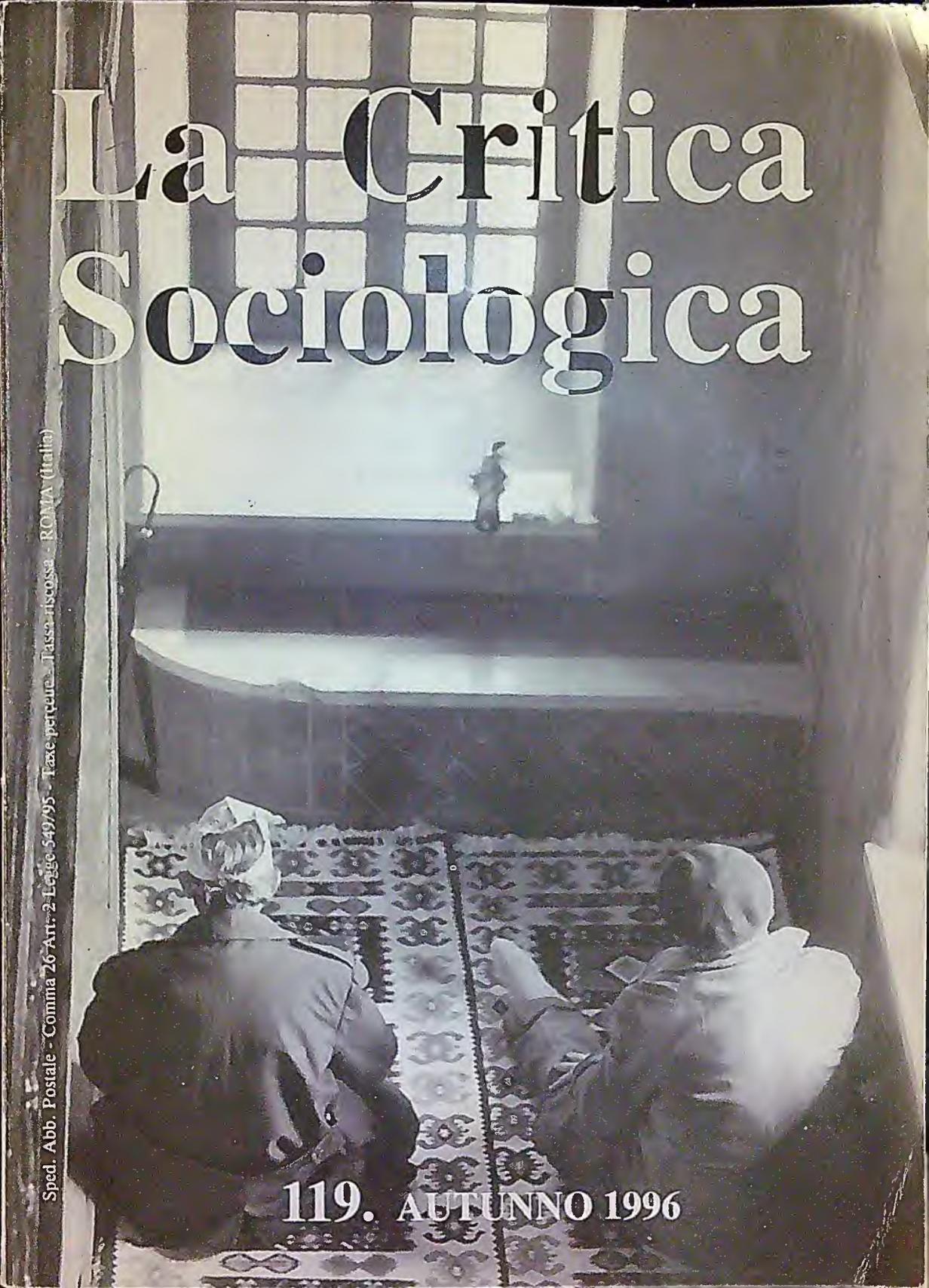


La Critica Sociologica



Sped. Abb. Postale - Comina 26 Art. 2 Legge 549/95 - Faze perçue - Jasse - niscose - ROMA (Italia)

119. AUTUNNO 1996

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa)
una copia L. 19.000

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000
per i paesi extraeuropei L. 150.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Litografica 79 s.r.l. - Via di Vigna Girelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare febbraio 1997

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Sped. Abb. Postale - Comma 26 Art. 2 Legge 549/95
Taxe perceue - Tassa riscossa - Roma (Italia)

La Critica Sociologica

119. AUTUNNO 1996
ottobre-dicembre 1996

SOMMARIO

F.F. —	III
ISLAM IERI E OGGI	
G. SCATTOLIN — La realizzazione del « Sé » nel misticismo islamico: 'Umar Ibn al-Fārid	1
F. CORRAO — Misticismo, ortodossia, Islam. Temi mistici nella cultura popolare islamica	21
A. PIGA — La preghiera nell'Islam fra spiritualità e jihad	28
D. ADAMO — Islam in diaspora. Il proselitismo originale della Jama'at al-tabligh	45
B. ZOCCATELLI — Fra tolleranza e integrazione: le scuole islamiche in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi	53
F.M. HIZAM — I convertiti a Roma: seguaci della Tariqa Burhaniya	68
INTERVENTI	
G. DELLA PERGOLA — Lettera aperta al Rettore Adriano De Majo sul « numero chiuso »	79
P. AMODEO — Il sistema culturale singalese. L'alimentazione, la famiglia, la religione	86
M. DE RE — Orazione contro il mal di madre	95
V. NATHAN — Da Roma a Melbourne. La famiglia Nathan fugge la persecuzione antiebraica	105
SCHEDE E RECENSIONI	120
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	143

Nel numero 120, Inverno 1996-1997, scritti di: Franco Ferrarotti, Roberto Cipriani, Chiara Cartasegna, Maria Immacolata Maciotti, Luigi Del Grosso Destrieri, Ernesto d'Albergo, Andrea Benvenuti, Elsa Verlicchi, Olivella Foresta e altri.

In copertina: Foto di Franz Gustincich.
Tirana - il giorno della riapertura della moschea di Etel Bey dopo 50 anni di ateismo di stato.

Potentati economici planetari e domicili privati

A leggere i giornali e ad ascoltare le dichiarazioni, l'insoddisfazione per il basso, ripetitivo e noioso livello del dibattito politico è generale. Non mi pare attribuibile solo alla mediocrità degli attori — ossia dei politici di professione — né che vada ascritto alla difficoltà "oggettiva" dei temi in discussione. C'è qualche cosa che non va nei bersagli. Si ipotizza qui una causa più profonda, meno prontamente visibile, che sfugge alle categorie del normale buon senso. È probabile che il livello della discussione si mantenga su un piano sostanzialmente tautologico e non raggiunga il piano critico a causa dell'incapacità di individuare i temi cruciali. Gran parte del dibattito politico è oggi assorbito dalla revisione della forma-Stato, dalle leggi elettorali, dal dramma della "crisi fiscale", vale a dire della penuria delle risorse, e dallo spettro della bancarotta che pesa su quello che, con inconsapevole ironia, si continua a chiamare Welfare State o "Stato del benessere".

Ma dov'è oggi il potere vero? Chi accumula e controlla le risorse? Chi decide gli investimenti strategici?

Si ha l'impressione che il dibattito politico giri a vuoto perché non morde nella realtà del potere. A volte sembra che non sappia neppure dove stia di casa. Lo Stato-nazione è obsoleto. La sua pesante farraginoso bardatura burocratica è nello stesso tempo pletorica e inefficiente. Un movimento come la Lega Nord in Italia non è solo patetico perché si preoccupa di drizzare steccati e dogane mentre in tutto il mondo cadono o almeno scricchiolano le frontiere, ma perché vuol colpire al cuore, come i terroristi di ieri, lo Stato e non s'accorge di uccidere un uomo morto, di compiere un gesto che si vorrebbe rivoluzionario e che riesce solo maramaldesco. Nel momento in cui la stessa unità europea viene laboriosamente organizzata, con la moneta unica e con una difficile concertazione fra i vari governi nazionali, ecco che il vero potere è già altrove, ha cambiato alloggio e nessuno sa bene l'indirizzo. Le frontiere nazionali sono già state disinvoltamente superate. Una rete transnazionale di rapporti economici si è già consolidata al di là dei parlamenti e delle cancellerie. Progressi tecnologici, livelli occupazionali, produzione di ricchezza e distribuzione di opulenza (sempre a spese di qualcuno e con il solito sfruttamento intensivo di popolazioni da sempre in condizioni subumane): oggi sono le imprese multinazionali a decidere, imprevisi e agili poteri dinamici oltre i poteri politici formalmente codificati, più importanti dei parlamenti e dei capi di governo, detentori del capitale finanziario che viaggia senza bagaglio, essenzial-

mente apòlide, senza più alcun legame con una data comunità o con uno specifico settore merceologico, rapido e privo di scrupoli, con un solo scopo che funziona anche da suprema giustificazione operativa: la massimizzazione del profitto nel più breve tempo possibile.

La famosa dicotomia elaborata da Thorstein Veblen fra capitani d'affari e capitani d'industria sembrò un giorno una trovata iconoclastica interessante, ma priva di conferme empiriche. Oggi non passa giorno che non sia ampiamente verificata. I capitani d'affari, i pirati del grande capitale che giocano le loro partite di arditi speculatori sullo scacchiere del mondo come sul tranquillo tavolo da gioco nel loro salotto, hanno la meglio sui capitalisti ancora ottocentescamente legati alla produzione, ai suoi ritmi, al territorio dove le loro fabbriche funzionano, da dove provengono i loro operai. Il grande capitale finanziario di oggi è un capitale di rapina. Le società multinazionali sono ogni giorno alla ricerca della manodopera più affamata e quindi meno pagata. Si dice che portano il progresso tecnologico. Ma non appena le richieste sociali si fanno sentire, sono pronte a partire, senza troppo rumore. Basta una telefonata. Nessuno può dir niente. Hanno una grande funzione politica e sociale. Condizionano la vita di interi paesi, incidono sul tasso di sviluppo di continenti. Ma secondo le leggi vigenti sono solo « domicilia privati ». Quando hanno sfruttato abbastanza, se ne vanno. Con la tranquillità che si conviene a chi abbia lo stomaco pieno e la coscienza formalmente a posto.

F.F.

Caro Lettore,

nonostante gli aumenti di costo de « La Critica Sociologica » registrati negli ultimi anni, abbiamo deciso di mantenere invariato l'importo dell'abbonamento anche per il 1997.

Confidiamo nel Suo rinnovo per avere la possibilità di far conoscere le tematiche relative ai problemi sociali che ci troviamo oggi di fronte. La ringraziamo per la sua fiducia.

La Siores

ISLAM IERI E OGGI

La realizzazione del « Sé » nel misticismo islamico: 'Umar Ibn al-Fārid (576/1181-632/1235) *

A. Misticismo Islamico: un misticismo della realizzazione dell'io?

« Passa dal cimitero ai piedi di al-'Ārid,

Di: la pace con te, o Ibn al-Fārid!

Tu hai mostrato nel tuo « Ordine del Cammino » meraviglie
hai rivelato un mistero profondo, ben custodito.

Hai bevuto dalla coppa dell'amore e dell'amicizia

e ti sei dissetato in un Oceano abbondante, immenso »¹

Questi bellissimi versi sono presenti sul santuario (*darih*) di Ibn al-Fārid, il conosciutissimo poeta sufi egiziano (576-632/1181-1235). La sua tomba è localizzata ai piedi di al-Muqattam, una montagna ad est del Cairo, ed è, ancora oggi, un luogo di attrattiva per i suoi devoti, particolarmente nel giorno della sua festività (*mawlid*). Questi versi puntano ad un mistero che circondava le esperienze sufi di Ibn al-Fārid durante l'arco della vita, un mistero che indugia nei versi delle sue poesie². Qual'è il « mistero ben protetto »? Quel « calice di amore e amicizia? Quell'Oceano abbondante e illimitato in cui il poeta sufi ha trovato la risposta al suo più profondo bisogno e desiderio?

* Questo intervento e quello di Francesca Corrao sono rielaborazioni delle relazioni presentate al Convegno « Varieties of prayer, alla ricerca del divino, preghiera, meditazione, stati alterati di coscienza e nuovi movimenti religiosi », Roma 10-12 maggio '95, organizzato per il CESNUR da M. Introvigne e per l'Università di Roma La Sapienza, da M.I. Maciotti.

¹ *Diwān Ibn al-Fārid*, ed. da 'Abd al-Haliq Mahmud 'Abd al-Haliq, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1984, 25.

² Sono molte le edizioni del *diwān* di Ibn al-Fārid. Noi faremo riferimento all'ultima edizione critica, pubblicata da 'Abd al-Haliq Mahmud, *Diwān Ibn al-Fārid*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1984. È giusto notare che tutte le edizioni del *diwān* si basano su manoscritti dipendenti dalle recensioni del nipote di Ibn al-Fārid, 'Ali sibt Ibn al-Fārid (d. 735/1335), eccezion fatta per il manoscritto trovato da A.J. Arberry nella Collezione Chester Beatty. Tale manoscritto risulta precedente alla recensione di 'Ali sibt Ibn al-Fārid; esso fu, infatti, copiato da 'Ali b. Muhammad b. Mahfūz al-'Alawi nel 691/1292, e fu studiato e pubblicato (tradotto) dallo stesso A.J. ARBERRY in *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, London, E. Walker, 1952. Il manoscritto Chester Beatty differisce in molti punti dagli altri manoscritti, per esempio il numero dei poemi in esso recensiti è di 40, invece dei tradizionali 24 riportati nella recensione di 'Ali sibt Ibn al-Fārid. Ma anche per la descrizione del suo reliquiario e della sua festa (*mawlid*); a tale proposito si veda PIERRE-JEAN LUZARD, « Un Mawlid particulier », in *Egypte/Monde Arabe*, CEDEJ, Le Caire, 14 (2e Trimestre, 1993), pp. 79-102.

Trovare la soluzione a questi quesiti è stato il punto d'inizio della mia ricerca su Ibn al-Fārid, il quale rappresenta una delle esperienze più profonde e più enigmatiche nel misticismo islamico o Sufismo.

Come qualsiasi altro fenomeno storico, anche il Sufismo può essere studiato in riferimento al suo sviluppo cronologico oppure alla sua tematica. Mentre il primo approccio ci dà un'immagine esterna del fenomeno, il secondo ci fornisce una comprensione della sua struttura interna. I due approcci, comunque, non devono essere considerati come contraddittori, ma complementari. Tant'è vero che si potrebbe dire che la struttura interna del Sufismo è stata mostrata nel suo sviluppo storico anche se non del tutto.

Tre temi in particolare sembrano essere diventati molto centrali alla speculazione sufi: la realizzazione dell'unità di Dio (*tawhid*), la conoscenza particolare di Dio (*ma'rifa*), l'amore di Dio (*hubb*).

Tra questi è il tema della « realizzazione dell'unità di Dio » (*tawhid*) che appare il più centrale nella speculazione ed esperienza sufi. A noi sembrerebbe che i sufi aspirino alla piena realizzazione del dogma fondamentale dell'Islam: « Non esiste altro dio che Allāh (*La ilāha illā allāh*) ». *Tale ricerca porta i sufi alla realizzazione che tutto ciò che è esterno a Dio è effimero e dovrebbe svanire (fanā) e che solo Dio è permanente, solo in Lui si trova l'esistenza vera, permanente (baqā')*.

Però, connesso con il tema della « realizzazione della unità di Dio » (*tawhīd*), un altro tema diviene sempre più preminente nella speculazione sufi: la realizzazione dell'Io (*I, anā*) oppure la realizzazione dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*). Solamente con tale grado di perfezione il vero *tawhid*, cioè la professione dell'unità di Dio in piena consapevolezza, può essere realizzato. Sulla base di tale nuova consapevolezza la ricerca di ogni sufi diviene sempre più la ricerca dello stato dell'« Uomo Perfetto ».

È nell'intelaiatura della concezione dell'« Uomo Perfetto » che l'esperienza mistica di 'Umar Ibn al-Fārid deve essere compresa. Quindi, tale idea deve essere illustrata nel suo sviluppo storico e nelle sue dimensioni mistiche.

B. La Realizzazione dell'Uomo Perfetto nel Sufismo

1. Fonti non islamiche dell'idea dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*)

Mentre le discussioni sulle origini dell'Islam e le fonti su vari temi del sufismo continuano, si trova un consenso abbastanza vasto sulle influenze straniere nella formazione e sviluppo dell'idea dell'« Uomo Perfetto » nell'Islam³.

³ T.J. BOER, *The History of Philosophy in Islam*, (1st ed. Groningen-Holland 1903), Engl. transl., London, Luzac, 1961, 1973; I. GOLDZHIER, « Neuplatonische und gnostische Elemente in Hādīt » in *Gesammelte Schriften* Olms, Hildesheim, 1970, V 107-134 (excerptum

È difficile dare una definizione chiara di un concetto così complesso come lo è quello dell'« Uomo Perfetto » (*al-insān al-kāmil*). Nicholson ne dà due descrizioni generali:

« Questa espressione (*al-insān al-kāmil*), che letteralmente significa “L’Uomo Perfetto”, viene usato dai mistici muhammadiani per indicare il tipo più alto di umanità, i.e. il teosofista che ha preso coscienza della sua unità essenziale con Dio »⁴.

e:

« ... potremmo descrivere l’“Uomo Perfetto” come un uomo che ha preso piena coscienza della sua unità essenziale con l’Essere Divino a immagine del quale è stato formato »⁵.

L’idea dell’« Uomo Perfetto » non è nuova nella storia del pensiero umano; anzi, si trova sotto nomi e immagini differenti, in quasi tutte le religioni e culture⁶.

Tali speculazioni sono state quindi sviluppate in molte religioni del Medio Oriente dall’antichità più remota: si trovano nelle religioni dell’Antico Egitto, Mesopotamia, Iran e Grecia. Questa idea si trova in chiara relazione con l’idea di Logos (la parola Divina originale che è la fonte e il fondamento dell’ordine cosmico) e l’idea dell’uomo come microcosmo (cioè l’« essere umano » pensato come l’immagine della Divinità e il compendio di tutte le qualità cosmiche).

Inoltre, si potrebbe dire che tali speculazioni potrebbero essere viste come l’espressione di un « archetipo religioso universale », presente in quasi tutte le culture umane sin dai loro primordi. Tale idea archetipica potrebbe essere intesa come l’espressione mitologica (che non vuole dire « illuso-

from *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* XXII (1908) 317-344; R.A. NICHOLSON, « The Perfect Man » in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 77-148; ID., « *al-Insān al-Kāmil* » in *E.I.*¹ (fr.) 542-543 and SEI 170-171; L. MASSIGNON, « Die Ursprung und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam », in *Opera Minora*, Beirut, Dār al-Ma‘arif, 1963, I 498-523 (excerptum from *Eranos-Jahrbuch* [1937] 55-77); ID., « L’homme parfait et son originalité eschatologique » in *Opera Minora* I 107-125 (excerptum from *Eranos-Jahrbuch* [1948] 287-314-77); ID., « Inventaire de littérature hermétique arabe » in *Opera Minora* I 650-666, in « Appendice III » in A.T. FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès-Trismégiste*, Paris, 1944, 384-400; H.H. SCHLAEDER, « Die Lehre vom vollkommenen Menschen », in *ZDMG* 79, n.f. 4, 197-288 (Ar. transl. by ‘A-R Badawī, *Al-insān al-kāmil*, Cairo, 1950); H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, 30-40; ARTHUR JOHN ARBERRY, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London, Allen & Unwin, (1st ed. 1950), reprint ed. 1990, pp. 84-118; M. MOLÉ, *Les mystiques musulmans*, Paris, PUF, 1964, 3-21; J. CHEVALIER, *Le soufisme*, Paris, CELT, 1974, 55-76; G. QUADRI, « Il pensiero arabo ed ebraico nel Medioevo », in *Grande Antologia Filosofica*, Milano, Marzorati, 1973, IV 1047-1143; S. PINES, « Philosophy » in *The Cambridge History of Islam*, ed. by P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 2 vols II 780-823; G.E. GRUNEBaum, « The Sources of Islamic Civilisation », in *The Cambridge History of Islam* II 469-510; R. ARNALDEZ, « Al-insān - Al-insān al-kāmil » in *E.I.*² 1237-1241.

⁴ R.A. NICHOLSON, « *al-Insān al-Kāmil* » in *E.I.*¹ (fr.) 542 and SEI 170.

⁵ R.A. NICHOLSON, « The Perfect Man » in *Studies in Islamic Mysticism* 78.

⁶ Si veda la notevole ricerca di CYRILL KORVIN KRANSINSKI, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni* (Düsseldorf, 1960) tr. it., Milano, Rusconi, 1970.

ria ») di un'esperienza fondamentale dell'essere umano nella sua relazione e conflitto con il mondo che lo circonda. Da tale prima esperienza sembra che l'essere umano abbia derivato e impresso nella sua memoria una rappresentazione di se stesso nelle sue relazioni con gli altri esseri intorno a lui. Nicholson elabora un commento su questa idea dicendo:

« Nella teoria così esposta noi possiamo riconoscere l'espressione monistica del mito che rappresenta l'uomo originario, il primogenito di Dio, che si immerge nella materia, operante in essa come un principio creativo, nel desiderio di liberazione e che alla fine trova la via di ritorno alla sua origine »⁷.

