



"UN MEDITERRANEO PENSATO DAL SUD"

TIROCINIO UCC 2006

SUL MEDITERRANEO

A cura di Valeria Querzola

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

INDICE

1. INTRODUZIONE

2. IL MONDO ARABO – MUSULMANO

2.1. LA SPONDA SUD DEL MEDITERRANEO

2.2. ISLAM

2.2.1. PERIODO DI SVILUPPO E INFLUENZE DEL MONDO ARABO-MUSULMANO

2.2.2. ISLAM E CRISTIANESIMO: ELEMENTI COMUNI E DIVERGENZE

2.2.3. IMPORTANZA DEI PRICIPI DELLA SHARI'A

2.2.4. ECONOMIA ISLAMICA

2.2.5. DIVERSITA' NELL'ISLAM

2.2.6. ISLAM E STATO – NAZIONE

2.2.7. L'ORGOGGIO DELL'ISLAM

2.3. IMPATTO DELL'OCCIDENTE

2.3.1. RAPPORTO ISLAM E MODERNIZZAZIONE PORTATA DALL'OCCIDENTE

2.3.2. RAPPORTO ISLAM E DEMOCRAZIA, DIRITTI UMANI

2.3.3. CONFRONTO FRA STATO LAICO E STATO CONFESIONALE; DIVISIONI FRA STATO E CHIESA.

3. MERIDIONE D'ITALIA

MERIDIONE E MONDO ARABO-MUSULMANO

CONQUISTE ARABE, INFLUENZA ARABA IN SICILIA

STORIA MERIDIONE

SITUAZIONE PRIMA DELL'UNITA'

1. INTRODUZIONE

“Se si vuole a tutti i costi fornire una rapida visione d'insieme, bisogna scegliere un filo conduttore. A tal fine, la cosa migliore sarebbe esaminare attentamente, prima di tutto, proprio il Mediterraneo, il Mediterraneo di oggi, cercando di scoprire l'essenza della sua vita attuale, del suo equilibrio visibile e probabilmente dei suoi equilibri antichi”.

“Il Mediterraneo, al di là delle sue attuali divisioni politiche, si identifica con tre comunità culturali, tre civiltà di grande vitalità ed estensione, tre peculiari modi di pensare, di credere, di mangiare, di bere, di vivere... In verità, tre mostri sempre pronti a mostrare i denti, tre personaggi dal destino interminabile, presenti da sempre, o almeno da secoli e secoli”.

“Tali civiltà rappresentano infatti i soli destini di lungo respiro che si possono seguire ininterrottamente attraverso le peripezie e i casi della storia mediterranea.

Tre civiltà: innanzitutto l'Occidente, o forse sarebbe meglio dire la cristianità, antica parola troppo pregnante di significati; meglio ancora, forse, parlare di romanità: Roma è stata e rimane il centro di questo universo latino e poi cattolico, che si estende fino al mondo protestante, fino all'oceano e al mare del Nord, al Reno e al Danubio, lungo i quali la Controriforma ha collocato le sue chiese barocche come altrettante vigili sentinelle, e fino ai mondi d'oltre-Atlantico, come se il destino moderno di Roma fosse stato quello di conservare nella propria sfera di influenza l'impero di Carlo V, sul quale non tramontava mai il sole.

Il secondo universo è l'Islam, un altro gigante che comincia in Marocco e si spinge oltre l'oceano Indiano fino all'Insulindia, in parte conquistata e convertita nel XIII secolo d.C.”.

L'Islam, rispetto all'Occidente, “lo si potrebbe definire un Contro-Occidente, con le ambiguità che comporta qualsiasi profonda contrapposizione, che è insieme rivalità, ostilità e acculturazione reciproca.

L'Occidente ha inventato e vissuto le crociate, l'islam ha inventato e vissuto il *jihad*, guerra santa. La cristianità fa capo a Roma, l'Islam fa capo, da qualsiasi distanza, alla Mecca e alla tomba del Profeta, un centro tutt'altro che improprio, poiché l'Islam attraversa i deserti penetrando fin in profondità nell'Asia e costituisce da solo l' 'altro' Mediterraneo, il contro-Mediterraneo prolungato dal deserto.

Oggi il terzo personaggio non palesa immediatamente il proprio volto. Si tratta dell'universo greco, dell'universo ortodosso, che comprende almeno tutta l'attuale penisola balcanica, la Romania, la Bulgaria, la quasi totalità della Jugoslavia e la stessa Grecia, carica di memorie, dove riappare e sembra rivivere l'antica Ellade; vi è poi, incontestabilmente, la sterminata Tassia ortodossa. In questo caso però quale centro si può individuare? Costantinopoli, si dirà, la seconda Roma. Ma dal 1453 Costantinopoli è diventata Istanbul, la capitale della Turchia.

L'Islam turco ha conservato il proprio pezzetto d'Europa, dopo aver posseduto, ai tempi della sua grandezza tutta la penisola balcanica. Un altro centro che ha avuto indubbiamente un ruolo in primo piano è Mosca, la terza Roma... Anch'essa però ha cessato di essere polo di irradiazione dell'ortodossia”.

“La romanità non inizia con Cristo. L'Islam non comincia nel VII secolo con Maometto. Il mondo ortodosso non ha principio con la fondazione di Costantinopoli nel 330. Una civiltà, infatti, è una continuità che quando muta – anche profondamente, come può implicare l'introduzione di un'altra religione – assorbe valori antichi che sopravvivono attraverso di lei e continuano a costituirne la

sostanza. Le civiltà non sono mortali. Sopravvivono a metamorfosi e catastrofi, e all'occorrenza risorgono dalle proprie ceneri".

"La civiltà islamica non rappresenta soltanto un apporto, ma anche una continuità. In essa solo confluì non soltanto il giudaismo e la tradizione di Abramo, ma anche una cultura, dei costumi e delle abitudini presenti da molto tempo. Una civiltà infatti, non è soltanto una religione, per quanto questa sia al centro di qualsiasi sistema culturale, ma anche un'arte di vivere, il riprodursi di migliaia di atteggiamenti."

"L'Islam è evidentemente legato al compatto terreno storico del Vicino Oriente. Come quella occidentale", la civiltà islamica è una 'civiltà derivata', trapiantata.

In breve si sono "così formate, nel corso dei secoli, due cristianità, che in realtà rappresentano recuperi di situazioni precedenti, entrambe di lunga durata: l'una fa capo a Roma e all'Occidente, l'altra alla nuova Roma, Costantinopoli, ma anche ad una Grecia che, da parte sua, non costituisce certo un fenomeno recente.

In che cosa differiscono? Essenzialmente nel fatto che la seconda si sovrappone al mondo greco che Roma ha sottomesso ma non assimilato, e la prima alla zona occidentale, che è stata non a caso quella dei successi romani.

Il Cristianesimo non è riuscito a eliminare questa iniziale e viscerale differenza."

"Le due religioni sorelle, pur essendo entrambe ammantate dall'amore di Cristo, sono in realtà divergenti, e che in ciascuna di esse le parole chiave non hanno lo stesso significato".¹

2. IL MONDO ARABO – MUSULMANO

2.1. LA SPONDA SUD DEL MEDITERRANEO

Il processo di Barcellona riguarda dodici paesi mediterranei: Algeria, Cipro, Egitto, Israele, Giordania, Libano, Malta, Marocco, Siria, Tunisia, Turchia e Autorità Nazionale Palestinese. E' possibile, tuttavia, identificare un Mediterraneo "allargato alle sue periferie meridionale (il Golfo) ed orientale (il Caucaso) è in apparenza fortemente omogeneo, caratterizzato da una maggioranza di Paesi arabo-musulmani riuniti nella Lega degli Stati Arabi (18 paesi dei 22 membri della Lega appartengono a questa regione), a cui si aggiungono Azerbaigian, Iran e Turchia (paesi musulmani non arabi), Israele (ebraico), Armenia, Georgia e Malta (cristiani) e Cipro (cristiano e musulmano).

Tuttavia, tale omogeneità è spezzata dalla frammentazione creata dall'esistenza di comunità particolari unite da legami religiosi, etno-linguistici e culturali. Per semplificare si possono distinguere due serie di gruppi che si riferiscono rispettivamente alle linee d'identità religiose (Musulmani: sunniti, sciiti, alati, baha'i, drusi e ibaditi. Cristiani: assiro-caldei, cattolici, copti, ortodossi, maroniti, melchiti, protestanti. Ebrei. Animisti) ed etno-linguistiche (arabi, armeni, azeri, berberi, circassi, curdi, georgiani, greci, persiani, turchi).

Alle fratture tradizionali si sommano quelle più recenti, create dalla presenza di lavoratori di origine asiatica che costituiscono quasi il 50% della popolazione degli Emirati Arabi Uniti e sono una minoranza cospicua (intorno al 10%) in Bahrain, Arabia Saudita e Kuwait. Inoltre, nell'ultimo cinquantennio, le identità religiose ed etno-linguistiche hanno soppiantato o, in alcuni casi, si sono combinate con un'altra linea di identità collettiva tradizionale (che frammenta a sua volta le società della regione), vale a dire l'identità tribale basata su una solidarietà di tipo familiare, politico,

¹ Braudel, "Il Mediterraneo – lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni", Bompiani, pp.101-107

linguistico, culturale e territoriale. E' il caso per esempio della setta alawita in Siria, composta da quattro tribù.

La ricostruzione dello spazio politico, seguita alla disintegrazione dell'Impero Ottomano, ha dato origine nella maggior parte dei casi a degli stati multietnici che richiedevano la trasformazione dei gruppi tribali, etno-linguistici e religiosi in una comunità nazionale. In alcuni casi (Arabia Saudita, Libia) l'istituzione di un'autorità centrale, in un contesto fortemente frammentato lungo linee tribali, e le nuove opportunità di crescita economica e di mobilità sociale hanno permesso l'integrazione nazionale e territoriale. Altrove (Libano) il sistema politica ha accomodato il carattere multietnico e multiconfessionale dello Stato, introducendo meccanismi che garantissero la partecipazione politica a tutti i gruppi. In Israele l'identità nazionale, che il sionismo aveva inizialmente definito in base all'appartenenza etnica (ossia alla discendenza dalla madre), è stata gradualmente ridefinita in termini territoriali e religiosi per assorbire rispettivamente non ebrei nati o viventi in Palestina all'epoca della creazione di Israele e comunità di religione ebraica ma non di discendenza ebraica. Altrove, gruppi sia minoritari (gli Alati della tribù di Matawira in Siria, i Sunniti del clan di Tikrit in Iraq) sia maggioritari (per esempio gli Arabi sunniti in Egitto, Marocco e Algeria, i Turchi nel loro paese) si sono imposti come autorità egemone e hanno limitato o impedito tanto la partecipazione degli altri gruppi alle risorse politiche ed economiche, quanto il loro riconoscimento come componenti della comunità nazionale (per esempio, negando l'uso della lingua sia a livello ufficiale che personale o, nei casi estremi, l'esistenza stessa di queste minoranze, come il caso degli Armeni in Turchia). Le comunità etniche e religiose escluse dalla partecipazione politica ed emarginate economicamente, socialmente e culturalmente, sono state di fatto trasformate in minoranze, si sono politicizzate e spesso poste in maniera conflittuale con lo Stato.

Per contenere le spinte destabilizzanti o disgregatrici delle minoranze verso lo Stato, le élite della regione hanno elaborato e promosso ideologie nazionali che si rifanno al passato mitizzato (nazionalismo laico algerino, egiziano, tunisino, turco, mesopotamico in Iraq, persiano in Iran), dietro alle quali si nascondono di fatto gli interessi del gruppo dominante. Gli stessi Stati hanno inoltre patrocinato, spesso contemporaneamente, ideologie sopranazionali (pan-arabismo negli Stati Arabi, nazionalismo islamico in Iran) che promuovono progetti unitari della comunità araba o islamica (*ummah*) senza tener conto delle identità di gruppi minori. Tuttavia, nonostante l'evidente tensione fra la fedeltà all'istituzione politica e la fedeltà alla Nazione araba e alla comunità islamica universale, gli stati si sono finora sottratti a una scelta chiara tra patriottismo statale e nazionalismo arabo o islamico.

L'opposizione delle minoranze negli stati multietnici va dalla protesta, violenta o non violenta, per un pieno riconoscimento e partecipazione politica (Sciiti in Iraq, Berberi nel Maghreb) alla ribellione (Curdi in Iraq e Turchia) per ottenere l'autonomia o l'indipendenza attraverso la disintegrazione dello Stato centrale.

Il caso curdo ci permette un'ulteriore osservazione: i confini degli stati sorti dalle rovine dell'impero Ottomano sono stati tracciati dalle potenze coloniali senza tenere conto né dell'identità territoriale né della distribuzione delle comunità etniche o religiose, alcune delle quali si ritrovano disperse in più Stati senza una patria".²

<u>GRUPPI RELIGIOSI</u>	<u>MAGGIORANZA</u>	<u>MINORANZA</u>
Musulmani		
Sunniti	Algeria, Arabia Saudita, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Giordania, Libia, Kuwait, Marocco, Autorità Nazionale Palestinese, Qatar, Siria, Sudan, Tunisia,	Bahrain, Cipro, Georgia, Iran, Iraq, Libano

² "Atlante geopolitico mondiale – Regioni Società Economie Conflitti", pp.150-153

	Turchia, Yemen	
Sciiti	Azerbaigian, Bahrain, Iran, Iraq, Libano	Arabia Saudita, Kuwait, Siria, Turchia, Yemen
Alawiti		Siria
Baha'i		Iran, Israele
Drusi		Israele, Libano, Siria
Ibaditi	Oman	
Cristiani		
Assiro-Caldei		Iran, Iraq, Libano, Siria
Cattolici	Armenia, Malta	Cipro, Egitto, Giordania, Iraq, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese, Siria, Sudan
Copti		Egitto, Giordania, Iraq, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese
Ortodossi	Cipro, Georgia	Azerbaigian, Egitto, Giordania, Iraq, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese, Siria
Maroniti		Cipro, Egitto, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese, Siria
Melchiti		Egitto, Giordania, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese, Siria
Protestanti		Egitto, Giordania, Iraq, Israele, Libano, Autorità Nazionale Palestinese, Siria
Ebrei	Israele	Iran, Libano, Marocco, Siria, Tunisia, Turchia
Animisti		Sudan

Atlante geopolitico mondiale p. 156

<u>GRUPPI ETNO-LINGUISTICI</u>	<u>MAGGIORANZA</u>	<u>MINORANZA</u>
Arabi	Algeria, Arabia Saudita, Bahrain, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Giordania, Iraq, Kuwait, Libano, Libia, Marocco, Oman, Autorità Nazionale Palestinese, Qatar, Siria, Sudan, Tunisia, Yemen	Iran, Israele, Turchia
Armeni	Armenia	Azerbaigian, Cipro, Georgia, Iran, Paesi Arabi, Turchia
Azeri	Azerbaigian	Iran
Berberi		Algeria, Libia, Marocco, Tunisia
Circassi		Giordania, Iraq, Israele
Curdi		Caucaso, Iran, Iraq, Siria,

		Turchia
Georgiani	Georgia	
Greci	Cipro	Georgia, Turchia
Persiani	Iran	Bahrain, Iraq, Kuwait
Turchi	Turchia	Cipro, Iran, Iraq, Siria

Atlante geopolitico mondiale p.157

2.2. ISLAM

2.2.1. PERIODO DI SVILUPPO E INFLUENZE DEL MONDO ARABO-MUSULMANO

Il mio percorso ha come obiettivo quello di mettere in evidenza, attraverso l'individuazione di fasi storiche cruciali, che il mondo islamico non è stato sempre subordinato all'Occidente e che ha in sé le potenzialità per riscattarsi.

La civiltà islamica, caratterizzata da proprie regole, da una propria storia, da propri stili di vita, da una propria religione, è riuscita a dare una svolta scientifica, tecnologica e culturale al mondo, dando la possibilità all'Occidente di avanzare.

C'è quindi un primo impatto: dell'Islam sul mondo occidentale-europeo. Per tale motivo è interessante studiare quali sono le caratteristiche principali di questa civiltà.

Capace di sfruttare al meglio gli strumenti provenienti dal mondo islamico, l'Occidente, uscito dal Medioevo, progressivamente è avanzato arrivando infine ad assoggettare lo stesso mondo islamico. L'attenzione quindi passa all'impatto dell'Occidente sul mondo musulmano. Il primo, attraverso la colonizzazione e poi l'imperialismo, esporta il proprio sistema economico, i propri valori, nuove scoperte e quindi la modernizzazione, creando inevitabilmente un senso di frustrazione difficile da accettare.

PUNTI:

- Dal XII al XII secolo l'Islam è in vantaggio dal punto di vista scientifico, tecnologico e culturale.
- In primo luogo attraverso il commercio, il mondo islamico ha diffuso in Occidente le sue scoperte.
- Dall'XI al XV secolo progressivamente l'Islam viene soppiantato dall'Occidente.
- L'Occidente è stato in grado di sfruttare al meglio gli strumenti provenienti dal mondo musulmano.
- Nel suo sviluppo l'Occidente è stato favorito dalla progressiva separazione fra 'religioso' e 'razionale', che ha portato all'affermazione della ricerca del progresso e dell'evoluzione tecnologica.
- Gli Occidentali dirigono le loro attenzioni verso le Americhe, creando quindi un commercio diverso rispetto a quello verso l'Oriente.
- Cruciale per la crisi del mondo islamico è lo spostamento del centro politico da Baghdad ad Istanbul, il passaggio quindi da un'autorità araba a una non araba, e le sempre maggiori difficoltà nell'amministrare un impero divenuto così ampio.

“Investigando la nostra storia culturale scopriremo che anche l’Islam fa parte a pieno titolo delle nostre più profonde radici, e che il nostro caro Occidente non sarebbe assolutamente quello che noi oggi immaginiamo che sia, se Muhammad e il Corano non fossero mai esistiti.

Oltre mille anni di odio religioso e di arroganza eurocentrica hanno impedito al mondo cristiano di riconoscere tutto il suo enorme debito nei confronti dell’Islam.

Intorno all’anno Mille, mentre l’Occidente dormiva nel sottosviluppo e nell’ignoranza, una possente ondata di civilizzazione, di scienza e di cultura proveniente dal mondo islamico si riversò sull’Europa, strappandola letteralmente dalla sua arretratezza e proiettandola verso le conquiste dell’Umanesimo, del Rinascimento e della Rivoluzione scientifica del XVII secolo”.³

Studiando la “comunicazione e l’influsso da e verso l’Europa durante il Medioevo” si può ben notare che “il movimento delle conquiste islamiche trasformò il mare Mediterraneo - che i romani chiamavano Mare Nostrum - in un bacino arabo islamico quando gli arabo-musulmani conquistarono la costa orientale e meridionale e attraversarono lo stretto di Gibilterra passando alla Penisola iberica ed imponendo il loro dominio sulle isole mediterranee. Non si trattò però soltanto di un’invasione militare, bensì di stabilità ed edificazione. Del resto il Mediterraneo non è stato un fattore di divisione, quanto piuttosto un fattore d’unione e di comunicazione tra l’area araba e l’Europa.

È naturale che gli influssi di tutto ciò si siano estesi alla civiltà confinante, quella europea cattolica, che cercava di scrollarsi di dosso l’arretratezza del periodo che gli storici hanno denominato «i Secoli bui». Dal secolo XI l’Europa inizia a dimenarsi, stretta dalla costrizione feudale ed ecclesiastica. Questo è considerato tra i secoli principali nella storia europea, essendo il secolo dell’avventura, del viaggio e delle crociate, ovvero il secolo della scoperta del diverso. Sono gli arabi che rappresentavano il diverso per l’Europa (gli europei usavano le parole «arabo» e «musulmano» come sinonimi per indicare la razza o anche le abitudini), lontano ma sempre presente, il nemico terribile e odiato, il vicino civilizzato e invidiato in Andalusia, in Sicilia e nella regione araba. Nonostante ciò, o forse a causa di ciò, iniziarono tentativi contraddittori per colpirlo (le guerre cattoliche contro l’Andalusia e le Crociate nell’Oriente arabo, le operazioni di pirateria nel Mediterraneo) e per ottenere un profitto.”⁴

Innanzitutto “il commercio precedette ogni altro mezzo di comunicazione tra l’Europa e il mondo musulmano. Dopo l’anno 1000 circa aumentò l’attività commerciale europea nel mondo mediterraneo, e gli europei affiancarono i musulmani nella navigazione e nel commercio sulle acque di questo mare. Per questo mezzo giunsero in Europa le cifre arabe, penetrarono termini commerciali di origine araba come chèque, tariffa, arsenale, dogana ecc. oltre alla ricca terminologia della navigazione e dei prodotti manifatturieri arabi, ad esempio nel campo tessile (damascato, baldacchino – da Baghdad, fustagno).

Vennero inoltre trasferite all’Europa occidentale tecniche agricole arabe attraverso zone come quella di Valenza e la Sicilia, oltre alla fabbricazione del vetro, della terracotta vetrificata e della carta. Tutte queste merci erano molto pregiate nel commercio mediterraneo all’inizio del secolo XV”.⁵

E’ inoltre da evidenziare “l’influsso arabo sulla tecnologia ingegneristica dell’Europa occidentale medievale”.⁶

Ci furono importanti opere arabe nella storia dell’ingegneria meccanica come “l’orologio meccanico che è stato forse lo strumento più importante conosciuto nel Medioevo. Si ritiene essere stato invenzione di un ignoto artigiano orologiaio dell’Europa occidentale alla fine del secolo XIII,

³ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p.22

⁴ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

⁵ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

⁶ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

ma è ormai certo che tutti gli elementi del progetto erano già noti agli arabi da molti anni”.⁷ Continuando il percorso è sicuramente rilevante l’apporto arabo nelle arti figurative. “Gli archeologi e, in genere, gli storici dell’arte si sono interessati all’osservazione degli influssi islamici sui manufatti metallici dell’Europa medievale, sia per quanto concerne i modelli, le forme e gli stili, sia per la tecnica utilizzata in questo campo”.⁸ Significativa è poi la Divina Commedia, la quale “oltre a riflettere la condizione politica, religiosa e culturale di Firenze e dell’Italia, ci svela anche che l’Europa stava sotto il primato della cultura islamica nell’arduo tentativo di dar vita ad una sua identità culturale”.⁹

Dante Alighieri, “come si vede dall’orrida pena inflitta a Maometto nell’Inferno, non doveva certo nutrire né stima né simpatia nei confronti del Profeta dell’Islam. E tuttavia agli occhi dell’islamista spagnolo, Asin Palacios, che poteva attingere alle fonti originali della mistica *sûfi*, della filosofia di Ibn Sînâ (Avicenna) e di al-Ghazâlî (Algazel) e della letteratura araba in generale, dovevano apparire con altrettanta evidenza le forti analogie che legavano la Divina Commedia con tutte quelle opere – mistiche, teosofiche o semplicemente devozionali – che in ambito islamico avevano trattato il tema visionario del “viaggio dell’anima” nei regni dell’Aldilà”.¹⁰

Si tratta quindi “di ammettere, finalmente, che la civiltà e la cultura dell’Europa cristiana avevano legami organici e profondi non solo con le radici giudaiche e greco-latine, ma anche con il mondo islamico, e, attraverso l’Islam, con il mondo iranico e con il lontano Oriente”.¹¹

“La cultura e la scienza sopravvivevano per miracolo nei monasteri, e chi desiderava acquisire un minimo bagaglio di conoscenze doveva anch’egli, come il mercante, darsi alla dura vita del vagabondo: “Assetato di scienza ed ascetica, il chierico doveva percorrere l’Europa alla ricerca del maestro desiderato”. Le maggiori città del continente erano poco più che dei modesti villaggi, e se si pensa che all’inizio del IX secolo la splendida città di Baghdad, capitale del califfato abbaside, contava quasi due milioni di abitanti, fa davvero impressione considerare che Parigi, la più grande città d’Europa, non avrebbe avuto più di due o trecento mila abitanti ancora nel XIV secolo.

Quale distanza fra la Spagna musulmana e la Francia cattolica!

Nell’alto Medioevo la scrittura era una scienza ben rara a nord dei Pirenei; a sud, era quasi universale nell’alta società e assai diffusa nella popolazione urbana, se non nelle campagne. La Francia non esportava quasi altro che le materie prime, la Spagna prodotti finiti”.¹²

Questo sviluppo era sicuramente favorito da un clima di serenità dovuto agli stessi principi dell’Islam. “I musulmani versavano annualmente la loro *zakât* – la decima rituale prescritta dal Corano – mentre i non musulmani pagavano la loro *gizya* – la tassa di capitazione – e tutti godevano degli stessi diritti, se non degli stessi effettivi privilegi, in un contesto di tolleranza e di reciproco rispetto”.¹³

“Nel corso del X secolo il califfato d’Andalusia raggiunse i limiti estremi della sua espansione territoriale, arrivando in pratica a controllare, tra il 960 e l’anno Mille, tutta la Penisola Iberica fino ai Pirenei. Dalla Catalogna all’Algarve, alle rive del Douro ai porti mediterranei di Cartagena e di Almería fiorivano l’agricoltura, le industrie e i commerci. Arance, riso, canna da zucchero e cotone erano solo alcuni dei nuovi vegetali che gli arabi avevano portato in Spagna dall’Oriente, insieme con innovative tecniche di irrigazione e di coltivazione destinate ad accrescere notevolmente la produttività della terra.

Prosperavano i cantieri navali, le miniere, le officine tessili e metallurgiche, i laboratori di ceramica e le vetrerie. Una raffinata industria del lusso sfornava pellicce, abiti di seta e gioielli. Le città

⁷ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

⁸ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

⁹ Qasim 'Abduh Qasim “Quando gli arabi influenzavano l’Europa”

¹⁰ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p.29

¹¹ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p.37

¹² Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, pp.50-51

¹³ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, pp.54-55

conoscevano un'espansione considerevole, che andava di pari passo con lo sviluppo dell'architettura e con il perfezionamento delle tecniche di costruzione edilizia. Attraverso l'Andalusia, proprio in quell'epoca faceva il suo ingresso in Europa la carta, il cui segreto di fabbricazione era stato "rubato" dagli arabi ai cinesi verso la metà dell'VIII secolo. E insieme con tutto ciò cresceva quella che noi oggi chiamiamo "la qualità della vita", in un clima di elevata cultura e di amore per la bellezza sotto tutte le sue forme.

Con l'avvento del Cristianesimo, era calata sull'amore terreno la mannaia della maledizione divina: "Donna, tu sei la porta del diavolo" esclamava Tertulliano. E l'eros aveva assunto il volto sessuofobico della lussuria, "quel vizio che riempie d'anime l'inferno", secondo le parole di Alfonso de' Liguori.

Per secoli, per un intero millennio, l'uomo e la donna d'Europa cristiana avevano vissuto la passione amorosa così, nel veleno amaro del senso di colpa, nel rifiuto del corpo e nel ribrezzo per la femmina figlia di Eva e alleata di Satana.

Poi, quasi all'improvviso, verso la fine dell'XI secolo sbocciò in terra di Provenza un nuovo fiore. Albeggiò in Linguadoca il primo giorno di una nuova civiltà, una rivoluzione copernicana dei sentimenti che trasformò l'occidente.

Nessuna ipotesi potrebbe reggersi in piedi senza il supporto di quel vasto e travolgente flusso di cultura e di rinascita civile che dall'Andalusia islamica s'irradiava intorno all'anno Mille verso i vicini lidi di Provenza".¹⁴

"Nel mondo islamico non esistevano, e non sono mai esistiti, né ostilità né diffidenza nei confronti della ricerca scientifica. Ben al contrario, si fa comunemente risalire allo stesso Profeta Muhammad il primo esplicito incoraggiamento a seguire in grande libertà la via della conoscenza, perché l'Inviato di Allah un giorno rivolse ai suoi fedeli questa sorprendente esortazione: "*Utlubû-l- 'ilm wa law fi-s-Sîn*", che significa: "Cercate la scienza, fosse pure in Cina" (e si tratta di uno dei più famosi "detti", *hadith*, che la tradizione islamica attribuisce al Profeta). E forse non s'è mai abbastanza ben valutata l'importanza innovativa di questa dichiarazione da parte di un uomo che insegnava al tempo stesso la totale sottomissione a Dio.

In modo più specifico, noi europei non ci rendiamo ancora del tutto conto di quanto enormemente abbia potuto influire questo atteggiamento filoscientifico dell'Islam sullo sviluppo della nostra civiltà. Ridotta all'essenziale, la classica tesi che i nostri storici – e persino i nostri grandi islamisti – sostenevano fino almeno alla metà del Novecento era questa: che la scienza islamica non avesse fatto altro, in fondo, che trasmettere all'Europa cristiana il sapere dell'antica Grecia e del mondo ellenistico, aggiungendovi alcuni nuovi elementi ricavati dall'India, dalla Persia e in parte anche dalla Cina. Solo negli ultimi decenni il giudizio è cambiato, e, oltre a riconoscersi il valore interpretativo e creativo della scienza islamica, s'è fatta anche strada, nel giudizio di alcuni storici occidentali, l'idea ben chiara che senza le grandi menti dell'Islam, e senza l'opera grandiosa dei traduttori ebrei e cristiani che in Andalusia e in Sicilia volsero le opere arabe in latino, non avrebbe mai potuto verificarsi in Europa la rivoluzione scientifica dell'epoca di Galileo e di Keplero. E in ogni caso, il progresso scientifico dell'Occidente e lo sviluppo anche tecnologico dell'intero mondo attuale avrebbero sicuramente subito un ritardo incalcolabile.

Nel saggio *Physical Science in the Middle Age*, lo storico americano della scienza Edward Grant scrive: "Senza il coraggioso lavoro di questa piccola schiera di traduttori del XII e XIII secolo (Grant allude in particolare alla cosiddetta Scuola dei traduttori di Toledo), non solo la scienza medioevale non avrebbe potuto realizzarsi, ma la rivoluzione scientifica del XVII secolo difficilmente sarebbe avvenuta". E questa, semplicemente, è la spiegazione: "Dal tempo in cui la filosofia e la scienza greca penetrarono per la prima volta nel mondo romano nel II e nel I secolo a.C. fino ad oggi, è un fatto indiscutibile che la scienza raggiunse il più basso livello nell'Europa occidentale approssimativamente tra il '500 d.C. e l'anno Mille, sino a che l'influsso dei trattati

¹⁴ Massimo Jevolella, "Le radici islamiche dell'Europa", pp.56-59

scientifici greci e arabi non introdusse nel XII secolo e l'inizio del XIII secolo un *corpus* effettivamente nuovo di letteratura scientifica.”

Cos'era dunque accaduto di così clamoroso, subito dopo la morte del profeta Muhammad, perché il mondo islamico potesse accumulare nel giro di tre secoli una mole così vasta e così avanzata di conoscenze filosofiche e scientifiche? In che modo aveva potuto realizzarsi un progresso così miracoloso?

Su questo punto, gli storici hanno ben pochi dubbi. Gli arabi conquistatori non erano ridicibili, innanzi tutto – come un antico pregiudizio porta sovente a credere – a un'orda barbarica di tribù nomadi e semianalfabete, figlie del deserto, della pastorizia e delle tende beduine. Senza voler entrare in una questione che richiederebbe una ben più ampia trattazione, possiamo sicuramente affermare che la prima comunità islamica era già fortemente permeata di “spirito civile”, anche per il semplice fatto che la predicazione di Muhammad non era risuonata come voce nel deserto e tra le palme delle oasi, ma tra le mura e le case della Mecca e di Yàthrib (la futura Medina, la “Città”, appunto, del Profeta)

La stessa Egira è un atto di stabilizzazione in contesto cittadino che rimarrà a modello perpetuo, nobilitato e sacralizzato dall'essere stato compiuto dal Profeta in persona”.

Quando gli arabi nella prima metà del VII secolo travolsero le armate bizantine in Palestina, in Siria e in Egitto, e quelle sassanidi in Mesopotamia e in Persia, e nel giro di pochi anni divennero padroni di città come Alessandria e damasco, Harràn, Hamadàn, Isfahàn e Shiràz, si trovarono di colpo al cospetto di società socialmente assai evolute ed estremamente raffinate dal punto di vista artistico, scientifico e culturale. E furono obbligati a confrontarsi con popoli e tradizioni che avevano loro moltissimo da insegnare.

Ed ecco il prodigio: istruiti dal Profeta a “cercare la scienza, fosse pure in Cina”, gli arabi compresero immediatamente che l'unico mezzo di cui disponevano per non soccombere davanti alla superiorità dei vinti consisteva nel diventare gli scolari, apprenderne avidamente le conoscenze per raggiungere nel più breve tempo possibile il loro stesso livello di cultura, e per poter godere così di tutti i vantaggi derivati dalle loro scienze e tecnologie. Ora, occorre considerare che tra tutti i centri di cultura con cui gli arabi vennero in contatto, ve n'era uno che già verso la metà del VI secolo aveva acquistato per vari motivi un'importanza eccezionale: si trattava della grande Scuola scientifica e filosofica di Giundishapur, nella Persia centro-occidentale, dove operavano i membri di una comunità cristiano-nestoriana che vi si era rifugiata ai tempi delle persecuzioni di Bisanzio, e gli ultimi studiosi della Scuola di Atene, che vi erano confluiti dopo l'anno 529, quando Giustiniano aveva decretato la chiusura del glorioso faro della cultura ellenica.

Da molto tempo a Giundishapur, sul modello delle scuole di Alessandria e di Antiochia, di Nisbi e di Emessa, si coltivavano la medicina e la filosofia, la matematica e l'astronomia. Si traducevano dal greco in lingua siriana le opere di Ippocrate e di Aristotele, di Apollonio e di Tolomeo. Si assorbivano elementi della scienza indiana e persiana. In altre parole: verso l'anno 650 il centro più attivo della scienza euro-asiatica era una piccola città della Persia vicina ai confini dell'odierno Iraq, abitata da cristiani eretici ed entrata ormai a far parte della *Dar al-Islam*.

