce pari dignità a cinque religioni (Cristianesimo incluso), ma è impedita la pro-

^{xlii} Come accade nell'Unione indiana.

paganda religiosa, ed esistono tensioni sociali a volte sfocianti in *pogrom* contro i non musulmani. Un quadro fortemente discriminante si ha in Pakistan, con pesanti ricadute anche sul diritto di voto. Lì il principio «un uomo un voto» non è applicato. Nel 1985 il dittatore islamista generale Zia-ul-Haq divise l'elettorato per fede religiosa, in 5 gruppi (Islamici, Cristiani, Indù, Ahmadi, e congiuntamente Sikh, Buddisti e Parsi, riservando a ogni gruppo un numero determinato di seggi ma col divieto di votare candidati di altri gruppi. Non possono essere eletti altri candidati non islamici. Di recente si è adottato il cosiddetto sistema con «elettorato congiunto», cioè senza suddividere in gruppi religiosi gli elettori non Musulmani.

Le situazioni migliori per i non musulmani esistono in Senegal che, pur avendo la popolazione in maggioranza musulmana, ha sempre difeso la laicità statale; in Marocco; in Siria, dove l'Islām non è religione di Stato e per la Costituzione la legge islamica è solo una delle fonti di legislazione e Natale e Pasqua sono feste nazionali; Giordania; Libano; Bangladesh, dove l'Islām è religione ufficiale, ma non è vigente la *sharī'a*; Bahrain; Emirati Arabi; Oman; Qatar; Turchia. In Iraq la Costituzione attuale riconosce l'Islām come religione ufficiale e fonte primaria della legislazione, garantisce l'identità islamica della maggioranza del popolo iracheno e richiede che nessuna legge contraddica le «indiscusse» regole dell'Islām, ma nello stesso tempo richiede che le leggi non contraddicano i principi democratici e le libertà basilari. E poi ci sono le repubbliche asiatiche ex sovietiche, dove è prevalente un Islām pacifico e influenzato dal misticismo delle confraternite sufiche. Kazakhstan e Kirghizstan sono Stati laici, il Turkmenistan garantisce la libertà religiosa.

Laddove vige la legge islamica, oppure essa fa sentire la sua influenza trovandosi fra le fonti della legislazione, i problemi - oltre alla sfera della libertà di coscienza - riguardano (come detto) il diritto di famiglia qualora non vi siano state in qualche modo delle aperture di tipo laicizzante. Sulla base di certe legislazioni locali che prevedono ancora statuti personali su base religiosa, nel caso di coniugi cristiani dei quali uno si converta all'Islām, la parte diventata musulmana potrebbe rivolgersi al tribunale per lo scioglimento del suo matrimonio in conformità alla legge islamica. Inoltre, se la conversione di uno dei coniugi avviene dopo una sentenza di separazione con alimenti in favore dell'altro coniuge pronunciata dal loro tribunale ecclesiastico, potrebbe rivolgersi al tribunale civile musulmano per ottenere l'abolizione dell'obbligo alimentare e comunque l'ineseguibilità della precedente sentenza. E se i coniugi appartengono a due confessioni differenti, quand'anche entrambe cristiane, potrebbero rientrare nell'applicazione della legge islamica in merito alle loro controversie.

Per verificare se e fino a che punto nelle realtà sociali siano in corso effettivi processi di rinnovamento rispetto a certe loro tipiche modalità di essere, è utile considerare lo stato socio/culturale dei punti nodali sintomatici, più che l'atteggiamento dei custodi dell'ordine tradizionale dai quali - non foss'altro che per interessi di potere - non c'è mai da aspettarsi alcunché. Uno di tali punti nodali sintomatici è dato dal modo di considerare la cosiddetta apostasia. Il rinnegamento dell'Islam (detto *riddah* o *irtidad*, e chi lo compie è chiamato *murtadd*) è considerato in modo terribilmente categorico da gran parte dell'opinione pubblica musulmana: l'apostata può e deve essere ucciso. Nei secoli questa convinzione si è così radicata che non era raro accusare taluno di apostasia per eliminarlo. L'intervento della magistratura ordinaria per dispensare

condanne per apostasia ai musulmani che - pur restando spesso tali - esercitano il giudizio critico, è per noi occidentali un'aberrazione totale, ma non per i musulmani tradizionalisti, per i quali il Corano e la tradizione devono regolare la totalità della vita del credente fuori e dentro dalla moschea.

Ma vediamo che dice il Corano. Esso prende in considerazione tanto l'apostasia vera e propria quanto l'incredulità o miscredenza di chi è entrato a far parte dell'Islam. Circa l'incredulità (*al-kufr ba'd al-islam*), in fondo meno grave dell'apostasia propriamente detta, vale il versetto 74 della *sura* 9 del Pentimento:

Giurano per Dio di non aver detto nulla, eppure hanno parlato da miscredenti e dopo aver abbracciato l'islam l'hanno rinnegato. Hanno cercato di attuare un piano che non è loro riuscito, e se l'hanno poi confessato è stato solo perché Dio, insieme al suo Messaggero, li ha arricchiti dei suoi favori. Se si convertiranno, sarà meglio per loro; se invece volteranno le spalle, Dio li punirà con un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro; e qui in terra non avranno patroni né difensori.^{xliii}

Pur tuttavia il Corano non specifica la punizione per gli increduli. Dei quattordici passi che vi alludono, solo sette parlano di «castigo», e sempre in riferimento a qualcosa che avverrà nell'aldilà, mai durante la vita. In un caso (2, 217) si parla del fuoco eterno; in un altro (2,161) della «maledizione di Dio, degli angeli e degli uomini tutti insieme»; e in quattro casi (3,91; 3,177; 5,73 e 16,106) di «castigo doloroso». In un solo versetto, nella *sura* del Pentimento (9,74), viene prescritto «un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro». Invece per il furto o l'adulterio sono indicate le pene con precisione assoluta (ad esempio, il numero dei colpi di frusta). Per l'apostasia parla soltanto di «un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro».

Naturalmente anche sull'apostasia sono possibili interpretazioni più liberali, come ad esempio quella dello sceicco egiziano Ahmed Subhi Mansūr, autore di *Il castigo dell'apostasia*, e di Adlabi, autore di *L'uccisione dell'apostata*. Il problema però risiede sempre nel margine di incidenza di queste opinioni meno intransigenti in rapporto ad altri settori di gran lunga meno liberali. Dal canto loro gli esegeti liberali del Corano circa l'apostasia finiscono con l'affermare un generale orientamento coranico nel senso della libertà religiosa e contro la costrizione a essere musulmani, facendo riferimento, oltre che alla già citata *sura* sul divieto di costrizione (2, 256), alla *sura* di Giona 10,99-10: «Se il tuo Signore l'avesse voluto, tutti gli abitanti della terra avrebbero creduto. E tu vorresti costringere gli uomini a diventar credenti? Nessuno può credere senza il permesso di Dio»; e a quella della Caverna 18,29: «Di': La verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole non creda».

Queste ultime due *sure* sono meccane, corrispondenti cioè al periodo antecedente l'Egira (613), la migrazione di Muhammad a Medina. Invece il testo della *sura* del Pentimento risale all'inizio del successivo periodo medinese. Il musulmano liberale argomenta che i versetti delle *sure* di Giona e della caverna non sono stati abrogati dagli altri quattordici che invece sostengono

^{xliii} Altre previsioni sono nelle *sure* della Vacca (2,108-109 e 2,161-162), della Famiglia e di Imrān (3,90-91 e 3,177), delle Donne (4,137 e 4,167), della Mensa (5,73), nella stessa *sura* del Pentimento (9,66), in quella delle Api (16,106) e del Discrimine (25,55).

la punizione dell'apostata sia nell'aldilà sia in questo mondo. Ma qui sorge una complicazione. L'abrogazione è stata sostenuta in passato da grandi giuristi, come ibn Hazm di Cordova (994-1063), della rigida scuola giuridica hanbalita. Di recente l'ex sceicco dell'università cairota di al-Azhar, Muhāmmad Shalabi ha tranquillamente scritto:

Noi non costringiamo l'apostata a ritornare all'islam, per non contraddire la parola di Dio: "Nessuna costrizione in materia di religione". Ma gli lasciamo l'opportunità di ritornare, volontariamente, senza costrizione. Se non ritorna deve essere ucciso, perché è strumento di sedizione e perché apre la porta ai miscredenti, per attaccare l'Islam e seminare il dubbio tra i musulmani. L'apostata è quindi in guerra dichiarata contro l'Islam, anche se non alza la spada di fronte ai musulmani.

Shalabi, quindi, nega che l'apostata sia da uccidere in base ai versetti sull'apostasia, ma sostiene che debba essere ucciso in applicazione dei versetti 191-193 della *sura* 2 della Vacca:

Uccideteli ovunque li incontriate e scacciateli da dove hanno scacciato voi, poiché la sovversione è peggiore dell'uccisione. Non combatteteli però presso il Sacro Tempio, a meno che non vi attacchino per primi: in tal caso, uccideteli. Ecco la ricompensa dei miscredenti! Ma se desistono, sappiate che Dio è indulgente e misericordioso. Combatteteli dunque finché non ci sia più sovversione, e la religione sia quella di Dio. Se desistono, non ci siano più ostilità se non contro gli iniqui.

Questo cambio di *sura* certamente darà sollievo agli apostati messi a morte!

CHE APERTURE SUL VERSANTE ISLAMICO?