Al tempo della conquista del Medio Oriente tali speculazioni sull'« Uomo Perfetto », in particolare quelle espresse attraverso i molti miti gnostici, erano già molto conosciute e sono state incorporate nelle principali tendenze religiose di quella zona. Von Grunebaum dice a tale proposito:

« Nella *ibristica* descrizione dell'« Uomo Perfetto » si può sentire l'ispirazione ellenistica e gnostica. Questi (l'« Uomo Perfetto »), a mala pena integrato nell'esperienza islamica di Dio e della creazione diventa un mondo in se stesso, simile al macrocosmo, ed egli stesso merita di essere chiamato microcosmo »⁸.

Inoltre, molte di quelle correnti religiose avevano già elaborato tale concezione in alcuni modelli generali che dovrebbero essere considerati come i prototipi e gli ispiratori diretti della corrispondente idea islamica dell'« Uomo Perfetto ». I modelli più conosciuti sono⁹:

I. Il mito dell'« Uomo Perfetto », il Gayōmart del Mazdeismo, e Purusha dell'Induismo, che è diventata l'idea del « Protos Anthropos » dello Gnosticismo ed Ermetismo. La stessa idea è passata al Manicheismo in cui tale mito viene chiamato l'« Uomo Antico » (*al-insān al-qadīm*).

II. L'idea dell'« Adamo Antico » (*Adām qadmōn*) della corrente del Giudaismo mistico ed esoterico, la Kabbala.

III. Le concezioni del *Logos* e del microcosmo delle speculazioni elleniche filosofiche, sviluppate in particolare nelle filosofie platoniche, stoiche e neoplatoniche. È risaputo che le filosofie neoplatoniche in particolare hanno avuto la maggior influenza nella formazione del pensiero filosofico islamico.

IV. La teologia del *Logos* nella teologia Giudaica (Filone di Alessandria) nella teologia Cristiana (la disputa cristologica sul *Logos* e la sua incarnazione, la divinizzazione dell'uomo attraverso la grazia Divina), dove simili idee sono state accettate ed espresse in modi diversi.

Questi pochi dati sembrano essere sufficienti per dare una idea concisa

⁷ R.A. NICHOLSON, « The Perfect Man » in *Studies in Islamic Mysticism* 86.

⁸ G.E. VON GRUNEBaum, « The Sources of Islamic Civilisation », in *The Cambridge History of Islam*, II 486. Also I. GOLDZHIR, « Neuplatonische und gnostische Elemente in Hädit » in *Gesammelte Schriften* V 107-134; L. MASSIGNON, « Die Ursprung » in *Opera Minora* I 500-512; H. CORBIN, *Histoire de philosophie* 31-34; CHEVALIER, *Soufisme* 55-76.

⁹ MASSIGNON, « L'homme parfait » 110-111; NICHOLSON, « Al-insān al-kāmil » in *SEI* 171; ARNALDEZ, « Insān » in *E.I.*² III 1239-1241.

dello sfondo culturale e religioso sul quale l'idea islamica dell'« Uomo Perfetto » è stata formata e sviluppata.

Si deve notare, comunque, che tali somiglianze, rispetto a concezioni ed espressioni, non significano necessariamente identità di punti di vista oppure un trasferimento di idee da una cultura ad un'altra, o da una religione ad un'altra. Tale semplicistico modo di pensare — purtroppo ancora presente in molte ricerche — sembra essere il frutto di una posizione apologetica o polemica e mostra di essere lontano da una vera indagine scientifica e oggettiva. In uno studio scientifico si devono indicare sia le somiglianze che le diversità di una idea o di una concezione quando viene considerata in contesti culturali differenti o nelle diverse esperienze religiose. Per esempio, il *Logos* platonico non è esattamente lo stesso di quello stoico né di quello neoplatonico; il *Logos* di Filone non è uguale al *Logos* cristiano: qui le somiglianze sono numerose quanto le differenze.

In conclusione, possiamo dire che l'idea dell'« Uomo Perfetto » può essere considerata come una ri-espressione ed esplicitazione islamica di un archetipo religioso molto antico che — presente in parecchie religioni e culture — è stato espresso in modo e modelli differenti. Inoltre, si può dire che lo sfondo religioso del Medio Oriente può certamente essere considerato come l'ispiratore diretto di molti *hadith* (detti attribuiti a Muhammad, ovvero Maometto) e di molte speculazioni islamiche in cui la preesistenza di Muhammad, i suoi ruoli cosmici e storici sono esaltati contro la semplice comprensione ortodossa sunnita dei dogma Coranici.

2. La nascita dell'idea dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) nell'Islam

a. Il materiale degli *hadith*

Ignaz Goldziher ha da tempo individuato la presenza di idee neoplatoniche e gnostiche in molti *hadith* attraverso cui molte concezioni islamiche sono passate nei circoli sufi¹⁰. Vi è un consenso abbastanza comune tra studiosi nel considerare questi *hadith* non come la reale parola di Muhammad, ma come speculazioni di alcuni particolari cerchi islamici, in questo caso quelli sufi¹¹.

¹⁰ I. GOLDZIHNER, « Neuplatonische und gnostische Elemente in Hādīt » in *Gesammelte Schriften* V 107-134.

¹¹ Richiamiamo qui alcuni studi fondamentali su questo argomento: I. GOLDZIHNER, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952; ID., *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1924, 27-60, 11-124; J. SACHT, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Oxford, 1950; J. ROBSON, « Tradition, the Second Foundation of Islam » in the *Muslim World* 41 (1951) 22-33, 98-112, 166-180, 257-270; ID., « Hadith » in *E.I.*² III 23a-29b; F. PAREJA, *Islamologie*, Beirut, 1963, 622-636; W.A. GRAHAM-TH. W. JUYNBOLL, « Hadith » in *E.I.*² *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague-Paris, 1977; G.H.A. JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden, *al-hadīl*, DAMASCUS, 1973; ROBERT CASPAR, *Cours de mystique islamique*, PISAI, 1968, 14-15.

Alcuni degli *hadith* più conosciuti su questo argomento sono:

— « Io ero profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e la zolla ». Questo *hadith* indica la preesistenza di Muhammad prima della creazione.

— « Io sono il primo dei profeti quanto alla creazione e io solo l'ultimo quanto alla resurrezione ». Questo *hadith* esalta Muhammad come il primo e l'ultimo — l'Alfa e l'Omega — nella storia della salvezza.

— « Ali ed io eravamo la luce nelle mani di Dio, prima che Adamo fosse creato ». Anche questo *hadith* indica la Luce Primordiale, dalla quale tutto è stato creato. La Luce è qui identificata con 'Ali e Muhammad. Questo *hadith* ha chiari tratti sciiti.

— « Dio creò Adamo a sua immagine ». Questo *hadith* è diventato il punto di riferimento generale di tutte le speculazioni sufiane sull'essere umano come l'immagine di Dio e, conseguentemente, dotato di tutte le qualità Divine.

— « Colui che conosce se stesso, conosce il suo Signore ». Questo *hadith* indica che la ricerca del vero « Io » porta alla reale conoscenza di Dio e, viceversa, la ricerca di Dio porta alla conoscenza del proprio « Sé ».

b. Il Milieu Sciita

Pare storicamente abbastanza certo che molta eredità religiosa pre-islamica è entrata nell'Islam attraverso, in particolare, il movimento sciita. I. Goldziher dice a proposito:

« Sono stati gli elementi neoplatonici e gnostici, con cui la setta islamica rivestì le idee religiose dell'Islam, che permisero a questa setta di diventare un velo sotto cui furono preservati i resti del vecchio paganesimo »¹².

Uno dei concetti chiave introdotti nell'Islam dal pensiero sciita è stata l'idea della « Luce Eterna di Muhammad » (*al-nūr al-muhammadi*). L'essenza di Muhammad era vista come creata originariamente prima del tempo nella forma di un punto luminoso in cui tutte le anime sono incluse. Queste erano viste come particelle di quella Luce Eterna¹³.

Su questa idea se ne è fondata un'altra importante, quella dell'imamato (*imamiyya*): il « leader sciita » (*imām*) era visto come colui che possiede una speciale parte in quella Luce Eterna che gli consentì di poter dirigere la comunità dei credenti. L'ideologia sciita ritiene che quella Luce Eterna abbia manifestato se stessa attraverso l'intera storia dei Profeti in gradi differenti, raggiungendo il punto massimo di manifestazione nella persona di Muhammad. Dopo di lui, la stessa Luce Eterna è stata ereditata dalle « persone della casa » (*ahl al-bayt*), cioè 'Ali e i suoi discendenti, diventando il loro privilegio assoluto. A causa di un così alto privilegio gli *imām* sciiti, sono dotati delle qualità più elevate di santità (*walāya*) e infallibilità (*'isma*).

¹² I. GOLDZIHNER, « Les sectes » in *Le dogme et la loi dans l'Islam*, tr. fr., par Félix Arin, Paris, Geuthner, 1920, 209.

¹³ L. MASSIGNON, « Nūr Muhammadī » in *E.I.* I 1027-1028, in SEI 452.

È anche abbastanza certo che tali idee abbiano in un certo grado influenzato i cerchi sufi. Tuttavia, pare difficile trovarsi d'accordo con la definizione di Sufismo data da H. Corbin, uno studioso ben conosciuto come pro sciita, che definisce il sufismo come « una pura estrapolazione dello sciismo » e come « una Imamologia senza l'imām ». Ciò nonostante, è generalmente accettato che l'idea sufi della « Realtà Eterna di Muhammad » (*al-haqīqat al-muhammadiyya*) possieda una netta somiglianza e parallelismo con l'idea sciita della « Luce Eterna di Muhammad » (*al-nūr al-muhammadi*)¹⁴. Inoltre, è ben risaputo che uno degli autori chiave che ha avuto una grande influenza sui sufi in generale, ed è stato sempre da essi considerato come una delle più grandi autorità, fu il sesto imām Ġafar al-Sadiq (d. 148/765). Nel commento (*tafsīr*) del Corano, giunto a noi attraverso citazioni tardive, egli aveva già sottolineato i più importanti temi sufi, come l'amore (*hubb*), il passare all'aldilà (*fanā*) in Dio e la luce Muhammadiana (*nūr*)¹⁵.

3. Lo sviluppo dell'idea dell'« Uomo Perfetto » fino al VII/XIII secolo

Nei cerchi sufi, speculazioni sull'idea della « Luce Eterna di Muhammad » (*al-nūr al-muhammadi*) sono evidenti sin dal 3/7imo secolo in autori come Sahl al-Tustarī (d. 283/896), al-Hakīm al-Tirmidī (d. 285/898) e Husayn al-Hallāġ (d. 309/922). Tra tutti, al-Tirmidī ha sviluppato l'idea della gerarchia di santità (*walāya*) e quella del « sigillo dei santi » (*hātām al-awliyāʿ*), che rappresenta il grado più elevato di santità e, conseguentemente, la realizzazione più elevata dell'umanità. Queste idee avranno una grossa influenza nei secoli successivi, in particolare sul « più eminente maestro spirituale » (*al-šayh al-akbar*) Ibn al-'Arabī¹⁶.

Sembra, comunque, che fu Tayfūr al-Bistāmī (d. 261-874) ad usare per primo l'espressione « l'uomo perfetto e completo » (*al-insān al-kāmil al-tāmm*)¹⁷. Questa espressione designa nell'esperienza di al-Bistāmī l'uomo che ha raggiunto la sommità della sua « ascensione spirituale » (*mi-rāġ*). In tale stato si esce completamente da se stessi (*fanā*), trovando la propria permanenza (*baqāʿ*) nelle qualità Divine, quindi, proprio in Dio. A questo punto, non può evitare di esprimersi in « locuzioni teopatiche »

¹⁴ Il confine fra i due movimenti islamici, Sciismo e Sufismo, è tutt'ora oggetto di controversie; si veda a tal proposito CORBIN, *Histoire de la philosophie*, 48-50.139-150; KĀMIL MUSTAFĀ ŠĪBĪ, *Silat al-tasawwuf wa-l-tasayyuf*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1969; contrario a questa idea è Massignon, *Passion*, 2 III 43-47.

¹⁵ P. NWYA, *Exegèse coranique* 171-175; textes in *Etudes Arabes*, ed. PISAI, Rome, 67-68 (1984/2-1985/1) 21-22.

¹⁶ ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 57; ANAWATI-GARDET, *Mistica islamica*, Torino, SEI, 1960, 28-29; CASPAR, *Cours*, 46.

¹⁷ NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism* 77; « Al-insān al-kāmil » in SEI 170.

(*satahāt*) in cui Dio è il reale e vero oratore, essendo l'umano « Io » (*anā*) completamente obliterato e non-esistente.

Con al-Hallāḡ ricorre la stessa idea, ma in tono più positivo. L'essere umano è nella sua essenza, cioè nella sua umanità (*nāsūt*), l'immagine (*sū-ra*) e l'irradiazione (*taḡalli*) della Divina Essenza tra le creature¹⁸.

Realizzando la piena immagine di Dio in se stesso, l'uomo raggiunge la pienezza della sua umanità (*nāsūt*). Sulla via verso la unità con Dio, i sufi devono passare attraverso vari tipi di purificazione e prove finché, alla fine, attraverso l'amore si spogliano delle proprie qualità per indossare solo le qualità Divine. In tale modo, attraverso l'amore il sufi si unisce al suo Amato, cioè Dio, come dice al-Hallāḡ:

« Io sono colui che amo e colui che amo è in me;
noi siamo due spiriti, abitanti in un solo corpo.

Se tu mi vedi, vedi Lui:
se tu vedi Lui, vedi noi ».

Il proprio « Io » di sufi è completamente svanito, ora Dio ha preso pieno possesso della sua umanità e solo Dio può proclamare il « vero *tawhid* » (*tawhid al-sidq*) attraverso il sufi: « Io sono la verità » (*anā l-haqq*). Certamente, in al-Hallāḡ il Sufismo ha raggiunto una delle sue espressioni più elevate e, a dispetto della condanna ufficiale dei teologi e giuristi (*ulamā e fuqahā'*), molte delle sue idee hanno continuato ad essere ripetute e meditate dai sufi nei loro cerchi intimi, esoterici.

4. La piena elaborazione dell'idea dell'« Uomo Perfetto » (*al-insān al-kāmil*) nel VII/XIII secolo

È nel VII/XIII secolo, comunque, che l'idea sufiana dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) raggiunge il suo più pieno sviluppo ed espressione. Molti autori in questo periodo hanno fatto di questa idea il tema centrale della loro esperienza mistica. Tra di essi dobbiamo menzionare Ibn 'Arabī (d. 638/1240) con i suoi discepoli Sadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274) e la sua scuola, Ḡalāl al-Dīn al-Rūmī (d. 672/1273)¹⁹.

Il sufi Persiano 'Azīz al-Dīn Nasafī (d. intorno al 700/1300) è il primo ad aver scritto un libro specificamente dedicato a questo argomento ed intitolato precisamente « Il Libro dell'Uomo Perfetto » (*Kitāb al-insān al-kāmil*)²⁰.

¹⁸ LOUIS MASSIGNON, *La passion de Hallāj, martyr de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1975 4 vols. (1st ed. Paris, 1922); ROGER ARNALDEZ, *Hallāj ou la religion de la croix*, Paris, Plon, 1964; ARBERRY, *Sufism* 59-60; SCHIMMEL, *Dimensions* 62-77; CASPAR, *Cours*, 62-95.

¹⁹ Per maggiori informazioni sulla scuola di Ibn 'Arabī si veda W. СИТТИК, « Ibn al-'Arabī and his School » in *Islamic Spiritually II: Manifestations*, World Spirituality: An Encyclopaedic History of the Religious Quest n. 20, New York, Crossroad, 1991, 49-79.

²⁰ AZIZODDIN NASAFI, *Kitāb al-insān al-kāmil*, ed. par M. Molé, Bibliothèque Iranienne, Teheran-Paris, 1962; *Le livre de l'homme parfait*, trad. franc. par Isabelle De Gastines, Paris, Fayard, 1984; HAMID DABASHI, « The Sufi Doctrine of the "Perfect Man" and a View of the Hierarchical Structure of Islamic Culture » in *Islamic Quarterly* 30/2 (1986) 118-131 (a study on Azizoddin Nasafi's concept of *al-Insān al-Kāmil*).

Innanzitutto, Nasafī dice che l'« Uomo Perfetto » deve essere perfetto e compiuto nei tre stadi della vita spirituale: la legge (*šari'a*), il sentiero o la via (*tariqa*) e la realtà (*haqiqa*)²¹.

È molto interessante leggere il numero dei nomi che Nasafī usa per definire l'« Uomo Perfetto », nomi che dovevano essere stati ben conosciuti nei circoli sufi del VII/XIII secolo:

« L'Uomo Perfetto è detto: il "Maestro Spirituale"; e "colui-che-sta-davanti-(a-tutti)", la "Guida", il "Guidato rettamente (da Dio)". Egli è detto il "Saggio", l'"Adulto", il "Perfetto", "Colui-che-fa-perfetto". Egli è detto "Imām", il "Successore", "Califfo", il "Polo". È detto il "Maestro del tempo", la "Coppa-che-rivela-l'Universo", lo "Specchio-del-mondo", il "Grande-antidoto", l'"Elisir-supremo". Egli è detto "Gesù-che-risuscita-i-morti", il "Khidr-che-ha-bevuto-l'acqua-della-vita", "Salomone-che-conosce-il-linguaggio-degli-uccelli". C'è sempre un "Uomo Perfetto" nel mondo e vi è sempre solo un "Uomo Perfetto" alla volta perché tutti gli esseri sono come il corpo del quale l'"Uomo Perfetto" è il cuore: il corpo senza cuore non può sopravvivere. Come c'è solo un cuore nel corpo, così vi è un solo "Uomo Perfetto" nel mondo. Nel mondo ci sono uomini saggi ed eruditi, ma quello che è il cuore del mondo è unico »²².

Nei secoli seguenti, un altro sufi, 'Abd al-Karīm al-Ġilī (d. 832/1428), ha dato una descrizione piena dell'idea dell'Uomo Perfetto in un libro dedicato a questo argomento e intitolato l'« Uomo Perfetto » nella conoscenza delle cose prime e ultime (*Al-insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāhir wa-l-awā'il*)²³.

Comunque, colui che ha sviluppato per primo e in maniera completa l'idea dell'Uomo Perfetto e a cui tutti gli altri sufi dopo di lui si riferiscono, è « l'Eminente Maestro Spirituale » (*al-šayh al-akbar*), il sufi Andalusiano, Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī (d. 638/1240).

5. L'idea dell'Uomo Perfetto nel Sufismo di Ibn 'Arabī

Non è l'intenzione della presente ricerca presentare qui l'oceano illimitato del Sufismo di Ibn 'Arabī ma invece intende trattare brevemente l'idea dell'« Uomo Perfetto » (*al-insān al-kāmil*), lasciando da parte tutti gli altri aspetti per i quali ci riferiamo ad alcune bibliografie generali²⁴.

²¹ NASAFĪ, *le livre de l'homme parfait*, 4.

²² NASAFĪ, *Le livre de l'homme parfait*, 16-17.

²³ 'ABD AL-KARĪM AL-ĠILĪ, *De l'homme universel. Extraits du livre al-Insān al-Kāmil*, trad. franc. di Titus Burkhardt, Lyon, Dervy-Livres, 1953; ID., *L'uomo universale*, tr. it. di Giorgio Jannaccone, Roma, 1981, 112 p. Si veda HELMUTT RITTER, « 'Abd al-Karīm al-Ġilī », in EI2 I 71; NICHOLSON, « The Perfect Man », in *Studies in Islamic Mysticism* 81-148 (uno studio sulla visione di Sillī).

²⁴ Al di là dell'ampia bibliografia su Ibn 'Arabī v. NICHOLSON, « Some notes on the *Fuṣūṣ al-Hikam* » in *Studies in Islamic Mysticism* 149-161; ABŪ 'ALĀ 'AFĪFĪ, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul-'Arabī*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939; IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. by Abū 'Alā 'Afīfī, Beirut, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya,

Ciò nonostante, l'idea dell'« Uomo Perfetto » può essere completamente compresa solo nella luce e nella struttura della visione globale del Sufismo di Ibn 'Arabī, che può essere sinteticamente tracciato nel modo seguente:

I. *L'Essenza Divina* oppure l'essere assoluto è in se stesso inconoscibile. Comunque, si fa conoscere in un certo numero di manifestazioni di sé (*tağalliyāt*), disposte a diversi livelli (*marātib*) di essere. Il primo di questi livelli viene chiamato la « Realtà delle Realtà » (*haqīqat al-haqā'iq*) in cui l'Essenza è manifestata in riferimento all'infinito numero delle possibili forme e idee intelleggibili. Vi è senza dubbio una somiglianza abbastanza chiara tra questa idea della « Realtà delle Realtà » e quella del *Logos* neoplatonico.