Dopodiché fu la stessa Baghdad che divenne, negli ultimi secoli del primo millennio cristiano, l'erede di Atene e di Alessandria, il centro indiscusso della cultura e della scienza mondiale”¹⁵

“Ma a partire dal XV secolo i nuovi dominatori del mondo islamico erano diventati i turchi. La crescente potenza del nuovo impero ottomano impressionava l'Europa e suscitava nuove ansie e nuovi terrori, specie dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani del sultano Mehmed II il 29 maggio del 1493. Simbolo di quell'era nefasta fu il Sacro Macello di Lepanto (7 ottobre 1571), una delle carneficine più orrende della storia. In quell'orgia di sangue sembrava essersi persa per sempre la nozione dei profondi legami che in realtà esistevano fra le due sponde del Mediterraneo. Il musulmano era solo il turco infedele, empio, vizioso e brutale. Era l'incarnazione del Male”¹⁶

¹⁵ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell'Europa”, pp.88-92.

¹⁶ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell'Europa”, pp.110-111.

Quindi “dal VII al XII secolo nel confronto tra l'islam ed il cristianesimo, l'Islam è in vantaggio: durante tutto questo periodo esso è il centro scientifico del mondo. Non ci sono università in Occidente. Le prime fanno la loro comparsa solo nel XII secolo. I giovani europei vanno nei paesi musulmani per apprendere la medicina, per apprendere il diritto.

A partire dall'XI secolo si produce una rottura.

L'Occidente diventa conquistatore, scopritore, commerciante e missionario. Le otto crociate formano una serie di spedizioni estremamente aggressive, attraverso le quali gli Europei del Nord-Ovest, Franchi, Inglesi e Tedeschi attaccano e saccheggiano questo centro di civiltà che sopravviveva nel Vicino Oriente. A partire dal XV secolo l'invasione del pianeta non si volge più soltanto verso l'Oriente: i Portoghesi circumnavigano l'Africa ed iniziano a commerciare con l'Asia, mentre gli Spagnoli invadono le due Americhe e liquidano le civiltà precolombiane.

Dal XV al XX secolo, fino ad ora, è l'Occidente in vantaggio.

Che cosa è successo tra l'XI ed il XV secolo che fa perdere lentamente all'Islam la sua forza di espansione e lo fa regredire? I sultani di Granada perdono tutta la Spagna nel 1492. Gli Ottomani riescono ancora a conquistare i Balcani e ad arrivare alle porte di Vienna fino al XVII secolo. Ma la situazione dell'Islam alla fine della Prima Guerra mondiale, nel 1918, è una catastrofe totale. O i paesi sono colonie come l'Indonesia, il Pakistan, il Sudan, la Libia, o sono protettorati come la Tunisia, l'Egitto, la Siria. Quando godono di una indipendenza teorica, come i paesi della penisola araba o l'Iran, questi sono di fatto dei protettorati petroliferi. Dal 1918 al 1945 l'islam è interamente in balia dell'Occidente.

Che cosa è successo tra l'XI ed il XV secolo perché si producesse un'inversione, un capovolgimento? Che cosa ha incitato la civiltà "cristiana" a svilupparsi più velocemente dell'altra? Se ci si attiene ad una breve analisi dell'evoluzione della civiltà islamica, ci si accorge che c'è stata una serie di fattori che hanno dato inizio al declino dopo secoli di rigoglio religioso, intellettuale ed in senso più ampio culturale. Nulla sembrava fermare, all'inizio, la curiosità dei musulmani ed il loro spirito d'iniziativa. Ma l'ampiezza dei territori da amministrare, la lenta ma profonda corruzione dei principi, degli emiri e dei sultani in costante conflitto, i nuovi sterili dibattiti di pura filosofia speculativa, ai quali bisogna aggiungere l'entrata degli *ulema* nel periodo buio dell'imitazione (*taqlid*) e delle interminabili glosse sul piano del diritto e della giurisprudenza, fanno precipitare la sclerosi e la caduta.

Si è anche evidenziato il fatto che l'autorità è passata da una dinastia all'altra, da araba a non araba, dai Mammelucchi ai Selgiuchidi, con, in particolare, la presa di potere degli Ottomani. Sulla valutazione di quest'ultima credo che l'analisi sia solo parzialmente fondata, poiché è sotto l'autorità degli Ottomani, in particolare con Sulayman il Magnifico, al-Qanuni, il "legislatore", che si ritrova nel XVI secolo qualche cosa come il respiro, lo spirito d'iniziativa e soprattutto la gestione sociale e politica dell'epoca d'oro.

Comunque si può affermare che uno dei fattori della grande crisi dell'Islam è senza dubbio lo spostamento del centro politico dell'Islam da Baghdad a Istanbul, da arabi, che sono gli inventori dell'Islam, a un popolo che è un po' barbaro, proveniente dalle steppe dell'Asia, come tutti gli invasori e che in particolare non padroneggia la lingua araba come supporto naturale.

In ogni caso per capire il superamento del mondo arabo da parte dell'Occidente bisogna considerare proprio l'influsso del primo. Infatti, è attraverso traduzioni e commentari di autori arabo-musulmani che l'Occidente scopre l'eredità della cultura greca ed in particolare la figura di Aristotele. Più tardi si è voluto attribuire agli arabi il semplice ruolo di traduttori, ma ciò non corrispondeva alla realtà: gli occidentali che leggono Aristotele nel Medio Evo, leggono il pensiero di Aristotele rivisto, commentato, già in qualche modo interpretato da molti pensatori musulmani, tra i quali, certamente, il celebre Averroè.

Quest'ultimo non fu un "traduttore", né prima di lui furono semplici "commentatori" al-Kindi, al-Farabi o Avicenna: troppo spesso è stato occultato l'apporto fondamentale dei musulmani alla costruzione del pensiero occidentale. Il loro contributo è del resto alla base dell'accesso dei filosofi e dei teologi europei alla libertà ed autonomia della razionalità. Quello che nella civiltà islamica era

rimasto un connubio tra fede e ragione, nella tradizione cristiana sarà vissuto come un divorzio. Difficile, burrascoso, causa d'odio ed esclusione, questo divorzio permetterà alla ragione di liberarsi, a tappe poi quasi totalmente, dall'influenza del dogma e di elaborare un sistema di pensiero anch'esso autonomo. Con il razionalismo avviene anche, per dirlo con il titolo dell'opera di Bachelard, la formazione del pensiero scientifico e, in fondo, del progresso tecnologico.

Questo fenomeno si unisce allo sviluppo della potenza politica, militare ed economica e con le premesse dell'azione coloniale ed imperialistica.

L'Occidente ha preso a prestito dal mondo musulmano gli strumenti ed il metodo del pensiero libero in un momento della storia in cui, rispetto alla tradizione cristiana maggioritaria ma anche grazie alle condizioni oggettive riunite, tutto era pronto per permettere lo slancio. Libera da ogni impiccio, la "trasgressione nell'innovazione" era limitata solo dal possibile o dall'impossibile ed andava ormai ben al di là di ciò che il pensiero musulmano poteva immaginare, considerata la natura delle relazioni che fede e ragione continuavano ad alimentare.

Questo momento di rottura e capovolgimento è fondamentale. Spiega l'arresto nell'evoluzione del pensiero islamico ed anche la rivoluzione che ha dato vita al Rinascimento in Europa.

Il pensiero razionalista, cartesiano, autonomo che noi difendiamo oggi in Occidente ha le sue radici in questo terreno, in modo quasi naturale contro il "religioso" percepito come "autoritario" e "dogmatico". E' questo che porta al pensiero del progresso e dell'evoluzione tecnologica ed è attraverso questo che si è potuto pensare che il progresso e l'elaborazione tecnologica non conoscessero fine.

L'Occidente ha conosciuto grazie all'Islam tutta una serie di invenzioni che sono servite al suo sviluppo e che è riuscito a spingere fino al massimo delle loro potenzialità. La bussola, la polvere da sparo, il timone di poppa, la stampa. Tutte queste tecnologie sono pervenute all'Occidente solo passando attraverso il mondo musulmano. E' sorprendente vedere il mondo occidentale utilizzarli in modo assolutamente estensivo mentre il mondo islamico serve solo come intermediario, senza alcuna velleità di sviluppare da sé queste tecniche.

Non dimentichiamo che il fervore e l'energia del VII secolo erano nutriti dalla forza della convinzione spirituale. Si portava testimonianza e si trasmetteva un messaggio, l'ultimo secondo la concezione musulmana, cioè con una dimensione universale. A poco a poco questo fervore è scomparso ed i problemi interni si sono moltiplicati. E' una delle cause oggettive di una sorta di accartocciamento.

Bisogna anche notare che i musulmani sono stati grandi viaggiatori e che l'espansione dell'Islam spesso è stata fatta con la presenza di commercianti itineranti, come in numerose regioni dell'Africa dell'Ovest e dell'Asia. Le scoperte, i progressi, le iniziative non erano determinate da un potere forte e gli sforzi non erano orientati in nome di una politica ben chiara.

E' esattamente il contrario per l'Europa che ritrova un'energia che gli antichi limiti non possono più ostacolare. O meglio, il progresso e le scoperte vengono messe al servizio d'una politica di potenza ed espansione coloniale che dà loro una chiara legittimità agli occhi dei re e dell'autorità ecclesiastica. Le motivazioni dei primi musulmani non erano fondate su una volontà di potenza e di colonizzazione. Spesso, infatti, le autorità locali mantenevano i loro privilegi. Questo non ha nulla a che fare con l'espansione europea del Medio Evo le cui motivazioni sono chiare quanto alla volontà di acquistare potere, ricchezze e terre. Di fronte a questo spiegamento di forze, si ha l'obbligo di constatare, secondo me, che la civiltà islamica non aveva le risorse religiose, morali, politiche e militari per tener testa o semplicemente per resistere alle nazioni europee".¹⁷

2.2.2. ISLAM E CRISTIANESIMO: ELEMENTI COMUNI E DIVERGENZE

¹⁷ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, "Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane" capitolo 5

Le tre religioni monoteistiche sono innanzitutto strettamente legate dalla storia, “si succedono, c'è una filiazione tra di loro”, “non si sono sviluppate indipendentemente”.

“L'origine comune si situa quaranta secoli indietro con l'errare di Abramo, un beduino nomade, insieme alla sua gente tra l'Irak e l'Egitto: è il primo a scoprire la fede monoteista in modo confuso e contraddittorio. L'origine comune si trova anche nella storia di Mosè, quando le tribù d'Israele escono dall'Egitto ed un popolo per la prima volta preferisce la vita dura del deserto alla sicurezza della schiavitù in un paese ricco. Infine, la stretta relazione tra l'islam ed il cristianesimo, al di fuori del giudaismo, ha la sua fonte in Gesù di Nazareth. Muhammad, nel VII secolo, è il Profeta dei popoli che non erano stati toccati fino a quel momento dalla predicazione del monoteismo.

Al momento in cui inizia la rivelazione, il Profeta ha quarant'anni e vive nella penisola araba, più precisamente a La Mecca. Essa aveva al suo centro la *Ka'bah* ('il cubo') ed era allora un luogo di pellegrinaggio e di fiere per le tribù politeiste che vivevano nei dintorni e che adoravano idoli.

Esistevano anche dei monoteisti e delle piccole comunità cristiane ed ebraiche. Sarà soprattutto nel contesto di Medina che la vicinanza di questi ultimi diventerà importante.

Il Profeta è dunque a contatto con ebrei e cristiani e con individui che vivono in quella regione e praticano un monoteismo naturale, rifiutando il politeismo locale; nella tradizione musulmana si chiamano *hanif*, lo stesso termine impiegato per descrivere Abramo. L'emergere, in quel momento, di questo monoteismo semplice, naturale, puro, s'identificherà immediatamente con gli insegnamenti dell'islam appena rivelato con, in più, l'istituzione della chiara filiazione, annunciata molto rapidamente dalla rivelazione coranica, dell'islam dal giudaismo e dal cristianesimo.

Molto presto la persecuzione diventerà la regola. I primi credenti subirono, pazientarono e resisterono passivamente per circa tredici anni, poi furono costretti all'esilio verso Medina nel 622. E' l'Egira. Da questo momento il messaggio si diffonderà ampiamente.

Quindi “il monoteismo musulmano risale direttamente al Profeta Abramo, espressione forte del monoteismo sincero, avendo egli riposto la sua fede totalmente nelle mani di un solo Dio. L'insieme degli altri profeti da Adamo a Noè, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe e tanti altri, sono compresi nella tradizione musulmana. E' questa tradizione monoteista che con il messaggio dell'islam si risveglia nella penisola araba contro il politeismo.

Muhammad viene inviato ad un popolo che fino a quel momento non aveva avuto profeti.

L'importante per i musulmani è la fede e la convinzione che si tratta dell'ultimo messaggio. E' una convinzione che traduce un rapporto con l'universale perché ci si trova di fronte alla rivelazione. A volte questo viene frainteso ma è un punto centrale della dottrina del musulmano. Il che non vuol dire negare le altre fedi ed il pluralismo, assolutamente, ma anzi che il messaggio non è indirizzato esclusivamente agli arabi”.

“Il successo iniziale dell'islam deriva dal fatto che recupera metà della cristianità, cristianità che è attraversata da scismi. A parte i cristiani uniti a Roma, c'è un rigoglio di sette: ariani, nestoriani, monofisiti, doceti, pelagiani. Una sorta di insalata teologica dove ciascuno afferma, in opposizione agli altri, la propria visione particolare di Gesù, del quale si pretende ora che non era veramente uomo ora che non era veramente Dio, con tutte le varianti possibili ed immaginabili. Tutti questi eretici hanno in comune il fatto di essere soprattutto orientali che, per tradizione, non sopportano né la filosofia greca, né il diritto romano, né l'arroganza occidentale nell'appropriarsi dell'eredità spirituale di Gesù”.

Andando a questo punto oltre il legame storico, “uno studio approfondito di ciò che è l'islam nella sua formulazione primaria, nella sua traduzione letterale, nel fatto di essere sottomissione al Dio unico, ci permette di ritrovare il respiro di tutti i monoteismi.

La rivelazione coranica si presenta come l'unione e la realizzazione di tutti i monoteismi delle genti del Libro (ebrei nella persona di Mosè e cristiani nella persona di Gesù), riconosciute dalla tradizione coranica. Considerare questa dimensione della fede evidenzia ciò che ci unisce, per quanto riguarda la presenza del Creatore e la visione del mondo che ne deriva, ma allo stesso modo

ciò che concerne la percezione della responsabilità umana di fronte al mondo e di fronte agli uomini. E' il nocciolo intangibile di tutti i monoteismi". "E' il tronco comune di tutte le spiritualità viventi e attive che donano dignità all'uomo nella sua intimità e/o nella sua fede".

"Un teologo cristiano, Hans Kung dice: 'Per gli ebrei, i cristiani ed i musulmani aver fede significa che l'uomo qui ed ora, con tutto ciò che è, con tutte le risorse del suo spirito, s'impegna in modo incondizionato e si affida totalmente a Dio ed alla Sua parola.'

Bisogna innanzitutto sottolineare che "questo Dio unico al quale credono tutte le genti del Libro - con questo termine intendiamo tutti i figli d'Abramo: ebrei, cristiani e musulmani- non è il dio dei filosofi. Non è il dio che scopre Platone, per esempio, al termine di una riflessione filosofica. Il dio dei filosofi è un principio, una metafora, un postulato, tutto quello che si vuole ma non una Persona. Ciò che hanno in comune le tre grandi religioni monoteiste è che si rivolgono ad un Dio storico, un Dio che ha preso le Sue responsabilità nella storia, che si è manifestato attraverso i Suoi diversi profeti. Non è il risultato di un'elaborazione intellettuale da parte di persone sapienti, non è il tappabuchi delle nostre ignoranze scientifiche, egli 'è' e basta. Non è inventato dall'uomo, Egli va verso l'uomo e Gli si manifesta. L'uomo scopre Dio nella misura in cui gli si rivela. E' Dio che per primo gli va incontro".

"Per il musulmano la rivelazione è fondamentale. Dio Si manifesta e Si presenta all'uomo tramite il Libro rivelato. La fede inizia o piuttosto si scopre attraverso l'atto della rivelazione e tutti i Libri, secondo la tradizione musulmana, fanno parte del ciclo della profezia, una rivelazione che Dio decide di fare in un momento della storia degli uomini per orientarne le responsabilità.

Ciò che si deve sottolineare è che noi ammettiamo in quanto musulmani - e la cosa vale per tutte le altre tradizioni- che ci sono state delle modificazioni ed evoluzioni nelle leggi rivelate".

Tuttavia "l'elemento centrale che non è mai cambiato è il fatto che, secondo la tradizione musulmana, tutti i profeti sono venuti con il messaggio dell'unicità divina".

"E' detto: 'E Noi non abbiamo inviato prima di te Profeti ai quali non abbiamo rivelato: non c'è altro Dio all'infuori di Me, adorateMi". E' questo ciò che unisce per natura i tre monoteismi. Non si tratta dunque di una pura costruzione intellettuale, ma di una rivelazione che confermerà, a posteriori, la facoltà razionale dell'uomo. Il Corano ne parla in continuazione: la rivelazione viene a confermare l'intuizione intellettuale e questo in particolare tramite i segni presenti in noi e attorno a noi. L'elaborazione razionale conferma successivamente la verità della suddetta intuizione.

L'idea contenuta nella formula il 'Libro del mondo' o il 'Libro manifestato' davanti ai nostri occhi, che ritroviamo del resto nella tradizione filosofica medievale, esiste nell'islam fin dall'inizio. C'è in effetti il 'Libro rivelato', quello che noi riceviamo, e c'è il 'Libro manifestato', che è la manifestazione della presenza del Creatore per mezzo dei segni che provengono dalla creazione e contemporaneamente dal più profondo del nostro essere. Infatti il termine arabo *ayat*, che vuol dire segno, indica allo stesso tempo i 'segni' dell'intimità e del mondo ed i versetti del Corano: è lo stesso termine. In realtà la corrispondenza tra i due Libri è quasi immediata e comunque naturale. Tutto partecipa a ricordare all'uomo, tramite le due rivelazioni, che qualche cosa lo abita e gli dà forma".

Quindi fra le tre religioni monoteistiche è possibile individuare caratteristiche comuni ma è necessario sottolineare anche le divergenze.

"All'interno di ciascuna delle tre religioni, c'è un punto di disaccordo, un'idea sulla quale i fedeli s'irritano: a loro pare che rinunciarvi corrisponda a perdere la propria identità. E questa idea è assolutamente inaccettabile per le altre due religioni.

Per il giudaismo, la particolarità è costituita dall'affermazione che il popolo d'Israele è un popolo eletto. Dio si rivela attraverso una discendenza umana ed il resto dell'umanità è escluso da questa rivelazione. Ciò non vuol dire che i non-ebrei siano dannati o perduti" ma la "conversione di un non-ebreo al giudaismo è un'impresa estremamente difficile. Del resto, gli ebrei non hanno mai cercato di fare un'attività missionaria di una certa portata anche se ci sono state delle conversioni isolate".

“Il concetto di popolo eletto, di legame privilegiato tra Dio ed un gruppo umano non è ovviamente accettabile per gli altri, gli esclusi dall'Alleanza.

Certamente non per l'islam che raggruppa arabi e persiani, tuareg e sudanesi, indiani e indonesiani, turchi e albanesi”.

“L'esclusività di un popolo eletto è ancor meno accettabile per i cristiani, visto che il cristianesimo è nato da un movimento di conversione in cui pagani greci, romani e celti hanno aderito almeno in parte alla tradizione giudaica. I cristiani si sono appropriati del monoteismo di Israele affermando che essi compivano la promessa fatta ai profeti e che Gesù di Nazareth era il Messia che Israele continuava ad attendere.

Se consideriamo la fede cristiana, scopriamo anche qui un punto centrale che costituisce un argomento di disaccordo. Dio incarnato nella persona di Gesù è un concetto inassimilabile ed inaccettabile per le altre due religioni. Dio incarnato in un uomo è una bestemmia per gli ebrei, bestemmia per la quale Gesù è stato denunciato agli occupanti romani che l'hanno condannato e messo a morte. Ed è una bestemmia anche per un musulmano: Gesù di Nazareth è un profeta ma non di natura divina.

Se cerchiamo il punto centrale dell'islam che costituisce il pomo della discordia con cristiani ed ebrei, ho l'impressione che esso ruoti intorno al posto preminente che ha il Corano, parola testuale di Dio, alla quale nulla si può togliere o aggiungere”.

“C'è un concetto che, per i musulmani, costituisce un problema: mi riferisco al peccato originale, che ha un legame diretto con la concezione dell'uomo e con la rappresentazione della persona di Gesù nella tradizione cristiana. La questione è fondamentale perché entra in conflitto con il principio dell'innocenza, il cuore della concezione islamica dell'uomo: da innocente, l'uomo diventa responsabile; non si considera colpevole dell'errore di un altro, in particolare di quello d'Adamo. In quanto musulmani, è vero che oggi giorno gli elementi sui quali siamo maggiormente interpellati -per quello che riguarda la mia esperienza personale- riguardano il posto che ha il Corano nella nostra religione poiché per noi è la Parola di Dio così com'è stata rivelata, non solo nei significati, ma anche nella forma, il che significa che è sacro sotto tutti i punti di vista (la stessa cosa vale per il modo in cui trattiamo il libro vero e proprio nella vita quotidiana). Un rispetto profondo scaturisce dal nostro legame con il Libro, con il contenuto, con la forma, ed anche con la lettura e anche lei può constatare che i musulmani hanno un grande riguardo nei confronti del Libro rivelato. Qui si pone la questione dell'esegesi critica e scientifica che, tutto sommato, è un dibattito fondamentale”.

Il rispetto profondo nei confronti del Corano “non significa che s'impone una lettura statica e letterale. Al contrario, la Parola rivelata esige una lettura ed una comprensione continuamente rinnovata attraverso i secoli.

Il testo resta comunque il riferimento nel senso che necessariamente orienta e circoscrive la lettura. Ma questo “non è statica ed ecco perché ogni secolo ci sono nuovi commenti del Corano”. Tuttavia “non si arriva a riconsiderare lo statuto della parola rivelata”.

Questo “mi spinge a parlare delle interpretazioni che ho avuto modo di sentire da un buon numero di cristiani e che li portano ad affermare: nel cristianesimo, l'incarnazione è avvenuta nell'uomo; nell'islam, l'incarnazione è avvenuta nel Libro. Lo stato di libro nell'islam non ha nulla a che vedere con lo stato dell'incarnazione di Gesù nel cristianesimo. E' meglio non confondere i riferimenti, anche se si ammette che il modo in cui viene considerato il Corano può creare qualche problema nel dibattito interreligioso”.¹⁸

2.2.3.L'ORGOGGIO DELL'ISLAM

¹⁸ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 1

Uno dei caratteri che connota la società islamica, proprio per la sua eterogeneità interna, è la sua relativa tolleranza. “A differenza dei suoi contemporanei occidentali, il musulmano medioevale sentiva raramente il bisogno di imporre con la forza la sua fede a tutti coloro che erano soggetti al suo dominio. Come loro sapeva bene che, a tempo debito, chi credeva in altro modo sarebbe bruciato all’inferno. Diversamente da loro non vedeva l’utilità di anticipare su questa terra il giudizio divino. Nella maggior parte dei casi si accontentava di appartenere alla fede dominante in una società dalle molte fedi. Impose agli altri alcuni svantaggi sociali e giuridici come tributo alla propria supremazia, e se gli altri sembravano inclini a dimenticarsene glielo faceva ricordare in maniera efficace. Altrimenti lasciava loro la libertà religiosa, economica ed intellettuale, e la possibilità di contribuire notevolmente alla sua civiltà.

Come quasi tutte le altre civiltà, l’Islam medioevale era trascendentamente convinto della propria superiorità e, nelle cose essenziali, della propria autosufficienza. La visione storica islamica della profezia, secondo cui la missione di Muhammad era l’ultimo anello di una catena di rivelazioni in cui l’ebraismo e il cristianesimo erano i primi anelli, consentì ai musulmani di considerare ebrei e cristiani come possessori di una versione imperfetta di qualcosa che egli solo possedeva nella sua perfezione finale. A differenza del cristianesimo, che si diffuse per secoli come religione degli umili e dei derelitti prima di diventare la religione di Stato dell’Impero Romano, l’Islam divenne già durante la vita del suo fondatore il codice-guida di una vittoriosa comunità in espansione. Le immense conquiste dell’Islam nelle prime generazioni formative impressero nelle menti dei fedeli la convinzione del favore divino che si esprimeva nella potenza e nel successo in questo mondo dell’unica comunità che visse secondo la legge divina. I musulmani potevano imparare molto dai saggi infedeli delle altre religioni, ma la pietra di paragone finale della validità della lezione era la *Shari’a*, consacrata dalla rivelazione diretta e confermata dal successo dei suoi seguaci”.¹⁹

2.2.4. IMPORTANZA DEI PRINCIPI DELLA SHARI’A

“La legge positiva (*shari’a*, letteralmente ‘la via diritta’, ‘via battuta’) disciplina l’attività umana in quanto esplicata nel mondo esterno, prescindendo da quella fede e da quelle credenze di cui, nel foro interno, è giudice Dio solo. Ma essa disciplina tutta l’attività umana”.

Questo perché “Dio, se, come è vero, esiste, è sempre attivissimamente onnipresente e regola direttamente e personalmente tutto. A diversità di quanto pensavano gli antichi e noi stessi, che cioè la legge è la norma di diritto sancita dal popolo direttamente o mediante organi che lo rappresentano, è impostata cioè antropocentricamente, anche per chi, in mediata istanza, riconosca una fonte suprema divina della Legge, per il musulmano invece la legge altro non è se non la diretta e personale volontà di Dio, espressa in chiare lettere al Profeta. Nel concetto musulmano ‘Dio’ sostituisce il concetto antico di ‘*civitas*’. Si chiama ‘diritto di Dio’ tutto quanto trascende il privato interesse”.²⁰

L’Islam si fonda su cinque pilastri che i credenti devono adempiere e che regolano il loro rapporto con Dio.

“Si riferisce che Muhammad avrebbe detto: ‘L’Islam è basato su cinque (fondamenti): la *shahāda* (professione di fede), la *salāt* (preghiera), la *zakāt* (elemosina rituale), il *hajj* (pellegrinaggio alla Mecca) e il digiuno (*saum*) del mese di *Ramadān*’. Questi cinque atti culturali sono chiamati i cinque *arkān al-islām* (pilastri dell’Islam).

La *shahāda* o professione di fede non va confusa con la semplice adesione del cuore.

¹⁹ Lewis, “Gli arabi nella storia”, ed laterza, p. 151

²⁰ Alessandro Bausani, “L’Islam”, Garzanti, pp.37-38.

Si tratta qui dell'atto legale di pronunciare la seguente formula: ' Professo che non v'è altro dio che Dio (*Allāh*) e che Muhammad è l'inviato di Dio', di fronte a testimoni. Basta questa semplice dichiarazione per far entrare chi la pronuncia, a tutti gli effetti, nella comunità musulmana, non possedendo l'Islam riti d'iniziazione (di fatto, benché mai menzionata nel *Corano*, la circoncisione viene considerata obbligatoria o almeno raccomandabile)".²¹

Quindi la *šahāda* è "in fondo il passo volontario attraverso il quale si entra nella comunità.

Essa è il riconoscimento, l'attestazione che non c'è altro dio al di fuori di Dio.

E' il riconoscimento da parte dell'individuo "della verticalità fondamentale, il riconoscimento della presenza del Creatore che lo rende musulmano. Nel suo significato letterale, musulmano vuol dire: 'Sottomesso alla presenza del Creatore'. Il termine Islam vuol dire 'sottomissione'."

Due ragioni essenziali rendono importante la formula. Sicuramente il riconoscimento della presenza del Creatore, ma anche, su un altro piano, la Sua unicità ed il fatto che si affida la propria vita al Creatore stesso.

Si tratta del riconoscimento della presenza nella storia di inviati e profeti l'ultimo dei quali è Muhammad, secondo la concezione musulmana. I commentatori ed i sapienti musulmani ('*ulema*') hanno messo in evidenza che questa formula racchiude il riconoscimento del ciclo intero dei profeti, dall'origine fino all'Islam, il cui messaggio è considerato universale, confermando coloro che l'hanno preceduto nell'essenza stessa della fede nel Dio unico. L'ultimo Profeta, reca un messaggio di conferma, di riforma e di completamento.

Sono queste due sfere, una della verticalità, l'altra dell'orizzontalità, con la testimonianza dei profeti attraverso la storia, che entrambe fanno entrare l'essere umano ed il suo cuore in un rapporto spirituale ed intimo con il Creatore, associandolo alla comprensione del senso della storia.

Quest'ultimo punto è fondamentale, perché non è sufficiente vivere un rapporto intimo con Dio. Il legame interiore con Dio, essenziale nell'Islam, proietta una luce particolare sulla storia degli uomini, cioè: essere con Dio nell'istante è comprendere la storia nel suo progetto, è elaborare una visione della storia che ha una finalità, che ha un senso.

Il primo pilastro dà senso a tutti gli altri, il che vuol dire che non c'è preghiera senza testimonianza, non c'è digiuno senza testimonianza. E', secondo il consenso esplicito della comunità musulmana, ciò che rende una persona musulmana oppure no. Tanto che colui che pronuncia la testimonianza di fede non solo con le labbra, ma anche con sincerità di cuore, è di fatto musulmano. Dopo, dovrà personalmente rendere conto della sua pratica davanti a Dio rispetto agli altri quattro pilastri ed alle diverse prescrizioni.²²

Il secondo pilastro è la *salāt*, con cui "si intende non la preghiera intima e libera del cuore meritoria e da farsi quando si vuole bensì la preghiera rituale, canonica".²³

"Essa evidenzia la vicinanza delle tradizioni monoteiste perché si tratta della preghiera. Ci sono due tipi di preghiera nell'Islam, quella rituale, codificata (*salāt*) ed una più libera nella forma, che si chiama 'invocazione' (*ad-du'a*).

La preghiera rituale si basa sulle cinque orazioni quotidiane, che scandiscono il ritmo della vita del credente, e che si devono fare in momenti specifici, ma non nell'istante preciso come si pensa comunemente. Per la preghiera del mattino il periodo va, più o meno, da un'ora e un quarto a un'ora e mezza prima del sorgere del sole fino al sorgere del sole: è la preghiera del *subh*. I musulmani praticanti si alzano prima che sorga il sole per fare questa preghiera.

La seconda preghiera, quella del pomeriggio, comincia subito dopo che il sole ha oltrepassato il suo zenith, fino ai due terzi del pomeriggio (più precisamente quando l'ombra di un oggetto misura il doppio dell'oggetto stesso): è la preghiera del *dhohr*.

²¹ Alessandro Bausani, "L'Islam", Garzanti, p. 43.

²² Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, "Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane" capitolo 2.

²³ Alessandro Bausani, "L'Islam", Garzanti, p. 44.

La terza preghiera si deve fare tra la fine del periodo precedente ed il tramonto: è la preghiera del *'asr*.

La quarta preghiera inizia col tramonto fino all'incirca un'ora e mezza dopo con la forte raccomandazione di compierla all'inizio del periodo: è la preghiera del *maghrib*.

La quinta si può fare fino all'inizio del giorno successivo anche se è preferibile compierla a metà della notte: è la preghiera del *'isha*.

E' tradizione, durante il mese di *Ramadan*, recitare tutto il Corano nelle preghiere della notte: ogni giorno un trentesimo. Anche questo spiega il posto importante che occupa il testo sacro nella vita delle musulmane e dei musulmani.

Le preghiere ritmano la vita del musulmano. E sono al contempo pause nella vita quotidiana". Il Corano stesso spiega il motivo dell'importanza della preghiera: 'fa' la preghiera per ricordarti di Me'. Il più grande rischio per un credente, una volta che ha pronunciato la *shahāda*, è dimenticare, trascurare al punto di finire col fare della sua relazione con Dio un fatto annesso, secondario, marginale. La preghiera aiuta colui che ha la fede a non dimenticare. Questa è la funzione primaria della preghiera rituale che esige, quindi, una grande presenza di cuore e di coscienza. Essa è veramente centrale nella vita del musulmano, a tal punto che il Profeta ha detto che tra la fede e la negazione della fede c'è l'abbandono della preghiera".

Per quanto invece riguarda le invocazioni (*ad-du'a*). "I credenti sono invitati ad invocare Dio in continuazione, a prendere dei tempi per pregare Dio non codificati. Sono libere, possono essere espresse come si vuole, nella propria lingua, mentre la preghiera rituale viene fatta in arabo e presuppone l'apprendimento di qualche breve *surah* o di alcuni versetti. Tutte le altre invocazioni sono fatte nella lingua della persona, in un dialogo intimo ed immediato con Dio".

La preghiera può essere fatta da soli o in comunità. ²⁴

"La *salāt* può compiersi, al momento stabilito, dovunque. Il Profeta avrebbe detto: ' Tutta la terra è una moschea'. Comunque, per i trattati di *fiqh*, è desiderabile che la *salāt* si compia insieme con altri fedeli in una moschea" (in arabo significa 'luogo di adorazione'). ²⁵

"C'è una tradizione profetica che dice che la preghiera fatta in comunità vale ventisette volte più che la preghiera fatta da soli. La preghiera come ciascuno degli altri pilastri della pratica musulmana, ha una doppia dimensione: quella dell'individuo, che risponde nella sua solitudine alle esigenze della sua fede, ma anche quella della comunità che si realizza nella presenza di sé per l'altro, in una pratica condivisa, in una fraternità alimentata ogni giorno. E' insomma la verticalità che non è mai realmente vissuta se non si completa con l'orizzontalità, cioè l'esigenza di comunione con gli uomini". ²⁶

Il terzo pilastro è la *zakāt*

La *zakāt* è l'elemosina rituale e "già nel *Corano* essa è uno dei più raccomandabili doveri religiosi". "L'uso giuridico distingue fra *sadaqa*, donazione volontaria, e *zakāt*, vera e propria 'tassa' regolata dalla legge". ²⁷

"Nel termine *zakah* c'è, letteralmente, l'idea di purificazione. E' una tassa, un'imposta che ha una funzione sociale, poiché essa è prima di tutto destinata direttamente al sostentamento dei poveri, dei bisognosi, dei viaggiatori. Ha anche una funzione spirituale, quella di purificare i beni, gli averi, come la preghiera purifica l'essere ed il digiuno purifica il corpo. Essa è quindi una tassa sociale purificatrice attraverso la quale si purifica ciò che si possiede, proprio come si deve purificare se stessi attraverso un intenso lavoro spirituale". ²⁸

²⁴ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, "Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane" capitolo 2.