Non tutti i musulmani colti, ma non laici, sono guareschianamente «trinariciuti» come vorrebbe la propaganda dei teorici dello scontro di civiltà o dell'islamofobia esposta con giornalistica superficialità dalla defunta Oriana Fallaci. Non ci si deve quindi stupire trovando settori culturali islamici in cui, agendo dall'interno stesso della religione, si cerca di fare uscire la cultura musulmana dalla cristallizzazione in cui è finita.

Su questo versante possiamo collocare il saudita Sohaib Bencheikh, Gran *Mūftī* della moschea di Marsiglia, direttore dell'*Institut supérieur des sciences islamiques* (Issi), fra i più noti musulmani progressisti di Francia e membro del *Conseil français du culte musulman*. Democratico e rispettoso delle leggi repubblicane e della laicità dello Stato, è nemico dichiarato della deriva wahhabita e salafita, e in genere di tutti i gruppi musulmani che pretendono di imporre come unica la loro interpretazione letterale e oscurantista. Ha ferocemente criticato Tarik Ramadan attribuendogli una visione tra il dilettante e il fondamentalista dell'Islām, definendolo un tribuno carismatico, piuttosto che un teologo avvertito, e ribadendo che egli sostiene una visione totalitaria e integralista. Bencheikh propugna una riforma islamica attraverso un lavoro di desacralizzazione e di rilettura dei testi in base alla cultura moderna. Si è dichiarato a favore della legislazione francese contro l'uso di segni religiosi nelle scuole, sostenendo che la protezione della donna passa attraverso l'istruzione, e non l'uso del *foulard*. Nel 2006, quando scoppiò il caso delle caricature sul Profeta si pronunciò a difesa della sacralità della libertà di espressione.

Su posizioni analoghe anche Dalil Boubakeur, algerino, esponente della comunità islamica in Francia e rettore della Gran Moschea di Parigi. Vanno pure ricordati l'algerino Muhāmmad Arkoun, considerato uno dei più importanti innovatori dell'interpretazione islamica e il giurista sudanese Abdullāhi Ahmad an-Na'im, difensore dei diritti umani, influenzato dal movimento riformatore del connazionale Mahmud Tahā.

Ricco di personalità riformiste è l'Islām iraniano. Innanzi tutto Mohsen Kadivar, filosofo e accademico religioso. Compiuti gli studi islamici a Qom (dove fu allievo dell'*Āyatollāh* Hossein-'Alī Montazeri, ha insegnato in varie università islamiche e oggi opera nel dipartimento di filosofia dell'Università Tarbiat Modares. Critico della repubblica islamica iraniana, per questo ha scontato 18 mesi di prigione. Dal 2000 è impegnato nei movimenti riformatori iraniani. Ha scritto importanti opere di teologia politica, di teoria dello stato nella giurisprudenza sciita, sul governo per mandato e per nomina, ottenendo l'appoggio di un gran numero di *Āyatollāh*. In contrapposizione alla teoria khomeinista del *velāyat-e faqih*, ha dimostrato che dalla teologia politica dello Sciismo sono ricavabili ben nove forme di governo diverse, e non solo quella khomeinista.

Abbiamo pure Faraḡollāh Dabbagh, conosciuto come Abdolkarim Soroush e detto anche il «Lutero iraniano». È uno dei maggiori esponenti del cosiddetto «postislamismo». Inizialmente appoggiò Khomeini, e fece parte del Consiglio della Rivoluzione Culturale. In seguito è diventato nemico giurato della commistione fra religione e politica. Egli si è posto una domanda comune a tanti altri intellettuali musulmani contemporanei: può esistere un'interpretazione definitiva dell'Islām? Esso è compatibile con la democrazia? La religione può avere un ruolo nella politica? La sua riflessione lo ha portato a vedere nella conoscenza religiosa una costruzione umana necessariamente soggetta a continue evoluzioni. Quindi si oppone alla trasformazione della religione in ideologia che limita la libertà.

Postislamismo - di cui oltre a Soroush un'altra importante personalità è Muhāmmad Moḡtahid Šabstari - viene denominato un movimento intellettuale presente in Iran e Turchia che discute sulla fine dell'integralismo musulmano. Nato in seno al movimento riformista iraniano, considera la rivoluzione islamica un fallimento a ogni livello, sociale, economico e politico. Il postislamismo - in parte ispirato alla modernità laica, mette in formalmente in discussione il primato della religione sulla politica. In Iran il movimento postislamista mette in discussione l'Islām politico mentre in Turchia, dove buona parte della società è laica e non è disposta ad accettare forme di potere nel nome della religione, sono gli islamisti a cercare modi di compromesso.

Mohammad Mojtahed Šabstari è un teologo e filosofo iraniano. Dal 1985 titolare della cattedra di filosofia islamica all'Università di Tehran, si è fatto propugnatore di una conoscenza religiosa in continua trasformazione (in opposizione alla logica interpretativa letterale delle scritture da sempre maggioritaria nell'Islam) e della necessità di integrarla con fonti culturali extrareligiose. Infatti, la possibilità di discernimento fra valori religiosi eterni e applicazioni contingenti richiede un tipo e grado di conoscenza non riducibile alla conoscenza religiosa in generale e alla legge islamica in particolare. Per Šabstari essenziali ed eterni sono i valori fondamentali dell'Islām, ma non già per come siano stati formulati in un particolare periodo storico, incluso quello del Profeta, di cui rifiuta il riferimento acritico. Difensore dell'individualismo, della democrazia e dei diritti umani, Šabstari individua nella razionalità umana processi evolutivi da cui

si sviluppano concetti sempre nuovi, che è vano ricercare Corano e nella *Sunnah*, ma che non ne contraddicono necessariamente le verità ivi contenute.

I musulmani riformisti hanno lo stesso problema dei laici: la mancanza di appoggi politici, senza i quali storicamente nel mondo islamico nessuna corrente di pensiero ha mai trionfato, e venuto meno il quale le correnti prima vittoriose sono state travolte. Inoltre mancano loro una rete di trasmissione e comunicazione consistente come quella usata dagli islamisti nonché la protezione fisica contro gli attentati dei radicali islamisti.

La pericolosità dei riformisti è ben maggiore di quella dei laici, in ragione dei caratteri delle società musulmane. Sono un pericolo per i governi, giacché sul versante politico il loro approdo è sulla sponda della democrazia e dei diritti civili; per gli *'ulamā* come corporazione, in quanto lo smantellamento della loro dogmatica ne taglia alla radice l'importanza, il prestigio e il potere; per i conservatori in genere, per la critica al patriarcato; e infine per i radicali, disvelando quanto sia artefatto il loro «Islām delle origini» e che un'impostazione laica non è in contrasto con la rivelazione coranica e non è necessariamente l'acritica riproposizione di modelli occidentali.

Non vi è dubbio che la risultante di queste quattro ostilità finora abbia prodotto una certa marginalizzazione anche dei musulmani riformisti, ma la partita non è stata ancora tutta giocata, a prescindere dalle difficoltà e dalla virulenza dei radicali. I musulmani riformisti a differenza dei laici non sono costretti a giocare in difesa.

Nell'ambiente delle società islamiche il discorso laico puro non attecchisce al di fuori da ristrette cerchie occidentalizzanti (per non parlare dell'ateismo: si ricordi lo stallone in cui proprio per questo sono finiti i partiti comunisti, pur a prescindere dagli errori indotti dalla politica estera dell'Urss). Ragion per cui la loro incombenza preliminare sta nel dimostrare paradossalmente che l'Islām giustifica la laicità, mentre i riformisti non hanno affatto questa necessità.

I loro discorsi sono islamici, effettuano un'interpretazione coranica intelligente e funzionale ai tempi contemporanei, contestualizzano il messaggio rivelato e lo destrutturano per separare il contingente dal metatemporale, di quanto viene considerato contingente si cerca tuttavia di salvare lo spirito, e infatti massimizzano i contenuti spirituali ed etici rispetto alla massimizzazione della componente legalista fatta dagli *'ulamā* tradizionalisti. Confutarli non è agevole: meglio anatemiizzarli confidando nella copertura del potere politico e nel fanatismo di masse ignoranti.

La fiducia di Abdelmajid Charfi su una riforma islamica che provenga proprio da ambienti religiosi islamici oggi come oggi può sembrare eccessiva. Tuttavia segnali positivi non mancano, e non è senza rilievo che Gamāl al-Bannā (fratello del fondatore della Fratellanza Musulmana) nel 2006 abbia dovuto ammettere che

Nel mondo musulmano, la separazione dei poteri religioso e politico è una necessità assoluta. È complicata da raggiungere, data la collusione tra i regimi e le élite religiose conservatrici. Per quanto concerne la sciarā, nulla dice che sia un testo sacro. La sciarā è una base di lavoro, bisogna mantenerne le leggi compatibili con la nostra epoca e cambiare o eliminare le leggi che non sono, o non sono più, giuste. Il ritorno alle fonti non è un ritorno al salafismo, ma alla ragione, alla saggezza dello spirito. Perché l'essenza dell'Islam, e direi anche di ogni religione, non è un testo sacro, ma il cervello umano. È

l'uomo che prevale. E l'uomo è lo spirito, è la riflessione, è il rinnovamento. Privilegiando l'approccio inverso, statico, si perpetuano i miti. E ciò non porta da nessuna parte.^{xliv}

Non sono le parole di un progressista, ma innegabilmente una certa laicità vi ha lasciato il segno. Ambigua è tuttavia la posizione di un altro parente di Hassan al-Bannā, il nipote Tariq Ramadan, di cui abbiamo ricordato l'essere oggetto di valutazioni contrastanti sia dentro sia fuori dal mondo musulmano. Al di là della forma tutto il suo discorso può essere letto - come in effetti taluni sostengono - in termini cripto-radicali.^{xlv}