II. *La « Realtà delle Realtà »* (*haqīqat al-haqā'iq*) viene chiamata nella filosofia sufi di Ibn 'Arabī con nomi molto diversi. Uno di questi, quello della « Realtà Eterna di Muhammad » (*al-haqīqat al-muhammadiyya*) ha una rilevanza particolare nel suo pensiero. La « Realtà Eterna di Muhammad » oppure « La Sua Essenza Eterna » è creduto essere la prima manifestazione dell'Essenza in cui il numero infinito delle perfezioni possibili di tutti gli individui erano raggruppate prima di qualsiasi manifestazione visibile. Poi, la « Realtà Eterna di Muhammad » divenne visibile nel cosmo e attraverso la storia dei profeti finché arrivò alla sua più piena manifestazione con il Profeta Muhammad. Nel Profeta Muhammad due aspetti generali sono stati uniti: un aspetto esteriore, quello del profeta come « portatore della legge » (*nabī-nubuwwa*) e un aspetto interiore, quello del santo (*walī-walāyā*), cioè della sua vicinanza alla Divina Essenza. Chiunque prendendo da lui, sia capace di realizzare completamente gli aspetti interiori della missione profetica muhammadiana, raggiungerà lo stadio dell'« Uomo Perfetto ».

III. *Molte sono le descrizioni dell'« Uomo Perfetto »* fatte da Ibn 'Arabī. Abū 'Alā' Afīfī sintetizza il pensiero di Ibn 'Arabī sull'« Uomo Perfetto » nel modo seguente:

L'« Uomo Perfetto » è l'essere umano in cui l'essere (*wuğūd*) è stato realizzato (*tahaqquqa*) in tutti i suoi significati (*ma'ānī*). Conseguentemente, lui (Ibn 'Arabī) lo descrive come « l'essere comprensivo » (*al-kawn al-ğami*) e il microcosmo (*al-'ālam al-sagīr*) in cui la totale comprensività Divina (*al-ğam'iyyat al-ilāhiyya*) è manifestata. Anche per questo, merita di essere considerato il vicegerente di Dio (*halīfat allāh*) e la sua immagine (*sūra*), lo spirito (*rūh*) del mondo e le sue cause ('*illa*).

L'« Uomo Perfetto » è collegato con la « Realtà delle Realtà » (*haqīqat al-haqā'iq*) come l'esteriore (*zāhir*) con l'interiore (*bātin*). In nessuno Dio ha manifestato tutti i suoi attributi fuorché in lui (= « Uomo Perfetto »).

1980 (1st ed. 1946); AHMAD ATEŞ, « Ibn 'Arabī » in EI2 III 707-711; IBN 'ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*, transl. by R.W. Austin, London, SPCK, 1980; « Introduction » 1-46; WILLIAM CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989.

to »), e nessuno lo conosce (= Dio) al di fuori di lui (= « Uomo Perfetto »)²⁵.

In tale definizione molti elementi dell'idea dell'Uomo Perfetto vengono sottolineati: egli è la manifestazione della « Realtà delle Realtà » (*haqīqat al-haqā'iq*) in cui la totale comprensività dei Nomi Divini (*al-ḡam'iyyat al-ilāhiyya*) è contenuta. Questi Nomi sono, a loro volta, le manifestazioni dell'Essenza Divina.

In un altro passo Abū 'Ala 'Afīfī sintetizza la qualificazione dell'« Uomo Perfetto » di Ibn 'Arabī dicendo che egli è « la pupilla dell'occhio » (in arabo viene chiamato « l'uomo dell'occhio » - *'insān al-'ayn*) di Dio attraverso cui Dio guarda il mondo e gli elargisce la sua misericordia. E continua:

« ... Lui è il luogo in cui il Reale (*haqq*) riflette (*maḡlā*) se stesso, perché Egli è lo specchio (*mir'āt*). Egli è l'intelligenza (*'aql*) attraverso cui il Reale comprende la perfezione delle sue qualità. Egli è l'essere (*wuḡūd*) in cui il mistero del Reale viene rivelato. È la causa (*'illa*) della creazione e la ragione ultima (*ḡāya*) dell'essere, perché nel suo essere la volontà Divina è realizzata, cioè di fare esistere una creatura in grado di conoscere perfettamente il Reale (*haqq*) e manifestare le sue perfezioni »²⁶.

IV. *I tratti principali attribuiti all'« Uomo Perfetto »* nella visione di Ibn 'Arabī possono essere sintetizzati nel modo seguente:

— Egli è il microcosmo, la sintesi di tutte le qualità Divine sia quelle interiori (*bātin*) che quelle esteriori (*zāhir*).

— Egli è il vero tempio (*la Ka'aba*), lo scopo e la ragione di tutte le religioni e i loro diritti.

— Egli è l'istmo (*barzah*) che unisce il Divino con il mondo visibile.

— Egli è « la pupilla dell'occhio » (*insān al-'ayn*) attraverso cui Dio guarda le creature e elargisce loro la sua misericordia.

— Egli è la causa prima (*'illa*) e lo scopo ultimo (*ḡāya*) dell'universo: senza di lui niente sarebbe potuto esistere e niente potrebbe continuare ad esistere.

— Egli è l'agente universale e assoluto (*al-fā'il al-mutlaq*) nell'universo: da lui vengono tutte le azioni e operazioni.

— Egli è lo Spirito universale (*al-rūh al-kullī*) che è la fonte della santità dei santi e della rivelazione data ai profeti.

V. *Le manifestazioni principali dell'Uomo Perfetto attraverso l'arco della storia sono:*

— *Adamo*, come primo uomo è il simbolo dell'essenza di tutti gli esseri umani.

— *Muhammad* rappresenta la manifestazione storica dell'Uomo Perfetto come il « Sigillo della Santità » (*nubuwwa*) e il donatore della legge Divina (*ṣar'ā*).

— *Il « Sigillo dei Santi »* (*hātam al-awliyā*): sarà il sufi nel quale la

²⁵ ABŪ 'ALĀ 'AFĪFĪ, « Ibn 'Arabī » in *Dā'irat al-'ulūm al-islāmiyya*, I, 348; ID., *Fusūs* 36.

²⁶ ABŪ 'ALĀ 'AFĪFĪ, *Fusūs* 38.

Realtà dell'« Uomo Perfetto » è completamente realizzato poiché in lui il significato completo della legge Divina e le sue santità interiori sono realizzate. Chi è il « Sigillo dei Santi »²⁷? Questa è una delle domande più enigmatiche del sufismo di Ibn 'Arabī. Però, sembra abbastanza chiaro che Ibn 'Arabī fosse abbastanza consapevole di aver raggiunto la massima « perfezione della santità » e pensasse di essere in realtà lui il « Sigillo dei Santi », il fine e la perfezione di tutta la santità. Con tale premessa, ha voluto dichiarare con parole chiare:

« Io sono il Sigillo della Santità, senza dubbio, (il Sigillo) della eredità del 'Hashemita (Muhammad) e del Messia »²⁸.

C. La Realtà del « Sé » nel Sufismo di Ibn al-Fārid:

la sua personale realizzazione dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*)

1. Il Poeta e il Suo Mistero

'Umar Ibn al-Fārid (576-632/1181-1235), il ben conosciuto poeta egiziano sufi, era un contemporaneo più giovane di Ibn 'Arabī. Come è stato indicato precedentemente, l'esperienza sufi di Ibn al-Fārid era sempre circondata da una specie di mistero durante e dopo l'arco della sua vita, un mistero ancora indugia nei bellissimi versi delle sue poesie²⁹.

È probabilmente il fascino di quel mistero la ragione che ha indotto molti antichi commentatori e vari studiosi moderni a studiare le sue poesie, tentando di trovare un indizio per scoprire il mistero della sua esperienza sufi. Tra questi commentatori abbiamo: Sa'id al-Dīn al-Fargānī (d. 699/1300), 'Abd al-Razzāq al-Kāsānī (d. 730/1330), Badr al-Dīn al-Būrīnī (d. 1024/1615) e 'Abd al-Ġānī al-Nābulusī (d. 1143/1731). Tra gli studiosi moderni più famosi che hanno trattato le poesie mistiche di Ibn al-Fārid sono: Ignazio Di Matteo e Carlo Alfonso Nallino, in Italia; Reynold Alleyne Nicholson e Aurthur John Arberry, in Inghilterra; Luois Gardet, in Francia; Muhammad Mustafā Hilmī, Ġadwat Nasr e 'Abd al-Hāliq, in Egitto; Issa Boullata e Th. Emil Homerin, negli Stati Uniti³⁰.

²⁷ ABŪ 'ALĀ 'AFĪFĪ, *Fusus* 92-101; AUSTIN, *Bezels* 98; see MICHEL CHODKIEWICZ, *Le sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986, especially pp. 159-179.

²⁸ 'ALA 'AFĪFĪ, *Ibn 'Arabī* 100; AUSTIN, *Bezels* 38.

²⁹ Ibn al-Fārid's. Per le edizioni del *dīwān* cfr. note n. 2.

³⁰ Fra i più importanti studi moderni su Ibn al-Fārid vanno ricordati: IGNAZIO DI MATTEO, *Ibn al-Fārid. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'yyah al-Kubrā* (polycopied manuscript, Rome, 1917); ID., « Sulla mia interpretazione del poema di Ibn al-Fārid », in *La rivista degli studi orientali*, VIII, (1919-1920) 479-499; CARLO ALFONSO NALLINO, « Il poema mistico di Ibn al-Fārid in una recente traduzione italiana », in *La rivista degli studi orientali*, VIII, (1919-1920) 1-106, also in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, vol. II 191-287; ID., « Ancora su Ibn al-Fārid e la mistica musulmana » in *La rivista degli studi orientali* VIII (1919-1920) 501-562, anche in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, vol. II 289-343; ID., « Frammento di traduzione dell'"*at-Tā'yyah al-Kubrā*" di

Una domanda importante si presenta continuamente in questi commentari e studi delle poesie di Ibn al-Fārid, una domanda ormai classica nel sufismo islamico: quale tipo di unione mistica è quella descritta nelle opere mistiche di Ibn al-Fārid? È forse un tipo di monismo ontologico, designato con la formula classica di « unità di esistenza » (*wahdat al-wuḡūd*), di cui Ibn 'Arabī è riconosciuto essere il rappresentante più straordinario? Oppure è solo una unione psicologica, al livello di uno stato mistico (*hāl*), indicato dall'altra formula classica « unione di visione » (*wahdat al-suhūd*)?

Diverse risposte sono state date a questa domanda. La prima interpretazione, cioè quella del monismo (*wahdat al-wuḡūd*), è comune tra commentatori antichi, poiché scrissero sotto l'influenza della filosofia mistica di Ibn 'Arabī e molti appartenevano alla sua scuola. A quei commentatori Ibn al-Fārid appare come un semplice discepolo di Ibn 'Arabī che traduce lo stesso pensiero monistico in poesia. Presumibilmente, è stato sulla base di tale assunto che gli incontri tra i due sufi furono inventati. Uno di tali famosi incontri è quello menzionato da al-Maqqarī, in cui Ibn al-Fārid dichiara a Ibn 'Arabī che la sua opera « Rivelazioni meccane » (*al-Futūhāt al-Makkiyya*) il commentario migliore al suo grande poema, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*, cioè è la vera spiegazione e il significato³¹.

Tale assunto, anche se adottato comunemente dai commentatori arabi fino ad oggi, è ora sovente tralasciato da studiosi moderni per la mancanza di documentazione storica. « I due sembrano non essersi mai incontrati », conclude Nicholson³². Inoltre, alcuni studiosi moderni, come Nallino, Ni-

Ibn al-Fārid » (vv. 1-404) in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, vol. il 346-385; REYNOLD A. NICHOLSON, « The Odes of Ibnu'l-Farid », in *Studies in Islamic Mysticism* 162-266. Abbiamo adottato le traduzioni di Nicholson dei versi di Ibn al-Fārid, con qualche piccola modifica; EMILE DEMERGHÈM, *L'éloge du vin (al-khamriyya), poème mystique*, Paris, Les Éditions Vega, 1931; ARTHUR J. ARBERRY, *The Poem of the Way*, translated into English verse from the Arabic of Ibn al-Fārid, in *Chester Beatty Monographs No. 5*, London, Emery Walker, 1952; ID., *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, in *Chester Beatty Monographs No. 6*, Dublin, Emery Walker, 1956; MUSTAFĀ M. HILMĪ, *Ibn al Fārid wa-l-hubb al-ilāhī*, (1st ed. Cairo, 1374/1945) Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1971; LOUIS GARDET, « Ibn al-Fārid et l'unicité de l'être », in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, Alsatia, 1953, 141-148; « Ibn al-Fārid », in L. GARDET-O. LACOMBE, *L'expérience du Soi-Essai de mystique comparée*, Paris, DDB, 1981, 249-317; ĠAWDAT 'ĀTIF NASR, *Ši'r Ibn al-Fārid, dirāsa fī fann al-ši'r al-sūfī*, Beirut, Dār al-Andalus, 1982; 'ABD AL-HĀLIQ M. 'ABD AL-HĀLIQ, *Ši'r Ibn al-Fārid fī daw al-naqd al-hadīth*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1984; TH. EMIL HOMERIN, *From Arab poet to Muslim saint: Ibn al Fārid, his verse and his shrine*, Columbia (South Carolina), University of South Carolina Press, 1994; GIUSEPPE SCATTOLIN, « More on Ibn al-Fārid's Biography », in *MIDEO* 22 (1995) 202-245.

³¹ ŠHĀB AL-DĪN ABŪ AL-'ABBĀS AHMAD IBN MUHAMMAD IBN AHMAD AL-MAQQARĪ AL-TILMISĀNĪ (986/1578-1041/1632), *Nafh al-ītib fī gusn al-Andalus al-ratīb wa-dīkr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Hatīb*, ed. R. Dozy-G. Dugat-L. Krehl, Leiden, 1855-61; reprint. ed., Amsterdam, Oriental Press, 1967; « Ibn al-Fārid » vol. 1 p. 570; ed. Muhammad Muhyī al-Dīn 'Abd al-Hamīd, Bulāq, Cairo, 1279/1862 and Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1967; « Ibn al Fārid » vol. 2, p. 365. Al-Maqqarī, un discepolo Andalusiato nato a Tlemcen (Maghreb), si spinse verso Est, stabilendosi infine al Cairo. Nella sua storia su al-Andalus egli conservò molti materiali storici provenienti da antiche fonti che sono ora andati persi.

³² R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, op. cit., p. 165.

cholson, Arberry e Hilmi, hanno tentato di discolpare completamente Ibn al-Fārid dal sospetto di monismo che lo fece condannare dalle autorità islamiche ortodosse. Però, stranamente, a dispetto di tutte le loro affermazioni, anche questi studiosi fanno ricorso al linguaggio monistico di Ibn 'Arabī — come Unico Essere, Unica Anima, Unico Spirito, Unica Essenza — nella loro spiegazione delle poesie sufi di Ibn al-Fārid. È come se, spiega Nicholson: « nello stato di unione permanente, che lui (Ibn al-Fārid) dice di aver raggiunto, non possa parlare se non in modo panteista »³³. A dispetto di queste affermazioni autorevoli, vediamo che è necessario chiedersi se tali espressioni ed interpretazioni conferiscono il vero significato dei versi di Ibn al-Fārid oppure se sono in realtà una distorsione e, in finale, un'interpretazione sbagliata del significato originale delle poesie mistiche di Ibn al-Fārid.

Un fatto che complica ulteriormente il « problema di Ibn al-Fārid » è la scarsità di informazioni fidate tramandate nelle sue fonti bibliografiche³⁴.

Nato a Cairo il 4 di Dū al-Qa'ada, 576/1181, Ibn al-Fārid visse lì per quasi tutta la vita, eccetto un periodo durante il quale andò a vivere alla Mecca seguendo un comune costume sufi. La sua permanenza alla Mecca è avvenuta più o meno tra 613/1216 e 628/1231. È stato raccontato dal nipote 'Alī, sibt Ibn al-Fārid (735/1335), che il poeta sufi, al ritorno da Mecca, andò ad abitare vicino alla moschea chiamata al Azhar, in ritiro, lontano dall'attenzione del pubblico. Durante gli ultimi quattro anni al Cairo Ibn al-Fārid pubblicherà la sua collezione di poesie (*diwān*) composta da più o meno ventiquattro odi e alcuni epigrammi, cioè in totale 1644 versi. Il *diwān* di Ibn al-Fārid è stato pubblicato un secolo dopo la sua morte dal nipote, il quale ha anche scritto un'introduzione biografica intitolata *Dibāġa*³⁵.

Non si ha notizia su altri documenti scritti del poeta, né si hanno informazioni sui suoi professori e le sue conoscenze sufi. Alla fine ci troviamo con il solo testo del suo *diwān*, il suo unico testo e niente altro che potrebbe aiutarci per capire la visione mistica di Ibn al-Fārid.

Oltre a questa mancanza di evidenza biografica, anche il linguaggio poetico di Ibn al-Fārid presenta un serio problema per qualsiasi lettore. È un linguaggio molto elaborato e altamente enigmatico che per Nallino

³³ Ibidem, p. 194.

³⁴ Questa è la conclusione da ISSA J. BOULLATA, « Toward a Biography of Ibn al-Fārid », pp. 38-56. Si vedano anche gli studi storico-biografici di TH. EMIL HOMERIN, *From Arab Poet to Muslim Saint*; and GIUSEPPE SCATTOLIN, « More on Ibn al-Fārid's Biography », in MIDEO 22 (1995) 202-245.

³⁵ Il testo di 'Alī sibt Ibn al-Fārid *Dibāġa* si fonda sulle origini di molte edizioni del *diwan*. Quelle maggiormente degne di fiducia sono quelle che si riferiscono alle origini delle successive edizioni del *diwan*: ed. *ṣayh* 'Uqayl al-Zuwaytinī al-mudarres bi-Umawī in Alep, written for the *hawāġa* Bilfantī al-Sardini, lithography, 1257/1841 (pp. 1-29); ed. Ruṣayd Gālib al-Dahdād (d. 1889), Marseille, 1853 (pp. 1-24); ed. 'Ab al-Hāliqa M. 'Ab al-Hāliq, Cairo, 1984 (pp. 19-44). Ci riferiremo nella nostra ricerca a questa ultima che è sostanzialmente la stima di *ṣayh* 'Uqayl al-Zuwaytinī.

è « continuo enigma »; e per Arberry è « un problema particolarmente difficile »³⁶. Eventualmente, si deve affrontare la sfida enigmatica di cogliere il significato inteso dal poeta, attraverso i suoi termini e le sue espressioni complicate, con il solo aiuto del testo stesso. Cercare un interprete esterno è un'idea attraente, questo però metterebbe in pericolo sia un approccio più oggettivo del testo che una comprensione più accurata delle esperienze mistiche di Ibn al-Fārid.

Pare, quindi, che non vi sia altra possibilità che tentare di interpretare il testo delle poesie di Ibn al-Fārid mediante il testo stesso. Tra le sue odi, deve essere attribuito un posto speciale a quella intitolata *Nazm al-Sulūk* (i.e. l'Ordine del Cammino), conosciuta come *al-Tā'iyyat al-Kubrā*, poiché rima in tā'. Essa con i suoi 761 versi, occupa una grande parte del *divān*. È in questo poema che Ibn al-Fārid ha espresso la sua visione mistica nel mondo più sistematico e completo possibile, quindi, può essere considerata il nocciolo dell'intero *divān*, ci dà la parola chiave per la sua vera interpretazione. Per questa ragione è stata scelta come soggetto di una analisi semantica.

L'analisi semantica sembra essere l'approccio più appropriato a un testo per poterlo comprendere nei suoi termini. Infatti, un'analisi semantica richiede innanzitutto uno studio attento di tutti i termini importanti presenti nel testo. Deve sottolineare il significato di ogni termine e chiarire la sua relazione all'interno del suo campo semantico, indicando la parola chiave che ne è il centro. Alla fine di tale analisi si dovrà cercare, per quanto possibile, la parola chiave di tutto il poema. Tale parola chiave è quel termine al quale tutti i campi semantici fanno riferimento e quindi, deve essere considerato centro del pensiero del poeta. Tale termine sarà la parola chiave per la comprensione del testo intero. Con questo approccio si potrà comprendere meglio il pensiero del poeta attraverso i suoi stessi termini e, conseguentemente, si potrà valutare fino a che punto le precedenti interpretazioni dell'esperienza mistica di Ibn al-Fārid sono in accordo coi termini usati nelle sue poesie. I risultati ottenuti da tale analisi semantica — qui sintetizzata — darà una nuova luce alla comprensione dell'esperienza mistica di Ibn al-Fārid³⁷.

2. Dalla Divisione (farq) all'Unione Universale (ġam')

Un primo risultato raggiunto dall'analisi semantica del testo è stato quello di definire la struttura della poesia in cui la struttura dell'esperienza

³⁶ C.A. NALLINO, *Il poema mistico*, p. 193; R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 166; A.J. ARBERRY, *The Poem of the Way*, p. 7.

³⁷ Per ulteriori informazioni si vedano la mia ricerca e gli articoli: GIUSEPPE SCATTOLIN, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fārid attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā - Un'analisi semantica del poema*, PISA, Roma, 1987, 3 vols., 730 pp. (not published yet); ID., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fārid attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā*, PISA, Roma, 1988, 88 pp. (un riassunto della ricerca); ID., « L'expérience mystique de Ibn al-Fārid à travers son poème *al-Tā'iyyat al-Kubrā* », in MIDEO 19 (1989) 203-223; ID., « The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fārid or the Realization of Self (*Anā*, I), in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 274-286.

mistica di Ibn al-Fārid è riflessa. L'esperienza mistica di Ibn al-Fārid è chiaramente articolata in tre stadi, esplicitamente nominati dal poeta stesso. Questi sono:

I. *Lo stadio della divisione (al-farq)*: in cui il poeta sperimenta la separazione dal suo Amato.

II. *Lo stadio di unità o identità assoluta (al-ittihād)*: in cui il poeta sperimenta l'unità e l'identità assoluta con la sua Amata espressa in formule come: « Io sono lei » e « Essa è me », che termina nell'identità: « Io sono me stesso ».