²⁵ Alessandro Bausani, "L'Islam", Garzanti, p. 48.

²⁶ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, "Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane" capitolo 2.

²⁷ Alessandro Bausani, "L'Islam", Garzanti, p. 50.

²⁸ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, "Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane" capitolo 2.

Questa tassa esprime, “ da una parte che, anche quando si è con Dio, si deve restare coscienti di quello che Egli ci dona e non dimenticare mai la relazione che abbiamo con l'Altissimo nella gestione del nostro patrimonio. Non c'è una frattura tra le due sfere. E' il senso di purificazione del quale parliamo. Esiste, certamente, anche una dimensione orizzontale, comunitaria. Lei vede che si ritrova sempre questa prospettiva. Io sono solo con Dio sapendo che Egli mi dà, ma sono con la comunità sapendo che anch'io devo dare.

L'imposta sociale purificatrice equivale a ritirare il 2,5% del valore dei nostri beni (la percentuale è diversa a seconda della natura dei beni, ad esempio i beni agricoli o altro), di quelli che superano il limite dei soli bisogni necessari. Perciò, se per quello che riguarda il nostro patrimonio in denaro, non si investe e non si fa fruttare la nostra ricchezza con un'attività economica, il nostro patrimonio si riduce a ben poca cosa nel giro di qualche decennio.

Due cose si devono mettere in evidenza. La *zakah* è un incoraggiamento all'investimento economico perché riguarda l'intero patrimonio di ciascuno. Bisogna dunque produrre ricchezza. Bisogna aggiungere inoltre che la *zakah* fa nascere e radica nell'uomo la coscienza di essere un membro molto solidale della società. Questa concezione, ben conosciuta in Europa, è un elemento fondatore dello spazio sociale islamico: è il diritto del povero. E' scritto nel Corano che i credenti sono coloro che sono coscienti del: ‘diritto per il povero ed il bisognoso’ che c'è nei loro beni. La formula è chiara ed attribuisce: a colui che possiede, l'esigenza di dare; al povero, la dignità di ricevere e di rivendicare il suo diritto, e non di restare in attesa solo dell'inclinazione caritatevole dei suoi simili. Alla luce della trascendenza, la solidarietà si traduce in responsabilità e diritto, non nel valore della sola bontà, commossa dalla mendicizia di un suo simile. Questo può accadere ma rappresenta il margine della solidarietà e non il principio.

A poco a poco si è costituita un'istituzione a livello statale conosciuta in seguito col nome di *Bait al-mal*, letteralmente, ‘la casa delle finanze’, che raccoglieva la *zakah* e la distribuiva. Questo tipo di gestione era ancora attuale nell'Impero ottomano e la raccolta era o centralizzata o prelevata localmente.

Oggi, la raccolta della *zakah*, a livello statale non esiste più, in quanto tale, in moltissimi paesi. Ormai è organizzata e gestita da associazioni locali o moschee.

In queste condizioni, sta al musulmano e alla musulmana, con coscienza e dopo un esame dell'ambiente, cercare e trovare le vie migliori per versare l'ammontare della sua *zakah*. Se c'è un'associazione della quale ci si fida e che fa questo lavoro, le si può versare il denaro. Questo avviene già nel mondo musulmano, come in Europa o negli Stati Uniti. Alcuni preferiscono dare di mano in mano, il che è anche possibile poiché è un atto che solleva la coscienza. Bisogna comunque assicurarsi di conoscere veramente le persone o l'ambiente ai quali si dà il denaro perché bisogna evitare di agire con incoscienza e leggerezza, soprattutto perché si tratta del diritto dei poveri e non si deve negarglielo per ingenuità o negligenza.

La *zakah* ha bisogno di associazioni e persone che se ne occupino con una buona conoscenza dell'ambiente e delle situazioni nelle quali sono attive. E' una grande responsabilità perché uno dei suoi principi è di essere distribuita nel momento stesso in cui è prelevata. A valle della sua applicazione, essa è una pratica molto esigente dal punto di vista umano, ma anche spirituale, intellettuale e, sicuramente, in rapporto alle modalità d'azione di un dato ambiente”.²⁹

Il digiuno, *saum*, del mese di *Ramadān*, “implica non solo l'astenersi da ogni cibo e bevanda, ma anche da qualsiasi contatto sessuale, dall'alba al tramonto di ciascun giorno. E' anche raccomandato, durante il periodo del digiuno, di non litigare, di non mentire, di non calunniare, di non concepire cattivi desideri”.³⁰

²⁹ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 2.

³⁰ Alessandro Bausani, “L'Islam”, Garzanti, p. 53.

“E' dunque un mese di rottura, rispetto alla vita quotidiana, che mira al risveglio della spiritualità ed alla coscienza della presenza di Dio.

E' la volontà, da parte del musulmano, di prendere le distanze dal mondo per avvicinarsi al Creatore dei mondi. Questa dimensione spirituale è fondamentale, è l'espressione intima della verticalità. Ma la dimensione orizzontale si presenta come il complemento indispensabile poiché colui che digiuna entra in una sorta di comunione con i poveri della terra. Senza bere, senza mangiare, è incoraggiato a dare, a condividere ed a partecipare alla vita comunitaria. La privazione del corpo è la rivivificazione dell'energia spirituale.

Il versetto coranico che parla del digiuno lo iscrive nella storia delle profezie come espressione della fedeltà a tutti i messaggi precedenti: ‘O voi che portate la fede, il digiuno vi è prescritto come è stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto’.

C'è un segreto nel digiuno, che tutte le tradizioni religiose conoscono o hanno conosciuto. E' il segreto della spiritualità vivente, sempre col suo doppio aspetto: verticalità, per la solitudine davanti a Dio, ed orizzontalità, per la solidarietà con gli uomini.

La pratica islamica è certo stupefacente per un cristiano. Costituisce una testimonianza di fede singolare. Non c'è alcuna confessione al di fuori dell'islam che manifesti in modo così forte la sua fede in questa occasione”.

Per il Ramadan, oltre ai bambini, che non hanno l'obbligo di digiunare, si trovano dispense o alleggerimenti per le donne mestruate, incinte, per le persone anziane, i malati o coloro che sono in viaggio. In queste situazioni, o si recupera dopo, o si nutre un povero per ogni giorno di digiuno non effettuato”.³¹

Infine il pellegrinaggio (*hağğ*). “Luoghi di pellegrinaggio sono innanzitutto la grande moschea della Mecca con centro la *Ka'ba* e la fonte di Zamzam. La *Ka'ba* è un edificio cubico (tale è il significato del suo nome) situato più o meno al centro del grande cortile della moschea; nel suo lato orientale è murata la Pietra Nera, forse un meteorite, noto come ‘mano di Dio’, già sacro nell'antica Arabia pagana, a circa cinque piedi dal suolo”.³² La fonte Zamzam invece possiederebbe miracolose virtù terapeutiche.

“Il pellegrinaggio è obbligatorio almeno una volta nella vita per chi abbia i mezzi di farlo, uomo o donna”.³³

“Il pellegrinaggio, ovviamente, ha la funzione di testimoniare la fede, di esser presenti nel luogo centrale, la casa di Dio sul piano simbolico, cioè la *Ka'bah*. I musulmani vi si recano, se possono, e seguono un rituale fisso che comprende diverse tappe. In questo pellegrinaggio si ritrovano elementi essenziali sul piano spirituale e comunitario. Per prima cosa è d'obbligo vestirsi in modo da eliminare ogni segno di differenziazione. Ad esempio gli uomini si ricoprono con due panni bianchi senza cuciture che non fanno trasparire nulla dello stato sociale del fedele: il primo cinge i fianchi e scende fino alle caviglie mentre l'altro è intorno alle spalle. In tal modo, davanti a Dio ognuno è uguale a suo fratello. Le donne si coprono secondo la tradizione musulmana ma sempre con sobrietà e semplicità per preservare l'uguaglianza assoluta dei fedeli davanti a Dio.”

Il primo insegnamento del pellegrinaggio è l'unione, l'unione della *umma* nel senso di comunità di credenti di tutto il mondo, in una visione di uguaglianza. E' la doppia testimonianza dell'individuo che da solo cammina verso Dio in comunione con i suoi fratelli e sorelle. Ciascuno arriva da un angolo del mondo e, insieme, al centro, ci si ritrova per rispondere all'appello del Creatore, il Padrone di tutto, l'Amico e l'Amato di ognuno. Insieme compiono i riti, la preghiera, la

³¹ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 2.

³² Alessandro Bausani, “L'Islam”, Garzanti, p. 56

³³ Alessandro Bausani, “L'Islam”, Garzanti, p. 57.

circoambulazione intorno alla *Ka'bah*, l'andare e tornare tra *as-Safa wal-Marwa* in ricordo di Hajar, la moglie di Abramo, che cercava acqua per il figlio Ismaele, ecc.”³⁴

Al territorio sacro della Mecca è “interdetto l'accesso ai non musulmani”.

“I pellegrini compiono una ‘*umra*, ‘visita’ o pellegrinaggio minore, che si può fare in qualsiasi periodo dell'anno”.³⁵

“Se si analizzano i quattro pilastri della pratica, ci accorgiamo che essi scandiscono il ritmo. La preghiera cinque volte al giorno e la preghiera del venerdì una volta alla settimana. Il pagamento della *zakah* una volta all'anno, come per il digiuno di *Ramadan*. E infine il pellegrinaggio, che deve essere realizzato una volta nella vita per chi ne abbia i mezzi.

Al centro di questo ritmo si trova l'insegnamento dell'armonia e dell'equilibrio del credente che sa di essere solo nel suo cammino e nella sua ricerca di Dio ma il cui cuore si attacca alla ‘comunità delle solitudini’ nella comunione di fede, la pratica comunitaria, l'amore, la solidarietà e il rispetto...”³⁶

In generale i principi della *Shari' a* regolano quindi l'intera vita del musulmano e specificatamente disciplinano quella “delle famiglie musulmane di tutto il mondo in materie come il matrimonio, il divorzio, il mantenimento e l'affido dei figli, la paternità e la maternità. Ma ciò non significa che in tutto il mondo islamico queste materie siano regolate allo stesso modo, in quanto rilevanti differenze derivano da molti fattori, a partire dalle difformità teologiche tra le varie comunità islamiche, fino alle disparate usanze locali e alle diverse politiche nazionali, fattori che interagiscono con la *Shari' a* e sono un importante elemento nella pratica.

E' dunque piuttosto difficile fare un discorso generale sulla famiglia islamica. Se limitiamo la prospettiva al Medio Oriente, comunque, possiamo dire che in quest'area la famiglia rimane l'elemento fondamentale dell'organizzazione economica e sociale. La famiglia di nascita di ciascun musulmano sarà per tutta la vita il più importante raggruppamento sociale di cui egli farà parte, e gli darà formazione, nutrimento, casa, protezione, e anche, non da ultimo, onore. Unità familiari patrilineari continuano a vivere in intima relazione le une con le altre, e frequentissimi sono i matrimoni tra cugini, all'interno di una stessa famiglia allargata.

Un elemento fondamentale della vita familiare in quell'area è l'educazione dei giovani, cui vengono inculcati fin dai primi anni di vita il rispetto per gli anziani, e l'obbedienza e deferenza dovute al capofamiglia e ai membri più anziani del proprio gruppo. A loro volta i membri anziani di una famiglia considerano una loro principale responsabilità la cura e il sostegno dei membri più giovani. Da parte delle donne della famiglia ci si aspetta che esse siano deferenti e rispettose nei confronti non solo del padre, ma anche dei fratelli, degli zii, dei cugini, e così via, che a loro volta hanno il dovere di proteggerle e di rispettarle. Ancor più che per gli uomini, l'identità femminile è vista anzitutto in relazione alla famiglia di appartenenza: le donne, fin dal proprio nome, sono identificate anzitutto come mogli e madri di questo o quell'uomo. Le donne non sposate e senza figli sono un'eccezione, e sono considerate una disgrazia per la propria famiglia.

Ciò vale in un certo senso anche per gli uomini, in quanto l'Islam incoraggia fortemente il matrimonio, al punto da scoraggiare di solito le forme di celibato monastico, diffuse in molte altre religioni. Come nell'Arabia preislamica, il *Corano* accetta la poligamia, anche se limita a quattro il numero di mogli che ciascun uomo può avere simultaneamente, a patto che possa fare ciò ‘senza arrecare ingiustizia a nessuna di loro’.

Nel diritto islamico medievale, questa ‘ingiustizia’ è vista principalmente come un fatto privato tra il marito e la moglie, ma in caso di abusi evidenti la donna ha il diritto di intentare una causa di

³⁴ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 2.

³⁵ Alessandro Bausani, “L'Islam”, Garzanti, p. 58.

³⁶ Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 2.

divorzio contro il marito, di fronte a una corteo islamica. Molto più facile la procedura di divorzio se a volerla è il marito, cui basta dire, per tre volte: ‘Io ti ripudio’, indipendentemente dal consenso della moglie. Tutto ciò, la facilità dell’accesso al divorzio da parte del marito, come anche la possibilità del ricorso alla poligamia, ha creato spesso situazioni di abuso nei confronti delle donne, e le legislazioni di molti Paesi islamici hanno teso, negli ultimi anni, a rafforzare i legami familiari. Va detto comunque che, per quanto la pratica normalmente diffusa nei Paesi islamici sia quella di avere una sola moglie, la mentalità diffusa è nella maggior parte dei casi favorevole, in linea di principio, alla poligamia, e tende a considerare gli abusi come eccezioni che vanno punite, ma non come la regola.

Comunque sia, i musulmani danno una grande importanza all’istituzione della famiglia e considerano la castità come una virtù principale; infatti il *Corano* raccomanda il matrimonio proprio con lo scopo di favorire una vita sessuale il più possibile morigerata (ovvero tutta quanta all’interno dei legami legittimi), morigeratezza che secondo gli interpreti del *Corano* è perseguita al meglio dagli uomini che hanno una sola moglie. L’adulterio è punito con pene molto dure: cento frustate se l’adultero o l’adultera non sono sposati, addirittura lapidazione se invece si tratta di persone sposate. E’ chiaro che con una legge del genere un’accusa di adulterio non può essere presa alla leggera, ma nemmeno la si può avanzare con troppa facilità: la pena per chi accusa falsamente qualcun altro di adulterio è infatti ottanta frustate.

Come si accennava prima, il diritto di famiglia islamico è stato il principale aspetto della *Shari’ a* a sopravvivere all’introduzione di leggi di tipo occidentale, avvenuta durante il periodo coloniale, ed è passato sostanzialmente indenne attraverso le varie forme di secolarizzazione dello Stato nella maggior parte dei Paesi musulmani. Ciò ha fatto sì che, per molti musulmani, le pratiche legate al diritto di famiglia tradizionale siano diventate il simbolo dell’identità islamica, circostanza storica che ha reso molto difficile riformarlo, per adattarlo alle nuove esigenze sociali e alle nuove situazioni in cui i musulmani si trovano a vivere”.³⁷

Anche per quanto riguarda il ruolo delle donne sono da evitare “le generalizzazioni che vogliono vedere il mondo islamico come un tutto unico, dall’Indonesia al Marocco. In realtà si possono citare molti casi di società islamiche in cui la donna è libera, anche in base agli standard che l’Occidente ha conquistato così di recente: per esempio fra i Musulmani del Sud-Est asiatico non esiste nessuna tradizione di reclusione femminile, e in molte comunità religiose di quell’area la successione avviene addirittura per via patrilineare.

Il problema però è un altro. Non solo la discriminazione nei confronti delle donne è un fatto incontestabile in un certo numero di stati islamici, ma va detto che questo comportamento ha solide basi in un’interpretazione letterale non solo della *Shari’ a* ma anche del *Corano*. Il testo sacro dell’Islam, infatti, afferma sì chiaramente l’uguaglianza spirituale fra gli uomini e le donne, così come tra le diverse razze (esso è stato rivelato a tutti gli esseri umani, indipendentemente da ogni discriminazione storica esistente tra loro), ma sancisce anche la loro disparità giuridica, con una serie di precise norme e disposizioni che pongono le donne in una situazione di obiettiva inferiorità sociale.

Per esempio il *Corano* stabilisce che in alcuni tipi di processo, segnatamente quelli che hanno per oggetto fatti economici, la testimonianza della donna valga la metà di quella dell’uomo, e quindi una donna la cui parola sia contro quella di un uomo deve fare confermare la sua testimonianza da quella di un’amica”.³⁸

Sempre per quanto riguarda il matrimonio, il *Corano* ammette la poligamia ma con qualche restrizione, “fissando a quattro il numero massimo delle mogli. Il matrimonio non considerato sacramento dall’Islam, è un rito semplicissimo, giuridicamente un contratto fra lo sposo e il *wali*, o ‘rappresentante’ legale della sposa, della quale però è per legge obbligatorio il consenso al matrimonio”. “Il contratto avviene davanti ad un giudice, *qāḍī*, o persona da lui delegata. Nel

³⁷ “Atlante della storia dal profeta Maometto – Islam – Storie e dottrine”, pp. 148-151

³⁸ “Atlante della storia dal profeta Maometto – Islam – Storie e dottrine”, pp.153,155.

contratto lo sposo si impegna a versare alla sposa una dote. La legge in teoria non conosce un limite d'età per la conclusione del contratto matrimoniale". "La legge ammette (almeno in certe scuole) il matrimonio di un musulmano con donne della 'Gente del Libro', ma non viceversa. Il divorzio è molto facile, anche se si attribuisce al Profeta il *hadit*: 'La cosa più odiosa ai miei occhi è il divorzio'"³⁹.

"La posizione della donna nell'Islam può essere riassunta in queste frasi coraniche: ' (le donne) agiscano coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza. Tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto'. ' Gli uomini sono predisposti alle donne, perché Dio ha scelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle... '.

In genere è avvenuto ed avviene che la situazione della donna – per invincibili ragioni dovute a tradizioni sociali, pregiudizi estranei alla legge religiosa ecc. – sia di fatto nei paesi islamici peggiore di quanto il *Corano* e la Legge prescrivono. Un caso si ha nel famoso uso del velo, per nulla affatto prescritto dal *Corano* e che persino nella codificazione successiva della Legge si nota come cosa venuta dall'esterno. Anzi la legge prescrive come cosa raccomandabile che la fidanzata sia veduta dal futuro sposo prima del matrimonio, che durante la preghiera canonica la donna abbia scoperto il viso" ecc. Ma l'antifemminismo delle civiltà tradizionali era troppo forte perché anche questi precetti relativamente liberali potessero salvarsi, e di fatto il velo delle donne – entrato nell'Islam per influenze cristiano-orientali – è diventato un uso che solo recentissimamente si è cominciato ad abolire".

"Se l'uomo può prendere al massimo quattro mogli legali, illimitato è il numero di schiave concubine che egli può possedere"⁴⁰.

2.2.5. ECONOMIA ISLAMICA

“CAPIRE L'ECONOMIA ISLAMICA” di Emilio Vadalà Si può parlare di economia islamica?

La parte centrale del secolo scorso è stata caratterizzata dall'emergere di una letteratura sull'economia islamica. Lo scopo dichiarato di questa letteratura era quello di identificare e promuovere un ordine economico conforme alle scritture e alle tradizioni coraniche.

...Gli economisti islamici criticano l'idea di una applicazione universale del capitalismo o del socialismo, sostenendo che quando queste teorie hanno trovato applicazione nei paesi della sponda sud del Mediterraneo e del Medio Oriente si sono rivelate fallimentari perché nate in un ambiente culturale lontano dall'Islam.

Il problema è quindi se può esistere un'economia islamica intesa come disciplina indipendente dalla scienza economica occidentale.

...La presenza di sotto-economie islamiche è spiegata sia da fattori etici sia da fattori economici. Detenendo un conto in una banca islamica, facendo acquisti in un negozio islamico, facendo donazioni per cause islamiche, un imprenditore o un consumatore si sente di vivere come un buon musulmano, superando quel senso di colpa molto diffuso nelle economie moderne dei paesi islamici, dove spesso l'illegalità, la corruzione, la violazione dei contratti sono comportamenti diffusi.

³⁹ “Atlante della storia dal profeta Maometto – Islam – Storie e dottrine”, pp. 62-63

⁴⁰ Alessandro Bausani, “L'Islam”, Garzanti, p. 62-64.

La motivazione economica alla base dell'esistenza di sotto-economie islamiche è legata alla riduzione dei costi di transazione per effetto della creazione di un network di relazioni basate sulla fiducia reciproca, con un sensibile risparmio nei costi di monitoraggio.

...Il pensiero dominante nel mondo occidentale è che l'economia, in quanto scienza anche se sociale, dovrebbe non tanto dare giudizi di valore ma fornire spiegazioni circa il funzionamento del sistema economico. L'economia islamica, invece, parte da giudizi di valore ben precisi e poi tenta di sviluppare un sistema logico coerente con questi principi e di dare una spiegazione economiche alle regole della Sharia. L'economia islamica non nasce per correggere fenomeni di squilibrio, ingiustizia o ineguaglianza, quanto piuttosto per difendere la civiltà islamica dall'influenza della cultura occidentale.

I principi di economia islamica sono stati elaborati dagli economisti islamici sulla base dei precetti della Sharia, la legge santa islamica che trae spunto dai testi sacri, il Corano e la Sunna. La Sharia, non essendo un trattato di economia, quando enuncia principi economici lo fa in modo incompleto, prestandosi a numerose interpretazioni, che hanno portato numerosi islamismi a varie dispute circa la loro corretta esegesi. Inoltre, la Sharia non è in vigore in tutti i paesi musulmani: alcuni di essi infatti hanno un sistema giuridico di tipo occidentale, codificato in norme dettate dallo Stato e non dai consigli religiosi; tuttavia, anche in questi paesi la legge civile e l'operato dei giudici risente in modo determinante dell'influenza della tradizione islamica, che rende leciti alcuni comportamenti e ne condanna altri.

....Secondo il Corano, Dio ha creato ogni cosa nella giusta quantità per soddisfare i bisogni umani, quindi la scarsità è frutto del comportamento umano e dell'avarizia dell'accumulazione. Per questa ragione, l'homo islamicus attraverso la rinuncia e il comportamento altruistico (contrapposto al comportamento egoistico, di tipo massimizzante, dell'homo oeconomicus) riesce ad ovviare al problema della scarsità delle risorse.

Tre capisaldi dell'economia islamica sono: il *filtro morale* attraverso il quale ogni decisione economica deve passare; la proibizione dell'interesse (la *riba*) nelle operazioni finanziarie; la *zakat*, ovvero un sistema di tassazione della ricchezza infruttifera con finalità di tipo islamico.

I principi coranici sono molto pervasivi in campo economico, anche se spesso si limitano ad enunciare indicazioni abbastanza generali sui comportamenti da tenere e su quelli da evitare. Tali principi influenzano aspetti importanti della vita economica di una comunità, dalla libertà di iniziativa economica alle scelte di investimento, dalle decisioni di consumo al ruolo economico della donna nella società.

Gli agenti economici devono operare all'insegna di regole disegnate secondo le fonti tradizionali dell'Islam, regole che impongono il bene e condannano il male, che tendono ad evitare gli sprechi, eccessi, ostentazione della ricchezza, attività che generano esternalità negative; regole che promuovono generosità, lavoro duro, l'applicazione di prezzi equi.

Gli agenti che popolano un'economia islamica godono di condizioni di libertà almeno in teoria molto ampie, che devono passare però attraverso un *filtro islamico*. Per gli economisti islamici le libertà economiche sono troppo ampie nel sistema capitalistico e troppo ristrette in quello socialista: la terza via di equilibrio e equità è rappresentata per l'appunto dall'economia islamica.

-PROPRIETA' PRIVATA

Secondo il Corano tutto ciò che esiste sulla terra appartiene a Dio. Tuttavia la Sharia non nega la proprietà privata, ma la limita nel senso che l'uso che se ne può fare non deve essere contrario ai principi coranici. Spesso queste limitazioni alla proprietà privata sono molto pervasive provocando una notevole contrazione della sfera d'autonomia.

L'attribuzione dei diritti di proprietà comporta fenomeni di disuguaglianza fra gli uomini. L'Islam considera accettabile una disuguaglianza moderata, ma condanna le disparità estreme nel reddito e

nella ricchezza, l'esistenza della quali autorizza un intervento riequilibratore della comunità, così come è legittimo l'intervento della comunità nel caso di non uso dei beni o di uso contrario ai principi islamici. La maggior parte dei paesi MENA è caratterizzata da un intervento pervasivo dello Stato nella redistribuzione della ricchezza, e questo è particolarmente vero per quei paesi, come l'Iran, retti dalla Sharia.

-L'INIZIATIVA ECONOMICA PRIVATA

Secondo al Sharia, gli agenti economici devono tener conto della moralità delle loro azioni, ispirando la propria condotta economica alle leggi religiose. I musulmani maschi sono liberi di produrre e commerciare per il proprio personale profitto, ma nell'esercizio della loro libertà essi hanno la responsabilità di non nuocere agli altri: devono pagare salari equi, applicare prezzi ragionevoli e accontentarsi di un profitto normale, che non sfoci in situazioni di monopolio e di controllo incondizionato di mercato.

Ogni lavoratore non può ottenere per la sua prestazione più di quanto è equo, altrimenti va contro la legge poiché i mezzi di produzione appartengono a Dio e gli uomini devono occuparsi solamente di gestire e distribuire le risorse divine. Da questi principi discende la proibizione del contratto di mezzadria: il proprietario di un terreno, senza aver svolto nessuna attività produttiva e solo in ragione del proprio titolo di proprietà, non può ricevere metà della produzione.

Un elemento fondante dell'economia islamica è che la cooperazione tende a rimpiazzare l'idea di competizione alla base dell'economia di mercato occidentale. Più che competere, le imprese costituiscono partnership basate sul principio del *profit-loss-sharing* (*mudaraba*) ovvero della condivisione sia dei profitti sia delle perdite di un'iniziativa economica.

Almeno in linea teorica, l'economia musulmana non è chiusa verso il mercato, ammette l'iniziativa economica privata, anche se pone limiti che creano ampi spazi di intervento pubblico. Spesso però gli spazi di intervento pubblico sono stati dilatati a dismisura, con il risultato di un settore pubblico ampio e inefficiente che ha finito per sopprimere l'iniziativa privata.

...Secondo la Sharia la donna non deve avere un ruolo economico: non può partecipare alla vita produttiva, non ha libertà di movimento, non ha libertà di iniziativa. Queste prescrizioni, ad eccezione di alcuni paesi che stanno cercando di riscoprire un ruolo economico per la donna (Giordania, in parte in Marocco, Tunisia e Libano), hanno finito per rendere nullo il contributo delle donne alla crescita economica.

-FUNZIONAMENTO DEL MERCATO

Gli economisti islamici sono abbastanza concordi nel sostenere che la Sharia ammetta il principio della determinazione dei prezzi attraverso il mercato, dall'incontro della domanda e dell'offerta. Contrario alla Sharia è invece che i prezzi vengano definiti dall'acquirente o dal venditore attraverso l'esercizio di un potere di mercato. Ogni tentativo di aumentare artificialmente i prezzi è condannato dal Corano.

Il Corano proibisce il monopolio.

...La legge coranica proibisce anche la *najash*, cioè la pratica di offrire per una merce un prezzo più alto di quello di mercato al solo fine di danneggiare gli altri acquirenti realmente interessati all'acquisto del bene. Come si vede quindi alcuni comportamenti anti-concorrenziali oggi contemplati dalle leggi antitrust dei paesi occidentali, vengono proibiti anche dal testo sacro musulmano.

...L'Islam propugna un sistema molto simile a quello di mercato. Tuttavia esiste un'importante possibilità di intervento per lo Stato che non è giustificata da ragioni di tipo economico o politico

ma da ragioni di tipo religioso: l'uso parsimonioso delle risorse evitando il loro spreco, l'eliminazione della povertà, il divieto della *riba* attraverso la costituzione di banche islamiche pubbliche, il rispetto insomma dei precetti islamici.

-I CONSUMI E I CONSUMATORI

L'Islam prevede una moderazione dei costumi: l'eccessivo consumo di beni (*israf*), sia di uso corrente sia di comfort o di lusso, è proibito. La proibizione, secondo il Corano, dovrebbe aiutare a risolvere il problema della scarsità delle risorse e a eliminare le pressioni inflative da domanda. Questo dovrebbe ridurre la propensione al consumo e incrementare la propensione al risparmio e quindi all'investimento tramite il sistema *profit sharing*.

I benefici effetti previsti dagli economisti islamici non sempre si realizzano nella realtà. Spesso la moderazione dei consumi nei paesi del MENA non è determinata dai precetti islamici, quanto piuttosto dai livelli di reddito pro capite molto bassi, che permettono a stento di coprire i consumi primari. Inoltre, in quei paesi dove il livello di reddito pro capite è più elevato, la produzione di beni di lusso è limitata dalle imposizioni della Sharia e questi beni devono essere importati dai paesi occidentali. Con la conseguenza che gli introiti dell'esportazione del petrolio, anziché favorire la nascita dell'industria locale, hanno dato luogo solamente a una dipendenza dall'importazione di beni e servizi dalle economie sviluppate.

Una componente fondamentale delle scelte di consumo dei musulmani è l'*Akhira*, ovvero il credo nella vita oltre la morte, nella sua continuazione oltre l'esperienza terrena. Questo comporta che ogni decisione di consumo avrà due effetti: uno immediato, nella vita corrente, e uno posticipato, nella vita oltre la morte. Quest'ultimo aspetto, impatto delle scelte terrene sulla vita nell'aldilà, amplia le alternative di utilizzo del proprio reddito, aprendole ad usi come la carità, prestiti senza interessi, spesa per il benessere delle future generazioni, etc..

L'economia classica definisce la funzione di consumo in relazione al reddito e la funzione di utilità in relazione ai beni e servizi consumati che danno utilità immediata. In questo modo si trascura una componente molto importante per gli economisti islamici, che è la spesa 'per amore di Dio', cioè la spesa del proprio reddito che mira a soddisfare i bisogni delle persone meno abbienti.

L'obsolescenza dei prodotti, per moda o tecnologia, può portare secondo la visione islamica a uno spreco di risorse, proibito dalla Sharia: il processo di obsolescenza quindi, dev'essere contrastato e ridotto al minimo. I prezzi dei beni devono essere a un livello ragionevole che permetta di soddisfare la domanda di beni e servizi di base. In caso di scostamento del mercato da questi principi, la comunità islamica è autorizzata ad intervenire per correggere le distorsioni.

La Sharia prevede che non tutti i beni possono essere consumati; in particolare i beni sono distinti in tre categorie:

halal: beni permessi, liberamente consumabili anche se sempre secondo il principio della moderazione.

Haram: beni il cui consumo è tassativamente proibito (alcol, carne di maiale, gioco d'azzardo, seta, materiali preziosi come oro e argento, con alcune eccezioni-diverse da paese a paese- per le donne)

Makrouh: beni che possono essere consumati a certe condizioni (ad esempio in certe ricorrenze particolari).

Da quanto si è detto, si evince che in una economia islamica si tende a valorizzare i beni di prima necessità che devono essere disponibili a basso prezzo e in quantità sufficienti per tutti; viene invece scoraggiata la produzione e il consumo di beni di lusso, anche attraverso elevate imposte su produzione e importazione.

I beni prodotti devono essere di durata elevata, cosicché non devono essere rimpiazzati di frequente. Questa implicazione delle prescrizioni della Sharia molto rilevante ai fini delle politiche di sviluppo

e del progresso tecnologico. L'evoluzione tecnologica dei computer, dei telefonini cellulari, delle automobili ha raggiunto nei paesi occidentali una velocità mai sperimentata prima. Questa evoluzione è potenzialmente ostacolata dalla Sharia e ciò può produrre un atteggiamento ostile verso la tecnologia e il progresso.

-PROIBIZIONE DELLA RIBA

Un'economia islamica, il cui funzionamento si ispira ai principi della Sharia, presenta particolari peculiarità soprattutto per quanto riguarda il sistema finanziario.

Il Corano, infatti, proibisce la *riba*, ovvero il pagamento di interessi sui fondi prestati: il denaro, in se stesso, non può essere un *earning asset*, anche perché se lo fosse si rafforzerebbe la tendenza all'accumulazione della ricchezza nelle mani di pochi.

Il divieto della *riba* non vuol dire che sui fondi mutuati non venga pagata alcuna remunerazione.

Secondo la Sharia l'obiettivo di un'istituzione finanziaria islamica non è solo la realizzazione di profitti, considerata lecita e auspicabile, anche il suo contributo al bene della collettività, facendo ad esempio prestiti ai poveri e ai bisognosi senza applicare nessun ricarico.

Le cose cambiarono però a partire dagli anni '60 e '70 del sec scorso: molti paesi islamici scoprirono importanti riserve di petrolio che esportarono verso i paesi occidentali i quali però avevano un'economia . In quegli anni affluirono ai paesi islamici notevoli quantità di denaro, che resero questi paesi i più importanti investitori-risparmiatori del mondo.

L'afflusso di capitali, non accompagnato da una crescita parallela dei consumi, portò a una situazione di eccesso di offerta di liquidità, che pose il problema di come investire questi fondi. La scelta naturale sarebbe stata quella di prestarli ai paesi occidentali ad un tasso di interesse fisso ma questo non era permesso dalla Sharia. Per questa ragione nacquero le prime banche islamiche che prestavano senza interesse, rispettando il divieto della *riba*.