LA CONDIZIONE DELLA DONNA E IL «FEMMINISMO ISLAMICO»

Il problema femminile va innanzi tutto inquadrato in base al Corano. Le ricadute pratiche in ambito sociale e familiare vengono dopo, ma con un'avvertenza preliminare: la verifica teorica ha un grado di facilità che non trova riscontro nella sfera del concreto, dove è riscontrabile una serie enorme di variabili, funzionali alla diversità della media culturale e di sviluppo esistente nei singoli paesi islamici; e in essi funzionali alle differenze di ceto sociale e di apertura verso il mondo, alle varie contingenze storiche, all'esistenza e al relativo grado di traumi politico/sociali da cui derivi in modo diffuso il sentimento della necessità di difendere l'identità collettiva, ai tipi di educazione istituzionalizzata impartiti e alla loro incidenza psicologica, ecc. ecc. E poi ci sono gli usi e costumi locali, di cui visibili esempi si hanno nei differenti abbigliamenti generalmente in uso: in Afghanistan le donne si erano tolte il *burka* nell'euforica immediatezza della vittoria dell'Alleanza del Nord, salvo poi doverselo rimettere; nel Bengala, quand'anche si coprano il capo, mostrano la pancia fra il corpetto e la gonna, e a Giava mostrano entrambi; nel Senegal vanno a viso scoperto; nel mondo arabo - a parte alcune col viso coperto da velo nero - la donna islamica che appaia come tale porta sul capo un *foulard* che le avvolge lateralmente il viso;^{xlvi} fra i Tuareg a velarsi il viso sono invece gli uomini. E si potrebbe continuare. Ad ogni buon conto, l'uso dei copricapo femminili non sempre corrisponde a imposizione familiare, o sociale, poiché indossarli equivale per molte donne a un'espressione di fede, ovvero delle dimensioni spirituali dell'essere, ed è segno identitario di pratica islamica. Un po' come accade per gli ebrei praticanti che se ne vanno in giro col *kippah* (lo zucchetto) sulla testa.

^{xliv} In *Tel-Quel*, 218, 25-31, mars 2006, <www.telquel-online.com/218/maroc_218.shtml>.

^{xlv} T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta, Troina 2002.

^{xlvi} Diamo qui l'elencazione dei vari tipi di abbigliamento in uso nelle società musulmane: *rusari*, o *chador*, tipico dell'Iran, di colore nero, incornicia il volto e lascia scoperti fronte, occhi, labbra, naso e mento, e scende fino ai piedi; *hijab*, diffuso in Turchia e nella maggior parte dei paesi arabi, copre i capelli delle donne lasciando scoperto il volto, e non è necessariamente nero; *nikab*, nei paesi sunniti è meno diffuso (a parte l'Arabia Saudita), e consiste in un velo integrale nero che lascia scoperti solo gli occhi; *burka*, tipico dell'Afghanistan, copre tutto il corpo ed ha una specie di grata all'altezza degli occhi per consentire la visuale.

Nel Corano si parla delle donne in molte *sure*, e vengono affrontati vari argomenti, dal rapporto con i mariti all'abbigliamento, ai rapporti sessuali, etc. In termini sintetici può dirsi che se la posizione della donna è sostanzialmente pari a quella dell'uomo, nell'insieme, per quanto riguarda i rapporti con Dio, il quadro invece cambia per i rapporti familiari e sociali. Il Corano e la *Sunnah* delimitano la non identità di posizione socio/familiare fra uomo e donna, e la sua subordinazione all'uomo. Ma attenzione al termine or ora usato: «identità». Lo rimarchiamo perché al riguardo gli esegeti islamici introducono un ragionamento che vuole essere sottile: appartenendo entrambi alla specie umana, uomo e donna hanno diritti «uguali»; poi si dice una cosa importante, e cioè che arbitrariamente i movimenti occidentali di emancipazione hanno reso sinonimi termini (e concetti) differenti, quali «identità», «equivalenza», «uniformità», in questo modo trasformando la qualità in quantità.^{xlvii}

Alla base di questo c'è una premessa. Fra uomo e donna non esiste solo una differenza fisica e fisiologica; anche i caratteri psicologici sono diversi, e questa diversità non è casuale, poiché consente alla natura di proseguire gli scopi per i quali Dio l'ha creata, e quindi fa parte dell'ordine naturale globalmente inteso. In Arabia prima dell'Islām i costumi delle donne per un verso erano più liberi, ma il potere dei padri, e degli uomini in genere, era assoluto. Oltre alla possibilità per genitori, o zii, o fratelli, di concordare con terzi il matrimonio delle loro donne senza nemmeno interpellarle, esisteva anche la consuetudine che consentiva a un padre di promettere in sposa la figlia ancora nel ventre materno! Esisteva anche uno specifico istituto - il matrimonio *shigār* - mediante il quale due genitori di figlie femmine prendevano in moglie ciascuno la figlia dell'altro, di modo che le doti venivano fra loro compensate. Vi era anche l'istituto per cui l'erede ereditava anche le mogli del defunto: dopo di che o le concedeva in moglie a terzi intascando le relative doti, o se le teneva lui senza dover corrispondere dote. Dai detti del Profeta risulta che tutte queste consuetudini furono formalmente private di valore. Resta il problema di cosa ancora accadesse in punto di fatto, giacché ritenere sufficiente la tradizione profetica equivalente a nascondersi dietro un dito, giacché la sola emanazione di una norma non implica mai la soluzione sociale del problema che essa vuole eliminare.^{xlviii}

Per il cosiddetto uomo musulmano medio, obbedire al marito è obbedire a Dio, ha messo in evidenza la sociologa marocchina Fatima Mernissi,^{xlix} sintetizzando il discorso coranico che, alla sura 4, 34, stabilisce:

^{xlvii} Shaïd Ayatu 'Llāh Murtada Mutahharī, *I diritti della donna nell'Islam*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1988, p. 26.

^{xlviii} Il 18 febbraio del 2009 un giornale saudita ha dato la seguente notizia: un tribunale islamico ha dichiarato valido il matrimonio di un'ultracinquantenne con una bambina di nove anni nella città di Anidh, rigettando il ricorso della madre della bambina che aveva chiesto di impedire le nozze. La motivazione è stata che la bambina, una volta diventata adolescente, potrà sempre chiedere la separazione! A luglio dell'anno passato attiviste saudite impegnate nella difesa dei diritti umani avevano invano tentato di impedire le nozze, nella regione di Hael, tra un sessantenne e una bambina di 10. Del Corano sono importanti i seguenti passaggi: (2, 223), (4, 15; 34; 127-130); (7, 189), (24, 4-9; 30-31; 60), (30, 21), (33, 59).

^{xlix} Fatima Mernissi, *La peur modernité*, Albin Michel, Paris 1992.

Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo e grande.

I figli maschi puberi hanno giuridicamente libertà di scelta in ordine al matrimonio (giuridicamente); lo stesso vale per le femmine, se vedove o divorziate, per il caso di ulteriori nozze. Invece per le figlie vergini il matrimonio è subordinato al previo consenso del padre, ma anche quello dell'interessata (sempre giuridicamente parlando). Se il padre lo rifiuta, si apre il problema se si tratti o no di elemento necessario alla validità del matrimonio. Sul punto i giuristi sono discordi, mentre sono d'accordo nel ritenere che se il rifiuto paterno non è corredato da motivazione egli perde il diritto a esercitare la sua autorità. Basta però dare una motivazione qualsiasi. La donna adulta è libera di gestire il suo patrimonio e di disporne senza ingerenze di padri o mariti. All'atto delle nozze l'uomo - oltre ad assumere l'obbligo del mantenimento della moglie per tutta la durata del matrimonio - le riconosce l'attribuzione di un bene materiale: è la dote (*mahr*). Nell'Arabia preislamica essa spettava al padre della sposa, coerentemente con il suo potere assoluto sulla famiglia. Il Corano, invece, richiede che la dote sia data direttamente alla donna: «*Date alle donne la loro dote spontaneamente*» (4, 4).

Ovviamente in caso di divorzio la dote tornava al marito. In linea generale il Corano stabilisce il diritto della donna alla proprietà dei frutti del lavoro e all'eredità, ma per essa assegna alla donna una quota fissa del patrimonio del defunto, contrariamente a quanto avveniva nell'Arabia preislamica; quota, però, pari a metà di quella dell'erede maschio (4, 11). Questa quota ereditaria costituisce un bene personale della donna da lei liberamente disponibile senza essere tenuta a utilizzarla nell'ambito della famiglia. La quota che va al maschio, invece, è considerato bene della famiglia, da impiegare per le necessità dei famigliari (moglie, figli, fratelli e sorelle fino al matrimonio). Tale impostazione corrisponde a un concetto patriarcale una volta esistente anche in Europa: l'uomo lavora fuori casa, si occupa di affari e politica ed è il capo-famiglia; la donna opera essenzialmente in seno alla famiglia come madre e moglie. In questo assetto è ovvio che la patria potestà spetti al marito. Non è però prevista la comunione dei beni, giacché gli averi e le proprietà della moglie (acquisite per eredità o attraverso il lavoro) non devono essere usati per il mantenimento della famiglia. I suoi beni passano in parte alla famiglia coniugale attraverso il diritto di eredità dei figli.