III. *Lo stadio dell'unione universale (al-ġam')*: in cui il poeta sperimenta la sintesi dell'Uno e dei Molti, del Sé (*anā*) e del Tutto.

È stato notato che i tre stadi si susseguono e sono intrecciati tra loro in dieci grandi unità, in una specie di movimento che esprime il viaggio progressivo del poeta nella scoperta delle dimensioni e della vera identità del suo sé (*anā*).

Oltre a ciò, è stato sottolineato che, contrariamente a quello che hanno detto studiosi antichi e moderni, l'amore non è lo stadio più elevato dell'esperienza mistica di al-Fārid. Ibn al-Fārid è conosciuto attraverso la letteratura sufi come il « Principe degli amanti » (*sultān al-'āsiqīn*), quasi che l'amore sia l'argomento principale dell'esperienza mistica. Contrariamente ad una tradizione così lunga, appare, sulla base di una accurata analisi semantico-linguistica, che tale interpretazione è errata.

« Ho passato il limite della passione (*hawā*), l'amore (*hubba*) è per me come l'odio: dall'unità (*ittihād*), vetta della mia ascensione (*mi'rāġ*), comincia il mio viaggio (*rihlat-i*) » (v. 295).

Nel suo viaggio mistico, il poeta è passato ben oltre lo stadio dell'amore (*hubb*) in tutte le sue manifestazioni e forme, e lo stadio dell'unità di sé o identità assoluta (*ittihād*), poiché la sua meta è lo stadio più elevato dell'unione universale (*ġam'*): questo è il suo scopo supremo e la sua aspirazione maggiore. In questo stadio di unione universale il poeta trova meraviglie, sconosciute negli stadi precedenti: gli opposti si uniscono, l'Uno e i Molti si fondano in un'unità sintetica e dinamica, il sé del poeta e l'intero universo diventano totalmente uno in un movimento di fusione e inclusione reciproca.

A questo stadio, il poeta trova che il suo *anā* (io, me stesso) non è solo la fonte di tutto, ma è in tutto, oltre tutti i limiti dello spazio e del tempo. Consco di questa visione della realtà, il poeta può cantare nuove melodie, strane e provocative per noi, scioccanti per i miopi fedeli, ma altamente affascinanti e incantevoli, per esempio:

« Se non fosse per me, nessuna esistenza (del mondo visibile) (*wuġūd*) sarebbe apparsa, né alcuna visione (dell'unità) ci sarebbe stata (*suhūd*), né alcun patto (*'uhūd*) sarebbe stato fatto in fedeltà.

Nessun essere vivente vive che non abbia ricevuto da me la vita, ogni anima obbediente obbedisce alla mia volontà.

Nessuno parla che la sua parola non sia mia, nessuno vede se non con il mio occhio.

Nessuno ode se non con il mio orecchio,
nessuno afferra se non grazie alla mia forza e potenza.
E in tutta la creazione non c'è nessuno al di fuori di me
che parla, vede o ode » (vv. 638-642).

La fonte ultima di una tale unione straordinaria e trascendente può essere ricercata nella realtà dell'unione universale (*ġam'*) di cui il poeta è ora perfettamente cosciente, come egli stesso dichiara:

« Mi sono immerso nei mari dell'unione universale (*ġam'*), sì,
mi sono tuffato in essi da solo;
e ne ho tratto molte perle (cioè i suoi effetti meravigliosi):
Cosicché io possa udire i miei atti con un orecchio che vede,
e vedere le mie parole con un occhio che ode ».

3. La Realizzazione del Suo vero « Sé » come l'« Uomo Perfetto »

È solo nello stadio di unione universale (*ġam'*) che l'« Io-Sé » del poeta raggiunge la più piena consapevolezza della sua realtà e scopre le sue dimensioni storiche e cosmiche. Quasi tutto il poema è una descrizione di tale stadio di unione universale (*ġam'*) e degli effetti straordinari che il poeta sperimenta in essa. Per questa ragione, pare, da una analisi più approfondita dell'esperienza mistica di Ibn al-Fārid, che il vero titolo che gli dovrebbe essere dato non è il tradizionale « Principe degli amanti » (*sultān al-'āsaiqīn*), ma dovrebbe essere il « Cantore dell'Io (*anā*) nell'unione universale (*ġam'*) » (*munšid al-anā al-ġam'ī*). Attraverso l'analisi semantica è apparso abbastanza chiaro che la parola « Io-Sé » (*anā*) è senza dubbio la parola-chiave dell'intero poema sul quale tutti i campi semantici sono centrati e dal quale hanno la loro posizione e significato.

I tratti principali del « Sé » (*anā*) come descritto dal poeta allo stadio di *ġam'*, può essere sintetizzato nel modo seguente:

I. Il poeta descrive il suo « Io-Sé » (*anā*) come presente nel patto pre-eterno dell'amicizia (*mūtāq al-walā'*), in cui l'identità perfetta tra coloro che hanno testimoniato e quello che viene testimoniato, cioè tra colui che ha posto la domanda: *a lastu* (Non sono Io il vostro Signore?), e coloro che hanno risposto: *balā* (Sì, certo)! (K 7,172).

II. Il poeta descrive il suo « Io-Sé » (*anā*) come la fonte permanente dell'effusione (*fayd, imdād*) di tutte le qualità e operazioni su tutto l'universo. Queste sono le sue proprie manifestazioni. In loro l'« Io-Sé » (*anā*) si è velato per poter scoprire se stesso nell'atto della vera visione (*suhūd*) e unità (*ittihād*), in cui il poeta scopre la sua identità (*dāt*).

III. Il poeta descrive il suo « Io-Sé » (*anā*) come l'origine e il principio dell'ispirazione profetica (*rūh*) nella storia dei profeti e santi (*awliyā'-anbiyā'*) e come il donatore del loro potere a fare miracoli e meraviglie. In realtà, era il « Sé » del poeta (*anā*) che, in e attraverso essi, mandava e manifestava se stesso a se stesso.

IV. Alla fine del suo viaggio, in tale stadio di unione universale (*ġam'*),

l'« Io-Sé » del poeta raggiunge la più piena consapevolezza di se stesso e si trova in tutto e tutto in sé. L'esperienza trascendente porta il poeta a elaborare espressioni che hanno scioccato molte menti ortodosse, ma che per lui sono le uniche espressioni fedeli e vere del suo stato mistico.

Comunque, vale la pena di notare che tale realtà dell'« Io-Sé » (*anā*), per quanto centrale nel poema, non viene mai esplicitamente definita. Il poeta la descrive in una progressione di immagini e allusioni che non devono essere prese come vere definizioni filosofiche, come hanno fatto alcuni commentatori e studiosi. Solo due nomi sono esplicitamente dati alla realtà del « Io-Sé » (*anā*) nello stadio dell'unione universale (*ġam'*), cioè: *al-qutb* (il Polo) nel vv. 500-1, e *mufīd al-ġam'* (il donatore dell'unione) nel v. 751 (che corrisponde chiaramente con *mufīd al-asrār*, i. e il donatore dei poteri spirituali, esplicitamente detto di Muhammad nel v. 625). Però non vengono trovate ulteriori definizioni né spiegazioni per questi nomi. Pare che Ibn al-Fārid abbia preso per scontato che tali termini erano abbastanza conosciuti nei cerchi sufi cui si rivolgeva. Infatti, il termine « Polo » (*qutb*) ha una lunga storia prima di Ibn al-Fārid.

Sin dai tempi di al-Hakim al-Tirmidī (37/9 secolo) il termine « Polo » (*qutb*) designava il grado più elevato di santità (*walāya*), che si pensava avesse la sua fonte in ciò che è conosciuto come la Realtà muhammadiana (*al-haqīqa al-muhammadiyya*), cioè il « Logos Islamico », il principio e la meta eterna della creazione e della manifestazione perfetta delle qualità Divine. Come già detto, si credeva che questa Realtà muhammadiana operasse e si manifestasse nell'universo intero, e, in particolare, nella storia dei santi e dei profeti. Usando il termine « Polo » (*qutb*), e attraverso le qualificazioni da lui attribuite al suo « Io-Sé » (*anā*), Ibn al-Fārid sembra implicare espliciti riferimenti a una tale suprema « Realtà » con cui, nella sua ascensione mistica, è venuto a identificarsi.

4. L'esperienza del « Sé » assoluto (*anā*)

Dai risultati delle analisi precedenti, appare che il centro delle esperienze mistiche di Ibn al-Fārid si trova, innanzitutto, nella sua assimilazione personale e profonda del concetto dell'« Uomo Perfetto » (*al-insān al-kāmil*). Questo concetto era già sviluppato e presente nei cerchi sufi di tale periodo. Pare che non sia necessario definire Ibn al-Fārid un discepolo di Ibn 'Arabī, come alcuni hanno fatto in passato. Un'analisi scrupolosa ha provato che vi sono chiare differenze di vocabolario fra i due sufi che rende impossibile considerare uno il discepolo dell'altro. Ciò nonostante, le qualità attribuite all'« Io-Sé » di Ibn al-Fārid (*anā*) nello stato di unione universale (*ġam'*) sono molto simili e parallele a quelle attribuite al concetto dell'« Uomo Perfetto » (*al-insān al-kāmil*) dai suoi sufi contemporanei e in particolare da Ibn 'Arabī.

Sembra che fu attraverso una realizzazione personale di tale concetto che Ibn al-Fārid arrivò alla piena consapevolezza di aver raggiunto la sua aspirazione più profonda di tutta l'« esperienza mistica »: il suo desiderio

di unione con l'Assoluto. Essendo passato per tutte le fasi dell'amore che porta alla completa abolizione della qualità personali (*fanā*) così da poter raggiungere la permanenza nelle qualità del Diletto (*haquā*), il poeta sufi è pervenuto ad una nuova coscienza. Trova che il suo « Sé » (*anā*) empirico, che inizialmente viveva nello stadio di molteplicità e dualità, è passato a una trasparenza pura del vero, unico « Sé » (*anā*), quello Assoluto (*anā*).

A questo stadio egli sperimenta il « Sé » Assoluto (*anā*) come centro unico di tutte le qualità nell'universo intero. In questo « Sé » Assoluto (*anā*) il poeta è complementamente fuso a tal punto che non sono rimaste tracce del suo previo empirico « Sé ». Adesso, in una consapevolezza trasparente e trascendente, il poeta si accorge che tutto ciò che dice o fa è fatto da quel Soggetto Unico e Assoluto, l'unico Centro di tutti che può dire in Realtà *anā* (Io, Me stesso) e avendo raggiunto la fonte di tutto, il poeta sufi trova che tutto è dentro di lui, da lui e per lui.

Inoltre, egli trova se stesso in tutto, in una consapevolezza nuova, cosmica, oltre i limiti dello spazio e del tempo. Completamente fuso in quell'unione, tenta di esprimere nelle sue poesie qualcosa di tale straordinaria esperienza, traendo dalla cultura letteraria e religiosa del suo tempo. Anche se la sua espressione può sembrare assurda, anche *ibristica*, per la comprensione dei comuni fedeli non ancora cresciuti nella profonda trasformazione interna del poeta, quelle espressioni sono per il poeta le uniche articolazioni possibili in linguaggio umano di quella Realtà in cui adesso esiste. Infatti, cosciente che le parole non possono mai totalmente esprimere tale esperienza trascendente dell'Assoluto, il poeta avverte:

« Da me, per allusione (*talwīh*) comprende colui che ha il gusto (*dawq*) (di tale Realtà):

Egli può fare a meno delle spiegazioni chiare di un curioso pettegolo » (v. 398).

La Realtà ultima sperimentata dai sufi si trova al di là di qualsiasi capacità razionale (*ʿaql*). Solo l'intuizione e il flusso interiore (*dawq*) possono darne qualche comprensione. Le poesie di Ibn al-Fārid devono essere lette come semplici allusioni a quella Realtà misteriosa, inesprimibile.

Conseguentemente, ciò che viene offerto nella ricerca presente non può essere considerata come la spiegazione di un « curioso pettegolo » sull'esperienza mistica di Ibn al-Fārid. Abbiamo solo voluto chiarire il suo linguaggio per far sì che nel leggere le sue poesie secondo il loro significato seguendo l'ispirazione della propria intuizione e gusto (*dawq*), il lettore potesse avere accesso alla Realtà intesa dal poeta. È apparso abbastanza chiaro che una appropriazione personale della realtà dell'« Uomo Perfetto » si trova alla fonte e alla fine dell'esperienza mistica di Ibn al-Fārid. Però, la profondità e lo spessore di quella Realtà non può passare attraverso definizioni e descrizioni. Ibn al-Fārid come poeta presenta tale Realtà attraverso il velo di un linguaggio poetico alto e sofisticato: solo il sufi maturo e il gusto del poeta possono intuire la sua esperienza mistica.

Infine, dopo ogni sforzo di interpretazione, bisogna riconoscere che il poeta portò con sé nel silenzio della sua morte il vero segreto della sua scoperta mistica, nel suo ritorno alle fonti misteriose del suo viaggio misti-

co a quel « Mare d'amore e amicizia », a quell'« Oceano abbondante e illimitato » dove ha trovato il suo vero e reale « Io-Sé » (*anā*). Le sue poesie ci sono state lasciate come tracce (*ātār*) di un sentiero da seguire (« Ordine del Cammino ». *Nazm al-sulūk* è il titolo originale del suo poema) verso la stessa, trascendente Realtà.

Tutte queste sensazioni sono state ben riassunte dal nipote del poeta, 'Ali sibt Ibn al-Fārid, nella poesia iscritta sul santuario del nonno e con cui questa ricerca sul poeta Sufi termina come era iniziata:

« Passa dal cimitero ai piedi di al-'Ārid,
Di: la pace con te, o Ibn al-Fārid!
Tu hai mostrato nel tuo "Ordine del Cammino" meraviglie
hai rivelato un mistero profondo, ben custodito.
Hai bevuto dalla coppa dell'amore e dell'amicizia
e ti sei dissetato in un Oceano abbondante, immenso »³⁸

GIUSEPPE SCATTOLIN

(traduzione dall'inglese di Elisabetta Savignano)

³⁸ *Diwān*, ed. 'Abd al-Hāliq, p. 25.

ANNUNCIO

La Direzione esaminerà i testi inviati, che non verranno restituiti. Ciascuno di essi dovrà essere accompagnato dalla seguente dichiarazione firmata dall'autore: « Il presente testo, dal titolo... di cui sono l'autore è inedito e la sua pubblicazione non violerà né in tutto né in parte i diritti di terzi ».

È consigliabile accludere il testo su dischetto e un breve sommario in inglese. Gli autori riceveranno gratuitamente il numero della rivista cui hanno collaborato.

Misticismo, ortodossia, Islam

Temi mistici nella cultura popolare islamica

Sin dalle prime sue voci l'Islâm mistico ci giunge attraverso le poesie di uomini che, volendo sviluppare il proprio spirito religioso, si ritiravano a vita ascetica, ai margini di una società che rifiutavano perché sempre più lontana dallo spirito che animava la comunità del profeta e, ai loro occhi, decisamente votata alla perdizione¹. I due aspetti della emarginazione dalla società e dell'uso della metafora per esprimere i contenuti di una scelta di vita spirituale diversa, sono il tema conduttore della presente ricerca.

Senza entrare nel campo specifico dell'esperienza mistica affronterò il tema del rapporto tra un certo tipo di personaggio mistico e l'impatto con il sociale, in particolare della funzione che il mistico assolve nell'immaginario della cultura popolare.

Farò riferimento alle storia di Ğuhâ, eroe della cultura comica popolare islamica, venerato santo mistico in Turchia dove è noto con il nome di Nasreddin Hoca. Il rapporto tra il personaggio e il triangolo misticismo, ortodossia, Islâm, potrebbe essere definito, per esemplificare, nei seguenti termini: nella cultura islamica tra le possibili ragioni che portano alla scelta di aderire ad un movimento spirituale *mistico*, c'è il bisogno di autoemarginarsi da una realtà angosciante che non risponde alle aspirazioni individuali; più profondamente corrisponderebbe al bisogno di stabilire un dialogo con il proprio «Sé», per ricercare un rapporto diretto con il divino; in alcuni casi estremi questa ricerca può portare al rifiuto delle forme esteriori; soprattutto quando ad imporre queste regole è un'ortodossia religiosa corrotta dal potere temporale e lontana da un comportamento conforme all'« ideale » *islamico* come prescrive la sunna del profeta. Gli aderenti a certe correnti estreme del misticismo allora scelgono di mettersi, in modo più o meno radicale, al di fuori delle regole sociali. Il pazzo, l'amante di Dio viola consapevolmente le regole comportamentali, che sono invalse

¹ BAUSANI A. e PAREJA F.M., *Islamologia*, Roma, Orbis Catholicus, 1951; ANAWATI G.C. e GARDET L., *Mistica Islamica*, Torino, SEI, 1960; RICE C., *Irfan*, Roma, ed. Paoline, 1960; MORENO M.M., *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari, Laterza, 1980²; BURCKHARDT, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Roma, Mediterranee, 1979; VENTURA A., *L'Esoterico islamico*, Roma, Antor, 1981; ARBERRY A.J., *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova, Marietti, 1986 (I, Londra, 1950, II, 1979); SCATTOLIN G., *Introduzione alla mistica islamica*, Bologna, Edizioni Missionarie Italiane, 1993.

nella società in cui agisce, indifferente all'opinione della gente si preoccupa solo del suo dialogo con Dio.

Nella società moderna al di fuori dalle confraternite mistiche propriamente dette si riscontra, sia in ambiente popolare sia colto, che il raccontare le storielle di Ğuhâ/Nasreddin serve ad esprimere una protesta indiretta nei confronti del potere e del modo in cui questo gestisce la crisi di una società in profondo mutamento. Un esempio di quanto detto viene dalla diffusione di libri che raccolgono le storie di Ğuhâ/Nasreddin.

Ricorrere alle storie di Ğuhâ/Nasreddin per criticare il potere politico non è un fatto recente ma una tradizione che risale già al tempo dei califfi abbasidi (IX sec.), e che si è rinnovata al tempo dell'invasione di Tamerlano in Anatolia (XIV sec.). Il rapporto ambivalente tra il povero/saggio che si fa beffe dello sciocco/potente è tuttavia molto più antico e lo si può fare risalire facilmente al dialogo di « Salomone y Marcolpho » diffuso in epoca cristiana ma di chiara derivazione ebraica. Le storielle dello stolto-saggio critico nei confronti del potere hanno però anche un'altra valenza, ed è quella di esprimere semplicemente aspetti più difficili del pensiero mistico. Un esempio in questo senso ci giunge da una civiltà ancora più antica, in Cina la tradizione buddista annovera storie che narrano le vicende degli stolti e che sono utilizzate per spiegare concetti astratti. Alcune di queste sono giunte sino a noi attribuite a Ğuhâ, come, ad esempio, la storia in cui si narra che uno stolto si era recato a denunciare le mosche perché gli avevano « rubato la carne »; il giudice lo autorizza ad uccidere le mosche ovunque le trovasse, ma in quel momento se ne posa una sulla testa dell'uomo di giustizia e lo stolto lo colpisce con una mazzata. Questa buffa storia che, secondo la filosofia buddista spiegherebbe la legge di causa ed effetto, nella tradizione araba ha un significato diverso: ricorda che non bisogna mentire o prendere in giro gli stolti perché sono protetti da Dio.

Nel sufismo islamico storicamente il primo mistico trasgressore sarebbe stato un rappresentante della scuola ascetica persiana, Bišr Ibn al-Hârith al-Hâfi di Merv (m. 797), un « ladro, furfante », secondo una sua stessa definizione, che teorizzava la necessità di emarginarsi dalla società per cercare di comportarsi solo come piace a Dio, senza farsi influenzare dal plauso o dal biasimo della gente, presso la quale « la luce di Dio non brilla mai »². Un secolo più tardi uno tra i fondatori dei malâmâtî, mistici eterodossi, Abû Hafş (IX sec.) sosteneva che ostentano ciò che è biasimevole, agendo contro ogni rispettabilità e i malâmâtî finiscono con l'essere lasciati in pace con Dio dagli altri uomini.

Ğuhâ è il buffo protagonista di molteplici vicende che, sin dal VII secolo, attraversano la storia della cultura popolare islamica. Da sempre il personaggio, ha sollecitato la curiosità degli studiosi per la sua natura ambivalente che ha portato molti a credere che si trattasse di due persone

² ARBERRY, *Introduzione alla mistica*, op. cit., pp. 32-3; BAUSANI A., « Note sul pazzo sacro nell'Islâm », in *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXIX, fasc. I, Roma, Marzioli 1958.

realmente esistite, uno stolto e uno saggio. La questione si risolse in seguito alla comparsa, nel XII secolo, del terzo personaggio, turco, che è riuscito ad assumere le due qualità, dello stolto e del saggio, scegliendo la via mistica. Nasr ad-Dîn detto Ğuhâ al-Rûmî (l'anatolico) come lo ha definito nel XVI secolo il celebre teologo egiziano, al-Suyûtî, era considerato un wâlî, ovvero un amico di Dio cui bisogna rivolgersi per chiedere la baraka (benedizione). In Turchia esiste la tomba, tuttora meta di pellegrinaggi di devoti³.