...In alcuni paesi occidentali dove la presenza degli immigrati di religione islamica è rilevante, alcune banche hanno iniziato ad offrire prodotti finanziari conformi con la legge islamica.

...La proibizione della *riba* si fonda sul credo islamico secondo il quale non ci può essere guadagno senza l'assunzione di rischi: il profitto, in una visione islamica, è legittimato solo dal rischio. La nozione di interesse come remunerazione per il differimento del consumo è quindi rigettata: può essere remunerato solo lo sforzo fisico ed intellettuale delle persone e non la mera attesa. Il risparmio quindi non è una scelta di consumo intertemporale ma una scelta fatta per far fronte a necessità future e quindi non merita il pagamento di un prezzo, ovvero l'interesse.

-ZAKAT

La *zakat* è una tassa generalizzata sulla ricchezza, con un'aliquota del 2,5 %, che grava sulla proprietà di beni non sfruttati per fini produttivi. Essa rappresenta, assieme al *filtro islamico* e alla proibizione della *riba*, il terzo pilastro dell'*islamic economics*.

Letteralmente *zakat* significa "purificazione" e il suo pagamento viene considerato dagli islamisti essenziale perché purifica la ricchezza dalla sua malefica tendenza ad accumularsi nelle mani di pochi. La Sharia riconduce l'istituzione di questa tassa al credo fondamentale che tutto appartiene a Dio e quindi parte dei ben posseduti va devoluta alla comunità per far fronte alle esigenze di base di tutti i membri.

La *zakat* è essenzialmente un sistema di redistribuzione della ricchezza che dovrebbe arginare i fenomeni di povertà. Da un punto di vista economico, l'applicazione di una tassa su una base imponibile costituita da una ricchezza non produttiva dovrebbe avere effetti positivi, con un

aumento dell'efficienza nell'utilizzo delle risorse e un disincentivo a lasciare improduttivi i propri beni per evitare il pagamento della tassa.

Secondo la legge islamica, gli introiti provenienti dal prelievo della *zakat* devono essere utilizzati per far fronte alle esigenze della comunità. Anche sulla *zakat*, come sugli altri istituti di economia islamica, non c'è accordo unanime tra gli islamisti. In particolare, ci sono differenti punti di vista circa le modalità di raccolta e di impegno dei fondi.

...Gli economisti islamici sostengono che la *zakat* può essere un'arma molto potente contro la povertà, molto di più degli strumenti utilizzati nei paesi occidentali, grazie all'ampio gettito prodotto da una tassa universale religiosa, rispetto alla quale i comportamenti evasivi sarebbero ridotti al minimo: secondo alcuni islamisti il pagamento avverrebbe spontaneamente anche in assenza di coercizione.

-MICRO-CREDITO

...Esiste un altro canale dell'economia islamica che può contribuire alla riduzione della povertà, secondo degli economisti islamici, e questo canale è il micro-credito (concessione, da parte di istituzioni finanziarie e non, di credito a imprenditori "poveri" che non riescono ad accedere al credito attraverso i normali canali bancari. Si tratta di finanziamenti di importo modesto, con scadenze brevi, una o poche settimane, e rinnovabili, con istruttorie semplificate e destinati a finanziare piccole attività imprenditoriali. Questi finanziamenti prevedono tassi di interesse superiori a quelli di mercato per coprire i maggiori rischi di credito e gli alti costi di transazione connesse a questo tipo di operazioni).⁴¹

“Nella tradizione musulmana i sapienti non hanno cessato di ricordare che l'interesse e l'usura sono severamente proibiti e quindi certamente la speculazione. Il fondamento di questa prescrizione risiede nel fatto che nell'Islam la ricchezza non può produrre da se stessa altra ricchezza e che la produzione dell'avere si deve ottenere col lavoro e l'investimento che preservi, in ogni caso, il fattore rischio. Questo è il vero senso della partecipazione economica. Non si può immaginare di avere una retribuzione usuraia a tasso fisso e predeterminato. Se si aggiunge a ciò l'obbligo di pagare la *zakah* sulla totalità dei beni suscettibili di produrre ricchezza, ebbene è chiaro che l'individuo deve impegnarsi ad investire nell'economia senza alcuna possibilità di vivere di sola rendita. In caso contrario, la sua ricchezza si esaurirebbe”.

Bisogna dire che “alcuni sapienti hanno tentato, nel corso della storia, di giocare sul significato dei concetti, le loro accezioni e la comprensione degli strumenti dell'analisi economica. Hanno affermato che l'interesse bancario non è un interesse o che è autorizzato purché non oltrepassi una certa somma o un certo tasso: arguzie simili. Ma queste affermazioni sono state molto criticate e non trovano un'eco favorevole nella stragrande maggioranza dei musulmani”.

Le banche islamiche tentano oggi di produrre nuovi modelli evitando l'interesse ed esistono iniziative interessanti, ma restano molti problemi in sospeso e molte carenze nella gestione di queste istituzioni. Più interessanti sono le iniziative di cooperative di sviluppo senza interesse, microprogetti di investimento come quelli che sono stati avviati in Bangladesh, o le società di investimento: tutte queste elaborazioni vanno nella direzione del rispetto della prescrizione islamica che si oppone alla speculazione ed all'interesse ed esige di pensare ad un commercio più equo ed una economia a misura d'uomo la cui finalità sia di servire e mai di asservire.

⁴¹ Emilio Vadalà, “Capire l'economia islamica”, ed. Yorick

Consideriamo l'analisi di Adam Smith, base del capitalismo, del XVIII secolo: “non aspettatevi il pane quotidiano dalla buona volontà del panettiere, ma dal suo interesse; la somma degli interessi egoisti di ciascun individuo concorre in modo miracoloso al benessere comune”.

In realtà questa analisi è riduttiva. “E' vero che il panettiere è mosso dal suo interesse economico, ma ciò non vuol dire che non tenga alla stima del vicinato, che non ami il lavoro ben fatto, che non comprenda che il suo benessere particolare dipenda da una prosperità generale. Non c'è più lavoro per il panettiere in una società di disoccupati. Non c'è più sicurezza per il panettiere se i poveri ricorrono alla violenza per non morire di fame. Le motivazioni del panettiere sono molto più complesse dell'analisi apparentemente lucida e pragmatica di Adam Smith.

L'efficacia terrificante del mondo occidentale si basa spesso su analisi semplicistiche, schematiche e riduttive. Porta anche a disfunzioni improvvise e devastanti: crisi economiche, guerre mondiali, disastri ecologici.

A partire dal XVIII secolo, in Occidente si pensa esplicitamente che la religione costituirebbe un freno allo sviluppo economico. Il cristianesimo viene abbandonato a vantaggio della religione del profitto, dello sviluppo, della potenza, anche se le forme esterne vengono rispettate.

La relazione tra cristianesimo e capitalismo è del resto molto più complessa di una semplice opposizione, una fagocitosi del primo da parte del secondo. La conquista dell'America è stata intrapresa all'inizio da persone che fuggivano dall'Europa, perché perseguitati per via della loro fede religiosa. Il puritanesimo dei Padri fondatori degli Stati Uniti genera uno spirito d'ascesi, di economia e d'austerità assolutamente straordinario. Per due secoli sono sopravvissute comunità di quaccheri ma del loro spirito originario non resta più granché oggi. Questo movimento religioso ha conquistato il pianeta, ma l'America ha dimenticato il suo passato puritano. Tutto lo sviluppo dell'Europa del Nord e del Centro si è appoggiato all'etica protestante così come è stata analizzata da Max Weber. Ma lo si vuole dimenticare oggi, in una società centrata sul soddisfacimento immediato degli appetiti più sommari.

Oggi la religione non è più un fattore sociale importante in Occidente. Una delle linee di frattura tra l'Occidente e l'Islam si trova in questa opposizione: gli uni considerano la religione come un fattore negativo, gli altri come un fattore positivo.

Resta il fatto che, allo stato attuale delle cose, l'Occidente ha l'aria di avere più successo. Ma il prezzo è lo sfruttamento dei popoli che non partecipano a questo successo economico ed anche lo sfruttamento della natura. Si sa che non si potrà continuare indefinitamente questa crescita che costituisce una necessità politica ed economica”.⁴²

2.2.6. DIVERSITA' NELL'ISLAM

L'Islam è caratterizzato da diversi movimenti settari e politici apparsi nel corso della storia.

“All'origine del principale di questi movimenti ci fu la contestazione circa la successione al califfato alla morte di Maometto. Il profeta avrebbe promesso la successione al genero 'Ali, ma questi dovette attendere a lungo prima di accedere al potere; questa attesa fece crescere l'insoddisfazione dei nuovi convertiti, in gran parte iranici, molti dei quali finirono per riconoscersi nel 'partito di 'Ali' (*shi'a*, da cui sciismo)”.⁴³

Nell'Islam troviamo quindi due correnti principali: una ortodossa (sunnita) e una non ortodossa (sciita).

“L'identità islamica non è dunque monolitica.

⁴² Jacques Neirynek e Tariq Ramadan, “Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane” capitolo 5

⁴³ “Islam – Piccola Enciclopedia”, Rizzoli, p.13

In Egitto e in generale nel Nord Africa musulmano l'Islam è a larga prevalenza sunnita. Anche la Turchia è stata a lungo considerata uno stato esclusivamente sunnita ma negli ultimi anni, grazie allo sviluppo delle istituzioni democratiche, le minoranze sciite un tempo silenziose hanno acquisito sempre maggiore visibilità e risonanza.

L'Iran è l'unico dei paesi musulmani del Medio Oriente e del Nord Africa in cui l'Islam sciita è la fede ufficiale e dominante, ed alcuni hanno visto in questa adozione dello sciismo un modo per rivendicare un'identità peculiarmente persiana al cospetto dei vicini arabi, turchi, centroasiatici e indiani prevalentemente sunniti. Tuttavia in Iran esistono cospicue minoranze sunnite, in particolare nelle province orientali tra le popolazioni di lingua turca e beluci.

L'Asia araba sudoccidentale è assai eterogenea. Palestinesi e giordani sono sunniti, ma nei paesi vicini (Siria, Libano, Iraq, nonché oggi persino le province orientali dell'Arabia Saudita e alcuni degli sceiccati del Golfo) esistono cospicue popolazioni sciite. In Libano esse sono ora il gruppo più consistente e stanno rivendicando con sempre maggiore convinzione un ruolo più importante nell'organismo statale libanese, mentre in Iraq nel suo complesso e persino nella capitale Baghdad costituiscono ormai la maggioranza pur essendo sempre state sottoposte ad un'egemonia sunnita che si è protratta senza cambiamenti significativi dall'epoca turca alla "repubblica" odierna passando per la monarchia indipendente".⁴⁴

Per quanto riguarda il sunnismo, ci sono "Quattro scuole ufficialmente riconosciute come ortodosse: *hanafita*, *malikita*, *safi'ita* e *hanbalita*".

La prima è "la scuola relativamente più 'liberale' delle altre e più disposta all'uso del ragionamento analogico ed è in vigore attualmente nei territori dell'ex Impero Ottomano, nell'Asia Centrale, nell'Afghanistan, in India e in Pakistan: può dirsi che circa metà dei musulmani del mondo seguono questa scuola giuridica".

Seguono la scuola *malikita* i musulmani dell'Africa settentrionale (escluso l'Egitto dove però ne esistono in buon numero) e di parte della costa dell'Africa orientale.

I seguaci della scuola *safi'ita* si trovano principalmente nelle isole Bahrain, nell'Arabia meridionale, in Indonesia, nell'Africa orientale e in buona parte dell'Egitto.

"Una scuola, infine, che sta un po' a sé – e che ha attualmente un numero relativamente molto scarso di seguaci in Arabia, nell'Oman e nel Golfo Persico (è comunque la scuola preferita dall'Arabia Saudita) – è quella dell'ultra-tradizionalista *hanbalita* che restringe notevolmente l'uso dell'analogia razionale.

L'ortodossia ammette il passaggio di un musulmano da una scuola giuridica a un'altra e le differenze, soprattutto per chi, estraneo all'Islam, non ne colga subito il valore pratico nella fisica e minuziosa esecuzione dei singoli doveri religiosi esterni o nella tradizione delle usanze legali (eredità ecc.), sembrano piuttosto secondarie. I principi sono fondamentalmente gli stessi e le divergenze si manifestano soprattutto nell'applicazione di regole, in generale riconosciute giuste, a casi particolari".⁴⁵

"Lo sciismo si compone di varie sette tra cui: gli *Zaiditi*, gli *Imamiti* (o Duodecimani), gli *Israeliti*. Caratteristiche concezioni non ortodosse sono: la credenza nella "mediazione dell'*imam* e nella sua "assenza", vale a dire che l'ultimo della catena degli *imam* riconosciuti (catena che varia a seconda delle diverse sette sciite) non si considera morto, ma solo scomparso: il *Mahdi*, 'il (ben) Guidato (da Dio)', e cioè il venturo Salvatore del mondo.

Gli *Zaiditi* sono considerati i più vicini all'ortodossia; gli *Imamiti* (detti anche Duodecimani perché riconoscono come legittima una serie di dodici *imam*) sono considerati moderati e ufficialmente al potere e riconosciuti in Persia dal 1502; gli *Israeliti* (chiamati anche Settimani perché riconoscono legittima una serie di sette *iamam*) sono considerati la corrente più estremista della *shi'a* e sono a loro volta suddivisi in varie sette, divinizzano Alì e i suoi discendenti.

⁴⁴ Bernard Lewis, "Le molte identità del Medio Oriente", pp.40-41.

⁴⁵ Bausani, "Islam", p.40

Le sette sciite sono numerose e sono disperse in un po' tutta l'ecumene islamica"⁴⁶.

Sebbene nell'Islam sia possibile trovare queste differenze, in realtà, passando "dall'Indonesia al Marocco, o attraversando l'insieme delle comunità islamiche in Europa ci si convince di una realtà innegabile, ovvero che per i musulmani esiste un corpus di principi comuni, che compongono la religione dell'Islam. Il primo corpus dei principi è la fede in una trascendenza, in un Dio unico, indipendentemente dalle posizioni di questi o di quelli per ciò che concerne questa trascendenza. Il secondo corpus dei principi rimanda ad un'etica, c'è un Bene che viene determinato a partire da un certo numero di testi di riferimento e c'è la dimensione del Male. C'è quel che si deve fare e ciò che non si deve fare sul piano morale.

Tutto questo è un corpus di principi sui quali fra i musulmani c'è totale accordo".

C'è quindi "un'etica islamica nonostante possa essere differenziata la maniera con cui viene articolata e interpretata.

Infine c'è una pratica comune: gli indonesiani praticano, allo stesso modo dei marocchini o dei sudafricani o dei parigini o dei britannici.

Sul piano strettamente religioso l'Islam è dunque fondato su un corpus di principi comuni, poiché esiste un solo Islam, e questo corpus proviene da due fonti fondamentali: il Corano e la tradizione del Profeta (*Sunna*).

Esistono sei differenti letture del Corano: una letteralista (la lettera è la lettera); una tradizionalista, che passa per la mediazione di un sapiente di tale o di tal'altra epoca storica in grado di possedere l'ultima parola nel Corano; una *sufi*, per la quale al di là della lettera c'è lo spirito della lettera, il suo soffio, la dimensione mistica; una lettura riformista nel senso di razionalista; una lettura riformista, suscettibile di restare fedele alla lettera ma tenendo conto del contesto (quello che spesso viene indicato come il riformismo salafita) ed infine una lettura radicaleggiante, strettamente politica, che vuole che l'affermazione dell'Islam passi per una struttura statale e per un sistema politico.

Il problema incontrato dai musulmani attiene per di più a ciò che i rispettivi paladini di queste differenti sensibilità hanno oggi perduto ovvero la cultura del dialogo, essi non discutono più fra loro, ciascuno rivendica per sé di essere il solo islam legittimo, si tratta di una carenza terribile, già in vigore da molto tempo (probabilmente dal XIII secolo)"

Sebbene l'Islam possa essere considerato un'unità, è inoltre necessario sottolineare l'importanza dell'influenza delle diverse culture dei differenti paesi: "la cultura ogni volta riveste i principi fondamentali" (per esempio, "elementi dell'arte islamica pur se identici dappertutto, risultano in maniera evidente influenzati del sostrato culturale del luogo").⁴⁷

2.2.7. ISLAM E STATO – NAZIONE

"Lo stato musulmano - per Maometto, e quindi per tutti i Musulmani fino ad oggi - è la comunità dei credenti, partecipi della visione religiosa da lui predicata, associati in un culto comune e nella dedizione e obbedienza all'Inviato (*Rasul*) da Dio, il quale - investito di una missione del tutto speciale - rivelò al suo popolo il messaggio divino.

Questa embrionale concezione statutale - appena avvertibile nei primi anni della vita del Profeta (periodo meccano) - acquisterà fisionomia ben precisa nel periodo successivo all'Egira (622 d.C.) quando, a Medina, Maometto non fu più soltanto uomo religioso, bensì anche uomo politico del nascente stato islamico. La costituzione medinese dell'anno I dell'Egira, regolante i rapporti fra i vari rapporti fra i vari elementi musulmani ed ebrei di cui si componeva la società di Medina, rappresenta un primo nucleo istituzionale, che la giurisprudenza e il pensiero politico successivi non

⁴⁶ Piacentini, "Islam – logica della fede e logica della conflittualità", pp.62-63

⁴⁷ Tariq Ramadan, art. "Le evoluzioni del pensiero islamico contemporaneo".

cambieranno sviscereranno ed elaboreranno; i caratteri sostanziali che vi si ritrovano non cambieranno tuttavia mai”.

“Sin dall’inizio emergono alcune caratteristiche fondamentali, oggi valide più che mai: lo stato islamico - sin dalla sua fondazione - non è legato a confini territoriali (extraterritorialità e universalismo della società islamica); è uno stato teocratico e fortemente etico.

Sul piano concettuale ne consegue che per il fondatore dell’Islam - e per l’Islam stesso ancora oggi - la politica quale attività autonoma distinta dalla religione non può esistere; non è una realtà possibile né assolutamente concepibile, almeno in sede teorica e ideologica.

E come la politica (o “ragion di stato”) non è concepibile come attività autonoma dalla religione, così - a maggior ragione - la strategia (o “ragion militare”) non può essere scissa (almeno ideologicamente) dalla religione (e dalla sua legge).

“Lo ‘Stato Islamico’ è l’unico stato legittimo, che assorbe o subordina o distrugge ogni altra comunità eterodossa. E’ lo stato per eccellenza”.⁴⁸

“L’unità della *umma* era da sempre l’ideale più caro ai musulmani”, tuttavia con la colonizzazione il mondo islamico è stato diviso in regni e repubbliche, i cui confini sono stati arbitrariamente tracciati dalle potenze occidentali.⁴⁹

Quindi “nell’area islamica il concetto di stato-nazione mostra fin dalle sue origini un’ambiguità di fondo, attribuibile al suo essere una diretta derivazione di un’altra esperienza storica, quella europea.

In Europa lo stato-nazione si delinea come istituzione temporale teoricamente estranea all’esperienza religiosa (naturalmente vanno tenuti presenti i diversi percorsi e le contraddizioni che li hanno caratterizzati) e ha indubbiamente giocato un ruolo decisivo nella storia e nelle politiche europee. Nella formulazione europea di nazione come gruppo umano, legato da vincoli di lealtà e di reciproca solidarietà che condivide una comune appartenenza linguistica, territoriale, storica, civica, non si può non riconoscere la natura secolarizzata che affonda le sue radici nella contrapposizione fra potere temporale e potere della chiesa.

Nel periodo a cavallo fra Ottocento e Novecento, e precisamente in concomitanza con l’avvio di un processo di modernizzazione in chiave europea, il concetto di nazione compare nell’area compresa fra i territori dell’impero ottomano. Da una parte, infatti, la rivolta dei popoli balcanici contro la presenza ottomana e la relativa rivendicazione d’indipendenza ricevono l’appoggio delle potenze europee sostenendo la formazione degli stati. D’altra parte, lo stesso impero ottomano attua un superamento della sua natura plurinazionale e linguistica attraverso l’istituzione della nazione turca. Ciò solleva l’opposizione di altri gruppi facenti parte dell’impero ottomano tra i quali gli arabi, che mentre si riconoscevano nell’autorità ottomana basata sul vincolo della fede islamica non si riconoscono nella nazione turca”.⁵⁰ “Non era facile far nascere uno spirito nazionale fra musulmani ormai abituati a considerarsi cittadini dell’Impero Ottomano e membri del *Dar al-Islam*”.⁵¹ “I nazionalismi nell’area islamica nascono e si sviluppano non tanto come dinamica interna, quanto piuttosto come reazione a trasformazioni innescate da potenze esterne”⁵² Questo significa che spesso “ciò che veniva fatto passare per nazionalismo assunse caratteristiche puramente negative e fu identificato con l’esigenza di sbarazzarsi dell’Occidente. L’organizzazione di alcune delle nuove nazioni non poteva che creare tensione fra i cittadini. La parte meridionale del Sudan, per esempio, era in larga parte cristiana, mentre il nord era musulmano. Per un popolo abituato a definire la propria identità in termini religiosi, sarebbe stato difficile dar vita ad un sentimento nazionalistico sudanese comune. Il problema era anche più acuto in Libano, dove la popolazione era divisa fra diverse comunità religiose, la sunnita, la sciita e la cristiana, che nel passato erano state sempre

⁴⁸ Piacentini, “Islam, logica della fede e logica della conflittualità”, pp.29-30.

⁴⁹ Karen Armstrong, “Islam”, pp.217-218

⁵⁰ Adel Jabbar, art. “Musulmani fra immaginario e realtà”

⁵¹ Karen Armstrong, “Islam”, pp.217-218

⁵² Adel Jabbar, art. “Musulmani fra immaginario e realtà”

autonome. Non fu possibile arrivare ad alcuna condivisione di poteri. Il boom demografico portò alla guerra civile (1975-1990), che divise tragicamente il paese.

In Siria, in Egitto e in Iraq, il nazionalismo fu adottato da un'élite, ma non dalle masse più conservatrici".⁵³

La connotazione laicista del concetto di nazione, la sua insita contrapposizione alla sfera religiosa, stride in una realtà storicamente e culturalmente estranea a dispute di tale genere, una realtà dove governanti e oppositori fino a quel momento, si erano sempre appellati ai principi islamici. E ciò non significa, d'altra parte, che si possa qui riscontrare, come invece nell'Europa prestatatale, la coesistenza di due poteri fondanti su principi e programmi fra loro ben diversi.

Infatti, si può dire che soltanto nel corso delle brevi fasi rappresentate dal periodo di Medina⁵⁴ (622-632) e da quello dei "Califfi ben guidati" (632-661) guida religiosa e guida politica corrispondono.

In seguito, con l'istituzione degli stati arabo-islamici omayyadi (Damasco 661-750) e abbassidi (Baghdad 750-1258) - per quanto il fulcro dell'ispirazione politica rimanga comunque il vincolo di appartenenza alla religione islamica- califfi e sultani ottomani sono esclusivamente figure politiche, che detengono, di fatto, il potere in vari affari dello stato senza doversi consultare con i dotti della legge islamica.

Nel mondo arabo-islamico non si è verificato un contrasto fra potere religioso e potere temporale paragonabile a quello che è avvenuto in Europa, perché né la moschea svolgeva un ruolo simile a quello della chiesa né la presenza del municipio era paragonabile alla funzione del potere borghese europeo. Entrambe queste istituzioni in Europa erano rappresentative di ceti e classi diverse per collocazione sociale e disegno politico, mentre nelle società musulmane queste formazioni sociali non hanno trovato le stesse condizioni per poter nascere e svilupparsi. L'idea di nazione di matrice europea, trapiantata nel mondo musulmano, si trova così di fronte ad un non-senso in rapporto alla concezione di comunità, sorta proprio dall'esperienza di Medina, secondo la quale il superamento delle divisioni tribali, se vogliamo delle "piccole patrie", si basa sulla creazione di una coscienza comune, fondata sull'appartenenza alla fede islamica. In tal senso la fede rappresenta l'ispirazione e il fondamento della prima formazione che possiamo definire statale di un'identità islamica, non del tutto liberata, tuttavia, dalle consuetudini tribali: incisive rimangono la discendenza, la genealogia, l'appartenenza ad un certo territorio, con le quali i musulmani continuano a definirsi. Si tratta di fonti di legittimità e potere che resistono anche nelle prassi odierne delle élites moderne e secolarizzate".

"Tutto ciò dimostra come il concetto di stato-nazione non sia consono all'identità e alla storia delle genti musulmane e appaia piuttosto come una sorta di attribuzione esterna. La creazione degli stati attuali nel mondo musulmano, del resto, viene effettuata prevalentemente da élites con una rilevante componente militare⁵⁵ dopo la fine o la trasformazioni radicali subite dagli imperi (quello mogul, l'ottomano, il persiano...). Queste élites hanno governato delle configurazioni statuali che di fatto nascono per la volontà di potenze coloniali. Quasi tutti i cinquantasei stati che compongono l'area musulmana sono espressione, diretta o indiretta, del disegno e della politica coloniale e rappresentano una rottura sia con la tradizione religiosa che con quella culturale delle diverse aree e sono per concezione dello stato e per gestione fortemente ancorate alle pratiche coloniali. Oggi assistiamo ad un dilemma ancora aperto perché le masse non si riconoscono ancora in questi stati e le élites non fanno molto perché le masse partecipino in queste costruzioni statuali. Esiste dunque un divario tra le masse escluse e le élites che fungono da vassalli per le potenze straniere. Di fatto, questi stati sono "deboli" con dei governi "forti". La loro "debolezza" deriva dalla non legittimità e per supplire a questo i governi diventano ferocemente forti per mantenere l'obbedienza dei sudditi. Tutto questo avviene secondo parametri molto moderni: prevalentemente viene usata la persuasione con la forza e non si adoperano meccanismi di consenso della tradizione religiosa e culturale.

⁵³ Karen Amstrong, "Islam", pp.217-218

⁵⁴Luogo in cui nasce la prima comunità islamica organizzata. Attualmente si trova in Arabia Saudita.

⁵⁵ Spesso le élites moderniste e i militari si sono formati nelle accademie europee, dell'ex blocco sovietico e statunitensi.

Potrebbe sorprendere il fatto che in molti paesi musulmani a differenza di paesi formalmente laici in Europa (con alcune eccezioni) è proibita la formazione di partiti, organizzazioni o associazioni che fanno riferimento nei loro statuti ai valori dell'Islam. Molti dei movimenti islamici oggi in auge sono illegali, clandestini e di conseguenza perseguitati.

In ogni caso, queste formazioni statuali finiscono per essere governate da despoti, che attingono legittimazione e consenso non già dalle istituzioni riconosciute, bensì prevalentemente dagli apparati repressivi o magari dalla coesione del proprio clan. Ne consegue che la massa esclusa non si riconosce in alcuna identità collettiva; non nello stato che di fatto non esiste, né tanto meno nel regime effettivo. Quindi non dobbiamo stupirci se l'individuo musulmano preferisce riconoscersi in una comunità ristretta piuttosto che in uno stato che non ha giustificazione morale.

La massa rimane dunque lontana dal cosiddetto processo di modernizzazione (di cui lo stato-nazione avrebbe dovuto essere uno degli elementi fondanti) che è rimasto un appannaggio di una élite vassalla ai centri dell'impero. Si tratta di un'élite modernista che non è riuscita né a creare le condizioni per la partecipazione della società civile, né premesse per lo sviluppo, né la tutela degli interessi della propria gente. Il problema di fondo è la mancanza di una vera teoria dello stato ancorata nella realtà sociale (vi è solo una mera imitazione subalterna di quanto avviene altrove). Manca in definitiva "un'idea morale" dello stato, carenza che finisce per legittimare uno stato qualsiasi, fosse pure, come lo è di fatto, fondato sulla forza bruta".

Considerando il Medio Oriente e confrontando la sua carta politica con "quella, ad esempio dell'Europa, emergono alcune differenze significative. Dei circa 25 stati che compongono la carta europea tutti - tranne poche piccole eccezioni come il Belgio, la Svizzera e ora Cipro - hanno un'importante caratteristica comune: il nome del paese o nazione è anche il nome del gruppo etnico dominante e talvolta unico, ed è anche il nome della lingua principale usata in quel paese, a volte esclusivamente in quel paese".

"Questa combinazione europea di nomenclature etniche, territoriali e linguistiche ha una tradizione secolare. Alcuni di questi paesi, come l'Inghilterra, la Francia, la Svezia o la Spagna, conquistarono secoli fa l'unità nazionale e la sovranità; ma molti altri paesi non ancora divenuti stati sovrani possedevano denominazioni, lingue e culture proprie ed una forte identità territoriale e nazionale espressa nel culto della storia nazionale e nel perseguimento di fini nazionali. Per alcune entità, come la Finlandia, l'Ungheria, la Grecia e soprattutto la Germania, i nomi con cui esse sono note all'estero non sono gli stessi usati al loro interno, ma vale la regola dell'uso dello stesso termine per lo stato, la nazione e la lingua. Persino alcune tra le più piccole delle entità politiche europee, come ad esempio l'Albania e Malta, possiedono una lingua nazionale, l'albanese e il Maltese. Questa componente è così essenziale per la strutturazione dell'identità europea che persino quelle nazioni che, come gli irlandesi e i norvegesi, furono condizionate da secoli di dominazione straniera all'uso di lingue diverse dalle proprie, hanno cercato strenuamente in tempi moderni di recuperare o ricostruire la perduta lingua nazionale.

In epoca moderna le potenze europee hanno imposto al resto del mondo la loro autorità e con essa certo usi particolari, in un processo che trascese i limiti della dominazione imperiale europea e spesso sopravvisse al suo crollo. Uno di questi usi fu la demarcazione delle frontiere e il tracciamento di linee sulle carte geografiche. Tra il XIX e l'inizio del XX secolo prima l'America e poi la maggior parte dell'Asia e dell'Africa vennero suddivise, demarcate e spesso ribattezzate fino a far conformare, almeno in apparenza, la carta del mondo al modello europeo.

Ma l'apparenza spesso può ingannare. Tra i paesi che compaiono sulla carta geografica dell'odierno Medio Oriente solo tre si conformano alla convergenza europea di nazione, paese e lingua: si tratta della repubblica di Turchia, abitata da turchi che parlano turco, dell'Arabia, abitata da arabi che parlano arabo, e dell'Iran, un tempo chiamato Persia in occidente, abitato da persiani che parlano persiano. In quest'ultimo caso l'entrata nell'uso comune della denominazione Iran ha cambiato la situazione in quanto l'iranico è il nome della più ampia famiglia linguistica a cui appartiene il persiano e pertanto non può essere applicato correttamente alla lingua nazionale dell'Iran.

Se consideriamo i tre casi più da vicino notiamo alcuni fatti curiosi. Il nome Turchia non fu adottato dai turchi come denominazione ufficiale dello stato fino al 1923, e prima della sua adozione finale ci furono dissensi sulla forma corretta di un termine che all'epoca era ancora poco familiare. La scelta finale- *Türkiye*- rivela chiaramente l'origine europea del nome. Ma se il turco aveva preso in prestito e adottato un vocabolo per indicare la Turchia, non c'è ancora nell'arabo nessuna parola che indichi l'Arabia. Naturalmente esistono parole che significano "arabo" in senso sostantivale e aggettivale e che denotano la lingua araba, ma nessuna designazione territoriale corrisponde all'"Arabia" in quanto tale. Nell'uso arabo attuale si ricorre pertanto a circonlocuzioni del tipo: la terra o penisola arabica, il paese arabo o il regno arabo. Tutti e due i termini, Turchia e Arabia, in quanto denominazioni di stati sovrani identificati rispettivamente in base ad uno specifico carattere turco o arabo, furono adottati da governanti e abitanti solo nel Novecento.

Ciò ci porta ad un ulteriore punto di divergenza. In Europa i nomi, e in generale le entità che essi designano, sono antichi e possiedono una storia ininterrotta che risale al Medioevo e talvolta all'antichità. Ciò vale persino per quei paesi che, come la Germania e l'Italia, non raggiunsero l'unità politica prima del XIX secolo, o quegli altri, come la Polonia e i paesi baltici, che non recuperarono o conseguirono l'indipendenza fino al XX secolo. Le linee sulle carte geografiche – molte delle quali, come in gran parte del Nord America, furono tracciate evidentemente con un righello – che suddividono l'odierno Medio Oriente in stati sovrani sono, con poche eccezioni, nuove, come nuove sono alcune delle entità che esse designano, senza precedenti nel passato medioevale o nell'antichità.

Ancor più notevole è la differenza nel carattere dei nomi stessi, che nel caso degli stati europei derivano dalle singole lingue e storie e stanno a denotare entità in possesso di una propria consapevolezza e continuità. I nomi che compaiono sulle carte geografiche del moderno Medio Oriente sono invece, con poche eccezioni, riesumazioni o ricostruzioni di nomi antichi che in percentuale sorprendente risultano di origine straniera. Alcuni di questi nomi appartengono all'antichità classica. "Siria" e "Libia" sono due termini di etimologia incerta che appaiono per la prima volta in questa forma negli scritti storici e geografici greci e che furono adottati dall'amministrazione romana quali denominazioni di province. A partire dalla conquista araba del VII secolo entrambi i nomi rimasero praticamente sconosciuti nei rispettivi paesi e nelle aree circostanti e non ricomparvero se non in virtù della loro reintroduzione in conseguenza del diffondersi dell'influenza occidentale. Il termine "Siria" cominciò a essere usato localmente, soprattutto dai non musulmani, nel XIX secolo per indicare l'intera area compresa fra il Tauro e il Sinai, tra il deserto e il mare. Il termine "siriani" veniva frequentemente usato negli Stati Uniti per indicare gli immigrati, per lo più cristiani, che provenivano da questa regione. Il nome "Siria", nella forma *Sūriya*, venne adottato dagli ottomani nel 1864 come denominazione della provincia di Damasco e divenne poi il nome ufficiale dello stato per la prima volta sotto il mandato francese. La repubblica instaurata nel territorio definito dal mandato francese fu il primo stato sovrano a usare la denominazione "Siria" e la sua persistenza in forma leggermente arabizzata conferma l'influenza persistente dei modelli di pensiero europei persino in una questione così intima quale l'identità nazionale".⁵⁶

"Il Medio Oriente è la culla di civiltà antiche, in verità le più antiche del mondo: si tratta però di civiltà morte, e fino a poco tempo fa dimenticate e letteralmente sepolte sotto terra. L'avvento dell'Islam e l'adozione della lingua araba portarono una nuova identità e con essa un nuovo passato ed un nuovo complesso di memorie.