Assoluto è divieto per la donna musulmana di sposare un non-musulmano (mentre per l'uomo è permesso il matrimonio con donne appartenenti a un «popoli del Libro» (*ahl al-kitāb*)). Per l'Islam, infatti, la prole acquista dal padre sia il nome sia l'appartenenza religiosa. Nell'Islam il matrimonio (*niqah* o *la-zawaj*) e relazione sessuale lecita sono sinonimi, e le relazioni extramatrimoniali (*zinā*) sono espressamente condannate. Anche qui la pratica va per i fatti suoi.

Notoriamente l'Islām ammette la poligamia, consentendo fino a quattro mogli, ma con il vincolo a trattarle tutte allo stesso modo, materialmente e sentimentalmente. Oggi molti esegeti sostengono che essendo quasi impossibile adempiere a una simile disposizione, l'unione monogamica è la più consigliabile. Pure famoso è il diritto di ripudio, ma è sempre conveniente appro-

fondire. La Legge islamica prevede che il matrimonio possa essere sciolto per cause naturali, legali o volontarie. La dissoluzione volontaria del vincolo avviene o unilateralmente per volontà del marito, o bilateralmente per mutuo consenso. La dissoluzione unilaterale si effettua con il ripudio (*talāq*), prescindendo dal consenso della moglie o dal permesso del giudice. Il ripudio diventa irrevocabile se viene ripetuto tre volte alla presenza di due testimoni; oppure, se ciò non sia avvenuto, qualora sia decorso il periodo legale (*'idda*) durante cui il marito può ancora esercitare il suo diritto di far tornare la moglie al domicilio coniugale (*raja*). Ma anche la moglie può richiedere il divorzio se il contratto matrimoniale non è stato rispettato riguardo al dovere di mantenimento e al dovere di condividere il letto coniugale qualora non ci siano stati rapporti sessuali per un periodo di oltre quattro mesi; per richieste di prestazioni sessuali illecite da parte del marito (masturbazioni e sodomizzazioni); per sterilità non dichiarata al momento del matrimonio e ovviamente per adulterio commesso dal coniuge. L'istanza deve essere presentata al giudice che, dopo aver ascoltato le dichiarazioni del marito e dei testimoni, ha la competenza di sciogliere il matrimonio. In caso di adulterio, il divorzio è automaticamente ottenuto dalla donna stante la gravità di questo reato. Il Corano prevede anche (4, 35), una forma di divorzio giudiziale (*khōl'*) su istanza della moglie ma con il consenso del marito. In tale caso la moglie deve pagare una sorta di risarcimento al coniuge oppure rinunciare a una parte della sua dote.

Vi è poi il cruciale problema della capacità della donna a testimoniare in giudizio. Al riguardo si dice che per il diritto islamico la testimonianza della donna valga metà di quella di un uomo. Gli esegeti musulmani ribattono indignati che non è affatto vero. E hanno ragione nel senso che non si tratta di quote-valore delle testimonianze. Però se una donna è chiamata a testimoniare in un processo, «si preferisce» che la sua testimonianza venga confermata da quella di un'altra donna per il fatto che il Corano riconosce alla donna una maggiore emotività suscettibile di portarla ad alterare il suo racconto al fine di evitare conseguenze troppo gravose all'imputato!

Resta da affrontare il tema della sessualità, che ci porta in uno scenario contraddittorio. Chi abbia letto l'antico capolavoro della narrativa araba dal titolo *Le Mille e Una Notte* (tuttavia di matrice persiana) vi avrà certamente colto l'atmosfera di diffusa sensualità, suscettibile di far pensare a un ambiente islamico incomparabile con la sessuofobia del Cristianesimo storico.¹ Per quanto riguarda le relazioni sessuali lecite (matrimonio e concubinato) la sessualità è intesa come dono del Creatore, e in antichi testi islamici si parla del piacere, dei preliminari, del godimento corporeo, delle posizioni possibili durante l'atto sessuale (eccetto la sodomia) ai fini del soddisfacimento delle aspettative e del piacere sia dell'uomo sia della donna. Lo stesso Profeta associava all'atto sessuale l'elemosina, nel senso che esso diventa espressione di un atto di adorazione di fronte al Creatore: la sessualità, cioè, quale espressione di un essere che accetta tutti i doni di Dio, compresi quelli inerenti al corpo. Ma quando l'angolo di osservazione si allarga, passando

¹ Vi sono poi le raffigurazioni del paradiso islamico, che ormai vari esegeti (non tutti, però) considerano allegoriche, ma che per secoli sono stati di stimolo a tanti combattenti della «guerra santa». Quale più allettante prospettiva per un uomo rispetto a quella di disporre nell'al di là, oltre alle mogli avute in terra, di ben 70 uri (perennemente vergini, nonostante la continua erogazione di servizi paradisiaci ai fedeli musulmani) e di poter fruire di orgasmi della durata minima di 24 anni l'uno? Al confronto il paradiso cristiano è di una noia tanto mortale quanto eterna.

dalla teoria alla pratica sociale, allora emerge un altro volto, rivelatore una sorta di ossessione sessuale incentrata su un'inconfessata ma evidente paura nei confronti della donna, vista con una capacità sessuale maggiore dell'uomo. Si attribuisce al quarto Califfo, 'Alī, il detto: «L'onnipotente Allah creò il desiderio sessuale in dieci parti: poi ne diede nove parti alle donne e una agli uomini».

Nell'intimità del talamo legittimo iniziativa e capacità sessuali della donna sono gradite e sollecitate (lo stesso Profeta invitava i coniugi a condividere giochi erotici, anche «audaci») ma proprio per questo nella vita sociale la donna deve essere sotto controllo, onde evitare che il suo potenziale vada a beneficio anche di altri.

Passando al concreto delle società abbiamo un quadro dai contenuti assolutamente disomogenei, per cui la condizione della donna varia da paese a paese, e all'interno di ciascuno di essi in base alla posizione sociale e all'ambiente (rurale o urbano). La situazione più liberale si ha senza dubbio in Turchia e, una volta, in Tunisia. In altri paesi, invece, si hanno gradi di discriminazione anche assai forti (Afghanistan, Algeria, Sudan, ecc.). Per società del genere i vari tipi di velo femminile hanno una funzione pratica e un significato simbolico non indifferenti, come frontiera fra i sessi, strumento di controllo maschile e emblema di ordine morale, tant'è che in vari paesi la prassi sociale è andata molto al di là - e in termini peggiorativi - rispetto alle generiche ammonizioni del Corano.^{li}

Nell'ambito del riformismo religioso possiamo a buon diritto inserire il cosiddetto «femminismo islamico», ben distinto da quello laico. I contenuti di quest'ultimo sono facilmente immaginabili e corrispondono alla posizione ultranegativa della stampa occidentale circa il problema della donna nel mondo musulmano. Il femminismo islamico è interessante in quanto voce di genere che proviene da una dimensione religiosa ma non si identifica affatto con gli interessi del patriarcalismo e del maschilismo delle società in questione.

Prima di gettare la metaforica croce sull'Islām in quanto tale, vale la pena ricordare che la condizione e il ruolo della donna nella Bibbia (Paolo di Tarso compreso) non è certo presentata in modo tale da soddisfare le esigenze della donna occidentale contemporanea. Però, in Occidente c'è stata la ben nota evoluzione del costume che in qualche modo (sia pure non completamente) ha inciso sulla discriminazione di genere; cosa che però non è avvenuta nel mondo musulmano.

Le femministe islamiche sono spesso impegnate nella difesa dell'indipendenza delle donne dal marito e dai figli e denunciano il protezionismo dell'uomo verso la donna solo come funzionale ai bisogni di quest'ultimo, imputandogli quindi gli ostacoli al pieno inserimento femminile nella società. L'assunzione del velo a copertura del capo è emblema e segno distintivo del loro orgoglio islamico (anche contro il volere dei famigliari) e altresì del rifiuto a essere considerate mero oggetto del desiderio per il maschio.

Per queste femministe è facile mettere in rilievo il ruolo svolto dalla struttura patriarcale degli ambienti sociali in cui l'islamismo si è diffuso, sottolineando la diversità delle fonti di raccolta dei detti del Profeta tra il periodo a ridosso della sua morte e quello successivo. Mentre in una

^{li} Come quella della sura 24, 30: «Di alle credenti che non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quello che appare esteriormente, e si coprano il seno con un velo».

prima fase aveva avuto una parte primaria 'Ā'ishah, vedova di Muhāmmad, e i detti raccolti promuovevano una maggiore uguaglianza fra i sessi, successivamente invece la preferenza si è spostata verso testimoni di sesso maschile e si è avuto un incremento dei detti restrittivi della posizione della donna.

Operando con argomenti islamici esse contestano pure ai tradizionalisti il preconcetto (diventato quasi dogma) per cui solo una struttura sociale che stabilisca la subordinazione femminile sia islamicamente corretta. Per quanto riguarda i passaggi coranici che sembrano sancire la soggezione della donna, la loro ermeneutica va nel senso che o sono legati a un contesto contingente, oppure vanno interpretati metaforicamente. Il che costituisce una sfida alla credenza, da secoli imposta dagli *'ulamā*, per cui il Corano sarebbe alla lettera parola eterna di Dio, e quindi non suscettibile di relativizzazioni temporali dei suoi contenuti. Va peraltro osservato che tale impostazione ermeneutica non è solo delle femministe islamiche, ma ogni tanto emerge anche in ambienti conservatori di fronte a delicati problemi palesemente insuscettibili di soluzioni basate sui dati letterali rigidamente assunti. Le esponenti di maggiore notorietà sono la marocchina Fatima Mernissi, l'afro-americana Amina Wadud e la pakistana Asma Barlas, unite nello sforzo di trovare attraverso un'attenta esegesi del Corano quello che per i musulmani è il vero volere di Dio che sembra coincidere con un'uguaglianza di genere che sembrava solo utopica.