In Turchia Nasreddin Hoca è considerato un 'Arîf ovvero, nel senso invalso nella tradizione mistica, uno gnostico, che come tale avrebbe raggiunto la vera conoscenza di Dio. Sembra che gli aneddoti del saggio burlesco siano stati introdotti in Turchia nel XIV sec. dal santo mistico persiano Ğalâl al-dîn Rûmî, il quale era solito ricorrere alle storie di Nasreddin per disvelare i significati più reconditi del proprio pensiero. Le gesta, le battute e le azioni di Ğuhâ bene si prestano a dimostrare la vanità delle apparenze e a far crollare tutte le false certezze per evidenziare l'essenza ultima della realtà. Ancora oggi la recitazione di alcune storie evoca uno scenario iniziatico. L'interpretazione corrente del comportamento del nostro mistico non è diversa da quella di un malâmatî, e fa risalire la sua eccentricità, o l'idiocia, al rapporto con la divinità: assorto nella contemplazione di Dio, questa creatura non dà alcun valore alle cose di questo mondo.

Cercheremo ora di vedere come si manifesta il comportamento di questo santo maestro, e come il suo misticismo rimandi alle sette meno ortodosse della religione islamica. Lo stolto Ğuhâ/Nasreddin ostenta un atteggiamento irriverente nei confronti dei rappresentanti della classe religiosa, beffandosi dei bacchettoni e contravvenendo alle più elementari regole del culto. Per meglio comprendere il tipo di irriverenza che caratterizza Ğuhâ/Nasreddin si ricorda l'episodio di quando si reca in moschea a fare prediche incongrue (sale sul pulpito, in un primo momento interroga i fedeli e quando affermano di sapere quel che sta per dire se ne va perché ritiene che sia inutile ripetersi; il giorno seguente li interroga su quel che sanno e i credenti dicono di non sapere e allora si allontana dicendo che la sua predica è superflua; il terzo giorno invita i presenti ad esprimersi ed alcuni dicono di sapere e altri di non sapere, allora prega coloro che affermano di conoscere l'argomento della sua predica di informare coloro che lo ignorano; una sorta di esilarante satira su coloro che pretendono di essere i depositari della verità ultima. Si usa chiamarlo maestro, ma in realtà in un'unica storiella in cui risulta essere veramente insegnante ha per allievo un orso (la storia narra che per insegnare a leggere all'orso mette del cibo tra una pagina e l'altra del libro, volendo così ironizzare con gli pseudo-sapienti che lucrano sulla conoscenza). Un'ultima storia narra che nell'udire il richiamo alla preghiera Ğuhâ/Nasreddin fugge nella direzione opposta alla moschea con il pretesto di voler sentire sin dove giunge l'eco del muezzin (in questa storia ostenterebbe la propria scelta di seguire la voce che

³ CORRAO, *Giufà il furbo, lo sciocco, il saggio*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 25-6.

lo porta a Dio e il rifiuto di andare verso la comunità dei « credenti »). Tuttavia accade che l'imprudenza superi i limiti dell'ironia, il che porta Ġuhâ/Nasreddin ad affermare di essere un profeta; si narra infatti che volendo ribellarsi alle oppressioni dell'esercito del crudele Tamerlano si rifiutasse di farsi da parte al passaggio dei soldati affermando di essere un profeta. Il terribile sovrano lo convoca a corte e gli chiede di dimostrare la sua affermazione con un miracolo, dando cioè la vista ad una ragazza cieca e l'astuto Ġuhâ afferma di aver fatto un patto con Dio al quale spetterebbe di occuparsi delle parti alte del corpo mentre a lui resterebbero di competenza solo le parti basse del corpo⁴. Nell'Islâm spacciarsi per un profeta o associarsi a Dio è considerato peccato grave, tanto che negli unici casi in cui si è verificato è stato esemplarmente punito. Si ricorda il santo mistico di al-Hallâğ, morto crocefisso (992) poiché arrivò ad affermare che l'uomo è un vero e proprio Dio. In seguito a questo martirio la poesia sufi per spiegare l'enigma dell'esistenza scelse di esprimersi attraverso metafore; l'adozione del linguaggio metaforico ha creato la necessità di decodificarle per comprendere il senso nascosto del pensiero mistico.

Per Ġuhâ l'indossare la maschera dello stolto corrisponde all'esigenza di velare un messaggio più profondo. Con l'apparire stolto o l'asserire di essere pazzo si ottengono diritti sacri e inviolabili. E Ġuhâ/Nasreddin ricorre a questo stratagemma per sfuggire alle punizioni, ciò è evidente nelle storie in cui compare con personaggi quali Tamerlano che incarnano il potere assoluto da cui il debole può difendersi soltanto con l'astuzia. Questo tipo di aneddoti ha la doppia funzione di divertire scaricando le tensioni e di esprimere indirettamente il malcontento popolare nei confronti dell'arbitraria amministrazione del governo in un periodo di crisi. Come abbiamo già ricordato nella mitologia preislamica esisteva già la coppia Salomone e Marcolfo, cui probabilmente alcune storie possono fare riferimento. Una delle caratteristiche della religione islamica è il suo fondamentale monoteismo monolitico e demitologizzatore: è dunque facile credere che il nostro personaggio si richiami a questo o ad analogo archetipo. È altresì possibile considerare l'ipotesi che a lui siano stati attribuiti racconti ispirati dalla realtà storica e che questi successivamente abbiano subito un nuovo processo di mitizzazione. Non si tratterebbe di un fenomeno anomalo. È noto che nelle tradizioni popolari sopravvivono, cristianizzate o islamizzate, numerose credenze pagane, ma per giungere alle gesta di Ġuhâ/Nasreddin occorre nel contempo valutare la facoltà mitopoietica delle popolazioni nell'area mediterranea. Quelle masse contadine che, sia nelle antichità che in tempi più recenti, hanno subito le ingiustizie della storia, finiscono con il trovare appoggio e consolazione nella concezione di archetipi e nella ripetizione ciclica di eventi storici che, intelligibili e prevedibili, sono diventati una sorta di modello trascendente. Così come è avvenuto per una mentalità arcaica, nella coscienza popolare l'individuale ha finito con il perdersi per

⁴ Le storielle si trovano secondo l'ordine qui dato in CORRAO, *Ġiufâ*, pp. 130, 149, 169, 159.

diventare elemento peculiare, assurgendo ad un modello da imitare⁵. Nel caso del nostro personaggio, è difficile definirlo un eroe, e comunque se lo fosse sarebbe sempre un eroe del tutto particolare. Ğuhâ/Nasreddin non appare soltanto stolto, o al contrario astuto: fa sistematicamente l'opposto di quello che ci si aspetterebbe da una persona comune. Vale la pena di aggiungere che Ğuhâ/Nasreddin opera sempre per capovolgimenti: ruba per denunciare l'infrazione della legge coranica ad opera del giudice ubriacone, ma così facendo si rende anche lui colpevole; sbeffeggia Tamerlano che durante la carestia impone al popolo di sfamare il suo elefante, chiedendogli di mandare un altro animale a tenergli compagnia⁶. Stravolge il senso, capisce male, e in certi casi mette in discussione il senso invalso nelle espressioni idiomatiche. E talvolta a causa delle sue assurde sregolatezze viene emarginato o cacciato via a sassate dai bambini. Le gesta, le battute, le azioni di Ğuhâ vogliono far crollare tutte le apparenze per evidenziare l'essenza della realtà. Ğuhâ è sicuro di poter salvare dall'annegamento la luna che ha visto riflessa nell'acqua del pozzo. Il suo sforzo lo manda a gambe all'aria e a noi risulta doppiamente buffo: da una parte la caduta sposta la nostra attenzione verso il basso corporeo, e dall'altra ci indica quanto sia caduca e impotente ogni pretesa di mettere ordine laddove non ci è concesso. Questo goffo gesto mostra quanto sia facile scambiare l'apparenza e l'illusione con la realtà. Per alcune istanze l'aneddoto può anche essere letto come un invito a trascendere l'ordine logico che ci siamo costruiti, stimolando a riflettere e a guardare oltre i rigidi confini delle nostre convinzioni. Tuttavia l'episodio si presta anche ad un'altra interpretazione: il ridere della nostra stessa presunzione. Attraverso il racconto si rievoca e si rivive, ridicolizzata, l'umana pretesa di possedere una mente sovranaturale, che tuttavia finisce sempre con l'essere ridimensionata ma non del tutto frustrata. Le storie in cui si evidenzia l'accostamento tra il sacro e il profano, come ad esempio quella prima citata del miracolo, o altre dove il nostro eroe si burla dell'élite religiosa, come quando da una mazzata al giudice (va precisato che si tratta di un tribunale shara'itico, dove il giudizio è basato sul Corano e la tradizione del profeta Muhammad), hanno sempre creato una sorta di imbarazzo negli ambienti ortodossi; per questa ragione in Turchia sovente si accosta il comportamento di Nasreddin agli adepti della confraternita della Bektaşiyya, i quali ostentano un comportamento biasimevole, e agiscono contro ogni rispetto umano⁷.

⁵ Cfr. BAUSANI, « Il pazzo sacro », *op. cit.*, p. 103; ELIADE M., *Il Mito dell'Eterno Ritorno*, Roma, ed. Borla, 1968, pp. 66; CANOVA G., « Gli Studi sull'Epica Popolare Araba » in *Oriente Moderno*, Roma, 1972, vol. LVII, p. 222.

⁶ CORRAO, *Giufù*, pp. 134; 161; 170.

⁷ KAMIL TOYGAR, « Nasreddin hocamiz ve biz türkerle ilgili deger yargilari » in *Uluslarsi Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoglu Mehmet Bey ve Türk Dili Semineri Bildirileri*, Konya Mevlanin Insitiosu, Konya 1977, pp. 164-8. BAUSANI A., *Islamologia*, *op. cit.*, 94-103; ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, Brescia, Morcelliana, 1972, pp. 173-4; MICELI S., *Il demiurgo trasgressivo*, Palermo, Sellerio, 1984, pp. 114-5.

Ma il burlarsi dell'élite religiosa è un tratto particolare che rivela un'incredibile somiglianza tra il nostro saggio-buffone e alcuni trickster che parodiano i riti sciamanici. Non sono certo le burle dello sciocco che annullano i poteri sovranaturali: essi si limitano a renderli più comprensibili e mitigano il timore che possono incutere. È significativo ricordare come presso le popolazioni convertite al monoteismo, la figura del trickster sopravviva associata a Satana, l'amato-odiato da Dio. In un certo senso, valido anche per alcuni aspetti della mistica, si può dire che l'amato-odiato da Dio identifica lo sforzo compiuto dall'uomo per raggiungere una prospettiva in cui i contrari si annullino e in cui lo spirito del male si riveli come un incitatore del bene.

Nell'Islâm Satana viene chiamato al-Raġīm (il lapidato). Si dice che le stelle cadenti siano materia celeste lanciata dagli angeli contro i diavoli che si accostano per origliare i loro discorsi, travisandone il senso⁸. È questa una possibile correlazione con i buffi fraintendimenti dello stolto; e così come i diavoli il nostro personaggio è un emarginato, malmenato e alla fine anche lapidato. L'associazione tra lo stolto e Satana ha una sua carica significativa: secondo la concezione islamica, in Dio è concentrato sia il sacro-divino che il sacro-demoniaco. Si spiega così come i diavoli, essendo la controparte del divino, siano semplici esecutori di ordini. Iblīs è infatti un reietto, un ingannatore che non ha alcun potere sui credenti (Corano XV, 27-43). Nell'evoluzione del racconto mitico alla fiaba, la coppia Dio-Iblīs finisce con l'identificarsi con coppie di personaggi realmente vissuti. E infatti i re potenti, con cui è associato il nostro personaggio, sono figure storiche che, distinte per i loro attributi, partecipano realmente del divino: Salomone, il califfo abbaside al-Mahdī e Tamerlano. Ma se da una parte è possibile la traslazione di eventi mitici su personaggi storici, è innegabile che il caso di Tamerlano assuma un significato peculiare per quel suo processo di mitizzazione di persone ed avvenimenti realmente accaduti. A livello di credenze popolari, sia in area islamica che cristiana, la trasformazione di personaggi ed eventi storici in categorie mitiche si propone come l'esigenza, profondamente ancorata nell'anima collettiva, di rinascita universale e di rinnovamento ad opera di un eroe. Ma questi eroi si sono rivelati incapaci di salvare la società in un momento di crisi storica perché costituivano esclusivamente un modello a cui affidarsi per trascendere la realtà contingente.

Guhâ/Nasreddin si muove in un mondo creato, ordinato e demitologizzato. Tuttavia egli sembra riflettere ciò che può essere chiamata una mitologia della condizione umana, il cui contenuto rivela un mistero che è parte integrante del dramma umano. La funzione che più verosimilmente

⁸ *Il Corano*, trad. it. a cura di Bausani A., Milano, B.U. Rizzoli, 1988, sura XV, versetto 18. Sarà utile ricordare che la tradizione musulmana introduce un tema del tutto estraneo al Corano, quello della presenza di Iblīs, in funzione di collaboratore o oppositore di Dio nell'opera di creazione, funzione da lui esercitata in veste di maligno consigliere ed istigatore. Cfr. CALASSO G., « L'intervento di Iblīs nella creazione dell'uomo » in *R.S.O.*, Roma, 1970, vol. XLV, fasc. 1-II, pp. 71-90.

assolvono questi racconti è quella di aiutare l'uomo a trascendere il piano dell'esperienza immediata, lacerata e contraddittoria, per scoprire una dimensione nascosta della realtà. Infatti la narrazione degli aneddoti del nostro saggio/stolto offre l'occasione per immaginare una dimensione dove i contrari si annullano, in prospettiva di un tempo senza conflitti e tensioni⁹.

Per concludere Ğuhâ/Nasreddin è un simbolo concreto della spiritualità, non è teorico. Le sue storia pur mantenendo — come le opere suffi in genere — un senso esteriore e uno profondo, sono immediatamente comprensibili, e grazie a questa ambiguità possono esprimere indirettamente il malcontento popolare in quei particolari momenti della storia in cui è impossibile fare diversamente. Al pazzo giullare di Dio tutto è lecito, proprio perché il comportarsi in modo strano è interpretato come manifestazione del divino.

FRANCESCA M. CORRAO

⁹ ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgino*, Roma, Mediterranee, 1983, pp. 112-3.

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione n. 17, settembre-dicembre 1993

Religione, nazione e società civile nel Giappone contemporaneo

Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi

Mark R. Mullins, Religione e modernizzazione in Giappone.
Un'analisi critica

K. Peter Takayama, La rivitalizzazione della religione civile giapponese
Robert Kisala, Etica sociale e attività di *welfare* delle nuove religioni
Il caso del Tenrikyo e del Rissho Koseikai

Richard Young, Fuki Ikeuchi, La religione giapponese nell'« età odiosa ».
Rituali geriatrici di una società che invecchia

dialoghi/documenti

La chiesa bergamasca e il giovane Roncalli nella crisi modernista.
Nuove ricerche negli archivi dell'« Unità cattolica »
a cura di Patrizia Mazzuoli, con una nota roncalliana di Luciano
Martini

La Preghiera nell'Islam fra spiritualità e *jihad*: un excursus nella storia dell'Africa Occidentale

L'Africa a sud del Sahara, in particolare l'Africa occidentale, ha conosciuto in questi ultimi decenni una straordinaria diffusione della religione islamica. Dalle lunghe notti del mese di *ramadan*, scandite dalla recitazione collegiale delle *Sure* coraniche, ai fastosi pellegrinaggi dei discepoli *tijani* e *muridi* a Tivaouane e a Touba nel Senegal, dalla proliferazione delle scuole riformiste nel Mali alla lettura delle *qasida*, i poemi moraleggianti di Ahmadou Bamba, il fondatore della Muridiyya, nei campus universitari di Dakar, fino alla crescita convulsa delle moschee a Kano come a Bamako e al ramificarsi di una panoplia di movimenti integralisti nel Sudan come nella Nigeria settentrionale, si dipana un Islam che è contemporaneamente un Islam popolare, intriso di marabuttismo e di culto dei santi, un Islam che è religione di Stato e strumento del potere e un Islam puritano, fondamentalista e millenarista che si ispira alla memoria mai sopita dei *jihad*, le guerre sante del XIX secolo. Tra il misticismo tradizionale della confraternita *qadiri*, il panafricanismo e la pedagogia popolare della Tijaniyya riformata, il mahdismo xenofobo del profeta Maitatsine e il riformismo neo-hanbalita della *Jama'at at-Izala* nella Nigeria settentrionale, dove può situarsi all'interno di un Islam tanto eterogeneo un motivo profondo di identità¹? Senza alcun dubbio proprio nell'importanza che tutti questi diversi movimenti annettono alla preghiera canonica, la *salat*. Appare, infatti, determinante la rigida osservanza della liturgia nel processo di affiliazione agli Ordini mistici come appare centrale il ruolo della preghiera collegiale nella *Jama'at al-Fayda* senegalese e nel proselitismo *Izala* nigeriano, movimento questo, radicale e fondamentalista in cui la *salat* nella

¹ La bibliografia sulle confraternite come sui vari movimenti radicali è oltremodo vasta; a titolo di prima informazione si consulti: A. POPOVIC-G. VEINSTEIN (eds.), *Les Ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986; M.G. STASOLLA, *Una costante dinamica: gli Ordini mistici nell'Islam. Itinerari e attualità*, in « Oriente Moderno », LXV, IV, 10-12, 1985, pp. 215-22; C.C. STEWART-E.K. STEWART, *Islam and social order in Mauritania. A case study from the nineteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1973; C.H. GRAY, *The rise of the Niassene Tijaniyya 1875 to the present*, in « Islam et Sociétés au sud du Sahara », 2, 1988, pp. 34-60; A. CHRISTELOW, *The Yan « Tatsine » disturbances in Kano. A search for prospective*, in « The Muslim World », LXXV, 1985, pp. 69-84; G. NICOLAS, *Guerre sainte à Kano*, in « Politique Africaine », I, 4, 1981, pp. 47-69; O. KANE, *L'Islam reformiste comme base d'affirmation identitaire: le cas du mouvement. Izala à Kano*, « Islamic Identities in Africa », London, S.O.A.S., 18-20 aprile 1991.

pubblica strada costituisce un momento simbolico di fondamentale importanza. È proprio il simbolismo universale della preghiera a influenzare profondamente le strategie di conversione tra gli Yoruba nigeriani come tra i Jola della Casamance nel Senegal, mentre uno statuto irreversibile di marginalità colpisce i Bororo Dageja, nomadi del Camerun del nord e i Tuareg nigerini dell'Air, colpevoli gli uni di non osservare con regolarità e sincerità l'obbligo delle cinque preghiere quotidiane, colpevoli gli altri di privilegiare ancora il *tamasheq*, la loro lingua, alla lingua araba e di non conoscere a memoria l'intero *al-Kitab*, il Libro per antonomasia, il Corano². Il Corano, il Libro di luce, il Libro che rischiarà, il *Kitab al-munir* è comunemente considerato il vero e proprio libro di preghiere dell'Islam; l'invito fermo alla preghiera o, quantomeno, il riferimento ad essa, compare nelle sue pagine per circa cento volte³. La preghiera, come noto, è considerata un dovere, un obbligo quotidiano da rispettare individualmente, anche con fatica; la *salat*, la preghiera rituale è insieme esercizio di pietà, *birr* e di timore reverenziale, *taqwa*, ed è, in questo, rivelatrice del rapporto che lega l'uomo a Dio, un Dio che è sempre e comunque un Dio di misericordia »⁴. « Pregami e Io ti ascolterò » è scritto in quella copia dell'archetipo celeste che è il Corano; infatti la *salat* offre al fedele la possibilità di comunicare con il Creatore, è un tentativo cosciente di contemplare il volto di luce di Dio, di giungere al livello più alto di *ihsan*, bellezza e virtù; di conseguenza, sostiene lo stesso al-Ghazali, la preghiera va pronunciata con umiltà e sincerità cosicché possa divenire la manifestazione esterna della mirabile e continua preghiera interna⁵.

La *salat*, per eccellenza, combatte e previene il peccato, purifica l'anima e lotta contro ogni tipo di contaminazione nella misura in cui il concetto di preghiera appare strettamente associato al grande *jihad*, alla battaglia che ogni essere umano conduce contro le impurità del proprio cuore.

Tuttavia, nella religione popolare la dimensione apotropaica della preghiera diviene prevalente e l'uso magico-terapeutico, a livello popolare, della scrittura araba non è stato scalfito, se non in modo superficiale in tutta l'Africa occidentale né dall'ortodossia imposta dalle varie guerre san-

² T.G.O. GBADAMOSI, *The Growth of Islam among the Yoruba 1841-1908*, London, Longman, 1978; P.J. RYAN, *Imahn Yoruba. Participation in the muslim tradition: a study of clerical piety*, Missoula Scholars Press, 1977; O.F. LINARES, *Power prayer and production: The Jola of Casamance; Senegal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; R. LABATUT, *Contribution à l'étude du comportement religieux des Wodaabe Dageja du Nord-Camerun*, in « Journal des Africanistes », 48, 2, 1978, pp. 63-92; D. CASAJUS, *Islam et noblesse chez les Touaregs*, in « L'Homme » 115, XXX, 3, 1990, pp. 7-30.