Le regioni in cui il Medio Oriente venne diviso nel periodo islamico classico differiscono sia da quelle delle civiltà antiche che da quelle del sistema statale moderno, anche laddove i nomi sono gli stessi. L'Egitto, naturalmente, è sempre stato l'Egitto, inequivocabilmente definito dalla geografia e da uno stile di vita che ha resistito ai cambiamenti religiosi, linguistici e culturali. Altrove i confini erano più incerti. Il Nord Africa, chiamato Maghrib dai musulmani, aveva due centri principali,

⁵⁶ Bernard Lewis, "Le molte identità del Medio Oriente", pp.69-74

Ifīqīya (dal vocabolo romano Africa), vale a dire l'odierna Tunisia, e il Marocco. I paesi che vengono oggi chiamati Algeria e Libia erano territori di confine collocati rispettivamente tra i centri del Marocco e della Tunisia e fra la Tunisia e l'Egitto. La nascita di entità separate e peculiari in questa due aree risale al periodo ottomano. I loro nomi e confini moderni sono un lascito del colonialismo francese ed italiano”.

“Il recupero da parte delle popolazioni del Medio Oriente della loro storia passata e, con essa, della loro identità non cominciò prima del XIX secolo. Questo nuovo interesse per un passato più remoto fu stimolato dall'importazione recente dell'idea europea di patria, il concetto di un rapporto perdurante e quasi mistico tra un popolo e il paese in cui esso vive. Il recupero fu reso possibile soprattutto da due cause: la tenacia delle minoranze non musulmane e la curiosità e insistenza degli stranieri venuti dall'Europa”.

“Alle origini di questo processo, che comprendeva l'egittologia, l'assirologia, l'iranologia e altre discipline parallele nello studio dell'antico Medio Oriente, fu prerogativa esclusiva degli studiosi europei e in seguito americani. La scoperta, il trattamento, la decifrazione, la valutazione e l'interpretazione di queste fonti dell'antico passato furono un'impresa estranea al Medio Oriente, e per lungo tempo non ebbe alcun impatto sulle popolazioni islamiche, prive di interesse per il proprio passato pagano. Per loro l'unica storia significativa, autentica, importante, cominciava con l'avvento dell'Islam, mentre tutto quello che era venuto prima non erano che secoli d'ignoranza, privi di valore e senza alcuna lezione da impartire.

Una nuova fase si aprì quando un nuovo atteggiamento verso il passato nazionale- espressione che per la prima volta acquisì significato in queste regioni- nacque in Egitto per poi diffondersi in altri paesi mediorientali...Difficilmente esiste nel mondo un altro paese la cui identità e la cui peculiarità sono altrettanto chiaramente marcate dalla geografia oltreché dalla storia. Era dunque molto più facile per gli egiziani sviluppare un senso della propria identità di quanto non fosse per i popoli di altri paesi i cui confini, sia geografici che etnici, si fondevano impercettibilmente con quelli dei propri vicini.

L'Egitto fu anche a lungo il paese mediorientale che, con esclusione della Turchia, rimase più aperto ai contatti con l'Europa e quindi alle influenze europee, sia sul piano intellettuale che politico e commerciale. Un altro fattore piuttosto importante fu che nel XIX secolo l'Egitto era governato da una dinastia nominalmente subordinata al sultano che nutriva ambizioni separatiste e pertanto aveva un ben preciso interesse a incoraggiare il concetto di un'identità egiziana separata all'interno di un impero ottomano di cui l'Egitto era allora una provincia”.⁵⁷

2.3. IMPATTO DELL'OCCIDENTE

2.3.1. RAPPORTO ISLAM E MODERNIZZAZIONE PORTATA DALL'OCCIDENTE

“L'ascesa dell'Occidente fu un avvenimento senza precedenti nella storia del mondo”. “Nel Dodicesimo e Tredicesimo secolo, i Paesi dell'Europa occidentale si erano a malapena messi al passo con le maggiori culture del tempo e, nel Sedicesimo secolo, avevano dato inizio ad un importante processo di trasformazione che avrebbe permesso all'Occidente di dominare il resto del mondo”. “Quando gli Ottomani cercarono di riorganizzare l'esercito secondo linee occidentali, nella speranza di contenere la minaccia europea, videro i propri sforzi frustrati perché troppo superficiali. Per battere l'Europa sul suo stesso campo era necessario che una società agricola tradizionale si trasformasse da cima a fondo e modificasse completamente le sue strutture sociali, economiche, educative, religiose, spirituali, politiche ed intellettuali; e doveva farlo molto rapidamente: un'impresa impossibile, se si pensa che all'occidente per evolversi erano occorsi

⁵⁷ Bernard Lewis, “Le molte identità del Medio Oriente”, pp. 76-79

trecento anni. La nuova società sorta in Europa e nelle colonie americane aveva un'economia diversa, non più basata sul surplus di prodotti agricoli, ma sulla tecnologia e sull'investimento di capitale, che permettevano di riprodurre le risorse all'infinito, liberando la società occidentale dalle limitazioni proprie di una cultura agricola. La rivoluzione economica avvenuta in quegli anni fu un avvenimento fondamentale nella storia del mondo, che richiese un vero e proprio sconvolgimento del costume contemporaneamente su vari fronti: politico, sociale e intellettuale. Non si trattò di un evento programmato in anticipo, ma esso fu il risultato di un processo composito, che portò alla creazione di strutture sociali democratiche e laiche. Già nel Sedicesimo secolo, gli europei avevano raggiunto uno sviluppo scientifico che permetteva loro un controllo sull'ambiente impensabile nel passato. Vi furono nuove scoperte in campo medico, nuove invenzioni in campo marittimo, agricolo e industriale. Nessuna decisiva in se stessa, ma l'effetto cumulativo fu radicale. Nel '600, le innovazioni avvenivano su una scala così vasta che il progresso sembrava ormai inarrestabile, e una scoperta in un campo spesso portava a una nuova intuizione in un altro. Gli europei si resero conto che il mondo non era governato da leggi immutabili e che era possibile mutare il corso della natura. Mentre la società conservatrice basata su un'autonomia agricola non aveva potuto realizzare quel cambiamento, il popolo europeo e quello americano stavano cominciando a sentirsi fiduciosi: potevano investire e reinvestire capitale, sicuri che il progresso non si sarebbe arrestato e che il commercio sarebbe andato costantemente sviluppandosi. Quando infine i progressi in campo tecnico portarono alla rivoluzione industriale del Diciannovesimo secolo, gli occidentali si sentirono così sicuri che cessarono di guardare al passato per trovare ispirazione, come accadde invece alle culture agricole e alle religioni, e iniziarono a guardare verso il futuro.

La modernizzazione della società implicava un cambiamento sociale ed intellettuale. La parola d'ordine era efficienza: un'invenzione, o persino una forma di governo, dovevano essere funzionali. La domanda di personale specializzato si faceva sempre maggiore e per acquisire una conoscenza minima delle nuove tecniche era necessario un addestramento specifico. Era anche necessario un numero maggiore di persone che comprasse i beni derivanti dalla produzione di massa e, dunque, per continuare a sostenere l'economia, un numero crescente di persone doveva vivere al di sopra del livello di sussistenza. Inoltre, avendo raggiunto un livello più alto di istruzione, i lavoratori pretendevano di essere coinvolti maggiormente nel processo decisionale del governo. Se una nazione voleva impiegare tutte le risorse umane disponibili per aumentare la produzione, doveva anche permettere ai gruppi che sino ad allora erano stati segregati o emarginati, come gli ebrei, di avere accesso alla cultura dominante. Le differenze di religione e gli ideali spirituali non dovevano impedire il progresso della società e così gli scienziati, i monarchi e i funzionari di governo fecero di tutto per liberarsi dal controllo ecclesiastico. La democrazia, il pluralismo, la tolleranza, i diritti umani e il laicismo non furono soltanto il frutto della mente idealista e sognatrice di qualche politico ma, almeno in parte, furono dettati dalle necessità dello Stato moderno. Si scoprì ben presto che, per essere efficiente e produttiva, una nazione moderna doveva essere organizzata su basi laiche e democratiche. Se poi quella società avesse organizzato anche le sue istituzioni in base a principi razionali e democratici, nessuno Stato agricolo avrebbe potuto tenerle testa e sarebbe stata, praticamente invincibile.

Tutto ciò ebbe conseguenze funeste per il mondo islamico. La natura progressista della società moderna e l'industrializzazione dell'economia richiedevano un'espansione continua. Erano necessari nuovi mercati e, una volta che quelli della madrepatria erano saturi, si doveva cercarli all'estero. Le nazioni occidentali, perciò, iniziarono a colonizzare, in vario modo, i Paesi non europei ad economia agricola, in modo da inserirli nella propria rete commerciale. Anche questo fu un processo complicato. Il Paese colonizzato forniva all'industria europea le materie prime e, in cambio, riceveva beni a basso costo prodotti in Europa, cosa che, di solito, determinava il fallimento dell'industria locale. Inoltre era necessario modernizzare la colonia trasformandola in base ai principi europei, razionalizzarne il sistema finanziario e commerciale per adeguarlo a quello occidentale, e far sì che almeno alcuni dei nativi acquisissero una qualche familiarità con le idee e l'ethos moderno.

Gli stati agricoli avvertirono la colonizzazione come qualcosa di invasivo, di inquietante e di alieno. La modernizzazione, inoltre, fu inevitabilmente superficiale, perché un processo che in Europa era durato trecento anni doveva aver luogo in tempi assai limitati. Mentre in Europa le idee moderne ebbero il tempo di filtrare progressivamente in tutte le classi della società, nelle colonie soltanto i rappresentanti delle classi alte e, cosa significativa, dell'esercito, ebbero la possibilità di ricevere un'educazione di tipo europeo e di apprezzare le dinamiche della modernità. La maggioranza della popolazione fu lasciata, per forza di cose, a languire fra gli ingranaggi desueti della cultura agricola. La società era divisa e, ormai sempre di più, una parte di essa non riusciva a capire l'altra. Chi era rimasto fuori dai processi di modernizzazione ebbe la spiacevole esperienza di vedere il proprio Paese che diventava man mano più estraneo". "Le popolazioni dei paesi colonizzati erano governate da codici legali stranieri e laici che non capivano mentre l'architettura occidentale trasformava le loro città e il nucleo originario diventava un pezzo da museo". "La gente si sentiva perduta nel proprio paese. Ma ciò che soprattutto provocava il risentimento della popolazione locale era l'aver perso il controllo del proprio destino. Sentiva che ogni legame con le proprie radici era stato reciso e il senso di perdita di identità che ne derivava era devastante..

Mentre gli europei e gli americani avevano avuto la possibilità di modernizzarsi al loro ritmo, e di stabilire le loro priorità, gli abitanti dei Paesi colonizzati furono costretti ad adeguarsi a programmi altrui".

"Lo spirito moderno sviluppatosi in Occidente è fundamentalmente diverso, Il processo di modernizzazione in Europa e in America aveva due caratteristiche: l'innovazione e l'autonomia e in quei due continenti è stato accompagnato da dichiarazioni di indipendenza sia nel campo politico che in quello intellettuale, religioso e sociale. Nei Paesi in via di sviluppo, invece, la modernità non è stata accompagnata dall'autonomia, ma da una perdita di indipendenza nazionale. Invece di rinnovarsi dall'interno, quei paesi possono modernizzarsi solo imitando l'Occidente, che ha raggiunto un grado di sviluppo ormai troppo avanzato e che, dunque, non hanno alcuna speranza di raggiungere. Poiché il processo di modernizzazione non è stato lo stesso, è improbabile che il prodotto finale sarà quello che l'Occidente desidera".

"Il mondo islamico è stato sconvolto dal processo di modernizzazione e, invece di diventare uno dei capisaldi della civilizzazione del mondo, è stato ridotto, con grande rapidità e in modo permanente, ad un blocco che dipende dalle potenze europee"⁵⁸

"Le potenze europee colonizzarono, una dopo l'altra, tutte le nazioni islamiche. La Francia occupò l'Algeria nel 1830, e la Gran Bretagna prese l'Aden nove anni dopo. La Tunisia fu occupata nel 1881, l'Egitto nel 1882, il Sudan nel 1889, la Libia e il Marocco nel 1912. Nel 1915 la Gran Bretagna e la Francia, prevedendo la vittoria, si divisero i territori del morente Impero Ottomano che, nella Prima Guerra Mondiale, combatteva a fianco della Germania. Al termine della guerra, le due potenze non tardarono a stabilire protettorati in Siria, in Libano, in Palestina, in Iraq e in Transgiordania, sollevando un vero e proprio scandalo, perché le potenze europee avevano promesso l'indipendenza alle province arabe dell'Impero". "Anche se ad alcuni degli Stati islamici fu, in seguito, concessa l'indipendenza, spesso l'Occidente continuò a controllarne l'economia, le risorse petrolifere e le zone strategiche, come il canale di Suez. L'occupazione europea lasciò spesso in eredità una serie di aspri conflitti. (Palestina)".

"Ciononostante, nel primissimo periodo, alcuni musulmani erano innamorati dell'Occidente"⁵⁹

"Prima che iniziasse la colonizzazione dei loro territori, alcuni sovrani musulmani avevano cercato di promuovere la modernizzazione di propria iniziativa"⁶⁰

Tuttavia "nessuno di quei primi riformatori comprese appieno le idee che avevano portato alla trasformazione dell'Europa e, dunque, le loro riforme furono superficiali. Ma anche i riformisti successivi hanno sempre cercato di entrare in possesso delle tecnologie militari e degli orpelli

⁵⁸ Karen Amstrong, "L'Islam", pp 195-200

⁵⁹ Karen Amstrong, "L'Islam", pp. 203-204

⁶⁰ Karen Amstrong, "L'Islam", p. 205

esteriori dell'Occidente moderno, senza preoccuparsi a sufficienza degli effetti che avrebbero avuto sulla società”⁶¹

“Il fatto che i musulmani non abbiano ancora trovato una forma di governo adatta al Ventesimo secolo non significa che l'Islam sia incompatibile con la modernità. Il problema di come inglobare l'ideale islamico nelle strutture statali e di come poter trovare una guida adeguata per la comunità, ha assillato i musulmani durante l'intero corso della loro storia”.

“Vivere secondo i principi religiosi è difficile e il razionalismo laico della cultura moderna pone numerosi problemi ai fedeli di tutte le maggiori confessioni religiose”.

“Tutti i credenti, in qualunque periodo storico, devono adattare la tradizione alle caratteristiche del loro tempo e la ricerca di una forma ideale di governo islamico non dovrebbe essere considerata come un'aberrazione, ma come un'attività essenzialmente e tipicamente religiosa”.⁶²

“I processi di modernizzazione che hanno caratterizzato la nascita degli stati – nazione nel mondo musulmano hanno avuto come primo effetto quello di spezzare il legame fra identità religiosa e identità culturale. Queste società – è un fenomeno che ha interessato anche l'Europa e l'Occidente – si sono pian piano omologate, so sono caratterizzate su altri paradigmi, risultato dei processi di modernizzazione. Sono venuti meno il mondo delle tribù, la struttura del clan, la solidarietà familiare, la geografia diversificata del mondo musulmano, che fino a una data recente comportava l'esistenza di un Islam berbero, un Islam arabo, un Islam dell'Asia centrale, un Islam cinese; vi era un Islam diversificato che si poggiava su radici, su segmenti culturali che erano diversi da un contesto all'altro perchè frutto della complessa storia del luogo. Il 'luogo', in un certo senso, definiva e costruiva quel rapporto fra l'identità del testo e il suo recepimento nella complessità del sociale. L'impulso delle nuove culture urbane, insieme all'omologazione – in Marocco come in Tunisia o in Egitto – ha completamente sconvolto il quadro in cui si definiva un'identità religiosa. E' stata la fine del mondo antico, la fine di quella realtà che gli esperti hanno chiamato 'Islam plurale', vale a dire l'Islam diversificato. Sotto l'impulso di quei processi di modernizzazione non si è creato solo un divorzio ma una spaccatura e un vuoto: insieme alla cultura, moriva il sistema di riferimento dell'identità religiosa. Se muore la cultura, se muore quell differenziale insito nella complessità culturale di ogni società umana, è necessario sostituire il sistema di riferimento su cui ogni identità religiosa definisce la propria esistenza.

E' chiaro dove le nuove culture nell'Islam contemporaneo siano andate a cercare gli elementi in grado di supportare l'identità religiosa. A partire dalla fine degli anni '60, all'interno del sistema generale del diritto, si enfatizza il diritto musulmano; nel sistema politico, si enfatizza l'Islam politico; si costruiscono così nuove categorie politiche che sostituiscano l'elemento culturale su cui si definiva l'Islam. A partire da un momento, non si parla più di cultura ma di Islam politico, di un modello ove la *Shari'a* diventa il paradigma su cui si definisce l'identità del musulmano. Lo prova il fatto che l'identità di un musulmano tende a non definirsi più attraverso la cultura ma bensì attraverso un linguaggio politico che è in effetti un linguaggio ideologico di tipo totalitario, come è stato quello di tutti i totalitarismi, ma ancora più pericoloso perchè utilizza il discorso e la mistica religiosa”.⁶³

2.3.2. RAPPORTO ISLAM E DEMOCRAZIA, DIRITTI UMANI

⁶¹ Karen Amstrong, “L'Islam”, p. 207

⁶² Karen Amstrong, “L'Islam”, p.222

⁶³ Khaled Fouad Allam, “Islam e democrazia”, east n. 7, dicembre 2005, pp. 123-124

Nel Medio Oriente “il regime democratico rappresenta effettivamente un fenomeno eccezionale: per lungo tempo soltanto due paesi, la Turchia ed Israele, sono stati considerati delle democrazie abbastanza ben funzionanti.

Tuttavia, oggi la situazione potrebbe non essere più la stessa: negli ultimi anni infatti la Turchia ha subito un processo nel quale i diritti e le libertà fondamentali delle masse sono stati brutalmente soppressi da parte delle élite di Stato in nome del ‘modernismo’ e persino della ‘democrazia’. La Turchia ha perso il già debole senso del governo della legge, dei diritti umani inviolabili e del secolarismo, che rappresenta uno strumento di pace sociale e di imparzialità dello Stato rispetto alle posizioni religiose. In questo paese vige attualmente un regime singolare, che mescola alcuni elementi democratici con forme di autoritarismo e di totalitarismo”.

“In nessuno dei paesi islamici, inclusa la Turchia, le élite al potere auspicano davvero che il popolo possa esprimere la propria opinione nella sfera pubblica o che si tengano elezioni regolari intese come strumento pacifico di divisione del potere: esse sono piuttosto viste come uno show volto ad impressionare gli outsider e a dare in giro di vite agli oppositori reali e potenziali”.

“Perché non esistono democrazie “reali” nei Paesi Islamici?”

Molti sostengono che “nei paesi islamici manca la volontà politica che il popolo possa esprimere la propria opinione nella sfera pubblica e non c’è rispetto per i diritti umani. In tutti questi paesi il processo decisionale è eccessivamente centralizzato, gli strumenti e i meccanismi di divisione del potere sono insufficienti, la tradizione della società civile è estremamente debole e le forze spontanee della società sono severamente ostacolate.

Questo significa che l’Islam è intrinsecamente incompatibile con la democrazia?”⁶⁴

Sicuramente ci sono degli aspetti da considerare che supportano la tesi dell’incompatibilità fra Islam e valori democratici: Islam sembra avere “caratteristiche autoritarie o addirittura totalitarie: l’Islam infatti è una credenza omni-comprensiva che fornisce ai propri seguaci una certa e indubitabile conoscenza in materia etica, giuridica e religiosa. Questo potrebbe allontanarlo dal pluralismo”. “Inoltre, nell’Islam è significativo il fatto che Chiesa e Stato stiano in rapporto di fusione e che lo Stato sia tenuto ad adempiere ad un fine particolare, vale a dire la realizzazione sulla terra della volontà di Allah”.

Tuttavia notiamo anche che esso comprende molte delle caratteristiche morali ed economiche delle libere società occidentali.

Sul piano economico “l’Islam ha anticipato delle teorie che sono poi diventate fondamentali nell’Occidente liberale.

Sono stati pertanto gli Stati musulmani ad aver fatto di tutto per screditare l’Islam, soprattutto perché hanno corrotto il suo messaggio autentico contaminando con alcune delle dottrine sociali oggi più screditate dagli intellettuali occidentali”.

“Inoltre la frammentazione della società islamica nel mondo moderno indica che i principi fondamentali dell’Islam si sono dovuti adattare ad una molteplicità di circostanze locali”.

Infine c’è da considerare che “probabilmente l’ordine islamico che si sviluppò a Medina nel VII secolo, sotto la guida del Profeta, può essere considerato il primo esempio di stato moderno”.⁶⁵

Un altro elemento che sottolinea la compatibilità è proprio “la caratteristica più importante del pensiero politico Islamico, cioè la superiorità della legge sullo Stato. Nell’Islam, i principi della legge o *shari’ah* non sono assolutamente materia di opinioni né sono soggetti a variazione alcuna. In questo senso, l’Islam può essere considerato del tutto compatibile con alcune idee-guida della

⁶⁴ Atilla Yayla, “Introduzione: Islam o democrazia?” in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, pp.XIV-XV.

⁶⁵ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, pp.14-15

società civile e del liberalismo, soprattutto se queste dottrine si fondano sulla conoscenza certa della legge naturale”.

“L’islam infine distingue nettamente tra un governo puramente esecutivo, per il quale non ci sono precise raccomandazioni, e la legge, che è imm modificabile e, per principio, perfettamente universale”.⁶⁶

Ancora, “l’elemento che caratterizza la legge islamica è che essa vincola tutti, inclusi i governanti – chiunque essi siano. Ad eccezione della fondamentale e definitiva autorità di Dio, l’Islam non contempla alcun concetto di sovranità, così come gli è estranea l’idea che la legge possa essere fatta e disfatta secondo la volontà di chi governa”⁶⁷ cioè “vincola non solo i credenti ma anche i governanti. Dal momento che la sovranità spetta esclusivamente a Dio, non ci può essere alcun sovrano assoluto, sia esso una persona o un’assemblea”⁶⁸. “Proprio perché non sussiste alcun fondamento teorico per il sovrano, non ci sono, molto semplicemente “Stati-nazione”: l’Islam è una comunità universale, non suddividibile in comunità”⁶⁹: i musulmani non sono divisi tra loro per razza o per lingua.

“Sul piano teorico, inoltre, la *ummah* ha un ruolo importante nella scelta del governante esecutivo (il Califfo) di uno Stato islamico”.

“L’adesione ad un governo di maggioranza ‘sciolta’ è assolutamente preclusa nell’Islam, proprio come nel liberalismo moderno e nella moderna società civile”.

“La teoria islamica assegna un ruolo importante alla *shura* o consultazione: essa era infatti una caratteristica del governo del Profeta a Medina. L’esecutivo ha l’obbligo di tener conto delle opinioni dei cittadini e, sebbene ciò non sia riconducibile alle procedure meccaniche del maggioritarismo, garantisce tuttavia che il governo poggi su una forma di consenso”.

“Nel mondo e nel pensiero morale e sociale dell’Islam il concetto politico fondamentale è quello della legge naturale, la cui caratteristica principale è l’uguaglianza.

Tutte le persone sono uguali al cospetto di Dio e non si differenziano per razza o per credo. Come disse il Profeta: ‘Le persone sono uguali come i denti di un pettine, non c’è superiorità di un arabo su un non-arabo se non per la virtù della pietà’. La legge naturale vincola i musulmani a trattare anche i loro nemici come eguali. La caratteristica fondamentale della legge islamica non è dunque la giustizia sociale o distributiva, bensì la giustizia intesa nel senso procedurale di trattare ogni persona in modo corretto, indipendentemente dai fattori contingenti”.

“Un buon musulmano è tenuto infatti a rispettare le altre religioni e a riconoscere i diritti e le libertà dei loro fedeli; un vero Stato islamico, inoltre, limita solo a poche aree la risolutezza della propria legge : ai non-credenti, per esempio, è proibita l’usura, essi devono riconoscere l’autorità esecutiva del Califfo e sono tenuti a versare contributi per le spese di difesa, ma hanno diritto di welfare. Non vi è dubbio che, storicamente, l’autentico Stato islamico ha mostrato significative caratteristiche di pluralismo: dall’inizio dell’Islam politico a Medina, agli ebrei furono accordati pari diritti e nell’Impero Ottomano ebrei, cristiani e musulmani vivevano sotto i rispettivi sistemi giuridici”.

Ancora, “una serie di diritti umani all’interno dell’Islam che non differisce radicalmente dalla tradizione lockiana dell’Occidente. *The universal Declaration of Human Rights and Human Rights in Islam*”.

⁶⁶ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.15

⁶⁷ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.16

⁶⁸ Atilla Yayla, “Introduzione: Islam o democrazia?” in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.XVII

⁶⁹ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.16

Come si vedrà dopo, “quel documento non solo considera la giustizia e l’uguaglianza come diritti umani fondamentali, ma cita anche le convenzionali rivendicazioni di libertà di pensiero e di espressione (inclusa al libertà religiosa), di proprietà, dissenso, non-discriminazione (ivi compresa quella basata su motivazioni razziali o sessuali) e di libera circolazione. Esso menziona addirittura il diritto alla sicurezza sociale o welfare”⁷⁰.

Nonostante questo, numerose sono anche le differenze fra la concezione occidentale e islamica dei diritti dell’uomo. Per esempio “ i diritti islamici si differenziano ad alcune versioni dei diritti liberali occidentali contemporanei per un aspetto importante, che riguarda soprattutto l’accento posto sulla correlazione tra diritti e doveri: nel pensiero islamico il possesso di un diritto dipende infatti dall’osservanza di un dovere sociale. L’individualismo esasperato che caratterizza alcune versioni del liberalismo occidentale viene dunque esplicitamente rifiutato. Il legame fra diritti e doveri è il principio fondamentale”.⁷¹

“La fusione fra Chiesa e Stato non è necessariamente incompatibile con le principali dottrine della società civile: sebbene lo Stato islamico sia ovviamente non secolare in linea teorica, esso non prevede alcun tentativo di imporre il proprio sistema di credenze agli altri”.

“In ambito economico è straordinario rilievo l’adesione alla proprietà privata e al mercato, l’incoraggiamento dell’impreditorialità e il fatto che nella legge islamica gli oneri fiscali siano effettivamente abbastanza leggeri rispetto a quelli occidentali. In termini economici, l’Islam può inoltre rivendicare il fatto di aver dato origine alla teoria del libero mercato non solo molto tempo prima di Adam Smith ma anche prima della Scuola Cattolica di Salamanca del XV secolo, i cui membri sono stati riconosciuti come i primi esponenti dell’allocazione delle risorse attraverso il mercato, della teoria monetaria e del valore soggettivo”.⁷²

Nonostante questo “per molti l’Islam si trova in una relazione di tensione con la democrazia e con la modernità: si tratterebbe infatti di una religione, e di una filosofia, che rappresenta una regressione al Medio Evo e un ostacolo al progresso dell’umanità. Di conseguenza sarebbe fundamentalmente incompatibile con qualsiasi tipo di ordinamento politico liberale.”⁷³

Si possono fare ancora alcune considerazioni: la religione è “ancora un elemento importante della società nonostante i processi di modernizzazione e secolarizzazione”. “La ragione da sola fallisce soprattutto quando si trova ad affrontare questioni legate al valore o alla moralità”. La religione “in primo luogo, è stata una fonte di giudizi fondamentali in fatto di valori”; in secondo luogo, “ha svolto un ruolo importante nella formazione delle concezioni che hanno socializzato gli individui”. Essa “può essere una forza pericolosa all’interno della società: giacché attrae molte persone, leader religiosi che sono in grado di mobilitare ampie masse possono avere un grande potere nelle mani, un potere allettante da utilizzare anche in ambito politico”, proprio per questo “è opportuna una divisione dei poteri tra religione e Stato, in modo che nessuno possa assumere una posizione di predominio”.⁷⁴

“In generale sarebbe opportuno che all’interno della società esistesse una tensione fra Chiesa (o Moschea) e Stato, in modo che nessuno possa assumere tutto il potere o manipolare l’altro per obiettivi propri. E’ dunque auspicabile che la distribuzione del potere sia la più ampia possibile. Questo è fundamentalmente uno dei principi teorici della democrazia pluralista: ordinamenti

⁷⁰ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, pp.17-20

⁷¹ Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.21.

⁷² Norman Barry, “Società civile, religione e Islam”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p.22

⁷³ Chandran Kukathas, “Islam, democrazia e società civile”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p. 25

⁷⁴ Atilla Yayla, “Introduzione: Islam o democrazia?” in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, p. XX-XXII

istituzionali in cui la presenza di una molteplicità di poteri o di autorità impedisca che un unico potere assuma una posizione di predominio che possa portare alla tirannia”.

“Secondo alcuni, per la natura delle sue tradizioni, l’Islam non sarebbe in grado di tollerare un ordinamento politico democratico, dal momento che – sempre secondo questa tesi – esso non riconosce nessuna separazione fra Moschea e Stato né prevede la nozione di un’ autorità secolare”. In realtà “l’Islam non è in contraddizione con la democrazia, né con la società civile, né con la modernità. Per comprendere perché occorre considerare il fatto che secondo l’insegnamento islamico la religione non può contenere l’intera società fintanto che ci sono dei non-credenti: esso si è quindi interessato, sin dal principio, al problema di come trattare coloro che dissentono dai suoi stessi insegnamenti.

La prima comunità musulmana, o *umma*, sorse a La Mecca nel VII secolo e rappresentava una minoranza perseguitata. Maometto e i suoi seguaci lasciarono poi La Mecca per recarsi a Yathrib, l’attuale Medina, dove diedero vita ad una comunità di fedeli. Quando grazie ai successi della missione di Maometto la comunità islamica si espanse, emerse la questione di come trattare le persone che non ne facevano parte e di quali diversità accettare al suo interno. La soluzione portò allo sviluppo di una tradizione politica assai rilevante per la sua tolleranza nei confronti delle comunità non – musulmane”.

“Nel VIII e nel IX secolo l’Impero bizantino crollò sotto la spinta dell’espansione islamica e l’esercito musulmano arrivò ad invadere il Regno Persiano e a conquistare le regioni della Siria, dell’Iraq, del Nord Africa, dell’Europa meridionale e della Spagna. Queste regioni, molte delle quali si trovavano già sotto una dominazione straniera furono riassoggettate dalle forze islamiche, che tuttavia si dimostrarono in gran parte più ragionevoli e più tolleranti, nonché maggiormente disposte ad assicurare alle popolazioni assoggettate una sorta di autonomia locale con una pressione fiscale inferiore. Ebrei e cristiani beneficiarono di una tolleranza maggiore rispetto a quella che era stata concessa loro sino a quel momento”.

“I regnanti musulmani lasciarono intatte le istituzioni governative esistenti e lasciarono libere le comunità religiose di governarsi secondo le loro credenze. A dire il vero, essi cercarono di eliminare l’idolatria e il paganesimo e consideravano l’Islam come la sola vera religione, ma l’ideale islamico richiedeva che gli altri fossero invitati a convertirsi, e non obbligati con la forza. Se si rifiutavano dovevano essere lasciati in pace”.

Quindi “non c’è contraddizione far Islam e le tradizioni della tolleranza e della coesistenza pacifica”.

“Come in ogni altra dottrina, il grado di umanità e di tolleranza nell’Islam è soggetto ad interpretazione: nel Corano l’ordine da combattere per la difesa dell’Islam (*jihad*) si presta a varie letture, non tutte prevedono l’uso della forza armata per perseguire i non-credenti”.

“Questo non vuol dire che i movimenti politici islamici non abbiano rappresentato o non rappresenteranno mai un pericolo: qualsiasi movimento politico infatti può diventare pericoloso. Ciò significa piuttosto che l’Islam, in quanto credenza, non rappresenta affatto un problema e potrebbe addirittura avere al proprio interno alcune risorse importanti per giungere ad una possibile soluzione: la più importante fra queste è la tradizione della tolleranza”.

“La minaccia non proviene dall’Islam, bensì da coloro che fanno un cattivo uso del suo nome”.⁷⁵

“Nell’Islam sono tre le guide fondamentali che stabiliscono i principi da seguire nell’amministrazione sociale e nell’organizzazione delle relazioni fra gli individui: il *Corano*, la *Sunna* (detti e fatti del Profeta) e la *Ijma*. Quest’ultima rappresenta una sorta di consenso o compromesso innanzitutto fra gli studiosi che hanno l’autorità di interpretare correttamente la religione, e in seguito anche fra tutti i musulmani. Pertanto, uno dei principi fondamentali dell’Islam è che alcuni individui – gli *ulema* (i teologi) e i *faqih* (i giudici islamici) – sono investiti dall’autorità di formulare delle norme in risposta ai problemi legati alla vita sociale dei musulmani.

⁷⁵ Chandran Kukathas, “Islam, democrazia e società civile”, in Atilla Yayla (a cura di), “Islam ed economia di mercato”, pp.44-47

Le loro decisioni devono tenere conto degli interessi della società, cioè dell'interesse generale: questo è il principio di *maslahat*. Ciò significa dunque che il principio della separazione dei poteri è presente anche nell'Islam.