UNO SCONOSCIUTO ISLĀM EUROPEO: L'ISLĀM BALCANICO

L'eurocentrismo è come una medaglia due facce: una è laica, l'altra è cristiana. Con la conseguenza che quando si parla di Islām europeo si pensa subito, automaticamente, all'immigrazione musulmana, con l'aggiunta degli europei convertiti a questa religione. Solo dopo, magari su sollecitazione, ci si ricorda della plurisecolare presenza di minoranze musulmane nella penisola balcanica (in Albania si tratta di quasi l' 8 % della popolazione), lascito della plurisecolare presenza ottomana. Nell'Europa sudorientale sono circa 8 milioni gli abitanti musulmani - cioè un terzo di tutti i musulmani presenti sul continente europeo - appartenenti ad almeno quattro gruppi etnico/linguistici. Basta accostarsi alla letteratura balcanica moderna per rendersi conto del grado di interazione verificatosi fra questo Islām e il circostante e maggioritario mondo ortodosso, oltre alla naturale interrelazione con l' Islām turco, e anche arabo. Questo Islām europeo è vissuto per due generazioni sotto regimi del «socialismo reale», subendo anche campagne antireligiose, che in Albania avevano raggiunto il massimo della durezza con la messa al bando totale di tutte le religioni e i culti. Ragion per cui alla fine ha risentito degli effetti della laicizzazione e dell'urbanizzazione, tanto che per molti musulmani balcanici l'Islām ha rappresentato più un punto di riferimento culturale collettivo e identitario, che una fede e una pratica liturgica consequenziale. Non si può tuttavia dire che i caduti regimi di sinistra abbiano costretto alla chiusura culturale le società islamiche dei Balcani, in quanto almeno fino agli Anni Settanta molti musulmani locali poterono andare a studiare in Turchia o in paesi arabi.

Dal punto di vista confessionale si tratta di un ambiente essenzialmente sunnita, ma in esso il fiorire delle confraternite sufiche ha costituito un ponte virtuale verso lo Sciismo. D'altro canto

in Bulgaria e in Grecia ci sono pure degli Aleviti (uno dei rami della famiglia sciita). Associabili agli Sciiti, quand'anche un po' sincretisti ed eterodossi, sono i sufi Bektashi, presenti in Albania, Kosovo e Macedonia. Va però notato che nella penisola balcanica il nazionalismo etnico è in fondo prevalente rispetto alla religione per quanto attiene ai rapporti intermusulmani. Vale a dire, mentre un bosniaco musulmano sarà prima di tutto musulmano verso un serbo o un croato, nei confronti di un correligionario albanese sarà invece prioritariamente bosniaco. Tenuto però presente che nel corso dei secoli XIX e XX la costruzione delle identità nazionali nei Balcani è stata fatta anche e soprattutto a partire dalle identità religiose, ne consegue che quando si parla del passaggio da identificazioni solo religiose a identificazioni nazionali ci si riferisce più che altro a una tendenza.

Per quanto si ritenesse che la fine dei locali regimi politici antireligiosi avrebbe avuto come naturale conseguenza il riemergere della pratica religiosa (non solo islamica), in linea di massima nei centri urbani la gente è alquanto laica e secolarizzata. Comunque molti quadri religiosi vanno a studiare nelle città, dove alcuni risentono dell'ambiente, e altri no. Ma è pur vero che i recenti conflitti hanno determinato rilevanti spostamenti di popolazione dalle campagne alle città, dove alla fin fine si sono create realtà intermedie tra città e villaggio.

Le vicende belliche - anche per l'arrivo di volontari islamici fondamentalisti e islamisti (la famigerata «Brigata *al-Mujahid*») - hanno fatto sì che si costituissero anche nella Bosnia nuclei wahhabiti e salafiti, ma al momento non sembrano avere acquisito una particolare rilevanza. I loro proseliti sono essenzialmente giovani.

Interessante è la comunità islamica della Bosnia, anche a motivo della leadership del *Rais-ul-'ulamā* Mustafa Cerić, personalità abbastanza aperta e tollerante. Lo si vide all'epoca delle isteriche reazioni islamiche contro le vignette satiriche olandesi sull'Islām: in quell'occasione Cerić invitò apertamente i correligionari a non partecipare alle proteste, condannando sia le vignette sia i protestatari violenti; anche l'islamico Partito dell'Azione Democratica (Sdc) si allineò su quelle posizioni, e attraverso il suo presidente Tihic respinse le manipolazioni fondamentaliste, riaffermando i principi di tolleranza e rispetto reciproci.

Va notato che pure tra gli intellettuali musulmani balcanici attecchisce l'idea dell'incompatibilità tra la modernità europea e l'Islām, non nel senso di svolte integraliste, ma semmai kemaliste. In particolarmente in Albania e in Kosovo: Ismail Kadarë è solo il più noto dei numerosi intellettuali di origine musulmana che respingono l'Islām. Forse si tratta di uno dei laici più radicali anche nella forma, non temendo di sostenere che gli Albanesi, per integrarsi nell'Europa, devono sbarazzarsi dell'Islām.

V'è un altro fenomeno nelle società dei Balcani (non solo islamiche), e consiste nell'individualizzazione della religione. Molte persone, cioè, preferiscono costruirsi autonomamente la propria religiosità, magari partendo da una delle religioni monoteiste, ma a prescindere dal frequentare chiese e moschee e dal seguire le prediche e le indicazioni di preti e imām. In Albania, poi, non è trascurabile il fenomeno del passaggio di giovani di origine musulmana a confessioni cristiane - protestanti, cattoliche o ortodosse.

Tra i musulmani le maggiori influenze culturali provengono dalla Turchia (in senso laico o religioso), e per i turcofoni assai meno dai paesi arabi. Già da molto tempo il Corano era stato tra-

dotto nelle lingue balcaniche e nelle scuole religiose, a far data dal periodo tra le due guerre mondiali, non si usava più l'arabo. A parte alcuni imām e gli 'ulamā che hanno imparato un po' d'arabo, la stragrande maggioranza dei musulmani locali non lo conosce per niente.

Quel che della situazione religiosa balcanica colpisce oggi un osservatore esterno è l'atmosfera di diffidenza, e sovente di paura tra cattolici e ortodossi, e fra entrambi e gli islamici. Persiste il mito - molto utilizzato da serbi e croati durante le guerre etniche (apparentemente) nella ex-Jugoslavia - della cosiddetta «dorsale verde» (cioè musulmana) che attraversa i Balcani fino a congiungersi con la Turchia passando poi all'Asia turcomanna. Di modo che i Balcani sarebbero la frontiera (necessariamente insanguinata) fra Europa cristiana e mondo islamico e asiatico. Per fortuna non mancano i giovani (soprattutto di sinistra) che sentono l'esigenza di non farsi ingabbiare dalla chiusura etnico/religiosa e arrivano a interessarsi al sufismo o a imparare il turco.

CONSIDERAZIONI NECESSARIAMENTE PROVVISORIE

Una prima conclusione - non provvisoria, però - consiste nel ribadire l'erroneità del sovrapporre la religione islamica alla realtà sociale nella sua globalità. Semmai è vero l'inverso, con la strumentalizzazione dell'Islām da parte della società e della politica. In ragione di quanto era accaduto nelle società dell'Africa settentrionale e del Vicino Oriente quando il Cristianesimo era la religione dominante in senso totalitario, ci si può azzardare a dire che quand'anche non ci fosse stata l'islamizzazione di quelle terre molto probabilmente oggi si affronterebbe il problema della laicità-secolarizzazione in rapporto alle società cristiane berbere, nilotiche, siriane e anatoliche.

Nei testi con pretese di serietà il ricorso alle citazioni di scritti di altri autori corrisponde a una duplice esigenza: far vedere che sull'argomento trattato si conoscono anche lavori di terzi, e per rafforzare il peso delle proprie opinioni riportando quelle conformi di altri di maggior prestigio o innovatori. È con il secondo intento che ora segue una non breve citazione di Franco Cardini critica verso un punto che costituisce un cavallo di battaglia del giornalismo semi-erudito per colpire l'immaginario del lettore; cioè che i mali del mondo islamico dipendono dal non aver conosciuto l'Illuminismo:

Dinanzi a domande poste in questi termini - così come spesso le pongono i mass media - lo storico di professione potrebbe facilmente cavarsela denunziandone l'assurdità. Che cosa significa, difatti, Islam «laico»? Si è «laici» quando non si appartiene a una Chiesa storica organizzata e ci si oppone alle sue ingerenze nella vita civile, rivendicando la separazione tra Chiesa e Stato e tra legge divina e legge umana; ma nel mondo musulmano non esistono né Chiese storiche organizzate, né vere e proprie forme di istituzioni clericali: l'Islam non potrebbe mai esser più «laico» di quanto storicamente non sia. Quanto all'illuminismo, si tratta di un complesso fenomeno storico, civile e intellettuale, che ha condotto al trionfo in Europa di un concetto filosofico e politico di «Ragione» elaborato contro i dogmi e le istituzioni tradizionali: qualcosa insomma d'irripetibilmente connesso alla situazione europea del XVIII secolo; non si vede come si possa pretendere ch'esso costituisca una fase «necessaria» nello sviluppo di qualunque civiltà. Le idee e le istituzioni non sono «merci» come tutte le altre: e, per quanto sia vero che il mercato corrisponde al primo e più importante dei nostri articoli di fede, non si dovrebbe

pretendere come cosa del tutto naturale che «illuminismo» e magari «democrazia» siano merci così necessarie a tutti e appetibili da parte di chiunque. Che la cosiddetta civiltà occidentale sia la più ricca e la più potente del mondo ci autorizza davvero a pretendere ch'essa sia anche in assoluto la migliore e che tutte le altre debbano solo adeguarsi ad essa se vogliono accedere a un livello superiore? Personaggi come il presidente del Senato Marcello Pera sembrano esserne convinti; altri pensano che la realtà storica sia più problematica e credono di ricordare che la storia ha insegnato quanto sia iniquo e pericoloso il ritenersi migliori degli altri. Forse, una replica onesta ed equilibrata alle domande da cui siamo partiti dovrebbe arrestarsi qui: ma a qualcuno potrebbe sembrar elusiva. Cerchiamo allora di esser più chiari. L'idea che nel mondo islamico non esista una separazione tra fede e politica, tra istituzioni religiose e istituzioni politiche, deriva da una grossolana visione storica delle cose che appiattisce le differenze e pretende di giudicare tutto secondo i modelli occidentali. In realtà, l'Islam - al pari dell'ebraismo - non conosce istituzioni religiose paragonabili alla Chiesa, ma soltanto associazioni, confraternite, comunità di preghiera o di vita ascetica, sodalizi che amministrano i beni materiali legati ai luoghi di culto. [...] Il fanatismo islamista attuale, che considera l'Occidente un avversario, non nasce dunque dalle brume dei secoli, non è atavico e radicato nella natura dell'Islam, non è «antico». È, al contrario, modernissimo: dinanzi alle reiterate promesse non mantenute degli occidentali, una parte dei musulmani si è lasciata convincere dai propagandisti dei vari movimenti radicali (che noi chiamiamo «fondamentalisti» e che aderiscono a movimenti nati non prima degli anni Venti del Novecento) che dall'Occidente vengono soltanto inganni e false promesse; e che, se il mondo musulmano vuol tornare allo splendore d'un tempo, deve trovare dall'interno di se stesso le energie a ciò necessarie.^{lii}

Le esigenze delle società musulmane sono visualizzabili da due punti di osservazione: quello occidentale e quello musulmano. Per il primo di essi l'essenziale approdo alla democrazia (intesa però in senso democratico-borghese) ha come presupposto necessario la laicizzazione dello Stato e del diritto, senza di che non ci sarebbe spazio neppure per i diritti umani e civili. E qui naturalmente torna in ballo la questione della Legge coranica. L'ottica occidentale è teoricamente assoluta quanto disinvolta sul piano pratico (perché imperialista) e anche semplicistica.

Che la laicità sia la sicura porta d'accesso alla democrazia è una mera petizione di principio smentita dalla storia. Il caso della Turchia kemalista è paradigmatico: Stato laico e secolarizzato retto da un regime tanto benemerito quanto autoritario e impositore di riforme non sentite dalla stragrande maggioranza della popolazione. La Tunisia di Burghiba e di Ben 'Alī era laica e dittatoriale e lo stesso dicasi per la Siria degli Assad e per l'Iraq di Saddam Husayn. E nell'Egitto nasseriano, se sulla laicità si sarebbe potuto discutere ampiamente, la secolarizzazione era a livelli alquanto avanzati.

La disinvoltura occidentale si manifesta nella *non chalance* con cui i governi, per interessi contingenti (ma concreti), sono pronti ad accettare tutto e il contrario di tutto: dall'oscurantista Arabia Saudita ai dittatori irakeni e perfino ai famigerati Talibani se si fossero piegati agli interessi degli Stati Uniti. Contemporaneamente, però, la propaganda dei media occidentali sollecita le anime belle all'indignazione per l'arretratezza delle società islamiche, per il trattamento delle donne, per i diritti civili, ecc. ecc.

^{lii} <<http://www.storiamedievale.net/pre-testi/cardinislam.htm>>.

Mettersi dall'angolo di visuale musulmano non è immediatamente semplice in quanto è necessario scegliere un sotto-angolo da cui guardare, e poi passare agli altri in modo da avere un quadro completo. Semplificando, i sotto-angoli solo almeno quattro (omettiamo cioè le pur importanti sfumature): quello laico, quello del musulmano medio, quello del musulmano di stretta osservanza e quello salafita con propaggini jihadiste.

La maggioranza dei musulmani non è né laica né salafita, e di questo si dovrebbe tenere conto, quand'anche così ancora non sia. Al momento la vittoria sia dell'impostazione laica sia di quella salafita presuppone la vera e propria imposizione dei relativi modelli, con tutto quel che di ambiguo e contraddittorio la cosa comporterebbe. Le recenti cosiddette «primavere arabe» (rapidamente trasformatesi in «inverni») hanno manifestato una diffusa e trasversale richiesta di cessazione di un diffuso stato di cose in definitiva privo di nessi con l'Islām come religione, e quindi rivendicazioni socio-politiche per nulla confessionali: instaurazione di libertà e democrazia; fine delle persecuzioni contro gli oppositori qualunque essi siano; fine di atroci ingiustizie sociali, della corruzione, del clientelismo; uscita dal sottosviluppo.

Purtroppo il modo di intendere la libertà e la democrazia - come anche la storia occidentale insegna - non è univoco nelle menti umane e quando per ragioni storiche manca (come nei paesi musulmani) un'opinione pubblica fatta da cittadini e non da potenziali e blandibili dominati, capace di costringere i governanti a renderle conto dei propri atti e comportamenti, è facile che l'esercizio del potere diventi arbitrario e antisociale, anche da parte dei perseguitati di ieri divenuti poi classe dirigente, oltre tutto senza preparazione e cultura di governo.

Non pare azzardato dire che la maggioranza dei musulmani vorrebbe vedere realizzate le sopra citate rivendicazioni in un contesto, però, rispettoso dell'Islām. E qui si innesta un problema innanzi tutto culturale che non si risolve con la mera trasposizione di moduli occidentali frutto di un diverso sviluppo storico. L'esperienza turca è al riguardo illuminante: l'autoritario tentativo kemalista di confinare nel privato e di espungere completamente l'Islām dalla sfera pubblica si è risolto in un recupero del medesimo sia pure nel contesto laico voluto da Kemal. Da qui la dimensione palesemente neo-ottomana in cui si muove il governo di Erdoğan.

Che non sia necessaria all'Islām una propria costruzione politica è cosa che alla fine della sua vita aveva capito anche il teologo medievale al-Ghazālī. Ma resta il fatto del ruolo fortemente identitario che ha il riferimento all'Islām per le popolazioni musulmane; d'altro canto il fenomeno è tipico dei paesi il cui passato storico - mondanamente glorioso e in vario modo recente - ha avuto come asse portante ideologico una data religione. Questo - è ovvio - non piace alle minoranze locali di orientamento religioso diverso e magari ostile, ma la situazione è rimontabile solo attribuendo a esse un spazio in cui vivere agevolmente la propria religione o mancanza di religione. E questo non vuole dire soltanto libertà di frequentare le funzioni sacre.

Da alcuni secoli nel mondo musulmano (anche in quello sciita) si è verificata una deriva legalistica che ha fatto della *sharī'ah* uno strano feticcio: le sue violazioni consolidate per motivi profani coesistono con la sua intangibilità e immutabilità formale. La pura e semplice abolizione della *sharī'ah* è stata possibile solo in Turchia e Albania a motivo del particolare sviluppo storico di questi due paesi. Altrove mancano i presupposti culturali per riprodurre un esito del genere a motivo di una pervasiva ideologizzazione della religione, funzionale al conservatorismo patriarca-

le e al potere politico. Quest'ultimo in realtà dovrebbe avere l'interesse maggiore alla deideologizzazione dell'uso dell'Islām, giacché almeno dagli anni '80 in poi l'uso ideologico politico-sociale della religione si è rivelato una gabbia in cui il potere stesso si è rinchiuso, in quanto se da un lato non per questo si è consolidato acquisendo consenso, da un altro lato si è esposto al ricatto politico dei radicali islamisti.

Suggerire soluzioni dall'esterno è sempre rischioso e talvolta presuntuoso. Tuttavia la stessa ragione umana, di fronte a situazioni problematiche e complesse ha la tendenza a individuare - se non possibili vie d'uscita - almeno un qualche rimedio senza essere irrealista.

I punti fondamentali solo due: l'ambiguo intreccio tra religione e potere - quindi tra religione e diritto - e i possibili margini di laicità; nonché la questione dei diritti civili. Non sembra impossibile trovare soluzioni di compromesso. Vale a dire: a motivo delle difficoltà e delle complicazioni derivanti dall'imposizione integrale delle aspirazioni di laici e radicali, e dando per scontato lo scontento delle ali estreme, il compromesso - cioè la parziale rinuncia alle rispettive pretese da parte di ciascuno dei contendenti più ragionevoli - appare l'unica via praticabile.

È INDIVIDUABILE UN QUALCHE RIMEDIO «DIGERIBILE» UN PO' DA TUTTI?

L'introduzione della laicità alla francese nel 99% dei paesi musulmani è semplicemente impossibile, per le vigorose reazioni di massa che susciterebbe. Teoricamente possibile, invece, appare una prima autonomizzazione della religione islamica dalla sfera politica: essa potrebbe avvenire mediante la ripresa e l'estensione di istituzioni similari a quella ottomana dello *Şeykh ül-Islām*, rafforzata da una debita autonomia costituzionalmente sancita per la gestione degli affari religiosi, senza reciproche interferenze. A dire il vero istituzioni analoghe già esistono, come il «Consiglio degli *'Ulamā*» in Marocco, oppure in Siria. In Albania le comunità religiose sono autonome.