³ P.A. DALVERNY, *La Prière selon le Coran*, in « Proche-Orient Chrétien », 10, 1960, pp. 212-26; 303-17; vol. 11, 1961, pp. 3-16; G. MONNOT, *Salat*, voce Encyclopédie de l'Islam, n. ed., Leyden, Brill, 1995, pp. 925-34; A. BAUSANI (a cura di), *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1978.

⁴ S.D. GOITEIN, *Studies in Islamic history and institutions*, Leiden, Brill, 1966, p. 8, passim.

⁵ A.K. BROHI, *The Spiritual dimension of prayer*, in S.H. NASR (ed.), « Islamic Spirituality », London, Routledge & Kegan Paul, 1987, pp. 138; Corano, *Sura XL*, 60; S.A. ASHIRAF, *The inner meaning of the islamic rites: prayer, pilgrimage, fasting, jihad*, in S.H. NASR, *op. cit.*, pp. 112-4.

te del XIX secolo né dalla accesa disapprovazione da parte dei movimenti riformisti di matrice wahabita, profondamente avversi ad ogni forma di marabuttismo popolare⁶. Mi riferisco, naturalmente, ai talismani e amuleti coranici, la cui diffusione è di grande rilievo socioculturale in un Islam popolare che si abbevera ancora alle tecniche mantiche quali il *Katt al-raml* e i quadrati magici, ai procedimenti onirici come, persino, non di rado alle tecniche estatiche, in un incessante e fecondo lavoro di sincretismo religioso⁷.

Nel corso di questo saggio abbiamo deliberatamente scelto di non analizzare la complessa polivalenza semantica degli amuleti islamici per privilegiare, invece, il ruolo simbolico della preghiera in alcuni grandi personaggi della storia dell'Africa occidentale durante il XIX secolo e i primi decenni del XX secolo. Si tratta di capi carismatici, fondatori di teocrazie islamiche come Uthman ibn Fudi e Abd al-Qadir e di mistici *sufi* eminenti per le loro virtù etiche e per la loro eccelsa spiritualità come shaykh Hamallah e Ceerno Bokar Saalif Taal. Tutta la loro vita, spesa nel culto della preghiera, rappresenta, in modo mirabile, il fine ultimo del *tasawwuf*, del sufismo e, cioè, il tentativo di penetrare il significato intimo e nascosto del mondo, *l'al-mana al-batin*

Una brevissima premessa storica diviene ora indispensabile. L'islamizzazione del *Bilad at Sudan*, cioè dell'Africa occidentale contemporanea, affonda le sue radici nel lontano XI secolo nell'epopea almoravide, il primo movimento fondamentalista della storia africana e nella successiva civiltà almohade dell'inizio del XII secolo, civiltà vigorosa e stabile nella quale si diffonde il codice malikita, la cui egemonia resterà indiscussa fino ai nostri giorni. Tuttavia l'Islam del Medioevo sudanese resterà, a lungo, confinato alla nobiltà di corte, ai dotti '*Ulama*, ai commercianti, non inciderà in profondità sulla struttura dello stato, non trasformerà radicalmente le credenze religiose, anzi sarà un Islam sincretico per eccellenza e, al di là del suo coinvolgimento nella problematica etnica, rappresenterà uno strumento prestigioso di integrazione sociopolitica⁸. Solamente nel Mali del XIV secolo, sotto i regni di Mansa Musa Kanku e di Suleyman, le scuole coraniche inizieranno un processo di capillare diffusione, fiorirà un intenso commercio di testi sacri dalla Mecca e Medina, numerosi giureconsulti ma-

⁶ A.O. EL-TOM, *Drinking the Koran: the meaning of Koranic verses in Berti erasure*, in « Africa I.A.I. », 55, 4, 1985, pp. 414-31; C. HAMES, *Taktub ou la magie de l'écriture islamique. Textes souinke à usage magique*, in « Arabica », XXXIV, 1987, pp. 305-25; J.D.J. WAARDENBURG, *Official and popular religion as a problem in islamic studies*, in « Official and Popular religion »; P.H. VRIJHOEF-J. WAARDENBURG (eds.), The Hague, Mouton, 1979, pp. 340-86; A. PIGA DE CAROLIS, *Aspetti della pedagogia coranica e della cultura letteraria islamica nell'Africa occidentale*, in G.R. CARDONA (a cura di), « La Trasmissione del sapere: aspetti linguistici ed antropologici », Roma, Bagatto Libri, 1989, pp. 209-221.

⁷ T. FAHD, *La Divination arabe: études religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill, 1966; P. LAGARDE, *Islamologie. La magie en Islam*, in « Etudes Arabes », Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Roma, 1981.

⁸ J.L. TRIAUD, *Islam et Sociétés soudanaises au Moyen Age. Etude historique*, in « Recherches Voltaïques », 16, CNRS-CVRS, Paris-Ouagadougou, 1973.

likiti provenienti da *al-Azhar*, la prestigiosa università cairota, si stabiliranno a Jenné e a Timbuktu e, in questo contesto di crescente islamizzazione, la preghiera canonica diverrà un obbligo quotidiano e individuale e acquisirà gradualmente nel tempo quelle caratteristiche che la renderanno il simbolo, per eccellenza, il *topos* del volto attuale dell'Islam nell'Africa a sud del Sahara. La *Tarikh es-Soudan*, la *Tarikh el-Fettach*, Ibn Khaldun e Ibn Battuta ci hanno lasciato delle vivide descrizioni dello sfarzo e della solennità che permeavano la preghiera assembleare del venerdì all'ora dello *zuhr*, il mezzogiorno; eppure sono soprattutto i grandiosi pellegrinaggi alla Mecca dei sovrani del Mali e del Songhai a colpire l'attenzione dei geografi arabi. È l'*hajj* a rappresentare, in questa fase storica, la matrice prima del potere monarchico, della regalità divina, a rafforzarne l'autorità, a legittimarne, *de iure*, il potere⁹. Sarà proprio sotto il regno dell'*Askia* Muhammad Ture nel XVI secolo, che gli '*Ulama*, i dotti, assumeranno un ruolo politico che fino ad allora avevano sempre rifiutato con sdegno, ruolo non di rado critico verso il potere temporale¹⁰. A partire dal lontano XVII secolo, il conflitto tra potere politico e potere religioso, tra stato e '*Ulama*, i dottori della legge, sarà una costante nella storia politica del *Bilad at-Sudan*, l'attuale Africa occidentale, fino a realizzare l'epopea dei *jihad*, le guerre sante, frutto del rigorismo e dell'ortodossia della minoranza intellettuale dei *torodbe*¹¹. Con l'avvento al potere della teocrazia fulbe, l'Islam diviene a tutti gli effetti religione di stato e inizia la sua penetrazione radicale nei diversi strati sociali. Contemporaneamente si diffonde il sufismo popolare, proliferano gli Ordini mistici, le confraternite. La Qadiriyya, la Tijaniyya, la Khalwatiyya, la Mirghaniyya, la Senussiyya si frammentano e si ramificano in tutta l'Africa a sud del Sahara dal XVIII alla fine del XIX secolo¹². È precisamente in questo contesto inquieto, dominato dalla dicotomia tra *dar al-harb*, la terra degli infedeli e *dar al-Islam*, la terra della fede, che si sviluppa una vera e propria ideologia della preghiera.

La preghiera canonica, la *salat*, diviene il simbolo più pregnante dell'identità religiosa e nella partecipazione sincera e rigorosa a una liturgia in cui ogni atto, ogni posizione del corpo, ogni parola sono rigidamente codi-

⁹ J.M. CUOQ, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI (Bilad at-Sudan)*, Paris, CNRS, 1975; G. NICOLAS, *Dynamique de l'Islam au sud du Sahara*, Publications Orientalistes de France, 1981; N. LEVTZION H.J. FISHER (eds.), *Rural and urban Islam in West Africa*, Boulder-London, Lynne Rienner Publ., 1987.

¹⁰ N. LEVTZION, *Islam in West african politics: accomodation and tension between the « Ulama » and the political authorities*, in « Cahiers d'Etudes Africaines », XVIII, 71, 3, 1978, pp. 333-45.

¹¹ H.F.C. SMITH, *A Neglected theme of West african history: the islamic revolutions of the 19th century*, in « The Journal of the Historical Society of Nigeria », II, 2, 1961, pp. 169-185; J.R. WILLIS, *Jihad Ji sabil Allah its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth century West Africa*, in « The Journal of African History », VIII, 4, 1967, pp. 395-416.

¹² J.S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971; sul misticismo si consulti: S.H. NASR, *Il Sufismo*, Milano, Rusconi, 1989; G.C. ANAWATI-L. GARDET, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968; G. MANDEL, *Storia del Sufismo*, Milano, Rusconi, 1995.

ficati, il fedele testimonia la propria appartenenza all'*umma al-Nabi*, il popolo del Profeta. E tra tutte le preghiere, due, la *Shahada* e la *Fatiha* sono ammantate di un prestigio e di una considerazione senza pari; la prima, la professione di fede poiché contiene il dogma del *tawhid*, l'unicità di Dio, simbolo del rigoroso monoteismo coranico, la seconda, la *Sura* aprete del *Kitab* per antonomasia, il Corano, preghiera fondamentale nella liturgia di tutti gli ordini mistici e di eccezionale rilievo nella Tijaniyya¹³. Narra, infatti, la tradizione tijani come la *Sura al-Fatiha* sia discesa dal cielo sotto forma di tavoletta luminosa, leggibile da ambedue i lati e come sia stata raccolta dal *sufi* Muhammad el-Bakri. Narra ancora la tradizione tijani come lo stesso Profeta avesse deciso di informare al-Tijani, il fondatore della omonima confraternita, sull'efficacia ineguagliabile della *Fatiha* nella remissione dei peccati¹⁴. La professione di fede che rappresenta una consapevole adesione all'Islam è l'espressione dell'unicità di Dio e della missione profetica di Muhammad; nelle preghiere la *Shahada* è spesso seguita dalla recitazione della *Sura al-Ikhlâs*, la *Sura* del culto sincero, che in soli sette versetti proclama per l'appunto il dogma del *tawhid*. Nella storia dell'islamizzazione dell'Africa a sud del Sahara, la testimonianza di fede ha rivestito un'importanza non solo religiosa ma anche politica senza pari; infatti la conversione all'Islam avveniva grazie alla pubblica recitazione testimoniale della *Shahada* in lingua araba di fronte a testimoni qualificati; in tal modo interi gruppi etnici si sono convertiti all'Islam.

Negli sparsi califfati fulbe, dall'Hausaland al Futa Jalon, dall'Adama-wa al Masina, qualsivoglia infrazione nell'esecuzione della preghiera canonica veniva rigorosamente punita; cogente e inderogabile appariva la minuziosa normativa liturgica contenuta nei due trattati di diritto malikita più diffusi nel corso del XVIII e XIX secolo, il *Mukhtasar* di Khalil ibn Ishaq e la *Risala* di Ibn Abi Zayd al-Qairawani¹⁵.

Un esempio, tratto dalla storia del *Diina*, lo stato islamico del Masina, può spiegare più di ogni altro questo rispetto assoluto che circondava la *salat* e la sua esecuzione. Gueladio, dignitario corrotto e avversario di Shehu Ahmadu, è l'artefice di una paradossale fuga a cavallo da Hamdallahi, la capitale del Masina, durante la solenne celebrazione della festa del *tabaski*, la festa del sacrificio¹⁶. Spiega la tradizione orale fulfulde che nulla,

¹³ B. SCARCIA-AMORETTI, *La professione di fede: la shahada*, in « Islam », IV, 2, 1985, pp. 85-89; L. GARDET, *L'Islam Religion et Communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 34 ss.; 55ss.

¹⁴ J. ABUN-NASR, *The Tijaniyya. A Sufi order in the modern world*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

¹⁵ KHALIL IBN ISHAQ, *Il Mukhtasar sommario del diritto malechita* a cura di D. SANTILANA, Milano, Hoepli, 1919; IBN ABI ZAYD AL-QAIRAWANI, *La Risala: ou épiure sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite*, a cura di L. BERCHER, led. Algiers, 1945; VI éd., Alger, Ed. Populaires de l'Armée, 1975.

¹⁶ A.H. BA J. DAGET, *L'Empire peul du Macina vol. I 1818-1853*, Paris, Mouton, 1962, pp. 122-4; B. SANANKOUA, *Un Empire peul au XIX siècle. La Diina du Maasina*, Paris, Karthala, 1990.

per nessun motivo, avrebbe mai potuto disturbare o addirittura interrompere la recitazione delle litanie durante la preghiera collegiale, dal momento del *takbir*, infatti, dalla formula cioè che dà inizio allo stato di sacertà fino alla *taslima*, il saluto finale, l'orante deve concentrarsi unicamente sul pensiero di Dio.

Maurice Delafosse ci ha lasciato una vivida descrizione dello svolgimento della preghiera pubblica nell'Africa occidentale ai primi del 1900 durante le celebrazioni delle due grandi festività islamiche; l'*id al-fitr*, la festa della rottura cioè della fine del lungo digiuno del mese di *ramadan* e l'*id al-kebir*, la festa del sacrificio¹⁷. Il silenzio impressionante della *jama'a* orante, di cui ci parla Delafosse ai primi del 1900 è lo stesso che ha consentito l'incredibile fuga del condannato a morte ai primi del 1800. D'altronde un *hadith* famoso non promette forse il paradiso a colui che pregherà assiduamente per cinque volte al giorno e la *Sura* dell'Avvolto nel mantello non recita forse così: « Cosa mai vi ha condotti nel Forno dell'inferno? Risponderanno: "Non pregavamo" » (*Sura* LXXIV, 42-4). Nel terribile fantasmatico giorno del giudizio universale, giorno che tanto pesa sull'immaginario collettivo nella religiosità popolare, la frequenza alla preghiera sarà proprio la prima azione ad essere soppesata e valutata. Pertanto, Uthman ibn Fudi, mistico e giureconsulto, capo carismatico del *jihad* del 1804 nell'Hausaland, sosteneva l'accusa grave di apostasia per coloro che avessero ritenuto la preghiera non necessaria e minacciava, persino, la loro condanna a morte in caso di mancato pentimento pubblico¹⁸. E fra tutte le preghiere è la preghiera collegiale, assembleare del venerdì all'ora dello *zuhr*, ad assumere un valore incontestabile, a rappresentare, per eccellenza, l'*umma al-Nabi*, il popolo del profeta. Solenni e incisivi sono gli *adat*, i versetti coranici, che ne sottolineano il carattere obbligatorio: « O Voi che credete; quando vi si chiama alla preghiera il Venerdì accorrete all'invocazione di Dio e lasciate i vostri impegni » (*Sura* LXII, 9).

Tale è l'importanza della *salat al-jama'a* che non solo il *jihad* veniva dichiarato pubblicamente proprio nel corso della preghiera comunitaria ma anche la stessa esplicita menzione del califfo in carica avveniva ritualmente durante il sermone, *khutba*, della preghiera dello *zuhr*. Di conseguenza appare come incontestabile la valenza socio-politica della *salat al-jama'a* nel *Bilad at-Sudan*.

Nella città santa di Timbuktu, la città dei dotti e dei letterati, la città dal destino tormentato ed iniquo, la dinastia Lobbo nel secolo XIX imponeva molte esose ai rari fedeli che osavano assentarsi dalla preghiera nella grande moschea di Jingerebir, la moschea del venerdì per antonomasia, la più importante dal punto di vista politico rispetto alle moschee di Sanko-

¹⁷ M. DELAFOSSE, *Le Clergé musulman de l'Afrique occidentale*, in « *Revue du Monde Musulman* », 11, 1910, pp. 200-5; G.E. VON GRUNEBaum, *Muhammedan festivals*, London, Curzon Press, 1976.

¹⁸ H.J. FISCHER, *Prayer and military activity in the history of muslim Africa south of the Sahara*, in « *The Journal of African History* », XII, 3, 1971, p. 395.

ré e di Sidi Yahya¹⁹. Diversi secoli prima, Ibn Abi Zar storico di Fez, ci narra come 'Abd Allah ibn Yasin, il famoso condottiero almoravide, facesse punire inesorabilmente con venti colpi di frusta i renitenti alla preghiera comunitaria²⁰. Ma è nel famoso *Bayan wujub al-hijra* di Uthman ibn Fudi, l'artefice del Califfato di Sokoto, che compare un accenno indiretto ma di grande importanza simbolica sul valore attribuito alla recitazione puntuale e impeccabile della preghiera collegiale. Nel capitolo « Sul Califfato del Comandante dei fedeli », Umar ibn al-Khattab, personaggio mitico che rappresenta per Uthman un modello ideale di Califfo, si scusa umilmente per il lieve ritardo con cui giunge proprio alla *salat al-jama'a*²¹. Ma se altamente riprovevole appare il ritardo alla preghiera, assolutamente imperdonabile appare la non partecipazione alla recitazione congregazionale anche per una sola volta. Di ciò è fulgido esempio un famoso marabutto dei Kunta della Mauritania, un Awlad al-Nasir dal nome di Sidi Ahmad al-Bakka'i. Questo predicatore itinerante, dedito a continui viaggi di proselitismo secondo la consuetudine Kunta detta *siyaha*, era per l'appunto soprannominato con una *nisba* particolare: *al-bakka'i*, cioè colui che piange molto. Infatti, una sola volta in tutta la sua vita, al-Bakkai aveva ommesso di attendere alla preghiera collegiale e, da allora, il rimorso lo tormentava e piangeva sovente al ricordo della sua colpa²².

Intorno alla preghiera, alla memorizzazione del Corano, la più grande delle preghiere, e alla sua recitazione impeccabile si cristallizza sempre più nel corso del XVIII come del XIX secolo un'identità islamica che si dipana nel tempo in un livello popolare intriso di memoria, gestualità, prassi e in un livello dotto, espressione di una tradizione letteraria raffinata ed elitaria, gelosa custode della esegesi coranica e delle scienze islamiche²³. Primi nella stratificazione sociale emergono, per l'appunto, i chierici, i dotti 'Ulama, cui spetta, per eccellenza, il compito di pregare e di insegnare. Tuttavia l'arte della preghiera ha implicato anche la possibilità di amministrare la giustizia tanto che nel lontano 1585 Muhammad Baghayughu, *Imam* della moschea Sidi Yahya nel cuore di Timbuctu, può esercitare le funzioni di *qadi*, pur non essendo mai stato chiamato alla funzione giudiziaria e può con il pieno consenso della *jama'a* dei fedeli, amministrare la giustizia subito dopo la preghiera del mattino, accanto all'ingresso della moschea²⁴.

¹⁹ E.N. SAAD, *Social history of Timbuktu: the role of muslim scholars and notables 1400-1900*, Cambridge University Press, 1983, pp. 113-4; 117.

²⁰ IBN ABI ZAR, *Kitab al-Ami*, cit. in N. LEVTZION J.F.P. HOPKINS, *Corpus of early arabic sources for West African history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 245.

²¹ UTHMAN IBN FUDI, *Bayan wujub al-hijra ala l'ibad*, a cura di F.H. EL MASRI, Khartoum, Khartoum University Press, 1978, pp. 158ss.

²² A.A. BATRAN, *The Kunta, Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the office of Shaykh al-tariq al-Qadiriyya*, in J.R. WILLIS (ed.), « Studies in West african islamic history », vol. I « The cultivators of Islam », London, Frank Cass, 1979, p. 119-20.

²³ A.M. PIEMONTESE, *Aspetti magici e valori funzionali della scrittura araba*, in « La Ricerca Folklorica », 5, 1982, pp. 27-41; M. LARIA, *Tradizione e attualità nella recitazione del Corano*, in « Islam Storia e Civiltà », 35, X, 2, 1991, pp. 73-9.

²⁴ E.N. SAAD, *op. cit.*, p. 53.

Proprio la conoscenza perfetta del Corano, di quella immensa e ineguagliabile preghiera che è il Corano, era alla base nel Futa Jalon del XVIII-XIX secolo di una rigida stratificazione sociale che vedeva i chierici e solo i chierici alla guida dello stato. Una stratigrafia minuziosa suddivideva i dotti secondo le cariche onorifiche di *Sonna*, *Neene*, *Tafsiiru*, *Cerno* e *Alfaa*. L'istruzione religiosa godeva di un rilievo eccezionale e il potere politico era l'appannaggio della classe « clericale » dei dotti. Nella Guinea del 1800, dunque, l'Islam era, a tutti gli effetti, religione di stato e le numerose moschee, nelle quali si impartiva una articolata e moderna istruzione coranica, erano la vera ossatura dell'amministrazione statale. Inoltre tutto il *firugol*, il ciclo superiore di studi coranici era scandito dalla recitazione e dall'esegesi della *Sura* aprente, la *Fatiha* e della fondamentale *Sura* della Vacca fino alla suggestiva cerimonia che sanciva la fine degli studi coranici e l'investitura alla carica di *Cerno* o di *Alfaa* con l'imposizione pubblica di un prestigioso turbante²⁵.