In questa religione si possono ritrovare tuttavia anche altri principi democratici fondamentali: per esempio "una delle caratteristiche principali della cultura islamica è l'assenza di un'istituzione come la Chiesa che medi fra Dio e l'uomo; l'atteggiamento fundamentalmente egualitario dell'Islam, che si oppone a qualsiasi tipo di gerarchia, è dunque considerato un principio democratico. Inoltre la religione islamica non attribuisce alcuna importanza alla razza, alla nazionalità, alla ricchezza, alla povertà e all'appartenenza di classe, e questo atteggiamento non-discriminatorio si adatta assai bene ad un clima democratico. L'eguaglianza giuridica riconosciuta dall'Islam a ciascun individuo, indipendentemente dalla posizione sociale che occupa e dalla classe sociale a cui appartiene, può essere quindi considerato un elemento adatto ad una mentalità democratica".

Coloro che si non vedono compatibilità fra Islam e valori democratici, invece, rimarcano altre caratteristiche dell'Islam.

"Secondo costoro, il fatto che l'Islam non distingue fra comunità religiosa e comunità politica comporta una serie di problematiche, legate al fatto che esso non stabilisce un equilibrio preciso tra regno di Cesare – il governo temporale – e il regno di Dio. Inoltre essi mettono in evidenza il fatto che l'Islam impone la *shari'a* come legge e come Costituzione, e non permette agli uomini di fare delle leggi per se stessi e in maniera autonoma. Il riconoscimento della *shari'a* come legge fondamentale conferisce infatti a quegli studiosi religiosi che hanno l'autorità di interpretarla un ruolo particolare e determinante nell'approvar o nel respingere le politiche del governo: e questo è considerato un elemento incompatibile con il concetto e la teoria fondamentale della democrazia. Oltre a quelli sinora citati, ci sono inoltre ostacoli ancor più particolari.

In termini di status giuridico, per esempio, l'Islam non riconosce uguaglianza tra i generi o tra musulmani e non-musulmani. Per quanto riguarda poi la partecipazione politica, la questione si fa ancora più controversa; per di più, la tradizione islamica non prevede l'assegnazione di incarichi esecutivi, amministrativi e giuridici alle donne e ai non-musulmani, anche se nel Corano non si trova un riferimento chiaro su questo punto particolare: questa sembrerebbe però una pratica incompatibile con i principi contemporanei della democrazia.

Un aspetto forse ancor più rilevante risiede nell'opinione secondo cui la mentalità assolutistica dell'Islam in ambito politico è diametralmente opposta alla concezione relativistica, che colpisce la politica come conseguenza di un accordo tra individui che partecipano volontariamente. Questa argomentazione risale ad un dibattito molto importante ed intenso, che riguarda la questione se la volontà del popolo sia o meno anche la volontà di Dio".⁷⁶

In ogni caso "la modernità – e il suo elemento fondamentale, la democrazia – non è emersa in Occidente dall'interno del Cristianesimo o in virtù di una re-interpretazione del Cristianesimo a partire da una prospettiva democratica: essa è sorta in gran parte nonostante in Cristianesimo, seguendo sviluppi particolari. Il Cristianesimo, le sue istituzioni e i suoi rappresentanti sono stati costretti ad accettare la democrazia a tempo debito, e dopo notevoli scontri. Lo stesso discorso vale per l'Islam: non ha senso né è utile pensare di far scaturire la democrazia dall'Islam; tuttavia, è possibile islamizzare la democrazia o renderla compatibile con l'Islam".⁷⁷

Tentativi reali sono stati fatti per dar vita a democrazie anche nel mondo musulmano. "I riformatori che cercarono di collegare la modernità al substrato islamico, sostenevano che l'ideale di democrazia non era di per sé contrario all'Islam. La legge islamica promuoveva i principi della *shura* (consultazione) e dell' *ijma'*, per cui una legge, per essere valida doveva ricevere il consenso di una porzione rappresentativa dell'*ummah*".

⁷⁶ Ahmet Aslan, "Islam, democrazia e Turchia", in Atilla Yayla (a cura di), "Islam ed economia di mercato", pp. 93-96

⁷⁷ Ahmet Aslan, "Islam, democrazia e Turchia", in Atilla Yayla (a cura di), "Islam ed economia di mercato", pp. 104-105

Da questo si capisce come “il sistema islamico, dunque, era abbastanza compatibile con l’ideale democratico. Era piuttosto la definizione occidentale di democrazia come ‘governo del popolo, e per il popolo’ a creare una serie di problemi, poiché l’Islam è Dio, e non il popolo a dare legittimità al governo. La posizione prioritaria data all’uomo poteva essere interpretata come idolatria, poiché usurpava la sovranità divina. In effetti alcuni paesi musulmani introdussero forme di governo rappresentativo senza per forza doversi adeguare alla definizione occidentale di democrazia ma, spesso, l’ideale democratico fu tradito quando messo in pratica”.

“Era dunque difficile, per i musulmani, creare un moderno Stato democratico dove la religione fosse relegata alla sfera privata. Furono tante soluzioni di altro tipo, ma anche quelle ebbero poco successo”.

Un esperimento è rappresentato dal regno dell’Arabia Saudita, “fondato nel 1932, seguiva l’ideale wahhabita e riteneva che non fosse necessaria alcuna costituzione al momento che il sistema di governo era basato su una interpretazione letterale del Corano. Ma il numero di leggi contenute nel Libro Sacro è assai esiguo, ed era sempre stato necessario supplire alle carenze con una giurisprudenza più complessa”.⁷⁸

Riassumendo, “Per decenni, l’Islam è stato considerato incompatibile con i valori della democrazia. Così, a sostegno di questa tesi, sociologi e politologi hanno avanzato molteplici argomenti. Alcuni hanno sottolineato l’unanimità comunitario e la struttura segmentaria delle società basate sulla solidarietà tribale e religiosa. Altri hanno insistito sul carattere anti-laico di una religione che confonde potere temporale e potere spirituale. La tendenza attuale privilegia la teoria dell’assenza di cultura democratica o, come ha scritto Ernest Gellner in *Condition of Liberty*, quella della società civile”.

Tuttavia, “non si vuole smettere di provare che l’Islam non è incompatibile con la democrazia avendo cura di distinguere tra vero Islam e islamismo radicale o della Jihad”.

“Allora ci si pone una domanda: qual è l’importanza reale dell’Islam nell’evoluzione politica dei Paesi musulmani, in particolare dei Paesi arabi del Medio Oriente?”

“E’ ugualmente falso dire che l’Islam è incompatibile con la democrazia come sostenere il contrario. Poiché non esiste l’Islam al di fuori dei musulmani, i quali possono essere, tanto come individui che come gruppi, a favore della democrazia o contro, in funzione delle loro concezioni politiche e dei loro rispettivi interessi. Come in tutte le società, i musulmani sono divisi fra liberali e radicali, clericali e laicisti, repubblicani e monarchici. D’altronde, è quello che spiega la posizione molto contraddittoria della democrazia nei differenti Paesi musulmani: la Turchia non è vicina alla Siria, l’India musulmana non è il Pakistan, la Malesia non è l’Arabia Saudita”.⁷⁹

Quando si parla di democrazia è necessario parlare anche di diritti dell’uomo.

La base della Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo è l’esistenza di diritti umani fondamentali che appartengono a tutti gli individui e questa concezione dei diritti dell’uomo deve essere la stessa per tutto il mondo.

Un altro approccio è invece considerare centrale la dimensione culturale (relativismo culturale).

Altri affermano che dietro la concezione universale dei diritti umani si mascherano idee e convinzioni neo-colonialiste.

Questo dibattito non può tuttavia negare che la concezione dei diritti dell’uomo è ovviamente il prodotto di un’epoca, dell’esperienza che gli uomini hanno accumulato nella storia, delle tragedie che hanno vissuto, di un livello di coscienza individuale e collettivo, dei rapporti di forza ecc.

Guardiamo alle convergenze fra la concezione dei diritti umani come sostenuta dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo del 1948 e quella sostenuta dalla Dichiarazione Islamica del 1989. Entrambe, innanzitutto, affermano l’unità della famiglia e i principi di libertà e uguaglianza.

⁷⁸ Karen Amstrong, “L’Islam”, pp.218-220

⁷⁹ Burhan Ghalioun, art. “Nessuna incompatibilità con la democrazia”, East n. 7, dicembre 2005, p.126

Nella Dichiarazione del 1948 si afferma il diritto alla vita, il divieto di schiavitù, di tortura, il principio di uguaglianza di fronte alla legge, il divieto a tutte le discriminazioni, il diritto alla protezione della vita privata, il diritto di proprietà, di libertà di pensiero, di coscienza e religione, il diritto alla libertà di opinione ed espressione.

La Dichiarazione Islamica riconosce globalmente gli stessi diritti. Essa riconosce innanzitutto lo Stato di Diritto : 'I governanti e i governati sono sottomessi allo stesso modo alla Legge e sono uguali di fronte ad essa'.

Come si vedrà successivamente però questa Dichiarazione intende per Legge, la 'Legge divina', ovvero la *Shari'a* che costituisce, agli occhi dei suoi redattori e di quelli che l'hanno adottata, il fondamento della legittimità.

In ogni caso, essa lotta contro 'ogni tipo di sfruttamento, ingiustizia e oppressione' e vuole garantire a ciascuno la 'sicurezza, la dignità e la libertà'.

Essa va oltre la Dichiarazione del 1948, riconoscendo il diritto alla resistenza : tutti gli individui sono autorizzati a lottare con tutti i mezzi disponibili contro tutte le violazioni di questo diritto.

Il diritto all'eguaglianza è riconosciuto e tutte le discriminazioni sono proibite.

L'individuo ha diritto ad un equo processo e alla presunzione d'innocenza. E' riconosciuto il diritto alla protezione contro la tortura e quello della protezione delle minoranze, il diritto alla libertà di confessione, di pensiero e di parola.

Il fatto che questi diritti possono essere esercitati solo entro i limiti della Legge, ovvero della *shari'a*, non esclude il riconoscimento della libertà religiosa e del pluralismo religioso.

Nella Dichiarazione Universale del 1948 come nella Dichiarazione Islamica, una parte è dedicata ai diritti economici, sociali e culturali (lavoro, sicurezza sociale, sanità, educazione ecc.)

In entrambe non solo ciascuno ha il dovere, negativo, di non abusare dei suoi diritti ma ha anche il dovere positivo di rispettare i diritti e le libertà degli altri.

La ricerca della conoscenza e della verità non sono solamente un diritto ma anche un dovere per tutti i musulmani. Nella Dichiarazione Islamica si trova chiaramente espresso il rapporto che i musulmani devono avere col Sapere. Un *hadith* del Profeta dice : 'L'inchiostro del sapiente è più prezioso del sangue del martire'.

Un altro *hadith* obbliga i musulmani che detengono il Sapere di trasmetterlo, è vietato trattenerlo e il Sapere non dev'essere utilizzato come strumento di potere.

Sempre in tale Dichiarazione è menzionato il dovere di combattere l'oppressione 'anche se si contesta la più alta autorità dello Stato'.

Un altro obbligo concerne le convinzioni religiose degli altri che devono essere rispettate. A tal proposito la Dichiarazione Islamica si ispira direttamente a dei versetti del Corano che richiamano al rispetto delle religioni della 'Gente del Libro', ovvero ebrei e cristiani. Al contrario il Corano condanna ed invita a combattere gli Arabi politeisti dell'epoca della rivelazione, avendo non solo rigettato il principio dell'unicità di Dio ma anche dichiarato una guerra totale contro i musulmani.

La Dichiarazione Islamica, fedele al Corano, pone come obbligo la tolleranza religiosa.

Sul piano economico e sociale, i ricchi hanno degli obblighi particolari : 'I poveri hanno il diritto a una parte della prosperità dei ricchi, fissata dalla *zakat* e imposta in conformità alla Legge'. Questo perchè l'Islam ricorda ai ricchi che essi non sono depositari della ricchezza che, invece, appartiene a Dio.

Le attività economiche sono autorizzate a condizione che non vadano contro 'gli interessi della comunità (*ummah*) e che non violino la Legge e i valori islamici'.

Ora vediamo invece le divergenze fra le due concezioni.

Innanzitutto la divergenza più importante riguarda l'ispirazione.

La Dichiarazione Islamica rispetta scrupolosamente il Corano e gli *hadith*, sforzandosi di tener conto della specifica realtà del XX secolo.

Secondo l'Islam, la sovranità appartiene a Dio, non può appartenere all'Uomo.

Nella Dichiarazione occidentale invece la religione è riconosciuta come una libertà (proibisce tutte le discriminazioni incluse quelle fondate sulla religione) ma non è stata assolutamente una fonte d'ispirazione dei redattori del testo.

Lo stesso non si può dire per la Dichiarazione Islamica, a partire dal fatto che la libertà di cambiare religione non è menzionata. In questo senso essa non contraddice il Corano che condanna severamente l'apostasia.

In secondo luogo, il riferimento costante ed esclusivo alla *Shari'a*. L'ordine sociale, economico, culturale, politico deve essere conforme alla Legge ovvero quella che è stata rivelata da Dio.

In terzo luogo, a differenza della Dichiarazione Islamica, la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo menziona esplicitamente la democrazia.

La Dichiarazione Islamica richiama solo il fatto che tutti gli affari pubblici sono determinati e condotti, e l'autorità amministrativa esercitata, dopo la consultazione (*shura*) per convenire ad una decisione che deve essere compatibile con la Legge e il bene pubblico. Inoltre 'Governare è un compito di fiducia, è assolutamente vietato di esercitarlo con abusi e arbitrio, al fine di garantire i diritti fondamentali della persona umana'. (Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo in Islam).

Tuttavia, oggi, nel mondo islamico, bisogna distinguere fra i paesi musulmani e gli Stati islamici. I primi non si ispirano, o lo fanno solo parzialmente, alla *Shari'a*, i secondi fanno di questa la fonte principale del potere.⁸⁰

In quarto luogo, tutti i paesi che applicano la *Shari'a* sono dittature o paesi con regime totalitario.

La concezione di 'laicità' è ignorata: 'Dio solo è l'autore della Legge'. Ai loro occhi, la razionalità da sola non permettere agli uomini di affrontare i loro problemi.

La Dichiarazione Islamica vieta tutti i riferimenti che non vengono dalla *Shari'a* per spiegare o interpretare questo documento. 'La *Shari'a* è l'unico riferimento per la spiegazione o l'interpretazione di qualunque articolo contenuto dentro la presente dichiarazione'.

Nel suo preambolo la Dichiarazione Islamica afferma 'l'invito a tutta l'umanità a condividere il messaggio dell'Islam'. Questo non è contraddittorio con gli articoli della stessa Dichiarazione che accetta il pluralismo religioso?

Alcuni musulmani sono convinti che tutto è dentro il Corano, che l'Islam ha le risorse sufficienti in tutti i campi e che è da solo sufficiente a regolare tutti i problemi del Mondo musulmano. Essi ritengono peraltro che bisogna ritornare alla purezza del messaggio originale. Questa affermazione pericolosa perchè porta al totalitarismo.

Altri rifiutano la concezione 'occidentale' dei Diritti dell'Uomo a nome delle peculiarità culturali del loro paese e denunciano quindi il 'neo-colonialismo'.

Infine è importante considerare la nozione di 'individuo'. Essa è nata in Europa alla fine del XV secolo e agli inizi del XVI durante il Rinascimento.

L'emergere dell'individuo è avvenuto come reazione contro tutti i poteri, compreso il potere della Chiesa e in specifico questa nozione, diventata un valore centrale, si è sviluppata e affermata in opposizione alla monarchia assoluta.

Questo processo storico non è avvenuto allo stesso modo nei paesi musulmani.⁸¹

⁸⁰ " Fra gli oltre cinquanta stati che fanno parte della Conferenza Islamica mondiale, soltanto sei dichiarano la loro costituzione fondata sulla *sharia* (corpus giuridico islamico): Arabia Saudita, Afghanistan, Iran, Mauritania, Pakistan, Sudan. Anche fra questi cinque paesi, tuttavia, si riscontrano sostanziali differenze nell'applicazione della *Sharia*. In ogni caso, in molti paesi arabi e musulmani il governo è in mano ad élite moderniste, e non costituisce quindi un'espressione della religione". Vd. Adel Jabbar, art. "Musulmani fra immaginario e realtà"

⁸¹ Mustapha Benchenane, "I diritti dell'uomo in Islam e in Occidente", EuroMeSco, brief 9, marzo 2005

2.3.3. CONFRONTO FRA STATO LAICO E STATO CONFESIONALE; DIVISIONI FRA STATO E CHIESA.

“L’esperienza coloniale e lo scontro con l’Europa sconvolsero la società islamica: il mondo era ormai irreversibilmente mutato. Era difficile per i musulmani sapere come reagire all’Occidente, perché mai nella loro storia si erano trovati di fronte ad una simile minaccia. Per entrare a far parte della società moderna come partner con pieni diritti, era necessario adeguarsi a dei cambiamenti. In particolare l’Occidente aveva ritenuto necessario separare la religione e la politica per far sì che le istituzioni, le scienze e la tecnologia fossero libere dalle costrizioni imposte da un sistema religioso conservatore”.⁸²

“Nell’Islam non ci sono nette divisioni tra la sfera religiosa e quella temporale, quindi lo Stato ha di per sé una valenza religiosa, sia nell’Islam sciita sia in quello sunnita”.⁸³

“La connotazione laicista del concetto di nazione, la sua insita contrapposizione alla sfera religiosa, stride in una realtà storicamente e culturalmente estranea a dispute di tale genere, una realtà dove governanti e oppositori fino a quel momento, si erano sempre appellati ai principi islamici. E ciò non significa, d’altra parte, che si possa qui riscontrare come invece nell’Europa prestatatale la coesistenza di due poteri fondanti su principi e programmi fra loro ben diversi.

Infatti, si può dire che soltanto nel corso delle brevi fasi rappresentate dal periodo di Medina⁸⁴ (622-632) e da quello dei “Califfi ben guidati” (632-661) guida religiosa e guida politica corrispondono.⁸⁵

In seguito, con l’istituzione degli stati arabo-islamici omayyadi (Damasco 661-750) e abbassidi (Baghdad 750-1258) - per quanto il fulcro dell’ispirazione politica rimanga comunque il vincolo di appartenenza alla religione islamica - califfi e sultani ottomani sono esclusivamente figure politiche, che detengono, di fatto, il potere in vari affari dello stato senza doversi consultare con i dotti della legge islamica.

Nel mondo arabo-islamico non si è verificato un contrasto fra potere religioso e potere temporale paragonabile a quello che è avvenuto in Europa, perché né la moschea svolgeva un ruolo simile a quello della chiesa né la presenza del municipio era paragonabile alla funzione del potere borghese europeo. Entrambe queste istituzioni in Europa erano rappresentative di ceti e classi diverse per collocazione sociale e disegno politico, mentre nelle società musulmane queste formazioni sociali non hanno trovato le stesse condizioni per poter nascere e svilupparsi. L’idea di nazione di matrice europea, trapiantata nel mondo musulmano, si trova così di fronte ad un non-senso in rapporto alla

⁸² Keren Amstrong, “L’Islam”, p.214.

⁸³ “Atlante della storia dal profeta Maometto: Islam, storia e dottrine”, pp.156

⁸⁴ Luogo in cui nasce la prima comunità islamica organizzata. Attualmente si trova in Arabia Saudita.

⁸⁵ “Il ruolo del califfo era di origine religiosa, ma di natura soltanto esecutiva: egli non aveva nessuna autorità di definire i dogmi, né di fare nuove leggi. Il suo compito era quello di applicare e promuovere la *Shari’a*, e lavorare per promuovere l’interesse spirituale e materiale della comunità che era posta sotto la sua responsabilità. In teoria egli svolgeva il suo compito in nome e per conto di Allah, era una sorta di amministratore fiduciario, che avrebbe dovuto rendere conto del suo operato, come tutti gli uomini, al momento dell’ultimo giudizio. Anche in vita, peraltro, il sovrano non è al di sopra della legge e, almeno in teoria, può essere depresso se viola il mandato per il quale il potere gli è stato affidato. E’ questa concezione del potere come mandato fiduciario di Allah a essere ancora valida negli Stati islamici. Tale mandato, così limitato nella sua formulazione, è peraltro un mandato assolutamente necessario in tutte le diverse concezioni islamiche, in quanto la regolazione della vita del popolo è uno dei requisiti più importanti della religione islamica, la quale non è limitata a un sistema di culto e di rettitudine morale, ma è anche, con la *Shari’a*, un codice di vita, dal quale nessun aspetto del comportamento umano è escluso, senza fare eccezioni per quello politico ed economico”. Vd. “Atlante della storia dal profeta Maometto: Islam, storia e dottrine”, pp.156-157.

concezione di comunità, sorta proprio dall'esperienza di Medina, secondo la quale il superamento delle divisioni tribali, se vogliamo delle "piccole patrie", si basa sulla creazione di una coscienza comune, fondata sull'appartenenza alla fede islamica. In tal senso la fede rappresenta l'ispirazione e il fondamento della prima formazione che possiamo definire statale di un'identità islamica, non del tutto liberata, tuttavia, dalle consuetudini tribali: incisive rimangono la discendenza, la genealogia, l'appartenenza ad un certo territorio, con le quali i musulmani continuano a definirsi. Si tratta di fonti di legittimità e potere che resistono anche nelle prassi odierne delle élites moderne e secolarizzate.⁸⁶

La differente concezione dell'Occidente e del mondo musulmano riguardo la divisione Stato-Chiesa deriva innanzitutto dal fatto che "nel mondo moderno il ruolo politico dell'Islam differisce notevolmente, sia sul piano internazionale che nazionale, da quello del suo analogo e rivale, il cristianesimo".

"L'idea stessa di un raggruppamento basato sull'identità religiosa potrebbe apparire assurda e persino comica a molti osservatori occidentali contemporanei, ma non ha nulla di assurdo o comico quando si parla dell'Islam. Ben 55 governi musulmani, stati monarchici e repubblicani, conservatori e rivoluzionari, capitalisti e seguaci di varie forme di socialismo, amici e nemici degli Stati Uniti, sostenitori dell'una o dell'altra sfumatura di neutralità all'interno di una gamma piuttosto ampia, hanno costruito un complesso apparato di consultazioni internazionali e persino, su alcune tematiche, di cooperazione. Essi organizzano regolari incontri al vertice e, nonostante le divergenze strutturali, ideologiche e politiche hanno raggiunto una significativa unità d'intenti e di azione. Se passiamo dall'ambito politico internazionale a quello interno troviamo che la differenza tra i paesi islamici e il resto del mondo, benché meno eclatante, è ancora sostanziale".

"Nella maggioranza dei paesi islamici la religione è ancor più importante negli affari interni che in quelli internazionali".

"Perché questa differenza? Per alcuni una risposta semplice e ovvia potrebbe essere che i paesi musulmani sono ancora profondamente religiosi in una maniera ormai sconosciuta alla maggior parte dei paesi cristiani. E' un argomento non privo di forza ma di per sé insufficiente. Le credenze cristiane e il clero cristiano che le patrocina sono tuttora una forza ragguardevole in molti paesi cristiani e il loro ruolo, sebbene non più paragonabile a quello dei secoli passati, non è affatto insignificante; tuttavia in nessun paese cristiano attualmente i leader religiosi possono esigere dai loro seguaci il fervore del culto e l'estensione della partecipazione religiosa che sono comuni nelle terre musulmane. Più pertinentemente, essi non esercitano e nemmeno rivendicano quella sorta di ruolo politico che tra i musulmani è non solo comune ma anche generalmente ritenuto nell'ordine naturale delle cose.

Il fatto che la fede e la pratica religiosa nei paesi musulmani siano ad un livello più alto che in altre religioni è un fattore da considerare ma non è di per sé una spiegazione sufficiente. La differenza va piuttosto fatta risalire agli albori di queste diverse religioni ed ad un rapporto fra religione e politica che nell'Islam ha un carattere intimo ed essenziale. Senza paragoni nelle altre grandi religioni mondiali.

Un elemento fondamentale e distintivo dell'Islam è la concezione totalizzante che i musulmani hanno della religione. Il profeta, a differenza dei precedenti iniziatori di fedi religiose, fu anche il fondatore e sovrano di un'entità politica e come tale promulgò leggi, fu giudice e condottiero di eserciti, dichiarò guerra e fece pace, riscosse le imposte e compì tutti gli atti che sono propri di un sovrano. Ciò si riflette nello stesso *Qur'ān*, nella stessa biografia del profeta e nelle tradizioni relative alla sua vita e opera". Nel Corano infatti compare più volte l'imposizione ai musulmani del "dovere primario che consiste nell' 'imporre il bene e impedire il male': non solo fare il bene ed evitare il male, dovere personale che tutte le religioni prescrivono, ma imporre e impedire, vale a dire esercitare l'autorità a tal fine. Sotto gli immediate successori del profeta, nel periodo formative

⁸⁶ Jabbar Ali

della dottrina e della legge islamiche, il suo stato divenne un impero in cui i musulmani conquistarono e assoggettarono non musulmani. Ciò significa che fin dall'inizio ci fu nell'Islam una compenetrazione tra religione e governo, tra fede e potere, che ha qualche parallelo nel giudaismo dell'Antico Testamento ma non nelle sue forme successive.

Nella loro evoluzione la teoria e la pratica del cristianesimo seguirono altri principi. Si dice che il fondatore del Cristianesimo abbia detto 'date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio'. In questa massima familiare e assai citata viene fissato, già nell'atto di nascita del cristianesimo, un principio che rimase fondamentale per il pensiero e la pratica cristiani e che è evidente in tutta la storia del Cristianesimo. Sono sempre esistite due autorità, Dio e Cesare, proposte a questioni differenti e a capo di differenti giurisdizioni, ciascuna con le proprie leggi e i propri tribunali per applicarle, ciascuna con le proprie istituzioni e le proprie gerarchie per farle funzionare.

Queste due differenti autorità sono quelle che nel mondo occidentale chiamiamo Chiesa e Stato. Nella cristianità esse sono sempre esistite, talvolta alleate tal'altra in conflitto; è accaduto che l'una predominasse sull'altra, ma sono sempre state due e non una sola. Nella teoria musulmana Chiesa e Stato non sono due istituzioni separate e separabili. La moschea è un edificio, un luogo di culto e di studio. Lo stesso vale per la sinagoga. Né l'uno né l'altro dei due vocaboli fu mai usato dai praticanti delle due religioni per indicare un'istituzione ecclesiastica paragonabile alla Chiesa cristiana. Il pensiero e la pratica dell'Islam classico distinguono fra ciò che è di questo mondo e ciò che è di quell'altro e i diversi gruppi di persone che provvedono a tali cose, ma la stessa legge santa governa entrambi. Le familiari coppie di opposti laico-ecclesiastico, sacro-profano, spirituale-temporale ecc. non hanno equivalenti nell'arabo classico o in altre lingue islamiche in quanto la dicotomia che essi esprimono rimase sconosciuta all'Islam fino a tempi relativamente moderni. La sua introduzione è stata il risultato di influenze esterne e il suo vocabolario consiste in prestiti, neologismi e vecchi vocaboli riempiti di nuovi significati. Negli anni recenti tali influenze esterne sono state attaccate e indebolite e contemporaneamente hanno parimenti cominciato ad indebolirsi le idee da quelle veicolate che non erano mai state accettate al di là di un'élite relativamente ristretta e distaccata dal resto della società. L'indebolimento delle influenze esterne comporta dunque inevitabilmente un recupero di percezioni più antiche e più radicate.

Le differenze non finiscono qui. Il cristianesimo sorse nel mezzo della caduta di un impero; la sua ascesa accompagnò la decadenza di Roma e la Chiesa creò proprie strutture per sopravvivere a questo periodo. Nel corso dei secoli in cui quella cristiana fu la religione perseguitata dei reietti, parve che Dio volesse sottoporre i suoi seguaci a sofferenze e tribolazioni per verificarne e purificarne la fede. Quando alla fine il Cristianesimo divenne religione di stato i cristiani cercarono di ricreare le istituzioni e persino il linguaggio di Roma piegandoli ai propri scopi.

L'Islam al contrario sorse nel bel mezzo della nascita di un impero e divenne il credo di un regno vasto, trionfante e prospero, creato sotto l'egida della nuova fede ed espresso nella lingua – l'arabo – della nuova rivelazione. Mentre per sant' Agostino e altri antichi pensatori cristiani lo stato era un male minore, per i musulmani lo stato, vale a dire naturalmente lo stato islamico, era un dono di Dio, mettere in pratica la sua volontà e proteggere e favorire il suo popolo. In questa visione dell'universo Dio pare soccorrere i credenti anziché sottoporli a prove, desiderare il loro successo in questo mondo e manifestare la sua divina approvazione concedendo la vittoria e il dominio al suo esercito, alla sua comunità e al suo stato. Il martirio, secondo la definizione musulmana, è la morte in battaglia nella guerra santa per la fede. La *Shi'a*, la fazione uscita sconfitta dalle prime lotte per il califfato, costituisce una parziale eccezione a questo trionfalismo. La sconfitta e la repressione diedero ad essa una concezione quasi cristiana della sofferenza, della passione e del martirio, e in epoca moderna essa si è combinata con nuove ideologie e tecnologie per produrre una forza sociale di potenza esplosiva.

Queste percezioni provenienti da un remoto passato islamico hanno tuttora importanti conseguenze, in particolare se ne consideriamo gli effetti sulla consapevolezza di sé dei musulmani. In gran parte della storia scritta del mondo musulmano la definizione primaria e fondamentale dell'identità, sia

ascritta che adottata, parte dalla religione, che per i musulmani significa naturalmente l'Islam o, più esattamente, la specifica versione dell'Islam della quale sono seguaci; qualsiasi altro fattore, per giocare un ruolo efficace, ha dovuto assumere una forma religiosa o quantomeno settaria.

Nell'occidente laico moderno e nelle regioni che hanno accolto il punto di vista occidentale il mondo è diviso in nazione e la nazione può essere suddivisa in diverse comunità religiose; nella percezione musulmana il mondo è diviso in religioni e queste a loro volta possono essere suddivise in nazioni e, per corruzione, in stati.

Quest'identità religiosa di fondo è tuttora presente nel sentimento popolare”.

“Dove l'Islam è percepito come fondamento primario dell'identità esso costituisce necessariamente anche il requisito principale dell'obbedienza. Nella maggioranza dei paesi musulmani la distinzione cardinale tra fedeltà e infedeltà è, di fatto, di carattere religioso. Nell'Islam, a differenza che nel Cristianesimo, la prova del fuoco non è l'aderenza ad una fede e ad una dottrina corrette, benché ciò non sia privo di importanza; quello che soprattutto conta è essere fedeli alla comunità e conformarsi ad essa, e poiché il conformismo religioso è il segno esteriore della fedeltà, ne consegue che l'eresia è una rottura di quella fedeltà e l'apostasia è tradimento. L'Islam classico non possedeva un'istituzione gerarchica che definisse e imponesse principi corrette della fede e individuasse e castigasse l'errore. I musulmani invece davano grande importanza al consenso sia come fonte di ammaestramento che come fondamento della legittimità, e nonostante gli enormi cambiamenti degli ultimi due secoli l'Islam è rimasto chiaramente la forma più diffusamente accettata di consenso nei paesi musulmani, molto più potente dei programmi e degli slogan politici; i simboli e gli appelli islamici rimangono gli strumenti più efficaci di mobilitazione sociale”.

“In principio l'Islam non aveva preti né chiese. Gli *imam* sono semplicemente coloro che guidano la preghiera; gli *ulema* sono studiosi di teologia e giurisprudenza senza funzioni sacerdotali; la moschea non è che un luogo. Tutto questo vale per le prime fasi della storia islamica, ma col passare del tempo *imam* e *ulema* acquisirono una preparazione ed una certificazione professionale trasformandosi – in senso sociologico se non teologico – in un clero vero e proprio ancorché privo di sacramenti. La moschea rimase una semplice edificio, ma gli *ulema* si distribuirono in una gerarchia con gradi superiori e inferiori. L'interpretazione e l'amministrazione della legge santa, di cui erano i principali responsabili, diede loro potere, prestigio, influenza e qualche volta anche ricchezza. Questi sviluppi furono senza dubbio favoriti dall'esempio delle Chiese cristiane dei paesi conquistati dai musulmani, in particolare nei territori già appartenuti all'impero bizantino incorporati in quello ottomano. La cristianizzazione, per così dire delle istituzioni ecclesiastiche musulmane, ha raggiunto il suo apogeo nell'odierna repubblica islamica iraniana in cui, per la prima volta nella storia musulmana, troviamo gli equivalenti vescovi, arcivescovi, cardinale e – direbbero alcuni – persino un papa. Naturalmente questi influssi cristiani sono stati puramente organizzativi e non hanno comportato alcuna accettazione delle dottrine e dei valori cristiani, tuttavia i governanti iraniani hanno davvero creato una chiesa islamica che rivendica l'autorità sia spirituale che temporale e corrono il rischio di doversi confrontare con una riforma islamica”.⁸⁷

3.MERIDIONE D'ITALIA

3.1.MERIDIONE E MONDO ARABO-MUSULMANO

⁸⁷ Bernard Lewis, , “ Le molte identità del Medio Oriente”, p.34-40

3.1.1. INFLUENZA ARABA IN SICILIA – STORIA E MEMORIA

“I musulmani conquistarono la Sicilia a partire dall’827, sottraendola al dominio del grande rivale dell’impero arabo di quell’epoca: l’Impero di Bisanzio.

Provincia sfruttata dal sistema latifondista e dalla monocoltura del grano, eccentrica rispetto alla capitale, la Sicilia subisce già, con Venezia, Amalfi e altre parti del dominio bizantino in Italia tendenza ‘autonomistiche’ cioè separatiste: ma l’orientamento, in questo senso, del IX secolo, dell’ultimo governatore bizantino della Sicilia provoca non l’autonomia ma lo sfacelo e la conquista. L’isola è quindi coinvolta dall’onda espansionistica dell’Islam che ad est ha già raggiunto l’Asia centrale e ad ovest la Spagna.