Ma un'ulteriore riforma sarebbe necessaria ai fini di una laicizzazione - seppure *soft* - delle società. Qui il discorso si fa delicato in rapporto alla mentalità occidentale che - alla luce della storia europea - non può non considerare conquista di valore l'uguaglianza giuridica formale dei cittadini innanzi alla legge. Valutazione che nel mondo islamico, invece, è scarsamente condivisa alla luce proprio della sua specifica storia.

Nel diritto islamico tradizionale c'era l'istituzione della *dhimma*, la protezione dei non musulmani mediante l'attribuzione di statuti personali (*al-ahwal al-shakhsiyya*) in base alla religione di appartenenza. Durante il lungo periodo ottomano si ebbe il sistema del *millet*, cioè dell'attribuzione di autonomia alle comunità religiose riconosciute dall'impero e l'emanazione di statuti determinati per i loro membri. Dopo l'indipendenza nei paesi musulmani residui degli statuti personali sono obiettivamente rimasti, con particolare riguardo al diritto di famiglia.^{liii} In

^{liii} Per i musulmani il diritto di famiglia fa parte della *sharī'ah*, e quindi non rientra nei normali codici civili bensì in leggi o codici specifici denominati per l'appunto «statuti personali». Questo ovviamente non vale per la Turchia e l'Albania.

vari paesi islamici sullo «status» di cittadinanza incide il fattore religioso, e non è raro che in certi di essi si possa acquisire la nazionalità solo se si sia musulmani. Alcuni Stati hanno un formale sistema legislativo e giudiziario unificato, valido per tutti i cittadini (resta il fatto che le verifiche pratiche non sempre danno risultati corrispondenti ai dati testuali); ma in certi non esiste un diritto di famiglia codificato, con la conseguenza che i giudici devono fare ricorso al diritto musulmano; altri Stati, presentano legislazioni e giurisdizioni diverse per i non musulmani; e infine c'è il caso dell'Egitto, dove sono state soppresse le giurisdizioni delle varie comunità religiose ma ne restano in vigore le leggi.

Un esempio particolare può essere considerato innanzi tutto il Libano, dove alle corti giudiziarie ordinarie operano anche i tribunali religiosi delle varie comunità, con giurisdizione in materia di diritto privato, di matrimoni ed eredità.^{liv} Vediamo le situazioni nei più significativi Stati musulmani. Cominciando dal travagliato Egitto, in cui - con tanti saluti ai dettami della Costituzione - ai non musulmani in concreto viene precluso l'accesso ai posti di vertice della pubblica amministrazione. Se, come già detto, le competenze dei tribunali confessionali sono state soppresse e trasferite ai tribunali statali, dovendo però questi ultimi giudicare in base ai diritti confessionali questo vuole dire che i non musulmani continuano a sottostare a giudici musulmani in materia di statuti personali.

In Siria, invece, su molte materie esiste una normativa unica per tutti i cittadini, e alle autorità confessionali resta la facoltà di emanare norme di diritto matrimoniale e familiare. I tribunali confessionali esistono, ma lo Stato ha emanato un Codice processuale unico. In Giordania per gli statuti personali c'è una struttura giudiziaria tripartita: tribunali musulmani, tribunali religiosi non islamici e, per le cosiddette «competenze residuali», i tribunali statali.

In Tunisia (paese dove prima della caduta di Ben 'Alī erano vietati i partiti confessionali) esisteva un Codice degli Statuti Personali di Musulmani, Ebrei e non musulmani, che ha introdotto delle novità rispetto alla Legge islamica: abolizione della poligamia e possibilità per entrambi i coniugi di presentare istanza di divorzio. Nella vicina Algeria, la situazione è meno positiva per le limitazioni alla libertà: chi cerchi di convincere un musulmano a cambiare religione rischia la prigione da due a cinque anni più una multa dai 5 ai 10 mila euro; e le stesse pene sono comminate ai responsabili della produzione e circolazione di pubblicazioni e materiali audio-visivi che possano indebolire la fede nell'Islām; inoltre è proibita la pratica di religioni diverse da quella islamica al di fuori degli appositi edifici di culto. Tuttavia è in vigore un Codice della Famiglia, sono stati abrogati i precedenti statuti personali ed esiste una normativa unica per tutti i cittadini algerini, però chiaramente ispirata alla *shari'ah*. Infine in Marocco esiste un sistema di statuti personali su un modello simile a quello tunisino.

Nel panorama odierno il Libano pluriconfessionale costituisce un'anomalia giacché il sistema degli statuti personali è giuridicamente sancito in una dimensione assai ampia, talché può dirsi

^{liv} Si noti che lo stesso sistema di distinzione degli organi giudiziari in statali e religiosi vige anche in Israele: esiste uno specifico tribunale religioso per ognuna delle religioni riconosciute (tribunali rabbinici ebrei, tribunali islamici, tribunali cristiani e tribunali drusi) ciascuno con un proprio specifico ambito di competenza, con giurisdizione concorrente con quella dei tribunali statali.

che li le persone soggiacciono alla legislazione confessionale corrispondente alla religione di appartenenza. Considerarlo Stato laico potrebbe comportare problemi di precisione terminologica, mentre la definizione di «pluriconfessionale» pare la meno imprecisa.

In Libano, cioè, al pluralismo religioso corrisponde un pluralismo legislativo. Le differenti comunità religiose^{lv} regolano lo statuto personale dei loro membri con potere normativo (limitato dalla non contrarietà all'ordine pubblico e dalle leggi fondamentali dello Stato), hanno i propri tribunali per questioni riguardanti gli statuti e altresì partecipano al potere amministrativo e giudiziario dello Stato, il che è costituzionalmente sancito. Ne discende, per esempio, che in quel paese non c'è matrimonio civile ma solo religioso con effetti civili.^{lvi} Scrisse una cinquantina d'anni fa il libanese Michel Chiha, «*come in Svizzera ci sono dei cantoni, ci sono in Libano delle comunità confessionali, i primi hanno per base un territorio, i secondi una legislazione: l'adesione a uno statuto personale*».

Il sistema non è perfetto e non è laico, ma per un paese multi-multi-confessionale il sistema alla francese sarebbe un disastro fra i peggiori. Può fare gridare allo scandalo la coscienza laica che nella sua dogmaticità presenta, in fondo, un certo astrattismo illuminista. Certo, suona male parlare di statuti personali in base al credo religioso. Una specie di eresia giuridica e civile. Tuttavia, se si guarda un po' meglio fra le pieghe degli ordinamenti giuridici occidentali - con particolare riguardo a quelli che recepiscono i Concordati con la Chiesa cattolica e/o intese con altre Confessioni religiose - qualcosa di statuto personale viene fuori, con specifico riguardo (ancora una volta) al diritto matrimoniale. In nessun caso si tratta di un vero e proprio *al-ahwal al-shakhsiyya*, però si tratta pur sempre della costituzione di una sfera particolare di azioni ed effetti in deroga al comune diritto civile per talune categorie di persone.

Va rilevato che in Libano il sistema degli statuti personali non ha creato cittadini di serie «b» con ridotta capacità giuridica rispetto ai cittadini musulmani, bensì applica ai cittadini non musulmani - in base al loro *status* specifico - un diritto differente in quegli ambiti del diritto privato riguardanti i rapporti personali, cioè le sfere del matrimonio, delle successioni, della libertà religiosa e di culto.

Un altro caso interessante è la Siria; finora, giacché se la guerra civile in corso dovesse essere vinta dalle opposizioni ormai dominate dai radicali islamisti e non dall'esercito regolare quanto stiamo per dire appartarrebbe al passato, previo bagno di sangue fra i non sunniti. La Siria è tra i paesi islamici il più laico. La Costituzione vigente si riferisce all'Islām solo nell'articolo 3 a proposito del Capo dello Stato dicendo che deve essere di religione islamica e che il diritto musulmano è una delle fonti principali della legislazione. Il diritto islamico trova applicazione su due livelli: uno formale, dato da quelle sue parti che sono state inserite legislazione statale; il secondo,

^{lv} Musulmani Sunniti, Musulmani Sciiti, Musulmani Alawiti, Musulmani Ismaeliti, Drusi, Maroniti, Greco-Ortodossi, Melchiti, Armeni Ortodossi, Armeni Cattolici, Siro Ortodossi, Siro-Cattolici, Assiri (Nestoriani), Caldei, Cattolici Latini, Protestanti, Copti Ortodossi, Israeliti.

^{lvi} A parte il caso di matrimonio civile tra due libanesi celebrato all'estero. Tra le competenze dei tribunali confessionali c'è naturalmente il diritto matrimoniale per quanto riguarda: le condizioni e gli obblighi, la validità e la nullità del vincolo, la separazione e il divorzio, le contestazioni su corredo e dote in coesistenza di matrimonio.

è quello della applicazione pratica, cioè volontaria, del diritto islamico - quand'anche non promulgato dal legislatore - da parte dei cittadini musulmani.

Le comunità non musulmane sono quindi garantite legislativamente e giudizialmente. Il diritto siriano è quindi fortemente pluralista, non solo nei confronti delle altre religioni, come garantito dall'articolo 35 della Costituzione, sulla libertà di culto e il rispetto di tutte le religioni da parte dello Stato, ma è anche pluralista nei confronti delle diverse visioni dell'Islam.