Tra tutti i gruppi di chierici itineranti dediti alla pedagogia coranica dai Saghanagu ai Kunta, in particolare i chierici Jakhanke dell'attuale Guinea hanno intessuto sull'arte e sulla tecnica della preghiera la propria fortuna. Artigiani della preghiera, specialisti di orazioni musulmane, artisti della devozione pia, nessuna di queste espressioni potrebbe mai rendere giustizia al rapporto coinvolgente e sinallagmatico che i chierici Jakhanke intrattenevano con la preghiera nelle sue diverse forme, da quella canonica a quella volontaria. Considerati i maggiori esperti nella recitazione della tradizionale preghiera per la pioggia, la *salat al-istisqa* e nella recitazione della *salat al-istighfar*, la preghiera della penitenza, gli Jakhanke erano anche altamente rinomati per la loro abilità e precisione nella *salat al-riyadat*, l'orazione tesa ad un fine specifico e, soprattutto, nella *salat al-Nabi*, la famosa preghiera di intercessione, in memoria del Profeta.

Inoltre i chierici del Futa Jalon svolgevano un preciso compito istituzionale, pregavano, cioè, su richiesta, su commissione nell'ambito duttile della *du'a*, l'orazione spontanea. Lamin O. Sanneh, nella sua eccellente monografia, parla anche di duelli, di vere e proprie sfide basate sull'arte oratoria e sulla capacità di memorizzazione delle più disparate devozioni e litanie coraniche²⁶. Attori indiscussi nelle fastose celebrazioni della festa del *Bairam*, l'*id al-adha*, la festa del sacrificio che avviene durante il mese dell'*haji* alla Mecca, i chierici Jakhanke godevano di una grande autorità spirituale dal momento che eseguivano con rigore estremo la difficile *salat al-itiqaf*, la preghiera del silenzio e dell'immobilità. Per 10 lunghi giorni, a digiuno, nella moschea i pedagoghi Jakhanke si dedicavano unicamente alla recitazione del Corano e alla preghiera addizionale. Eccelsi

²⁵ R. BOTTE, *Pouvoir du livre, pouvoir des hommes. La religion comme critère de distinction*, in « Journal des Africanistes », 60, 2, 1990, pp. 37-51.

²⁶ L.O. SANNEH, *The Jakhanke muslim clerics. A religious and historical study of Islam in Senegambia*, Lanham-New York, University Press of America, 1989, pp. 182-95; *Futa Jallon and the Jakhanke clerical tradition*, in « Journal of Religion in Africa », XII, 1, 1981, pp. 38-64.

erano, anche, nell'arte della preghiera detta *al-istikhara*, orazione antichissima che consiste in una richiesta di aiuto a Dio nel momento in cui si ha una scelta difficile da operare.

Pacifisti convinti, fedeli all'insegnamento di al-Hajj Salim Suware, il padre spirituale della comunità che aveva sempre privilegiato il ruolo della preghiera nel processo di conversione all'Islam, gli Jakhanke erano, comunque coinvolti nelle frequenti guerre sante della Senegambia, almeno nella misura in cui erano incaricati ufficialmente di pregare per il successo militare di condottieri come Fode Kabba dapprima e, poi, lo stesso Samori Touré.

La lunga fase dei *jihad* che sconvolgerà tutto l'assetto territoriale, demografico e socio-economico dell'Africa occidentale dal XVIII a tutto il XIX secolo, vedrà la preghiera al centro delle attività militari. Il *jihad*, guerra di religione per eccellenza, sia che sia scatenato contro i *kafirun*, i pagani animisti, sia che sia diretto contro i *mukhallitun*, i musulmani sincretici non ortodossi, è accompagnato in ogni sua fase dalla recitazione pia delle preghiere. Narra la tradizione orale come il dotto al-Kanemi, prima di partire alla riconquista della capitale del Bornu nel 1809, si fosse ritirato in preghiera e in meditazione per sette lunghi giorni, secondo il dettato della tradizione fulani-hausa che privilegia il potere magico-religioso del numero sette. Preghiere più brevi, tuttavia, precedevano sempre ritualmente la partenza delle armate e le orazioni si intensificavano puntualmente in occasione di un assedio o di una battaglia decisiva. Così prega intensamente Muhammad Bello, uno dei tre leaders della guerra santa del 1804 nella Nigeria settentrionale, prima di assediare Gobir, la roccaforte dei dissidenti e Modibbo Adama, il primo *Lamido* dell'Adamawa prega simbolicamente, da solo, di fronte agli assediati per indurli a una resa pacifica. Le cronache dei *jihad* sono tutte ricche di particolari sulle orazioni che precedevano lo scontro armato; persino durante le campagne militari i grandi *mujaddid* dell'Africa occidentale Uthman ibn Fudi e al-Hajj Umar Tal riescono a rispettare integralmente il dettato coranico; persino dopo una battaglia persa si interrompeva la fuga, mettendo a grave repentaglio la propria vita, pur di recitare le devozioni nelle ore canoniche²⁷.

Ancora una volta sarà l'epopea almoravide a offrire un significativo quadro di riferimento simbolico all'interdipendenza reciproca fra azione bellica e preghiera; così nella lunga descrizione dello storico Ibn al-Athir del XIII secolo sull'origine degli Almoravidi, Abu Bakr ibn Umar, l'*Amir al-Muslimin* prega intensamente per la vittoria prima di conquistare le terre del Sus e di impadronirsi nel 1061 del centro carovaniero di Sigilmasa²⁸. E proprio Ibn Khaldun, il primo grande storico e politologo del Maghreb, nel descrivere la tattica militare degli Al-Murabitun non l'aveva, forse, assimilata ai ranghi stretti dei fedeli durante la preghiera, suggellando così in un'immagine di grande suggestione questa analogia tanto vivida nella

²⁷ H.J. FISHER, *op. cit.*, pp. 398-402.

²⁸ N. LEVTZION-J.F. HOPKINS, *op. cit.*, p. 245.

storia dell'Africa occidentale fra parola divina e giudizio delle armi²⁹. In ranghi serrati recitando ad alta voce il *dhikr*, cioè la giaculatoria in cui si ripete incessantemente il nome di Dio, avanza in battaglia l'armata di Umar Tal e più di quarantamila fedeli nel febbraio del 1859 abbandonarono per sempre la vallata del fiume Senegal per emigrare in un esilio volontario, verso oriente³⁰. Scrive Thiam, autore di una biografia del *Khalifa* tijani in lingua fulfulde: « I suoi discepoli sono gente che ha rinunciato al padre e alla madre, gente che ha deciso di andare verso il paradiso »³¹. Scrive Umar Tal nella sua opera maggiore: *ar-Rimah*, le Lance: « L'emigrazione è necessaria là dove la disobbedienza a Dio è apertamente praticata... là dove la situazione non può essere modificata »³². Il riferimento al Futa Toro è diretto, si tratta, ormai di un *dar al-harb*, di un paese sottomesso a una potenza non musulmana. L'appello all'egira scaturisce proprio dal Corano, nelle cui pagine risuonano accorati numerosi versi che esaltano la poesia dell'esodo per colui che ha fede. Così recita la venerata *Sura* della Vacca: « Ma quelli che credettero e che emigrarono, e lottano sulla via di Dio, possono sperare nella misericordia di Dio, ché Dio perdona misericordioso » (Corano, VIII, 72; IX, 20). Questa egira drammatica, nota come *fergo* in lingua fulfulde, è divenuta nella tradizione futanke qualcosa di molto simile al biblico passaggio del Mar Rosso e la memoria delle preghiere tijani, salmodiate nel lungo cammino verso Niuro del Sahel non si è mai spenta nelle vallate del Futa Toro.

A Niuro del Sahel, luogo di approdo della mitica egira umariana, centro commerciale e religioso della regione dello Hodh nella Mauritania meridionale, la preghiera diventerà il simbolo di un'identità islamica calpestata da un'amministrazione coloniale straniera e infedele. Lo *shaykh* Amadou Hamallah, mistico, *sufi* tijani della tormentata città simbolo del conflitto acre tra Qadiriyya e Tijaniyya, tra i Kunta qadiri e i Tukolor tijani decide nel 1936 di pregare pubblicamente secondo i canoni della *salat al-khawf*, la preghiera abbreviata, la preghiera della paura. Secondo il dettato coranico, tale preghiera limitata a due sole *raka'a*, sequenze, è consentita solo a coloro che si trovano in stato di pericolo, nella terra degli infedeli, il *dar al-harb*³³. Per la prima volta, nella storia ambigua delle relazioni fra confraternite e potere coloniale, l'uso pubblico e simbolico della preghiera abbreviata, che non era stata più adottata dai tempi del Profeta, denuncia-

²⁹ IBN KHALDOUN, *Muqadimmah*, Beirut, 1900, p. 132; P. FARIAS, *The Almoravids: some questions concerning the character of the movement during its period of closest contact with the western Sudan*, in « Bull. Ifan », ser B, XXIX, 3-4, 1967, pp. 794-878.

³⁰ J.R. WILLIS, *In the path of Allah. The passion of Al-Hajj Umar. An essay into the nature of charisma in Islam*, London, Frank Cass, 1989.

³¹ M.A. THIAM, *La vie d'El Hadj Omar. Qasida en poular*, a cura di H. GADEN, Paris, Institut d'Ethnologie, 1935, p. 26; pp. 79-181.

³² B.G. MARTIN, *Muslim Brotherhoods in nineteenth century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 89; D. ROBINSON, *The Holy war of Umar Tal: the western Sudan in the mid-nineteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

³³ Corano, *Sura* IV, 101-2; G. MONNOT, *Salat al-Khawf*, voce Encyclopédie de l'Islam n. ed. Leiden, Brill, 1995, pp. 934-5.

va apertamente e senza sottintesi lo stato di incertezza e di timore in cui versavano i fedeli musulmani vessati dalla dominazione coloniale. L'impatto sulle comunità islamiche dell'allora Afrique Occidentale Française sarà indicibile e Hamallah diviene uno *shahid*, un martire della fede e la sua *tariqa*, l'Hamalliyya, la confraternita per eccellenza dei diseredati e degli oppressi, gli *al-mustad a'fun*, sarà considerata a lungo l'ordine mistico sovversivo per antonomasia dalle autorità amministrative francesi³⁴.

Sovente i *mujaddid*, rinnovatori, alla guida dei *jihad*, furono contemporaneamente anche *sufi*, per lo più *muqaddam* e *shaykh* tijani e qadiri. Non di rado erano anche prolifici scrittori di opere giuridiche, realizzando così una sintesi armoniosa tra *fikh* diritto e *tasawwuf*, misticismo, sintesi misconosciuta per lo più dall'Islam medio-orientale che conosce, invece, una dicotomia profonda tra i due sistemi di pensiero.

Vediamo, ora, in che modo e con quale intensità il culto e la pratica della preghiera possano aver rappresentato per i grandi mistici del XIX secolo una tappa obbligata nel cammino verso la *wilaya*, la santità.

Hamallah viveva immerso nella preghiera di giorno e di notte, il digiuno, la meditazione, la recitazione ininterrotta del *dhikr* scandivano le sue giornate spese nello studio e nella solitudine. Uthman ibn Fudi, il fondatore del Califato di Sokoto, era mistico eminente di tre ordini mistici: la Qadiriyya, la Mahmudiyya e la Khalwatiyya; innumerevoli sono le preghiere spontanee da lui composte e nessuno più di lui era un convinto assertore dei benefici spirituali che ne conseguono. Se, poi, il potere miracolistico collegato alla pratica devozionale, sottolinea tutta la vita esemplare di Karamokho Ba, *wali*, santo jakhanke, Abd al-Qadir, l'*Almamy* del Futa Toro nel Senegal settentrionale viene celebrato ancora oggi per la sua eccezionale capacità di concentrazione nella preghiera notturna, preghiera tanto valorizzata nelle *Sure* meccane più antiche, come la *Sura* dei Venti che corrono e la *Sura* dell'Avvolto nel manto (Corano, *Sura* LXXIII, 20; LI, 17-8). Da molto tempo, ormai, la preghiera notturna è divenuta canonicamente un'opera supererogatoria; al contrario nell'Africa musulmana lungo tutto il XVIII e il XIX secolo, la meditazione notturna era adombrata come segno di *wilaya*, santità e un detto del Profeta era particolarmente venerato a tale proposito: « Tra i dieci che pregheranno davanti ad Allah ci sono i Profeti, i martiri, coloro che chiamano alla preghiera, coloro che muoiono lungo il sentiero verso la Mecca, le donne che muoiono mentre lavorano, coloro che si pentono dei loro peccati, coloro che pregano di notte e coloro che sono misericordiosi con i poveri ». Tra i Dogon di Bandiagara nel Mali, il *sufi* tijani Ceerno Bokar Saalif Taal, al quale Louis Brenner ha dedicato un'originale monografia, esalta il *jihad al-nafs*, cioè il grande *jihad* che si combatte contro le impurità della propria anima e trascorre

³⁴ A. TRAORE, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983; C. HAMES, *Cheikh Hamallah ou qu'est-ce une confrérie islamique (tariqa)*, in « Archives des Sciences des Religions », 55, 1, 1983, pp. 67-83; A. PIGA DE CAROLIS, *La Hamalliyya di Niore del Sahel: politica coloniale e identità islamica*, in « Africa », XLV, 2, 1990, pp. 236-60.

le ore libere dal severo impegno di pedagogo nella recitazione commossa del *dhikr*³⁵. Rimembranza, ricordo continuo di Dio, il *dhikr* è momento essenziale nella liturgia degli Ordini mistici: è lode dovuta a Dio.

Ma la preghiera dei mistici ha bisogno del silenzio, del raccoglimento e della solitudine; tutta una letteratura, talora agiografica talora veritiera sulla vita dei grandi mistici ha valorizzato e sottolineato la funzione della meditazione e del silenzio nella spiritualità islamica. Non era, forse, un *hanif* lo stesso Muhammad, immerso nel silenzio sul monte Hira e non restò forse in silenzio per un anno intero presso la Ka'aba alla Mecca il più famoso dei mistici Mansour al-Hallaj³⁶?

E non prega forse in silenzio la mistica Rabi'a di Bassora e non si ritira, forse, nel silenzio più assoluto e nella penombra della moschea di Omar a Gerusalemme, la città celeste, il più grande dei filosofi, al-Ghazzali? La *Sura* dei Sette Dormienti di Efeso, testo mantico e apotropaico per eccellenza, non va forse ascoltata nel più assoluto silenzio e non pregano, forse, in silenzio le donne del Cairo ogni notte tra il giovedì e il venerdì nel cimitero di Qarafa, come ci narra Louis Massignon³⁷? E non sono forse immerse nel silenzio, nella semioscurità e nella solitudine le prove iniziatiche della *khalwa*, il ritiro di sette, dieci e, anche, talora di quaranta giorni che ogni mistico eminente doveva affrontare? Un vero rito di passaggio, lo definisce Jean-Louis Triaud, rito caratterizzato da una voluta penuria di cibo, dalla mancanza di sonno e dalla recitazione incessante del *dhikr*³⁸. La *khalwa* è prova difficile, rischiosa, tanto importante nel sufismo africano che lo stesso al-Hajj Umar Tal le dedicherà ben due lunghi capitoli nella sua poderosa opera, il *Kitab Rimah*, il testo sacro della confraternita tijani. Lo stesso Umar, venerato dai suoi discepoli come il *qutb al-aqtab*, il polo dei poli della sua epoca, nel 1845 al ritorno dal pellegrinaggio alla Mecca, andrà in *khalwa* prima di dichiarare la guerra santa. Ben ventisei sono le condizioni da rispettare per compiere una *khalwa* ineccepibile e questo ritiro spirituale alla ricerca della presenza di Dio può essere affrontato solo sotto il controllo del proprio *murshid*, il marabutto guida spirituale nel cammino *sufi* verso Dio, proprio perché avvolto da un'alea di rischio e di pericolo. Silenzio, rotto unicamente dalle litanie del *dhikr*, immobilità, oscurità contraddistinguono, ancora oggi, la recitazione collettiva delle giaculatorie del *dhikr* nell'ordine Mahmudiyya dell'Aïr nel Niger; anzi è proprio il fascino delle sedute circolari di *dhikr* collegiale a provoca-

³⁵ L. BRENNER, *West African sufi: the religious heritage and spiritual search of Ceerno Bokar Saalif Taal*, London, Hurst, 1984.

³⁶ G. BASETTI-SANI, *Silenzio e parola nell'Islam*, in M. BALDINI-S. ZUCAL (a cura di), « Le Forme del silenzio e della parola », Brescia, Morcelliana, 1989, p. 301; il termine *hanif* designa i coreisciti monoteisti né ebrei né cristiani che usavano ritirarsi in silenzio sul monte Hira. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallajj*, 4 vols, Paris, Gallimard, 1975.

³⁷ L. MASSIGNON, *Les Sept Dormants d'Ephèse*, in « Opera Minora », III, pp. 104-118; *Le Cimetière du Qarafa au Caire*, *ibidem*, pp. 230-40.

³⁸ J.L. TRIAUD, *Khalwa and the career of sainthood. An interpretative essay*, in D.D. CRUISE O'BRIEN CH. COULON (eds.), « Charisma and Brotherhood in African Islam », Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 53-66.

re, nel passato come oggi, un numero crescente di conversioni all'Islam fra i Tuareg dell'Aïr³⁹. Il « *dhikr* allontana Satana e rafforza il cuore come il corpo » sostengono con fermezza i *taalibe*, discepoli della confraternita Mahmudiyya, uno degli Ordini mistici africani più influenzati dagli ordini di Baghdad e Aleppo e più sensibili alla metafisica della luce di Ibn al-Arabi. Il *dhikr* è dunque, preghiera tanto importante nella via *sufi* che Ceerno Bokar Saalif Taal raccomanderà di pronunciare il nome di Allah almeno 960 volte al giorno fino a un massimo insuperabile di ben 34.500 volte mentre i suoi discepoli pregavano, recitando litanie per ore ed ore, *Ccerno*, pur pregando, si aggirava sereno e vigile intorno agli oranti⁴⁰.

Tuttavia la rivalità talora profonda e insanabile tra le diverse confraternite spesso concerne proprio le differenti modalità di recitazione del *dhikr*; si affrontano i partigiani del *dhikr* sussurrato appena, con quelli che lo salmodiano ad alta voce si deridono a vicenda i fautori del *dhikr* come preghiera strettamente individuale, i qadiri soprattutto, e i sostenitori della recitazione collegiale. La stessa posizione del corpo durante la preghiera non è, nel sufismo africano, come in altri universi religiosi, particolare trascurabile⁴¹.

Il valore simbolico della gestualità è incontestabile: si pensi al dissidio acre fra Tijani umariani e Tijani niassisti che si esprime durante la preghiera con un diverso linguaggio del corpo; i primi pregano nella posizione classica con le braccia sciolte lungo i fianchi *al-sadl*, i secondi con le braccia incrociate *al-qabd*. Nel corso del decennio 1950-60 nel Mali, i membri delle correnti riformiste Salafiyya e Wahabiyya pregavano con le braccia incrociate in segno di protesta simbolica contro il sufismo imperante, la corruzione della classe marabuttica, il sincretismo religioso, il *taqlid*, l'imitazione passiva; la loro diversa gestualità camuffava una lotta acre per il controllo delle moschee⁴².

La recitazione della preghiera è tanto importante dal punto di vista sociale e simbolico che sovente le confraternite hanno conosciuto delle vere e proprie scissioni proprio sulla base di conflitti liturgici. Esempio è, a questo proposito, la controversia dottrinale fra la *tariqa* madre la Tijaniyya e la sua branca scismatica l'Hamalliyya o Tijaniyya II grani. La diatriba si è impennata sulle modalità di recitazione di una delle preghiere costitutive dell'identità tijani, la *Jawaharat al-Kamal*, preghiera che i *taalibe* tijani recitano, per 12 volte mentre i dissidenti solo per 11 volte. Questa

³⁹ H.T. NORRIS, *Sufi mystics of the Niger desert. Sidi Mahmud and the hermits of Air*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 66-80 ss. *passim*.

⁴⁰ L. BRENNER, *op. cit.*, p. 135-183; G. MANDEL, *I novantanove nomi di Dio nel Corano*, Milano, Edizioni San Paolo, 1995.

⁴¹ V. PADIGLIONE (a cura di), *Le Parole della fede. Forme di espressività religiosa*, Bari, Dedalo, 1990; M. HISKETT, « The Community of Grace » and its opponents the rejecters: a debate about theology and mysticism in muslim West Africa with special reference to its Hausa expression, in *African Languages Studies*, XVII, 1980, pp. 99-140.

⁴² J.L. TRIAUD, *Le Mouvement Réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50*, in « Sociétés Africaines monde arabe et culture islamique », CERMAA-INALCO, Paris, 1979, pp. 206 ss.; O. KANE, *op. cit.*

preghiera, il Gioiello della perfezione viene pronunciata collegialmente subito dopo la *Shahada*. Tale orazione assume tra i fedeli tijani una valenza particolare legata alla diffusa credenza secondo la quale nel momento in cui ha inizio per la settima volta la sua recitazione il Profeta stesso insieme ai quattro Califfi ben guidati discende invisibile nell'assemblea degli oranti per assistere alla preghiera⁴³.