Tuttavia la conquista della Sicilia è opera di una dinastia magrebina, gli Agl’abiti di tunisia, che sin dall’800 hanno cominciato a staccarsi dal corpo dell’impero Abbasside in disfacimento. Così, la conquista, che si sussegue lentamente, nel corso di 75 anni” e proprio “dalla lunghezza della conquista deriva sia l’ardore della fede del musulmano siciliano sia la profondità dell’integrazione dei vari gruppi nell’Islam sia, anche, il più tollerante rapporto tra la maggioranza islamica e la minoranza cristiana nell’isola.

I ‘*Dhimmi*’ (cioè i sudditi non musulmani) pagano una tassa particolare (la *Jizya*) e, in cambio di questa, sono lasciati liberi di gestirsi secondo i loro ordinamenti. Gli arabo-musulmani, comunque, riconsolidano in un nuovo blocco il popolo siciliano che il dominio schiavistico e militaristico dei romano-bizantini (con il frequente trapianto di genti allogene) rischiava di far sparire.

Le prosperità risorte e i legami commerciali che legano tra di loro le varie parti del mediterraneo islamico e dell’oriente trovano in Sicilia tappa, punto di riferimento, luogo di irradiazione”.

A lungo andare la Sicilia sarebbe di nuovo ‘scomparsa’ come individualità, attratta dalla superiore civiltà del Levante. I Normanni, conquistandola e riorientandola sia verso nord, sia verso occidente, la fanno salva e salvano anche il meglio dell’eredità araba”.⁸⁸

La Sicilia ebbe una posizione strategica nel Mediterraneo, soprattutto con “l’avvento della dinastia dei Fatimidi in Ifriqiya (nome con cui gli arabi del Medioevo designavano l’odierna Tunisia)” si ricreò una “situazione favorevole ad uno sviluppo della Sicilia nel quadro di una politica mediterranea del mondo islamico”.

Una volta conquistata l’Ifriqiya “i Fatimidi guardarono alla Sicilia araba con grande interesse, come ad una specie di grande base navale permanente”, dalla quale lanciare la loro potente flotta e contrastare così le velleità di rivincita dei Bizantini e il crescente potere dei Franchi.

“La Sicilia entrò a far parte di questa strategia e divenne sede di un comando distaccato della flotta Fatimida”. E’ da notare che questa ‘potenza navale’, creata dai Fatimidi, fu ereditata dai Normanni: e s’infranse solo al momento della successione normanno/sveva o meglio nelle peripezie della guerra del Vespro, con effetti notevoli e negativi sulla ulteriore prosperità del regno.

Infatti la flotta da guerra era anche una protezione per il naviglio commerciale: e il fatto di dovere dipendere, d’ora in poi, da Genova, Pisa, Lucca e altre repubbliche marinare Nord-italiane (rovesciando così l’assunto dei Fatimidi) tolse libertà alla Sicilia e la impoverì”.⁸⁹

Ma ritornando alla conquista musulmana, “la Sicilia ha, all’inizio del IX secolo, le condizioni geografiche e politiche per svolgere un primario ruolo commerciale e la conquista musulmana, che si realizza nel lungo periodo attraverso una lenta penetrazione, non crea, ma soltanto sfrutta la centralità dell’Isola”.

“L’economia agricola siciliana nel lungo, travagliato periodo della conquista araba realizza il più positivo dei risultati attraverso lo spezzettamento del latifondo, vecchia piaga dell’Isola, che è stato diviso fra i ‘combattenti’ in piccole proprietà individuali, secondo le più o meno osservate norme della Shari’a musulmana. Il minuto frazionamento delle terre più coltivabili devia il corso della

⁸⁸ Giuseppe Palermo Patera, “Palermo araba”, pp.11-12.

⁸⁹ Giuseppe Palermo Patera, “Palermo araba”, pp.17-19

storia siciliana ponendo la cristianità mediterranea di fronte ad una nuova realtà con la quale doveva fare i conti; ma gli arabi sapevano di dover coabitare nello stesso territorio insieme ai siciliani, ‘per ineluttabile decisione della sorte’, per cui i rapporti fra i vincitori e i vinti non potevano ridursi ad un rapporto di forza, bensì sboccare in un dialogo che permettesse di avviare i rapporti di carattere sociale, economico e culturale.

Fu il dialogo fra musulmani e siciliani a permettere lo straordinario sviluppo economico che, iniziato dal miglioramento dell’assetto agricolo delle campagne attraverso la razionale canalizzazione e irrigazione dei terreni, l’impianto di nuove culture, del giardinaggio e la creazione di impianti di base per la trasformazione dei prodotti, è culminato nell’incremento urbanistico di alcune città e nello sviluppo dei traffici commerciali attraverso la creazione di una numerosa ed efficiente flotta mercantile.

Allo sviluppo hanno contribuito le due più importanti risorse allora esistenti in Sicilia: abbondanza di acqua e boschi.

Un’agricoltura tanto variata e progredita, non soltanto crea o ricrea nuovi mestieri nell’ambito della categoria contadina (l’innestatore, il rimondatore, l’ortolano, il giardiniere, il vignaiolo), ma – fatto più economicamente vantaggioso – ha potenziato l’attività imprenditoriale attraverso il fiorire dell’industria dello zucchero, delle filande del cotone e del lino, delle fabbriche della carta, della concia delle pelli e principalmente dell’industria della seta che raggiunse un importante sviluppo, tanto che i drappo serici ricamati in oro, prodotti in Sicilia furono largamente richiesti ed esportati in tutta l’area mediterranea. L’insufficienza delle fonti documentale non ci consente di cogliere l’esatta natura della funzione imprenditoriale, non sappiamo cioè se l’imprenditore curava l’aspetto commerciale o si interessava anche alla produzione, è certo, comunque che molto spazio fu occupato dalle attività artigianali che svolsero un ruolo primario nella produzione manifatturiera. L’artigianato siciliano produce ottima seta e della buona ceramica, è esperto della filigrana d’oro, della gioielleria, nella lavorazione del corallo e nella coniazione delle monete. La Sicilia primeggia inoltre nella fabbricazione di buone armi per gli endemici bisogni della *Jihad* o guerra santa, e nella lavorazione del bronzo e del porfido, nonché nella concia di ottime e pregiate pelli. Molto sviluppata è l’industria amatoriale e quella estrattiva dei minerali. L’apice dello sviluppo economico è raggiunto sotto la dinastia indipendente araba dei Kalbiti”.

“Per avviare dalla Sicilia alla costa africana, in Asia minore e nella terraferma italiana il commercio dei prodotti dell’agricoltura e della fiorente attività manifatturiera, fu necessaria una classe mercantile molto attiva e capace, oltre che fornita di larghi mezzi finanziati per l’acquisto dei prodotti o il finanziamento della produzione. Questo ceto mercantile seppe raggiungere mercati lontani in India occidentale e settentrionale (via delle spezie) e, attraverso la mediazione iranica, l’Asia centrale (via della seta).”⁹⁰

Per quanto riguarda il commercio, “aiutato dal miglioramento dei mezzi di trasporto e delle vie di comunicazione, il commercio interno non poteva tuttavia competere con quello estero in cui, q quella forma rozza di comunicazione commerciale che è la *jihad*, si aggiungono ben presto sistemi di ben altro valore economico e sociale e culturale. I diversi pinti d’imbarco, di scalo e di attracco situati sulle rotte marittime grazie al traffico commerciale esercitato dai mercanti attivano in modo impressionante il circolare delle valute, dando auge speciale alle città dove attraccano le navi.”

Il prof. José Luis Martín, “storico della Spagna e della Sicilia musulmana, dice : ‘ (sia in Spagna che in Sicilia) la politica dell’aristocrazia araba e dei funzionari amministratori delle città era quella di importare molti prodotti dalla campagna, sotto forma d’imposta, in modo da rivitalizzare le città, nelle quali sarebbero poi apparse le prime industrie e i mercanti cui toccava il duplice compito di reperire le materie prime e distribuire i manufatti’.

A partire dal secolo IX, Palermo diventa un modello esemplare sia per l’Oriente sia per l’Occidente arabi, città dove si svolge una nuova pagina d’intense relazioni e interscambio di idee, tecniche,

⁹⁰ Giuseppe Palermo Patera, “Palermo araba”, pp. 26-28

esperienza, influenza reciproche in tutti i campi, divenendo così la città centro di irradiazione nell'Europa meridionale della cultura islamica.

E così anche il 'colpo' operato dai Normanni (che di fatto non conquistano ma sostituiscono il regno islamico, una dinastia islamica con una non islamica, lasciando intatto tutto il resto) poiché 'ricentra' quest'irradiazione estendendola a tutta l'Europa, sin nell'estremo nord, non è di danno, ma anzi di ulteriore sviluppo della prosperità".⁹¹

Per comprendere l'importanza che il mondo islamico ha avuto in Sicilia può essere utile studiare la personalità di Federico II.⁹²

Federico - pur essendo svevo e cattolico e nato in Italia - era in realtà più musulmano che cristiano, più orientale che occidentale, più arabo che europeo. In parole più chiare: perché Federico aveva assorbito in pieno le idee più avanzate che erano sorte nel seno della cultura e della civiltà islamica. E queste idee facevano a pugni con la dottrina teologica su cui si fondava il potere spirituale e temporale della Chiesa di Roma.⁹³

Federico, l'imperatore tedesco che per anni s'era guardato bene dall'assolvere la sacra missione della crociata in Terrasanta, e alle foreste della Svevia preferiva come dimora i giardini della sua Sicilia raffinata e opulenta, ricristianizzata ormai da molto tempo eppure immersa ancora nel clima fecondo del Mediterraneo islamico.

Viveva come un sultano saraceno, né più né meno. Educato in gioventù da un dotto *qàdi* musulmano, egli parlava arabo, vestiva come gli arabi e gustava le loro stesse vivande. Ascoltava con piacere il richiamo dei muezzin, andava a caccia con i falconi, aveva un harem di donne musulmane, amava i bagni e le mollezze orientali, banchettava circondato di paggi arabi e berberi e di soavi cantatrici che si esibivano alla moda andalusa e persiana. E ciò non era in fondo niente, era nell'altro che esotico colore.

Il peggio era ben altro: erano le sue avida e stravaganti passioni culturali che spaziavano dalla matematica alla zoologia, dalla medicina all'astronomia. Dovunque andasse, ci volevano carri e bestie da soma particolari per trasportare i libri da cui non si separava mai. Nel 1227, aveva fatto venire alla sua corte il poliedrico studioso Michele Scoto, che negli anni precedenti aveva fatto parte della celebre scuola dei traduttori di Toledo e godeva fama di pensatore, fisico, astrologo e alchimista. E lo aveva voluto presso di sé per un ben preciso motivo: per fargli tradurre dall'arabo in latino i commentari di Averroè alle opere di Aristotele, strappando così alla Spagna dei re casigiani la fiaccola del progresso culturale nel mondo cristiano.

L'anno successivo, approdato finalmente in Palestina per combattere la crociata, egli non solo era riuscito nella stupefacente impresa di riconquistare il Sacro Sepolcro con i mezzi pacifici di una geniale diplomazia, ma, non contento di questo - cioè di non aver vendicato l'onore cristiano facendo qualche massacro di maomettani - era addirittura diventato grande amico del coltissimo sultano ayyubita al-Malik al-Kamil, e con lui aveva intrecciato un intenso e appassionato dialogo sui più svariati temi scientifici, filosofici e letterali.

Ma la carriera arabistica di Federico non s'era nemmeno fermata qui. Anzi, dopo il ritorno dalla Terrasanta sembrava che il demone dell'orientalismo e della curiosità filosofica l'avesse interamente inghiottito, suggerendogli infine un'idea paradossale: quella di sotto porre tutti i suoi tormenti intellettuali - lui, imperatore dell'Europa cristiana! - non già alla dottrina dei clerici romani o dei professori di Parigi o di Oxford, ma alle argomentazioni e alle direttive dei sapienti musulmani.⁹⁴

⁹¹ Giuseppe Palermo Patera, "Palermo araba", pp. 29-30

⁹² Ederico II di Hohenstaufen era nato a Jesi il 26 dicembre del 1194. Suo padre era Enrico VI di Hohenstaufen, figlio di Federico Barbarossa, e sua madre Costanza, figlia di Ruggero II d'Altavilla. Rimasto orfano di entrambi i genitori all'età di 4 anni e posto sotto la tutela del futuro papa Innocenzo III, aveva ereditato la corona del regno di Sicilia che suo padre aveva strappato ai normanni proprio nell'anno in cui egli era nato. Da Massimo Jevolella, "Le radici islamiche dell'Europa", p. 84.

⁹³ Massimo Jevolella, "Le radici islamiche dell'Europa", p. 67

⁹⁴ Massimo Jevolella, "Le radici islamiche dell'Europa", p. 72-74

Da dove traeva origine la “folle passione” dell’imperatore per la cultura dell’Islam?

La verità è che tra la fine del XII secolo e primi anni del XIII, ossia proprio nel tempo in cui Federico aveva vissuto la sua infanzia, la Sicilia poteva ancora dirsi sotto molti aspetti più islamica che cristiana, più appartenente al mondo del Nordafrica e del Levante che all’Europa.

Il filoislamismo culturale di Federico era quindi un fenomeno del tutto logico e naturale.

I re normanni, gli Altavilla che avevano tolto la Sicilia agli ultimi emiri musulmani circa un secolo prima, non avevano fatto altro in realtà che mantenere l’isola nell’alveo di una civiltà mediterranea – greco-bizantina, arabo berbera e Andalusia – fortemente dominata dall’Islam. Questi stessi sovrani nel loro modo di vivere e di pensare, non si erano discostati di molto dalle abitudini dei loro predecessori, tranne per il fatto che andavano a pregare in chiesa e non nella moschea.

A proposito di Guglielmo II, che regnò fra il 1166 e il 1189, Denis Mack Smith scrive: “Egli visse come un sovrano orientale. I visitatori notavano che egli proteggeva i poeti arabi, che le sue concubine erano musulmane e che aveva una guardia del corpo di schiavi negri. In un tempo in cui la cristianità occidentale stava diventando progressivamente più intollerante, a Palermo c’erano ancora le moschee; malgrado i tumuli razziali verificatesi dopo il 1160, molti musulmani vivevano nella città con propri giudici e proprie scuole.

E se consideriamo poi che l’invasione della Sicilia (in arabo *Siqilliya*) da parte dei tunisini aghlabiti aveva avuto inizio nella prima metà del IX secolo con il famoso sbarco di Sinan Asad Ibn al-Furàt a Mazara (827 d.C.), facilmente ci rendiamo conto che la città in cui Federico era cresciuto, Palermo, da quasi quattro secoli riceveva il suo nutrimento culturale non dalle città europee ma dal Cairo e da Damasco, da Qayrawàn e da Fès, da Cordoba e da Baghdad. Del resto, c’è un modo molto diretto e affascinante per ripercorrere anche visivamente quella lunga fase di storia, ed esso consiste nell’affidarsi alle vivide pagine dei diari scritti dai viaggiatori che nel corso di quei secoli visitarono la Sicilia e ne restarono in vario modo abbagliati.

Ora Palermo apparteneva ai normanni. Era tornata nel grembo della Cristianità dopo oltre due secoli e mezzo di dominazione islamica. Ma gli arabi e i berberi che vi si erano radicati non l’abbandonarono; pochi tra essi preferirono l’esilio all’umiliazione di dover piegare il capo a un governo cristiano. Quelli che partirono, lo fecero piangendo, e guardando la città per l’ultima volta esclamarono: “Che Allah la renda ai musulmani!”.

Vi fu però tra gli esuli anche un poeta, di nome Ibn Hamdīs, che proprio a causa di quel triste esilio scrisse dei versi di accorata nostalgia per l’isola perduta, e grazie a essi divenne la voce più alta e famosa della letteratura arabo-siciliana. Ospite, a Siviglia, presso la corte del re-poeta Al-Mu’tamid, egli ricordava così la sua patria lontana: “Ricordo la Sicilia, e il dolore ne suscita nell’animo il ricordo./ Un luogo di giovanili follie ora deserto, animato un dì dal fiore dei nobili ingegni./ Se son stato cacciato da un paradiso, come posso io darne notizia?/ Se non fosse l’amarezza delle lacrime, le crederei i fiumi di quel paradiso. (..) Un paese cui la colomba prestò il suo collare, e il pavone vestì del manto screziato delle sue penne”.⁹⁵

Ancora mezzo secolo, e gli Altavilla avrebbero cominciato la loro marcia di avvicinamento verso l’isola. Eppure – nonostante possa apparire paradossale – fu proprio con il loro avvento che l’”arabismo” siciliano raggiunse il massimo del suo splendore, e lasciò ai posteri le vestigia monumentali che oggi noi tutti ammiriamo.⁹⁶

Vi giunse un viaggiatore arabo-andaluso di nome Ibn Giubayr, che passava dalla Sicilia tornando in patria dopo il pellegrinaggio alla Mecca. Egli si aggira con gli occhi colmi di meraviglia fra gli splendori di Palermo, e nel giorno di Natale del 1184 capita nella chiesa della Martorana dove rimane abbagliato dalla bellezza delle donne in preghiera: “Le donne cristiane di questa città “ egli scrive nel suo diario di viaggio “ all’aspetto sembrano musulmane, parlano arabo correttamente, si ammantano e si velano come quelle...”

A Palermo, Ibn Giubayr non si sente fra nemici e infedeli. Egli respira ovunque i profumi di casa sua: “ In questa città i musulmani conservano tracce della loro fede. Tengono in buono stato la

⁹⁵ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p. 76-77

⁹⁶ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p. 79

maggior parte delle loro moschee e vi fanno la preghiera alla chiamata del muezzin. I mercati sono tenuti da loro e sono essi che vi fanno il traffico. Vi hanno un *qàdi* al quale si appellano nelle loro divergenze. (...) E le moschee sono tante da non contarsi: la più parte servono di scuola ai maestri del Corano”⁹⁷.

“L’analisi storica e sociologica di questi rapporti evidenzia il fatto che viviamo il perdurare di una frattura, di un divorzio tra due elementi – storia e memoria – caratterizzanti l’esistenza di qualunque civiltà: nei rapporti tra Islam e Occidente si è consumato un divorzio fra storia e memoria. Questo non significa che tra queste due civiltà non vi siano stati rapporti, la cui importanza è anzi spesso enfatizzata dagli storici medievisti. Tuttavia viviamo oggi l’ordine della rottura, che ormai abbiamo quasi interiorizzato, sia da parte musulmana che da parte occidentale. Se io chiedessi per esempio informazioni sui poeti della Sicilia medioevale, solo pochi esperti o studiosi mi parlerebbero di Ibn Hamdis, autore di un canzoniere, *Polvere di diamante*, nato a Siracusa nel 1198 (anno della morte di Averroè) e morto a Palma di Majorca. Ora, il fatto di non conoscerlo significa che – relativamente alla storia degli intrecci tra Islam ed Europa – il rapporto fra storia e memoria si è interrotto. Si tratta infatti di storia, perchè le fonti sono verificabili, e vi è una chiara visibilità del patrimonio architettonico della Sicilia tardo medioevale, ma è una storia che non è divenuta memoria condivisa, contrariamente a quanto è accaduto per esempio per i monumenti greci di Paestum, cui guardiamo sempre in una logica universalistica. Sentiamo invece l’eredità musulmana come patrimonio “altro”, diverso, distante, e il nostro sguardo utilizza tutte le categorie funzionali al discorso etnico. La stessa trappola la vivono anche i musulmani nel loro rapporto con l’Occidente, nella loro visione dell’Occidente, anche a causa dell’eredità che quell’Occidente ha lasciato a loro. Nei due sensi viviamo la patologia di questa distanza, del divorzio fra storia e memoria”⁹⁸.

3.2. STORIA DEL MERIDIONE

3.2.1. SITUAZIONE PRIMA DELL’UNITA’

Alla vigilia dell’Unità d’Italia “il divario con le aree più avanzate del Nord era già notevole. La pianura Padana, ad esempio, era già caratterizzata, da oltre due secoli, da un paesaggio agrario pienamente capitalistico: quindi pieno di miseria contadina ma anche ricco di colture intensive, elevate produzioni, avanzate tecnologie. E questa moderna agricoltura dava il segno a tutta la società circostante, definendone gli elevati livelli, per l’epoca, di sviluppo civile; a cominciare dalla diffusa istruzione di base.

La società meridionale invece, lungi dall’aver imboccato la strada dello sviluppo capitalistico, appariva ancora immersa nella fase intermedia del passaggio dal feudalesimo al capitalismo. E’ vero che la feudalità era stata abolita al principio dell’Ottocento, nel decennio francese. E l’eliminazione dei poteri giurisdizionali dall’aristocrazia, con la liberalizzazione della compravendita delle terre, aveva favorito il trasferimento di numerosi appezzamenti fondiari dalla nobiltà e dalla proprietà ecclesiastica ad una nuova classe di borghesia terriera.

⁹⁷ Massimo Jevolella, “Le radici islamiche dell’Europa”, p. 81

⁹⁸ Khaled Fouad Allam, “Islam e democrazia”, East n. 7 dicembre 2005, pp.124-125

Ma questi proprietari borghesi del Sud apparivano meglio disposti ad imitare i comportamenti della nobiltà che ad assumere le moderne funzioni degli imprenditori capitalistici; in questo pienamente assecondati e stimolati dalla monarchia borbonica, che puntò fino all'ultimo sul mantenimento di una società agricola di tipo patriarcale e tradizionalista, timorosa dei miglioramenti produttivi come delle innovazioni tecniche.

L'incremento della produzione agricola meridionale nella prima metà dell'Ottocento si realizzava così attraverso la sola estensione delle colture e non attraverso la diffusione dell'investimento di capitali nella terra. Si restava così al di qua di una forma moderna di organizzazione capitalistica della produzione agricola e dei rapporti sociali nelle campagne.

Molto di rado, quindi, i proprietari terrieri si trasformavano in imprenditori capitalistici, puntando all'intensificazione delle colture, all'introduzione di rotazioni più razionali, all'ammodernamento delle tecniche agrarie. L'economia tradizionale del latifondo cerealicolo-pastorale dominava largamente la scena. Durissime rimanevano le condizioni di vita delle masse contadine, che in certe province superano il 90% della popolazione, e che vedevano addirittura peggiorare la loro situazione per l'abolizione dei diritti feudali (gli usi civici di semina, di pascolo, di legnatico). Non meno duri per i contadini erano i contratti agrari, che si configuravano come semplici modificazioni formali dei tradizionali rapporti feudali. La scarsa propensione della borghesia fondiaria meridionale ad investire capitali nella terra si rovesciava nella diffusa attitudine a ricavare la semplice rendita dai latifondi come dai minori appezzamenti, ad usurpare le terre demaniali servendosi del controllo delle amministrazioni locali e ad esercitare largamente l'usura.

‘ Nelle relazioni tra contadino e il proprietario - scrive Sidney Sonnino nell'inchiesta sulla Sicilia del 1876 - molto è rimasto ancora dei contenuti feudali. Quella che era stata fino allora potenza legale, rimase come potenza o prepotenza di fatto, e il contadino dichiarato cittadino dalla legge, rimase servo e oppresso. Il latifondista restò sempre barone, non soltanto di nome: e nel sentimento generale la posizione generale del proprietario di fronte al contadino, restò quella di feudatario di fronte a vassallo. Vi è poi la classe della borghesia, non molto numerosa, e là come dappertutto avida di guadagno e imitatrice della classe aristocratica soltanto nelle sue stolte vanità e nella sua mania di prepotenza’.

Il paesaggio agrario del Mezzogiorno borbonico appariva quindi ben lontano dai livelli di moderno sviluppo capitalistico già acquisiti nelle aziende della pianura irrigua lombarda e nei territori piemontesi solcati dalle opere di canalizzazione realizzate dalla trasformatrice direzione politica cavouriana. E, nell'Ottocento, i caratteri fondamentali di una società sono ancora pienamente segnati dai livelli conseguiti da quella che è l'attività di gran lunga preminente, l'agricoltura.

La struttura economica meridionale era quindi largamente precapitalistica. E non potevano incidere su questo quadro precisamente definito i pur considerevoli insediamenti che il diretto intervento statale e il capitale straniero svizzero-tedesco avevano impiantato soprattutto in Campania.

Poche fabbriche, pur moderne ed efficienti, non significavano sviluppo industriale e non bastavano da sole a prepararlo. Così i dieci km della prima ferrovia italiana consentivano al re Borbone di raggiungere più celermente la reggia di Portici, ma rimasero i soli attivati nel regno; mentre gli altri stati italiani ebbero presto una rete ferroviaria ben più consistente.

Con gli stessi criteri lo stato borbonico si era preoccupato del sistema delle comunicazioni. Sicché le uniche strade collegavano la capitale alle residenze e ai luoghi di caccia reali: Portici, Caserta, Venafro, Persano. I centri urbani del Mezzogiorno erano praticamente isolati; le campagne prive di strade.

Isolato, per scelta politica della dinastia, ‘tra l'acqua santa e l'acqua salata’ (lo stato pontificio e il mare) il regno borbonico viveva lontano dalle correnti di traffico e di movimento internazionale. Lo scarso impegno della dinastia in qualsiasi genere di spesa statale, oltre a quelle amministrative, militari e rappresentative consentiva di tenere basso il livello dell'imposizione fiscale. Per cui la forte quantità di denaro improduttivamente accumulato e le felici condizioni meteorologiche dei centri costieri avevano contribuito a diffondere la leggenda di un Mezzogiorno favorito dalla natura,

fertile e ferace, che attendeva soltanto un regime più liberale per dar libero corso a queste sue naturali virtù.⁹⁹

In generale tuttavia “a definire la natura di larga parte delle vicende del Mezzogiorno sono stati sovente usati i contrapposti aggettivi ‘attivi’ e ‘passivo’.¹⁰⁰

Durante il Decennio francese, successivo alla restaurazione, “la consapevolezza della possibilità di ovviare alle carenti condizioni di vita in cui vivevano ampie fasce della popolazione, la diffusa percezione che il paese fosse entrato in una fase nuova della sua storia che lo costringeva a un confronto difficile, ma non impossibile, con altre realtà europee e, soprattutto il tono diverso che aveva assunto il rapporto fra Napoli e i centri provinciali, portarono amministratori e notabili, ma non solo essi, alla persuasione di vivere in un secolo civile e alla convinzione che i segni dell’incivilimento potessero e dovessero disseminarsi fino ai lembi estremi delle Due Sicilie e non essere confinati, come già in passato, nella grande e onnivora capitale. Un popolo colto e civilizzato aveva pertanto bisogno di opere pubbliche, strade, collegi, scuole, fontane, camposanti, teatri e biblioteche”.¹⁰¹

“L’Ottocento borbonico doveva essere il secolo della civiltà; che questa si dispiegasse sotto il segno della pulitezza, della razionalità e della rispettabilità borghese, che fosse il frutto del concorde operare delle istituzioni dello stato e degli apparati amministrativi locali era un dato ovvio e scontato”.¹⁰²

“Civiltà e progresso per tutti avrebbero dovuto comportare non solo una più ampia apertura delle Due Sicilie verso i paesi europei maggiormente avanzati dal punto di vista economico e sociale, ma soprattutto profondi mutamenti nelle strutture produttive. E, come ci si rifiutò di procedere ad un inasprimento della pressione fiscale che avrebbe senz’altro procurato più consistenti risorse finanziarie da destinare ad opere pubbliche, così si guardò a nuove forme di organizzazione del lavoro e della produzione come a qualcosa che avrebbe finito per stravolgere le basi stesse del vivere civile e comportato costi per il paese difficilmente sostenibili”.¹⁰³

“Una politica economica che avesse di mira lo sfruttamento razionale delle risorse del paese, un incremento della produzione che non si esprimesse soltanto in termini quantitativi, un adeguamento delle infrastrutture ai reali bisogni del paese, un inserimento dello stesso in quella rivoluzione commerciale che stava investendo altre realtà italiane ed europee avrebbe, secondo il modo di vedere della monarchia, comportato costi forse troppo elevati per la tranquillità del regno”.

In realtà “il conservatorismo di fondo che animava ministri e funzionari non riusciva a garantire completamente la pace sociale né a sostenere efficacemente le ragioni di coloro che al progresso e alla civilizzazione affidavano le proprie aspettative di crescita economica.

Ne conseguiva, pertanto, che le Due Sicilie si presentavano – nonostante l’impianto amministrativo-come un paese a debole tasso di centralizzazione delle decisioni: provvedimenti legislativi in sintonia con quelli emanati in altre parti d’Italia e d’Europa, a volte addirittura li sopravvanzavano, venivano vanificati nella prassi non solo dalla cronica e risaputa mancanza di fondi, ma soprattutto dalle pressioni, dalle resistenze, dai molteplici condizionamenti che provenivano dalla società, a partire dai suoi gruppi egemoni che avevano la forza di insabbiare o di piegare alle proprie esigenze quei provvedimenti, ma non di creare sviluppo generale”.

“La politica di infrastrutture viarie costituisce un tipico esempio di questo atteggiamento.”¹⁰⁴

Il sistema viario meridionale presentava una tipologia che era il portato della storia e dei pesanti condizionamenti derivanti dalla conformazione fisica del paese, attraversato per tutta la sua lunghezza dalla dorsale appenninica”.

⁹⁹ Francesco Barbagallo, “Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 6-9

¹⁰⁰ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p.269

¹⁰¹ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p. 226

¹⁰² Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p. 227

¹⁰³ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p.230

¹⁰⁴ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, pp.235-236

“Piuttosto che operare per correggere le distorsioni del sistema viario si preferì finalizzare gli sforzi al soddisfacimento delle necessità strategiche”.

La situazione sembrò mutare negli anni della restaurazione quando, venuta meno la tensione bellica che aveva portato a dirottare ingenti risorse umane e finanziarie verso i teatri di guerra, nella politica delle opere pubbliche prevalse la ‘razionalità civile’ e venne abbandonata quella ‘razionalità militare’ verso la quale si indirizzavano le feroci critiche dei pubblicisti borbonici per i quali il Decennio, come ben si sa, altro non era che un periodo di occupazione straniera che aveva pervaso col suo carattere marziale tutta la società”.¹⁰⁵

“Si diffuse nei primi anni della restaurazione la consapevolezza della scarsa funzionalità della rete viaria di cui disponeva il paese, incentrata quasi esclusivamente su Napoli, e, di conseguenza, venne sentita sempre più forte l’esigenza di creare un articolato sistema stradale provinciale che rescindesse da un obbligatorio collegamento con la capitale. Il risultato fu una politica di opere pubbliche mirante a dotare le province di infrastrutture viarie, a collegare i comuni ai propri capoluoghi amministrativi, a creare attraverso vie traverse o bretelle che mettersero in comunicazione tra di loro le principali strade o i singoli comuni.”

“Ma quel modo di agire non poteva che favorire le province e i comuni più ricchi, quelli più capaci di reperire risorse o collegati nella aree centrali dello stato, a tutto discapito dei meno favoriti dal punto di vista economico e territoriale. Il governo, non operando se non in minima parte una redistribuzione delle risorse, favorì in questo modo l’ulteriore marginalizzazione di ampie aree del paese, specie di quelle della dorsale appenninica”.¹⁰⁶

“Si può dire che l’intera politica di intervento e di tutela del territorio fosse segnata dal prevalere degli interessi particolari su quelli generali.”¹⁰⁷

“Un paese agricolo erano dunque le Due Sicilie, non lontano dagli standard degli altri stati dell’Italia del tempo, nel quale, tuttavia, attorno al settore primario si muovevano e si dinamizzavano, più che altrove, gruppi e interessi e sul quale si appuntava la vigile attenzione del governo; un paese, tuttavia, pienamente inserito nella rivoluzione commerciale, con figure sociali pronte ad approfittare delle occasioni che il mercato internazionale offriva, disposte a correre dei rischi e aperte alle innovazioni.

Ma ribaltare vecchie e consolidate posizioni storiografiche e non guardare più al sud come a un’immensa periferia ai margini dello sviluppo europeo, non deve indurre a sottacere le difficoltà e i limiti che quella struttura sociale incontrava, né tantomeno a scorgere intraprendenza, spirito di iniziativa, adesione al nuovo sempre e dappertutto”.¹⁰⁸

“Lo sviluppo realizzatosi nella prima metà del secolo accentuò lo iato fra le province – specie quelle interne – che erano e rimasero ai margini e nelle quali continuò ad essere predominante la forza dell’ambiente e della geografia e quelle che, sin dagli esordi della società moderna, si erano segnalate per maggiore vivacità economica, più elevati tassi di produttività, diffusi collegamenti con i mercati e più ampie articolazioni sociali”.

Il regno, con la fine del blocco continentale, era stato costretto a misurarsi con un sistema economico internazionale nel quale sapeva di giocare un importante ruolo, come dimostrato dalle vicende relative alla produzione ed esportazione dell’olio, del vino e degli agrumi; ma le aperture, gli spazi che si creavano, le relazioni che si intessevano, si muovevano, oltre che nel segno di un’ineludibile periferizzazione, in quello dell’ulteriore emarginazione per le zone che si collocavano al di fuori delle aree ‘centrali’ del paese o che erano caratterizzate da un inserimento ‘passivo’ nei circuiti del mercato interno e internazionale.

¹⁰⁵ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, pp.237-238

¹⁰⁶ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p. 238.