Vari gruppi islamici rigoristi osservano strettamente le numerose prescrizioni della Legge coranica, ma in un paese secolare come la Siria, vivono isolati dal resto della comunità, lontani dal mondo, preferendo interagire solo con sé stessi attraverso il proprio codice di condotta che trova appunto fondamento nel Corano. Nel sistema siriano di pluralismo legale, la *sharī'ah* formale, quella cioè promulgata dal legislatore, si applica solo alle norme degli statuti personali, matrimonio, eredità e dote. La Siria, come il Libano (e anche la Giordania) assicura ai membri delle altre comunità religiose un'ampia sfera di libertà religiosa, comprendente il culto, il proselitismo, l'insegnamento, la costruzione di nuove chiese e di ospedali. L'applicazione della *sharī'ah* è variabile, poiché si va dalla sua osservanza integrale a un'applicazione moderata, giacché del pari volontaria è la scelta del cittadino islamico sull'interpretazione da fare alla legge religiosa. Come ha sintetizzato Mirella Galletti,

Tutti i cittadini hanno uguali diritti e la legislazione non contempla alcuna discriminazione. La religione non è segnata sulle carte di identità ma è registrata alle anagrafi. La legislazione è laica e prevede gli statuti personali che differiscono in base alla comunità di appartenenza e fa sì che ai cristiani non venga applicato il diritto coranico per quanto concerne il diritto di famiglia.^{lvii}

Pensare a statuti personali nel mondo occidentale sembra una follia, tanto più che non ne sentono il bisogno i Cristiani delle varie Chiese e gli Ebrei. Il discorso invece cambia per i Musulmani presenti in Occidente perché esistono problemi concreti da affrontare superando gli astrattismi. Ad esempio, nell'orgogliosa ex imperiale Gran Bretagna - che per tanto tempo aveva portato (per dirla con Kipling) il «fardello dell'uomo bianco» nel suo arduo sforzo di «civilizzare» un Oriente che peraltro mai si sarebbe incontrato con l'Occidente - tempo fa il *Lord Chief Justice*, il più alto grado giudiziario di Inghilterra e Galles dichiarò che la *sharī'ah* potrebbe avere un ruolo nell'attuale sistema legale britannico, nel senso che i principi della *sharī'ah* potrebbero essere usati nelle mediazioni e nei tribunali civili per risolvere le dispute, anche se ovviamente senza lapidazioni, fustigazioni o altre punizioni fisiche estreme come il taglio della mano. In ciò fu seguito da Lord Nicholas Phillips che in un discorso all'*East London Muslim Centre* sostenne lo stesso orientamento. Già in precedenza l'Arcivescovo di Canterbury, aveva affermato l'esigenza per i Musulmani in Gran Bretagna di potersi avvalere della Legge islamica. Si discute su quali casi, e in genere si sostiene che si tratterebbe di transazioni finanziarie, risoluzione di conflitti, divorzi e dispute coniugali. Inoltre un portavoce del Ministero della Giustizia dichiarò che la legge britannica naturalmente avrebbe sempre la precedenza su ogni altro sistema legale, ma che nulla impe-

^{lvii} Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea*, Bompiani, Milano 2006, p. 42.

direbbe ai Musulmani di rispettare la *sharī'ah* se così desiderano, a condizione che essa non entri in conflitto con la legge inglese.

Fatte queste premesse veniamo al punto. L'inizio di una laicizzazione *soft* nel mondo musulmano potrebbe passare (paradossalmente) per il ripristino di statuti personali aggiornati con la previsione - cosa mancante in Libano - di un apposito statuto per chi non aderisca a nessuna religione (senza parlare di «ateismo», che da quelle parti è considerata una brutta parola), e che per conseguenza sarebbe sottoposto all'ordinario diritto civile.

Naturalmente i due rimedi proposti - da sviluppare in parallelo - non risolvono tutto, ma potrebbero dare un contributo a un miglioramento delle cose, e soprattutto assicurare i musulmani più osservanti circa il rispetto della Legge islamica. Laici e islamici sono portatori di due concezioni del mondo e della vita antitetiche, e in più i musulmani sono maggioranza. Il tentativo di imporre l'una o l'altra di tali concezioni mediante l'esercizio del potere non può che portare allo scontro sanguinoso e alla fine di qualsiasi prospettiva di vita civile e di democrazia. Poi, prima o poi, gli sconfitti torneranno alla carica, e così via. La democrazia si regge solo in assenza di siffatte imposizioni; l'uso della maggioranza per introdurre scelte politiche-tecniche-amministrative sgradite alla minoranza è invece tutt'altra cosa, e fa parte del normale gioco della politica. Se uno dei principi fondamentali consiste nel non schiacciare la minoranza di oggi (che può diventare maggioranza di domani) e non puntare alla sua eliminazione, è pur vero che la maggioranza non può accettare che sia la minoranza a imporre visioni del mondo e stili di vita. Di modo che il principio di protezione riguarda maggioranza e minoranza insieme. Cosa che nel mondo islamico attualmente può funzionare meglio proprio con gli statuti personali - alla maniera libanese - ma allargati ai laici. Poi, domani è un altro giorno. A *latere* si potrebbero anche mettere in conto gli effetti di un ulteriore sviluppo e incidenza della secolarizzazione dei costumi, indotta dalla globalizzazione mediatica e dai fenomeni dell'urbanesimo. L'alternativa di incidere direttamente sulle mentalità diffuse, in favore di una loro più accentuata laicizzazione, comporterebbe il duplice svantaggio di richiedere tempi troppo lunghi e una forte dose di autoritarismo, tale da rammentare il giacobino «obbligare a essere liberi». Ossimoro ancora più accentuato di quello qui dianzi ipotizzato.

Un'osservazione finale. Esiste un tratto che accomuna i conservatori dell'Islām e i laici che non abbiano optato per l'ateismo: in definitiva entrambi secolarizzano fortemente la religione. Il paradosso di questa conclusione è solo apparente. Infatti, se l'aspirazione dei laici è rivolta alla razionalizzazione dell'islamismo, dal canto loro i conservatori hanno ridotto la religione a pratiche rituali, all'osservanza di moduli di comportamento, a un legalismo esasperato tutto sommato fine a sé stesso. Mancando in entrambi spiritualità ed etica, senso del sacro e della dimensione soprannaturale, ed emozione del cuore; l'effetto è che la religione ne risulta alquanto immiserita. Prima o poi una reazione di segno contrario dovrà pur esserci.

Per fortuna il tema del presente scritto è (auto)limitato a laicità e secolarizzazione, e non affronta il problema dell'introduzione della democrazia borghese nei paesi islamici. Così è possibile evitare di entrare nel paludoso sentiero che si apre dopo la domanda se sia fattibile questa democrazia in paesi dove spesso l'analfabetismo supera il 50% o addirittura il 60%. Però prima o

poi qualcuno politicamente scorretto dovrà farlo in modo esaustivo e il più possibile privo di pregiudizi ideologici.

PICCOLA BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE
(TESTI NON CITATI IN NOTA)

- Abd al-Malik, A., *Il pensiero politico arabo*, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Abdolmohammadi, Pejman, *La Repubblica Islamica dell'Iran: il pensiero politico dell'Ayatollah Khomeini*, De Ferrari, Genova 2009.
- Al-Azm Sadik J., *L'Illuminismo islamico. Il disagio della civiltà*, Di Rienzo, Roma 2002.
- Amin Samir, *La nation arabe*, Les Editions de Minuit, Paris 1976.
- Bausani Alessandro, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980.
- Bettini Romano, *L'Occidente dentro l'Islam*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Bozarslan Hamit, *La Turchia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Branca Paolo, *Voci dell'Islam moderno*, Marietti, Genova 1991.
- Campanini Massimo, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 2003.
- , *Ideologia e politica nell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Chafiq Chahla, *Le nouvel homme islamiste*, Le Félin, Paris 2002.
- , *La femme et le retour de l'Islam. L'expérience iranienne*, Le Félin, Paris 1991.
- Ghalioun Burhan, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Gresh Alan - Ramadan, Tariq, *Intervista sull'Islam*, Dedalo, Bari 2002.
- Guolo Renzo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari 2007.
- Kazancigil Ali e Özbudun, Ergun, *Atatürk, Founder of a modern State*, C. Hurst Company, London 2009.
- Khomeini Ruhollāh, *Il governo islamico*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma s. d.
- 'Ulāh Murtadha Mutahhari, Shahīd Ayatu, *I diritti della donna nell'Islam*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1988.
- Laroui A., *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Milano 1969.
- Lutsky Vladimir, *Storia moderna dei paesi arabi*, Teti, Milano 1975.
- Mernissi Fatima, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze 2002.
- Minganti Paolo, *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Firenze 1971.
- Naipaul V.S., *Fedeli a oltranza*, Adelphi, Milano 2002.
- Nangeroni Alessandro, *Dizionario del Corano*, Xenia, Milano 2001.
- Nasr Vali, *La rivincita sciita. Ira, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Università Bocconi, Milano 2007.
- Porciatti Anna Maria, *Dall'Impero Ottomano alla nuova Turchia*, Alinea, Firenze 1997.
- Ramadan Tariq, *Islam e libertà*, Einaudi Torino 2008.
- Rodinson Maxime, *Islam e capitalismo. Saggio sui rapporti tra economia e religione*, Einaudi, Torino 1968.
- Roy Olivier, *Islam alla sfida della laicità*, Marsilio, Venezia 2008.

Said Edward W., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2008.

Scarcia Amoretti Biancamaria, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma 1998.

Vatikiotis Panayotis J., *Islam: Stati senza nazioni*, Il Saggiatore, Milano 1993.

Zarcone Pier Francesco, *Islam. Un mondo in espansione*, Massari, Bolsena 2000.