¹⁰⁷ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, p. 242

¹⁰⁸ Angelantonio Spagnoletti, “Storia del Regno delle Due Sicilie”, ed. Il Mulino, pp. 244-245

Se, infatti, è vero che le Due Sicilie presentavano uno squilibrio pronunciato, ma non abissale, rispetto ad altri stati della penisola (almeno fino a metà del secolo) e che il divario ottocentesco si deve misurare tra l'Italia nel suo complesso e l'Europa, se è vero che ha poco senso chiedersi se allora ci fossero due, tre o cento Italie, è indubitabile però che la risoluzione commerciale operava drastiche selezioni fra diverse aree economiche e che quel divario si palesava soprattutto in termini di sistema viario e ferroviario, di strutture creditizie, financo di sviluppo civile".¹⁰⁹

Agli stimoli sempre più forti che provenivano dai settori industriali dei paesi europei più avanzati, il regno non poteva rispondere che con l'agricoltura. La limitatezza dei mercati interni, la scarsità e la precarietà di forze imprenditoriali che operavano nei settori secondario e terziario portarono a privilegiare quello agricolo e ad attuare una politica che mirava al conseguimento di sbocchi esterni alla produzione". Tutto questo "portava ad un'economia completamente esposta al mercato estero e inidonea a fronteggiare con le proprie risorse la crescita della popolazione.

Ma nelle Due Sicilie il mercato internazionale non giunse mai a costituire l'elemento motore dello sviluppo". "Acutamente Salvemini ha sottolineato che il suo mancato controllo delle dinamiche operanti nel mondo industrializzato europeo e l'assenza di un adeguato mercato interno creavano, anche nelle zone più progredite del paese, imprenditori 'scentrati' e una struttura economica che non riusciva a generare da sé una domanda capace di assorbire gli stessi prodotti nazionali.

Eppure fra 1825 e 1835 era sembrato possibile rimettere in discussione il ruolo del regno come esclusivo fornitore di prodotti agricoli o di materie prime, sulla scia del combinato effetto di alcuni provvedimenti legislativi e di una favorevole congiuntura economica che stava ponendo le premesse per una crescita, seppur lenta e contraddittoria, della società meridionale".¹¹⁰

Nel Decennio francese iniziò un'intensa attività cantieristica "ma, complessivamente, il vecchio continuava a prevalere: le iniziative industriali erano troppo localizzate, le fabbriche erano di dimensioni ridotte, assente era qualsiasi spinta propulsiva nei confronti di altri settori, le tecniche impiegate risultavano quasi dappertutto quelle tradizionali e non sempre l'installazione di opifici in determinate località veniva vista dai residenti come fattore di progresso economico e civile; sussistevano forme di industria domestica e artigianale, mancava un ceto imprenditoriale nazionale disposto ad investire i propri capitali nelle manifatture e non in altre e varieguate forme di impiego e, soprattutto, il mercato, non così ampio da assorbire la produzione e da creare nuova domanda, era sottoposto alle fluttuazioni dei cicli economici esteri".

Dopodiché il boom si arrestò e "ripresero allora vigore gli interessi dei ceti agrari, conculcati dalle tariffe protezionistiche; si ritenne che il destino del Mezzogiorno poggiasse sull'agricoltura, propiziata di una natura particolarmente benevola e da suoli fertili, e che quindi nei confronti del settore primario dovessero indirizzarsi tutti gli sforzi del governo per incrementare la produzione e la ricchezza nazionale e, soprattutto, per sostenere la tranquillità sociale".¹¹¹

All'ombra del protezionismo la subordinazione al mercato e alle potenze estere non era venuto meno".¹¹²

3.2.2.SITUAZIONE DOPO L'UNITA'

"L'unificazione nazionale, lungi dal risolvere automaticamente i gravi problemi del Sud, li pose drammaticamente in piena luce. 'Lo sviluppo capitalistico, - scriverà Emilio Sereni - unificando il mercato nazionale, trasforma in un contrasto quella che era una semplice disparità, una differenza

¹⁰⁹ Angelantonio Spagnoletti, "Storia del Regno delle Due Sicilie", ed. Il Mulino, pp.246-247

¹¹⁰ Angelantonio Spagnoletti, "Storia del Regno delle Due Sicilie", ed. Il Mulino, pp. 261-262

¹¹¹ Angelantonio Spagnoletti, "Storia del Regno delle Due Sicilie", ed. Il Mulino, pp.263-264.

¹¹² Angelantonio Spagnoletti, "Storia del Regno delle Due Sicilie", ed. Il Mulino, p.265

nel grado di sviluppo tra Nord e Sud... I residui feudali dell'economia dell'Italia centrale e meridionale, in particolare, ostacoleranno assai gravemente in queste regioni la separazione dell'agricoltura dall'industria, lo sviluppo mercantile e capitalistico dell'agricoltura, la formazione del mercato interno per la grande industria; daranno a tutta l'economia la loro impronta di arretratezza e di primitività; faranno dell'economia italiana un'economia tipicamente ritardataria. Certo, questi residui feudali non varranno ad arrestare la marcia del capitalismo italiano; ma questo si presenterà per lungo tempo in una forma ibrida e spuria, intricandosi in sempre e nuove contraddizioni interne, che si inacerbiranno, innestandosi nel vecchio tronco feudale. Dell'Italia si potrà, per molti decenni, dire quel che Marx diceva della Germania del suo tempo: che essa soffriva ad un tempo del capitalismo e del suo deficiente sviluppo'.

L'unificazione normativa adottata immediatamente dal nuovo stato italiano, attraverso l'estensione automatica alle altre regioni della legislazione già vigente nel Piemonte, ebbe conseguenze particolarmente rilevanti nel Mezzogiorno, soprattutto sul piano della politica doganale e del regime fiscale. L'applicazione della nuova tariffa liberistica determinò il crollo dei dazi produttivi prima vigenti nelle province meridionali per una misura di circa l'80%, sicché ne uscì ne uscì completamente travolta l'industria sorta e cresciuta sotto l'ampio mantello di protezione statale. Altrettanto pesanti furono gli effetti dell'estensione del sistema tributario piemontese che accresceva notevolmente, in confronto al regime borbonico, la pressione fiscale sulle campagne. E questa pressione era destinata ad accrescere ulteriormente sia per effetto dell'unificazione del debito pubblico, che si accollava le spese di guerra del Piemonte, sia in vista degli stanziamenti necessari per la costruzione di una rete viaria e di un sistema di comunicazioni stradale che erano requisiti indispensabili per una effettiva unificazione del mercato nazionale.

Obiettivo essenziale dei primi governi unitari era infatti, accanto all'organizzazione della struttura amministrativa del nuovo Stato, l'unificazione economica del paese mediante l'abbattimento delle barriere doganali che dividevano gli antichi Stati. La creazione di un efficiente sistema di comunicazioni stradali e ferroviarie rappresentava la condizione 'infrastrutturale' per la formazione di un ampio mercato nazionale che congiungesse definitivamente i diversi, ristretti mercati locali e regionali e conducesse quindi ad un forte sviluppo dei traffici, avviando un processo di accelerata commercializzazione dell'economia italiana, di separazione dell'agricoltura dall'industria, di accentuata espansione capitalistica. Questo processo avveniva in diretto contatto con le economie europee più sviluppate, per l'avvenuto inserimento, grazie all'intensificazione dei traffici internazionali, facilitati dal libero scambio, nel movimento del mercato mondiale.

L'adozione del libero scambio, nel primo ventennio unitario, favorì in qualche modo l'agricoltura meridionale promuovendo l'espansione del settore delle colture pregiate rivolte all'espansione (vite, agrumi, olivo, ecc.). Ma questi risultati rimanevano limitati per la complessiva permanenza di rapporti agrari e sociali più arretrati. Lo stesso processo di appropriazione borghese della proprietà fondiaria meridionale, messo in moto dalla vendita del milione di ettari di terre demaniali ed ecclesiastiche, non comportò la diffusione del modo di produzione capitalistico nelle campagne del Sud. Accanto alla scarsa propensione capitalistica della borghesia terriera meridionale va peraltro sottolineata la difficoltà di reperire ulteriori mezzi finanziari per investimenti diretti alla trasformazione agricola, dopo le forti spese sostenute per l'acquisto delle terre demaniali ed ecclesiastiche dallo Stato, che in tal modo, aveva finito per 'drenare' la gran parte della massa monetaria esistente al sud".¹¹³

Tuttavia "nel primo ventennio unitario il divario strutturale tra il Nord e il Sud del paese non si era ancora particolarmente aggravato perché l'agricoltura meridionale, seppur lentamente, aveva visto progredire la sua produzione sul piano quantitativo, qualitativo e degli scambi internazionali. Forti limiti erano rimasti nell'arretratezza dei rapporti sociali e nella deficienza degli investimenti, aggravati dalla vendita dei beni ecclesiastici e demaniali, che aveva contemporaneamente rastrellato

¹¹³ Francesco Barbagallo, "Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 9-12

tutti i potenziali capitali del Sud e concentrato la proprietà terriera nelle mani di una grande e media borghesia largamente assenteista.

D'altra parte l'industria non aveva ancora un ruolo molto importante nell'economia italiana e le differenze tra le due parti del paese non erano, peraltro, molto pronunciate in questo settore. Dopo le prime, gravi difficoltà l'industria meridionale, specie quella tessile, aveva mostrato una buona capacità di ripresa, che si fondava contemporaneamente su una moderna tecnologia e sulla pratica dei bassi salari.

Saranno gli anni '80 a costituire un fondamentale momento di passaggio nella definizione del ruolo che al Mezzogiorno spetterà nel processo di sviluppo capitalistico italiano”.

La crisi agraria che colpisce l'Europa in questi anni, con la caduta dei prezzi agricoli in Italia “acquista un significato particolare perché colpisce la struttura economica del paese in un delicato momento di transizione dal tradizionale predominio del settore primario ad un nuovo equilibrio segnato dalla formazione e dall'espansione di un moderno settore industriale”.

La crisi favorirà il trasferimento di capitali dall'agricoltura alle speculazioni finanziarie e all'industria, che allineerà l'Italia alla tendenza mondiale verso il protezionismo e l'imperialismo.

Le trasformazioni strutturali avviate negli anni '80, con la riduzione del ruolo centrale e predominante tenuto fin ora dall'agricoltura e con la crescita di un settore industriale moderno, segneranno profondamente e positivamente i caratteri della società italiana che s'incamminerà decisamente sulla strada della trasformazione industriale, grazie proprio all'introduzione del protezionismo e al ruolo propulsivo svolto, sul finire del secolo, da altri fattori come le grandi banche d'investimento. Questo processo d'industrializzazione si sarebbe quindi concentrato in quelle aree del Settentrione caratterizzate dai più avanzati rapporti di produzione capitalistici nell'agricoltura e nella società e avvantaggiate dai più facili e frequenti contatti con i mercati europei più sviluppati”¹¹⁴.

Fu così adottata una soluzione che voleva essere “un compromesso tra la prospettiva di modernizzazione collegata allo sviluppo industriale concentrato al Nord e alla scelta di continuità per le strutture più arretrate dell'agricoltura meridionale”, cioè la tariffa protezionistica era uno “stimolo all'industrializzazione settentrionale e l'estrema difesa dell'ordinamento prevalentemente latifondistico e della conduzione prevalentemente assenteista dell'agricoltura meridionale. Così lo sviluppo industriale del Nord si fondava sulla persistente arretratezza del Sud, e i caratteri del primo processo non potevano non risentire del peso del secondo fenomeno. Il rafforzamento della proprietà terriera e la stasi del tradizionale assetto nelle campagne era dunque il corrispettivo nel Sud dell'accelerata espansione capitalistica nell'industria e nell'agricoltura settentrionale.

Il processo di sviluppo capitalistico, che avrebbe progressivamente trasformato l'Italia in un paese definito da una moderna industrializzazione assumeva quindi, fin da principio, caratteri che non avrebbe più sostanzialmente mutati.

Erano caratteri che accostavano il rapido sviluppo alla permanente arretratezza che, legata ormai in vario modo al processo trainante, assumeva la forma del sottosviluppo capitalistico. Si trattava di un processo dinamico che legava in uno stretto rapporto di interdipendenza le aree avanzate e le aree arretrate del paese. Più che di ristagno si tratta ora di una diversa velocità che tende sempre più ad allontanare le due fondamentali aree del paese”.

Quello italiano fu un processo di sviluppo diretto “dalle più avanzate forze del capitalismo agrario e industriale del Nord alleate con le rappresentanze meridionali della proprietà terriera assenteista.

Alle prime andava la direzione politica dello Stato e la guida economica dello sviluppo capitalistico; alle seconde rimaneva la garanzia della sopravvivenza negli arretrati equilibri di una società meridionale congelata nelle precise regole del dominio, sociale e politico.

E' dagli anni '80 che il divario tra Nord e Sud non cesserà più di accrescersi. Lo sviluppo industriale nell'area settentrionale sarà legato da un stretto rapporto di interdipendenza al particolare sottosviluppo del Mezzogiorno; che insieme assumeranno quelle forme proprie del modello italiano

¹¹⁴ Francesco Barbagallo, “Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 25-27

di sviluppo capitalistico: intreccio di vecchio e nuovo, avanzato e arretrato, moderno e tradizionale, produttivo e parassitario.

La secolare storia successiva confermerà, pur attraverso notevoli trasformazioni, la correlazione tra i rapidi processi di industrializzazione e di sviluppo del Nord e l'avanzamento molto più lento e contorto del Mezzogiorno sulla strada dell'espansione e della modernità. L'interdipendenza contraddittoria e squilibrata tra le due parti del paese sarà la costante fondamentale della storia dell'Italia e del suo articolare modo di sviluppo".¹¹⁵

Il Mezzogiorno non riusciva a trasformare il proprio sistema agricolo (granicoltura estensiva per esempio) e la causa va ricercata non tanto nelle avversità naturali "bensì nella convenienza economica che ne derivava alla proprietà fondiaria. 'Se il latifondo interno – sottolineava Manilo Rossi-Doria ancora nel 1944 – non si trasforma, lo si deve principalmente al fatto che il vigente sistema di rapporti rende non conveniente qualsiasi investimento, qualsiasi trasformazione. La difficoltà delle condizioni naturali riduce, certo, i limiti di convenienza della trasformazione, ma chi li annulla del tutto e costringe all'immobilità, è il fatto che la proprietà fondiaria, con l'attuale sistema di rapporti, è in grado di ricavar rendite superiori a quelle che si otterrebbero con qualsiasi altro sistema di conduzione dei terreni'.

Questo primitivo ordinamento colturale era quindi funzionale ad una determinata struttura dei rapporti di proprietà e di produzione. Economia latifondistica e rapporti di proprietà andavano di pari passo. La scelta proprietaria della rendita piuttosto che del profitto aveva pure una sua convenienza, che risultava però frenante riguardo alla sperimentazione di più moderne forme produttive e più aggiornati rapporti di classe".¹¹⁶

Va sottolineato anche un altro aspetto: "gli investimenti governativi continuarono ad essere molto più rilevanti al Nord ed era inevitabile che un trattamento apparentemente così ingiusto suscitasse qualche irritazione fra i siciliani, ma le lagnanze erano anche un modo per distogliere lo sguardo dalle proprie manchevolezze. C'era l'ingenua speranza che gli uomini politici a Roma potessero trovare una soluzione ai problemi della Sicilia senza un grande contributo da parte della Sicilia stessa. Le due principali inchieste governative sull'economia locale, quelle di Jacini e Lorenzoni, lamentarono entrambe la mancanza di collaborazione locale". "Non ci si poteva aspettare che i settentrionali fossero disposti a investire molto del loro tempo e del loro denaro in Sicilia finché i siciliani non si dimostrassero più fiduciosi nel proprio futuro, più disposti a collaborare e meno ansiosi di proteggere le proprie zone private di privilegio dalla minaccia di un cambiamento. Era questo un vecchio problema rimasto sempre insoluto.

Secondo un rapporto parlamentare del luglio del 1867, i siciliani più ricchi disprezzavano il commercio e l'industria ed erano ancora troppo spaventati per essere pronti ad associarsi in imprese commerciali".¹¹⁷

I porti erano inefficienti (quello di Messina venne surclassato da quello di Malta), "la macchina a vapore 'resta sconosciuta in quasi ogni branca dell'industria'. Le esportazioni alimentari siciliane stavano perdendo progressivamente terreno sui mercati mondiali non solo nei confronti degli Stati Uniti e della Russia, ma anche della Spagna, del Portogallo e di altri paesi mediterranei. Per scusare l'inerzia si citava ancora la mancanza di capitali, anche se quando si trattò di comprare le proprietà ecclesiastiche non ci fu difficoltà a trovare molto denaro contante.

Motivi molto più importanti erano il modo di pensare paralizzante e una scala di valori diversa da quella dell'Italia settentrionale. Non l'uomo d'affari, ma 'l'uomo di rispetto' e chi viveva di rendita era ancora circondato di prestigio. Una delle ambizioni più diffuse era diventare un burocrate, un impiegato con un posto anche scarsamente remunerato nell'amministrazione. I risparmi venivano depositati nell'ufficio postale o investiti in titoli di Stato, il che significava che continuavano a

¹¹⁵ Francesco Barbagallo, "Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 28-30

¹¹⁶ Francesco Barbagallo, "Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, p. 45

¹¹⁷ Denis Mack Smith, "Storia della Sicilia medievale e moderna", ed Laterza, p. 647

lasciare l'isola; oppure venivano spesi per comprare titoli e diplomi allo scopo di qualificarsi per un posto nell'amministrazione. Non per niente la gente diceva che le sole industrie prospere in Sicilia erano la mafia, il commercio dei titoli universitari e le cause al tribunale di Palermo. L'unica famiglia che facesse veramente eccezione erano i Florio, il cui impero economico interessava la maggior parte delle industrie di base, e che erano la dimostrazione lampante di come il farsi una grande fortuna non fosse una cosa impossibile.¹¹⁸

La politica adottata dai governi centristi a direzione democristiana allo scopo di affrontare e cercare di risolvere la situazione del Sud fu l'istituzione della Cassa per il Mezzogiorno.

“Per la prima volta il governo decideva di intervenire con un progetto complessivo di legislazione speciale nell'area meridionale. Punto di riferimento non erano le precedenti, limitate esperienze locali del principio del secolo, ma le politiche di sviluppo di stampo keynesiano adottate dai paesi capitalistamente più avanzati per favorire l'espansione e il 'decollo' delle aree arretrate.

L'ideologia dello sviluppo era alla base sia dell'intervento roosveltiano con la 'Tennessee Valley Authority' per l'espansione di un'area depressa degli Stati Uniti, sia delle politiche di sviluppo tentate dai maggiori paesi capitalistici nei confronti dei paesi sottosviluppati del cosiddetto terzo mondo.

La cosiddetta teoria delle 'aree depresse' fondava lo sviluppo su intervento redistributivo delle risorse dalle aree sovrasviluppate alle aree sottosviluppate, simile a quello attuato dalle politiche keynesiane di 'piena occupazione' nei paesi industrializzati. La politica di intervento straordinario attraverso la Cassa per il Mezzogiorno si proponeva così l'obiettivo dello sviluppo dell'area meridionale, considerata globalmente come una zona 'depressa'. Ambizioso traguardo di questa nuova forma di intervento speciale era l'avvio nel Mezzogiorno di un meccanismo di sviluppo autonomo e autopropulsivo, caratterizzato quindi da larghi e preminenti investimenti produttivi. L'arretratezza del Sud era considerata come un 'ritardo' nell'espansione del sistema capitalistico italiano che, avviandosi la fase del suo più accentuato sviluppo, non poteva non essere superato, eliminato. Gli squilibri, il divario fra Nord e Sud dovevano necessariamente scomparire. Nei progetti governativi la soluzione della questione meridionale, intesa come momento di ritardo, poteva avvenire nell'ambito dello sviluppo capitalistico, mediante l'adozione di una forma moderna e aggiornata d'intervento speciale dello Stato, che si poneva come motore centrale della trasformazione strutturale e dell'espansione produttiva del Sud.

Era così abbandonato il punto essenziale della secolare riflessione liberal-democratica e rivoluzionaria sul Mezzogiorno: che non si trattava di un problema locale e settoriale, risolvibile con interventi parziali, ma di questione nazionale che andava affrontata con un mutamento complessivo della direzione politica ed economica dello stato italiano”.¹¹⁹

“Accanto alla sottovalutazione dei termini strutturali e spaziali della questione veniva pure accantonato pure un altro elemento centrale della riflessione meridionalistica più avanzata: il ruolo centrale delle masse nella trasformazione economica e politica della società meridionale. Al nesso inscindibile di democrazia e sviluppo produttivo si sostituiva un'astratta concezione 'modernizzante' che si proponeva di innescare un processo di trasformazione economica e sociale mediante una forma di intervento 'esterno', come un'operazione di riforma gestita dall'alto”.

La Cassa per il Mezzogiorno “si presentava come un ente accentratore e propulsore di un sistema di intervento caratterizzato dalla pianificazione pluriennale dei programmi, gestita appunto da un ente speciale e 'nuovo' rispetto all'apparato statale, e dal carattere 'aggiuntivi' di tale impegno finanziario dello Stato rispetto alla ripartizione ordinaria della spesa pubblica per settori e per aree. Lo sviluppo del Mezzogiorno andava perseguito con un intervento programmato di un tipo intersettoriale (agricoltura, lavori pubblici, turismo, industria, ecc.), che non era tenuto, per la prima volta, a rispettare le regole amministrative dell'annualità del bilancio.

¹¹⁸ Denis Mack Smith, “Storia della Sicilia medievale e moderna”, ed Laterza, pp.648-649

¹¹⁹ Francesco Barbagallo, “Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed.Guida, pp. 78-79

Per il primo quinquennio la Cassa si occupò quasi esclusivamente di opere pubbliche: dalle infrastrutture civili alle bonifiche e irrigazione per l'agricoltura. Scarsissimi furono in questa fase i finanziamenti agevolati all'industria, mentre già cominciava a apparire che l'intervento straordinario, invece che 'aggiuntivo', si configurava come 'sostitutivo' della spesa pubblica ordinaria".

"Ma già nella seconda metà degli anni Cinquanta il programma governativo di sviluppo del Mezzogiorno mostrava di non reggere alla prova della formazione del Mercato Comune Europeo e dell'impetuosa espansione dell'industria settentrionale".

Uno dei più rilevanti problemi di questi anni fu causato dalla "richiesta massiccia di forza-lavoro proveniente dalle economie in forte espansione dell'Europa e del Nord-Italia", che determinò una fortissima emigrazione.¹²⁰

Concludendo, "nel corso di questo trentacinquennio repubblicano il Mezzogiorno non ha conosciuto la fase del dispiegato sviluppo, ma si è profondamente trasformato, specialmente nei modi di organizzazione sociale e nei comportamenti culturali di massa. L'isolata arretratezza del Mezzogiorno contadino è un ricordo del passato. Le differenziazioni interne si sono accentuate: aree di consistente espansione si accompagnano a zone di persistente arretratezza; sviluppo e sottosviluppo si toccano in aree contigue, s'intrecciano in grandi centri urbani, appaiono difficilmente districabili in un panorama largamente segnato da fenomeni nuovi. Ma il processo di trasformazione in atto non è giunto ad incidere radicalmente sulla struttura della produzione, innescando appunto quel meccanismo di sviluppo tante volte evocato a fondamento della politica d'intervento straordinario. I rilevanti mutamenti, gli evidenti progressi hanno trasformato il volto del Mezzogiorno, l'hanno reso indubbiamente 'moderno'; ma non sono bastati ad annullare, a superare l'esistenza e la specificità di una questione meridionale, come problema di una vasta area regionale che, complessivamente, mantiene livelli più bassi e più lenti di sviluppo economico e di strutturazione civile e non appare ancora in grado, nelle condizioni date, di avviare il superamento del profondo divario che la separa dalla parte più avanzata del paese".¹²¹

Quella meridionale è "una società che molto è cambiata in questi ultimi decenni, ma che ha visto pesanti contraddizioni segnare le trasformazioni avvenute e restare praticamente invariata la distanza che separava le due parti del paese. Il Mezzogiorno non è mai stata un'unica realtà compatta, nemmeno un secolo fa. Tanto meno lo è oggi. Le differenziazioni interne, da zona a zona, e gli elementi di novità si sono largamente diffusi. Ma si sono intrecciati all'esplosione di profonde contraddizioni. Le città meridionali sono oggi il cuore della questione meridionale, con il loro disastroso assetto edilizio, figlio naturale di una speculazione selvaggia; con gli acuti contrasti sociali segnati dall'espansione del lavoro precario, dell'assistenzialismo clientelare e dei privilegi corporativi; con le crescenti difficoltà di definire strutture produttive e funzioni urbane di agglomerati in caotica e distorta espansione quantitativa.

Le modificazioni più consistenti si sono realizzate sul piano dei comportamenti socio-culturali, grazie alla diffusione crescente dell'istruzione e delle comunicazioni di massa. Su questo terreno il Mezzogiorno di oggi è incomparabile col Mezzogiorno di ieri. Strade, istruzione e televisione hanno rotto definitivamente un isolamento che era stato per secoli caratteristica del Mezzogiorno non solo interno".

"Ma queste profonde modificazioni nel paesaggio, nel costume, nei livelli e nei comportamenti culturali e politici, nell'assetto sociale e nei livelli di vita non si sono fondati su un mutamento altrettanto profondo della strutturazione economica della società. Su questo fondamentale terreno l'espansione non è stata altrettanto diffusa, non ha assunto il carattere di radicale, innovativa trasformazione. Lo sviluppo è stato limitato, parziale, distorto, esposto a tutti i rischi di arretramento, strettamente legato a forme persistenti e nuove di sottosviluppo: nei grandi centri

¹²⁰ Francesco Barbagallo, "Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 80-81

¹²¹ Francesco Barbagallo, "Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, p. 87

urbani come Napoli e Palermo e in aree regionali periferiche come la Calabria, ormai oltre i limiti del collasso economico e sociale.

I progressi di certe aree e di determinati settori non sono bastati a rinnovare in forma decisiva la struttura economica meridionale”.

“Trent’anni di intervento straordinario dello Stato nel Mezzogiorno non sono stati sufficienti a innescare quel meccanismo di sviluppo che, troppo ottimisticamente, era stato visto dietro l’angolo. Trent’anni di politica speciale hanno dimostrato che il Mezzogiorno non era una limitata area depressa facilmente riconducibile sulla strada dello sviluppo”.¹²²

Per chiarire ulteriormente la situazione post-unitaria del Mezzogiorno è utile prendere come esempio la Sicilia.

“L’annessione dell’isola al regno d’Italia sancita dal plebiscito del 21 ottobre 1861 segnò una censura profonda nella storia regionale. Prima dell’unificazione i problemi della Sicilia erano stati quelli di uno Stato o del tutto autonomo, anche politicamente, o in cui l’autonomia, quanto meno quella amministrativa, aveva costituito una caratteristica di fondo della sua storia, favorita pure dalla sua insularità. Uno Stato che in tale condizione aveva gestito sino ad allora, il complesso passaggio da una società di tipo feudale a una di tipo borghese.

Dopo l’unificazione i problemi della Sicilia furono quelli di una regione non più autonoma, ma inserita all’interno di uno Stato fortemente accentrato, di cui facevano parte aree geografiche ben più ricche e dinamiche di quelle del vecchio regno delle Due Sicilie; una regione afflitta da problemi di sviluppo resi via via più drammatici da un rapporto fra popolazione e risorse che finì, nel giro di alcuni decenni, per originare un fenomeno sino ad allora pressoché sconosciuto nella sua storia: l’emigrazione di massa di milioni di individui.

Le vicende dell’unificazione si conclusero con una sostanziale elusione dell’aspirazione contadina alla divisione del latifondo: le operazioni che il governo italiano promosse in tal senso dimostrarono ampiamente che in realtà il problema della formazione di una piccola proprietà coltivatrice autosufficiente non poteva essere risolto con la pura e semplice quotizzazione. Questa avrebbe consentito al massimo di raggiungere più elevati livelli di giustizia sociale, ma non di innescare un processo di trasformazione in senso capitalistico e borghese dell’isola.

Con la vendita dei feudi nel 1861 e dei beni dell’asse ecclesiastico nel 1866, si vide chiaramente che per creare in tempi brevi un’azienda rurale autosufficiente sulle terre del latifondo sarebbero state necessarie trasformazioni fondiari di tale entità da sfuggire del tutto alle immediate possibilità della classe contadina e dello stesso Stato italiano, assillato da problemi finanziari di drammatiche dimensioni. Nel giro di pochi anni il latifondo feudale ed ecclesiastico si ricompose, come quasi sempre era accaduto in Sicilia e altrove in situazioni simili, libero da vincoli di qualunque natura, nelle mani o degli stessi nobili o dei gabellotti arricchiti o comunque di grossi proprietari borghesi. Per terre rese unitarie ancora tanto basse, in una situazione pedagogica e climatica come quella sicula, la grande proprietà dimostrava di non essere solo un capriccio della storia o di ristretti gruppi privilegiati, ma – come è stato sottolineato per altre zone del Mezzogiorno continentale – anche il frutto di fattori oggettivi, rimovibili solo con un grande sforzo di natura finanziaria.

Il compito di dare una risposta ai problemi che la nuova realtà unitaria poneva venne, quindi, assunto da una classe dirigente composta in prevalenza da esponenti della vecchia aristocrazia terriera, alleata saldamente con la nuova borghesia agraria sia dell’interno, sia delle fasce litorali.

Il suo predominio poggiava sui tradizionali assetti produttivi preservati da qualunque radicale rivolgimento e sotto posti solo alle trasformazioni indotte dalla nuova dimensione del mercato nazionale. Trasformazioni che comunque consentirono, almeno fino all’inizio degli anni Novanta dell’Ottocento, di rispondere efficacemente alle sollecitazioni della domanda interna e internazionale e di realizzare avanzamenti nel processo di modernizzazione dell’isola.

¹²² Francesco Barbagallo, “Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980), ed. Guida, pp. 95-96

L'abbandono del protezionismo borbonico e l'estensione della tariffa doganale liberista piemontese rinsaldarono, infatti, i legami con le aree francese e inglese ed esaltarono, quindi, quelle tendenze che, già a partire dagli anni Quaranta, si erano delineate nell'ambito dell'agricoltura isolana. La fase di alti prezzi di tutti i prodotti agricoli, mentre consentì alla cerealicoltura dell'interno di mantenere e rafforzare i tradizionali livelli di remunerazione dei fattori produttivi, stimolò nello stesso tempo una forte espansione delle colture specializzate praticate nelle zone costiere dell'isola".¹²³

Conseguenze positive del liberismo postunitario riguardarono il grano, il vino, l'olio ecc...ma anche, per esempio, l'industria zolfifera. "I progressi furono accompagnati da un innalzamento del livello di mercantilizzazione dell'economia dell'isola e da un sensibile miglioramento delle sue strutture civili, che, al momento dell'unificazione, presentavano uno stato di arretratezza impressionante". Ci si riferisce alle ferrovie, alla rete viaria, alle strade carrozzabili ecc, ma anche al fatto che "il livello di istruzione della popolazione era desolante e il controllo della chiesa su tutto il settore asfissiante".

"I cambiamenti realizzati dallo Stato italiano furono imponenti anche se inferiori, in alcuni settori, a quelli conseguiti in altre regioni della penisola".¹²⁴

"Tuttavia accanto alle note positive vanno tenuti nel debito conto anche i risvolti negativi che per la Sicilia ebbero le scelte della classe dirigente italiana.

L'adozione di una politica rigidamente liberista significò, con l'espansione del settore primario e dell'industria mineraria, la crisi di quei nuclei di manifatture varie che, con affanno e in non grande numero, si erano consolidati nell'ambito dei maggiori centri cittadini. Esposti alla forte concorrenza delle industrie straniere e dell'Italia settentrionale, essi non ressero e uscirono di scena nel giro di pochi anni. E' vero che si trattava di iniziative di modesta entità e che la loro perdita fu largamente compensata dai progressi registrati dall'agricoltura e dalle attività terziarie, ma è vero che i ceti a esse legati furono duramente danneggiati.

In ogni caso le conseguenze più pesanti le ebbe l'estensione del fiscalismo piemontese a una popolazione abituata alle tenui imposizioni borboniche e i cui livelli di vita, nonostante i pur considerevoli progressi di cui si è detto, non miglioravano. I maggiori redditi di quegli anni finirono, infatti, per lo più nelle mani degli imprenditori, dei proprietari terrieri medio-grandi, oppure, attraverso il fisco e la vendita dei beni dell'asse ecclesiastico e del demanio, in quelle dello Stato.

I lavoratori, contrattualmente indeboliti dal loro aumento di numero, non riuscirono ad assicurarsi che una minima parte di introiti. Delusi, quindi, dalla mancata o fallita divisione delle terre, esasperati per il peggioramento delle loro condizioni di vita a fronte di un ulteriore arricchimento dei tradizionali ceti privilegiati, quando si videro sottoposti anche alla leva militare obbligatoria, reagirono con manifestazioni abbastanza estese di renitenza e di brigantaggio". "Tra sommosse, ribellioni e repressioni, che radicarono nella popolazione la convinzione che l'autorità dello Stato subentrasse alla prepotenza dei signorotti locali solo negli aspetti più odiosi dello sfruttamento, la mafia si pose più che mai come organismo sostitutivo dell'autorità legale".

Dal 1874-75, "povertà, corruzione e mafia si rivelarono mali assai difficili da combattere e le scelte politiche della Destra del tutto inadeguate ad affrontarli in modo veramente efficace. La questione meridionale si era posta, quindi, già allora senza troppe possibilità di equivoco come un grande conflitto politico-istituzionale, in cui la parte più arretrata del paese contestava apertamente che quella più avanzata dirigesse la vita nazionale. Le preoccupazioni di salvaguardia dell'edificio unitario e di conservazione degli equilibri sociali esistenti prevalevano nettamente all'interno della classe dirigente isolana".¹²⁵

¹²³ Enciclopedia "La storia d'Italia- dalla fine degli anni '80 ad oggi", vol. 24, pp. 554-555

¹²⁴ Enciclopedia "La storia d'Italia- dalla fine degli anni '80 ad oggi", vol. 24, pp. 556-557

¹²⁵ Enciclopedia "La storia d'Italia- dalla fine degli anni '80 ad oggi", vol. 24, pp. 557-559