Proprio la venerazione verso il Profeta costituisce uno degli aspetti più significativi della religiosità islamica e anche uno dei suoi aspetti più critici per l'Occidente⁴⁴. Sono innumerevoli le preghiere rivolte al Profeta per esaltarne l'onore e la gloria e recitarne le lodi ora come sigillo dei Profeti, ora come specchio perfetto della bellezza divina, ora come l'amato da Dio, *habib Allah*, sempre come capo infallibile della comunità musulmana. Tra tutte le preghiere in onore di Muhammad, una in particolare riveste una grande importanza in tutta l'Africa islamica. Si tratta dell'ode *al-Burda*, l'Inno del manto, opera del calligrafo egiziano al-Busiri⁴⁵. Questo commosso elogio del Profeta, della sua vita e dei suoi miracoli rappresenta probabilmente una delle orazioni canoniche più diffuse, insegnate e venerate, soprattutto in virtù dell'eccezionale potere taumaturgico e miracoloso attribuito da sempre ai suoi versi. Simbolo del profondo amore verso il Profeta sono anche le numerose preghiere di benedizione rivolte a Dio affinché benedica lo stesso Muhammad, devozioni squisitamente islamiche, solo in parte influenzate da un *hadith* in cui si promette che Dio benedirà per dieci volte colui che ha benedetto il Profeta per una sola volta⁴⁶. Tuttavia nel contesto liturgico Muhammad appare soprattutto come l'intercessore venerato del terribile e fantasmatico giorno del giudizio universale in cui le azioni umane saranno soppesate e valutate con rigore, giorno supremo della verità e della giustizia. In un universo religioso eminentemente escatologico come quello islamico, dominato dall'ideologia dell'apocalissi finale, il potere di intercessione del Profeta presso Dio riveste un'importanza unica nella misura in cui solamente Egli può intercedere, tramite la preghiera, in favore di coloro che si sono pentiti e si sono rivolti a Lui⁴⁷. Di conseguenza, commosse litanie di supplica al Profeta illuminano la notte più sacra dell'anno, la notte del destino, la *Lailat al-qadr* nel ventisettesimo giorno del mese di *ramadan*, che celebra la notte in cui il Libro Sacro discese sulla terra. Durante tutta la notte del destino dal Senegal alla Nigeria, dalla Mauritania al Niger, il Corano viene recitato integralmente all'interno delle moschee, secondo l'arte e la tecnica del *taj-*

⁴³ A. TRAORE, *op. cit.*, pp. 72-82.

⁴⁴ A. SCHIMMEL, *And Muhammad is his messenger. The veneration of the Prophet in islamic piety*, Chapel-Hill-London, University of Carolina Press, 1985.

⁴⁵ G. GABRIELI, *Al-Burdatan ovvero i due poemi del mantello in lode di Maometto*, Roma, 1972; A.M. PIEMONTESE, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁶ A. SCHIMMEL, *As trough a veil. Mystical poetry in Islam*, New York, Columbia University Press, 1982, pp. 176-7.

⁴⁷ A. SCHIMMEL, *op. cit.*, 1985, pp. 85-101; J. HAAFKENS, *Chants musulmans en peul*, Leiden, Brill, 1983, pp. 58 ss.

*wid*⁴⁸. Inni ed elogie per il Califfo di Dio risuonano pure nel corso della gioiosa festa del *mawlid*, il compleanno del Profeta che cade nel dodicesimo giorno del terzo mese lunare, festa che fu inizialmente osteggiata dall'ortodossia islamica e che ora invece rappresenta una felice sintesi tra religione popolare e religione ufficiale; negli ultimi decenni tale festività ha conosciuto una diffusione e una popolarità senza pari in tutta l'Africa a sud del Sahara.

In tutti gli ordini *sufi*, poi, l'amore mistico e la devozione umile verso il Profeta svolgono un ruolo preminente, in particolare nella Muridiyya, confraternita prettamente senegalese e nella Tijaniyya, diffusa, invece, in tutta l'Africa centro-occidentale. Anzi, secondo la tradizione tijani proprio al-Tijani, il fondatore della *tariqa*, è il santo, più vicino al Profeta e proprio grazie a questa eccezionale vicinanza può ricevere senza difficoltà alcuna gli efflivi di luce divina.

Di conseguenza al-Tijani si considera il maggiore tra i santi, il sigillo della santità di Muhammad, si autoattribuisce il potere, tipico dei soli profeti di *isma*, infallibilità si autoproclama il *barzah dei barzah*, titolo onorifico che nella metafisica del misticismo designa l'intermediario tra i profeti e i santi. Non a caso, dunque, la confraternita tijani è comunemente definita come *Tariqa al-Muhammadiyya* e tutto ciò spiega l'esclusività e la peculiarità di questo ordine nonché la sua pretesa egemonia nei confronti di tutti gli altri ordini *sufi*. Proprio di affiliazione tijani erano sia al-Hajj Umar Tal sia *shaykh* Hamallah che Ceerno Bokar Saalif Taal, personaggi carismatici tesi nel loro cammino terreno a imitare il più possibile la vita esemplare del Profeta, secondo la tradizione classica del sufismo. In questa accezione Muhammad rappresenta l'uomo perfetto per antonomasia, l'*Insan al-kamil* di cui canta le lodi l'agiografia popolare. In ogni epoca islamica un solo *wali* avrà il privilegio di divenire l'Asse del suo tempo e ogni *qutb*, sarà l'*Insan al-kamil* della sua epoca, l'uomo perfetto simbolo della luce divina e insieme *shahid al-qidam*, testimone di Dio sulla terra e dell'eternità⁴⁹.

L'ideologia dell'uomo perfetto è largamente diffusa sia a livello mistico-teologico che a livello popolare in tutta l'Africa islamica e in virtù delle sue molteplici risonanze escatologiche e chiliastiche viene sovente a coincidere con la concezione dell'atteso *mahdi*, colui che è ben diretto, colui che ha il compito di ristabilire il regno della giustizia e dell'ortodossia. Infatti, nella storia dell'Africa occidentale tre grandi tradizioni islamiche si dipanano, intersecandosi a vicenda, lungo tutto il secolo XIX: la tradizione dell'egira, simbolo della volontà inflessibile di scindere dicotomica-

⁴⁸ M. LARIA, *op. cit.*, pp. 73-5. Non si dimentichi che la recitazione salmodiata del Corano è *fard al-kifaya*, dovere della comunità e insieme *fard al-ayn*, cioè dovere individuale; pertanto la recitazione salmodiata appare come un obbligo religioso cfr. Sura LXXIII, 4.

⁴⁹ Si tratta di un complesso di credenze molto antico dall'*insan qadim* dei manichei arabbizzati al *gayomert* mazdeo, nell'Islam il mito dell'uomo perfetto è fondamentale in Ibn Arabi e in Abd al-Karim al-Jili di Baghdad in convergenza con la dottrina della luce di Muhammad; R.A. NICITOLSON, *Studies in Islamic mysticism*, Delhi, 1976, pp. 105 ss.

mente il *dar al-Islam* dal *dar al-harb*, la tradizione del *jihad*, testimonianza di un grandioso sforzo di rinnovamento e di imposizione di un Islam rigorosamente monoteistico, transetnico e universalista e la tradizione dell'avvento del *mahdi*, con la diffusione straordinaria, a livello popolare, delle aspettative messianiche e un susseguirsi inquieto di movimenti millenaristici. Frutto di una dotta ed articolata cultura arabizzante, delle profezie mahdiste del letterato egiziano al-Suyuti del XIII secolo come delle predicazioni fondamentaliste del giureconsulto di Tlemcen al-Maghili del XV secolo, queste tre tradizioni si sono fuse in una sola ideologia nella misura in cui lo stesso *shaykh*, mistico di una confraternita, dopo aver compiuto un'egira simbolica, perfettamente ricalcata sulla storica egira di Muhammad dalla Mecca a Medina, scatenava il *jihad* contro gli infedeli e veniva venerato dai suoi fedeli come l'atteso *mahdi*. Di questa triplice interrelazione è simbolo esemplare il *khalifa* tijani al-Hajj Umar Tal della Senegambia. Questa sovrapposizione storica fra tematiche mistiche e tematiche fondamentaliste è, a mio parere, la chiave di lettura della complessa dinamica religiosa contemporanea nell'Africa occidentale. Così, ad esempio, la memoria storica del *jihad* del 1804 di Uthman ibn Fudi ha alimentato il millenarismo xenofobo del profeta Maitatsine, che ha trascinato le masse popolari di Kano nel non lontano 1980 in un farneticante *jihad* contro l'Occidente. La stessa guerra santa del 1804 ricopre, poi, un ruolo non indifferente nelle strategie del proselitismo intenso e veemente di un movimento totalmente diverso rispetto al precedente, la *Jama'at Izala* nigeriana, associazione di stampo riformista, di ispirazione neo-hanbalita, visceralmente avversa al sufismo e ad una confraternita in particolare, la Tijaniyya riformata di Ibrahim Niass. Eppure la Congregazione della Grazia tijani è ordine pacifista, panafricano, filo-occidentale e filo-riformista pur rappresentando un grande movimento messianico che tende a identificarsi con il dettato della tradizione profetica ed escatologica tijani che evidenzia per ogni secolo un movimento di rinnovamento religioso. Infatti Ibrahim Niass era acclamato dai suoi discepoli come *mujaddid* e *mahdi*. Proprio la sua particolare soteriologia, unita a un metodo pedagogico duttile e moderno, ha posto le premesse di un successo che è stato dilagante dal Senegal alla Nigeria, dal Ghana al Togo. Con la Tijaniyya riformata siamo sempre in presenza di un'istanza millenarista sì ma di un chiliasmo che potremmo definire asiatico, carico di colori paradisiaci secondo la nota metafora di Ireneo di Lione, padre della Chiesa. Un millenarismo dunque, quello di Niass, lontanissimo dalla violenza anarchico-libertaria alla Thomas Muntzer che colora di sé la xenofobia radicale del millenarismo di Maitatsine.

In un universo religioso tanto complesso e frazionato, settario e cangiante, segnato da rivalità religiose profonde e drammatiche come la rivalità storica, sfumata solo di recente, fra Tijaniyya e Muridiyya in Senegal o, per l'appunto, fra movimenti riformisti neo-wahabiti e confraternite in Nigeria e in Sudan senza considerare la panoplia di movimenti radicali che si vanno diffondendo nell'Africa occidentale da tutto il Maqrech, la preghiera canonica, la *salat*, rappresenta a livello simbolico la più ferma

condanna della *fitna*, la divisione, la separazione, male sempre in agguato nella comunità musulmana⁵⁰.

Tra tutti gli *Arkan*, i principi del culto, la preghiera canonica occupa un posto assolutamente centrale dal momento che è collegata strutturalmente a tutti gli altri principi da una fitta rete di interrelazioni reciproche; così il *ramadan* sarà il mese per eccellenza del raccoglimento, della meditazione e della preghiera, così l'*hajj* sarà il pellegrinaggio finalizzato a pregare nei luoghi santi per l'Islam, alla Mecca e a Medina, così nel Corano per ben venticinque volte la preghiera sarà presa in considerazione in stretta correlazione con la *zakat*, l'elemosina rituale; invero la preghiera e l'elemosina non sono che due aspetti della stessa identica *pietas*.

Ma il Corano, questo immenso libro di preghiere, non è forse, soprattutto *al Furqan*, divisione fra il bene e il male? E, infatti, la dimensione etico-pedagogica della preghiera è, a mio parere, prevalente. Si pensi al valore dato al concetto di *mu'ashara*, la vita sociale collettiva che viene enfatizzato durante la solenne liturgia del venerdì, nel momento in cui si concretizza l'ideale dell'*umma* tutta dedicata a « cercare il bene e a respingere il male » secondo il noto dettato coranico, in nome del principio inviolabile della *maslaha*, l'utilità pubblica. (*Sura* III, 104, 110, 114; VII, 157; IX, 67; XXII, 41; XXXI, 17).

All'afflato etico si sovrappone, poi, quella dimensione spirituale e trascendente che è stata l'oggetto del nostro studio e che può essere riassunta nella delicata immagine che suggella la preghiera del fedele come *mira'j*, ascesa spirituale, come metafora del venerato *mira'j* di Muhammad, il miracoloso viaggio notturno attraverso i sette cieli fino al cospetto di Dio, viaggio durante il quale fu stabilito proprio l'obbligo delle cinque preghiere quotidiane per ogni credente⁵¹.

ADRIANA PIGA

⁵⁰ R. OTAYEK, *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1993; H. LAOUST, *Les Schimes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1983; B. LEWIS, *Il Linguaggio politico dell'Islam*, Bari, Laterza, 1991.

⁵¹ A. SCHIMMEL, *op. cit.*, 1981, pp. 172-3.

Islam in diaspora. Il proselitismo originale della Jama'at al-Tabligh

L'accoglienza in territorio europeo di milioni di lavoratori stranieri ha comportato il contatto con uomini « diversi » per colore della pelle, lingua, cultura e religione. Un incontro difficile se si tiene presente che tra di essi sette milioni sono musulmani, provenienti soprattutto dalla Turchia, dall'India, dal Pakistan, dal Maghreb e dall'Africa Nera¹.

L'Islam, religione ignorata o studiata per il suo fascino esotico, se non addirittura additata come istigatrice di guerre fino a pochi anni fa, diviene oggi una componente intrinseca della cultura e della società europea e partecipa al suo divenire storico sociale. Questa nuova presenza ha certamente sconvolto non poco l'equilibrio dell'Europa, raggiunto dopo quasi duecento anni di completa chiusura verso il mondo musulmano, che si riscopre oggi nuovamente plurale, multiculturale e multireligiosa. La presenza fisica degli immigrati musulmani attira oggi gli sguardi dell'opinione pubblica europea. Sguardi curiosi e inquieti che difficilmente riescono a tollerare e razionalizzare l'inserimento della cultura islamica nel nostro sistema sociale. Proprio tale atteggiamento ha fatto nascere la necessità di studi più approfonditi sull'Islam in modo da poter arginare i pregiudizi europei e in modo da poter rendere meno arduo il processo di inserimento di questi nuovi attori sociali che negoziano il loro status servendosi dell'unico strumento che appartiene loro veramente, la religione.

Lo sguardo attento degli studiosi sul mondo degli immigrati musulmani ci ha fatto scoprire che dietro un Islam apparentemente uniforme vi è un enorme, vario e articolato patrimonio dottrinale, culturale e organizzativo. Un mondo in frenetico divenire che si manifesta con il proliferare di varie forme associative che hanno come scopo la difesa della propria identità socio-religiosa e, di conseguenza, il rifiuto più o meno radicale dei modelli di vita occidentali. Uno sguardo più generale ci permette di ricondurre l'Islam a due matrici fondamentali: una che si caratterizza per il misticismo delle *tariqa* (le confraternite), per l'esoterismo di alcune sette, soprattutto per le recenti numerose associazioni che sorgono dallo slancio per la propaganda (le *da'wa*), l'altra per l'accentuato uso della politica come strumento religioso nelle associazioni radicali, fautrici di un *jihad* (guerra santa) ad oltranza contro l'occidentalizzazione dei costumi. Da un

¹ L. DI LIEGRO-F. PITTAU, *Il pianeta immigrazione*, Roma, ed. Dehoniane, 1990, p. 389.

canto siamo quindi di fronte al fenomeno dell'*islamismo radicale*, il movimento di idee che ha come scopo la presa del potere, seguita dall'instaurazione dello stato islamico che applicherà in modo rigoroso la *shari'a* (il diritto ricalcato fedelmente sul Corano). Un fenomeno, questo, che è stato oggetto di varie ricerche e studi, come ad esempio i diversi scritti sui Fratelli Musulmani, sui Milli Görus turchi, sul FIS algerino, tre dei più importanti e significativi movimenti radicali dell'epoca contemporanea².

D'altro canto, abbiamo delle realtà associative che mettono in secondo piano lo spazio politico dando, invece, molto più spazio all'immersione nel sociale; tra queste le più studiate, nel contesto dell'immigrazione in Europa sono state le confraternite, da un decennio a questa parte³. Le associazioni di tipo « pietista » (le *da'wa*) invece, sono rimaste un campo di ricerca quasi inesplorato, probabilmente a causa della loro debole istituzionalizzazione e del loro recente insediamento che le rende poco visibili socialmente. Tra le varie *da'wa* diffuse in Europa la più caratteristica è la *Jama'at al-Tabligh* (Comunità per il Messaggio), costituitasi nel nord dell'India tra le due guerre e divenuta oggi una componente attiva nella diffusione dell'Islam sia nei paesi musulmani che in Europa.

Il movimento fu fondato nel 1927 a Mewat da Mawlana Muhammad Ilyas. Egli nacque nel 1885, passò la sua infanzia in una famiglia profondamente religiosa, legata alla confraternita *Sabiriyya*⁴. Nel 1918, dopo aver preso parte a un pellegrinaggio alla Mecca, egli lascia la città di Deoband per tornare nella sua regione natale, l'Uttar Pradesh, dove eserciterà un magistero spirituale nella moschea e nella *madrasa* (luogo dove si svolge l'insegnamento islamico superiore). Ma nel 1926, in occasione del suo secondo pellegrinaggio, Ilyas si rende conto che l'insegnamento nella scuola religiosa non è la sua ambizione principale e decide di dedicare il resto della sua vita all'apostolato⁵. È su questo tipo di concezione missionaria che viene elaborata la tecnica religiosa propria dei *Tabligh*: una predicazione itinerante, organizzata per gruppi che generano a grappolo nuovi gruppi di predicazione, tesi a un'azione capillare di proselitismo religioso⁶.

Ilyas, grande pedagogo, riassunse il programma in sei brevi punti che forniscono la fonte permanente d'ispirazione per il movimento. I sei principi *Tabligh* — ai quali se ne aggiunge un settimo, a carattere negativo, che raccomanda agli adepti di astenersi dal perdere tempo in una delle attività che non apportano alcun profitto spirituale — sono i seguenti:

1) *Kalima tayyiba*, la confessione di credo musulmano, attestante che « non vi è altro Dio che Dio e che Maometto è l'inviato di Dio ». Ciascun

² Cfr. B. ETIENNE, *L'islamismo radicale*, Bologna, Il Mulino, 1987.

³ Cfr. F. DASSETTO-A. BASTENIER, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1991.

⁴ CH. TROLL, *A mission instruction given to members of Delhi Tablighi Jama'at*, in « Mélanges des l'université Saint-Joseph », Tome L (vol. II), Beyrouth, Dar El-Machreq Sarl, 1984, p. 655.

⁵ G. KEPÉL, *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, 1984, p. 180.

⁶ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1991, p. 221.

uomo deve pronunciare la *shahada* nel momento in cui entra a far parte dei *Tabligh*; lo deve fare non solo in lingua araba ma anche secondo le regole fonetiche rigorose codificate nel Corano;

2) *Salat*, la preghiera. Essa è la manifestazione pratica, la *conditio sine qua non* della fede. Infatti, anche se le norme islamiche prevedono che le cinque preghiere quotidiane vengano compiute individualmente e che solo la preghiera del venerdì venga recitata collettivamente, la *Jama'at al tabligh* sottolinea, al contrario, la necessità di effettuare collettivamente tutte le preghiere;

3) *Dhikr*, la rievocazione. È una tecnica ripresa dal sufismo e consiste nel ripetere incessantemente il nome di Dio, oppure dei versi del Corano, a volte accompagnati da danze o movimenti ritmici del corpo, che permettono, almeno in teoria, di raggiungere l'« estasi » (*Lulul*), cioè l'unione mistica con Dio⁷. Ma questo non è lo scopo principale dei *Tabligh*, per loro lo *dhikr* è essenzialmente un rito che permette una buona inserzione dell'adepto nel gruppo e consiste invece nel recitare cento volte al giorno tre preghiere in arabo, alle quali è dedicato un momento speciale ogni mattina e ogni sera;

4) *Ikram il muslim*, il rispetto di tutti i musulmani, poiché ogni musulmano possiede, anche se fioca, la luce della fede e sta ai *Tabligh* riaccenderla per renderlo un musulmano realizzato;

5) *Iklas-i-niyyat*, la sincerità dell'intenzione che permette di misurare la qualità della devozione di un musulmano verso Dio. A misurare la sincerità dell'intenzione deve essere lo stesso *tabligh*, lottando contro le tendenze alla vanità e all'ostentazione, evitando, quindi, qualsiasi atto che sia finalizzato alla mera ricerca del piacere personale;

6) *Tafrih-i-waqt*, risparmiare il proprio tempo. Ciascun membro deve dedicare qualche giorno al mese e qualche settimana all'anno all'associazione e dei volontari devono essere sempre pronti a lasciare la propria casa per portare ovunque la « buona parola »⁸.

Quest'ultimo principio è sicuramente alla base del credo *Tabligh*. Ilyas affermava, infatti, che per imparare tutto sull'Islam bastava seguire il « metodo del profeta che era quello di creare un gruppo che attraverso le missioni e il sacrificio avrebbe trasmesso la chiamata religiosa a tutte le persone della comunità, tenendo presente che lo scopo ultimo era quello di rendere ogni membro della comunità servo ed effettivo trasmettitore dell'Islam attraverso l'apprendimento e l'insegnamento »⁹.

L'imitazione della vita esemplare di Muhammad è considerata di fondamentale importanza in tutte le comunità carismatiche di tipo *da'wa* e influenza direttamente la diaspora, vista come una possibilità concreta di imitare l'egira del Profeta¹⁰. Ogni adepto deve, quindi, essere sempre

⁷ Cfr. S.H. NASR, *Il Sufismo*, Milano, Rusconi, 1975.

⁸ Cfr. G. KEPPEL, *op. cit.*, 1984, pp. 182-188; CH. TROLL, *op. cit.*, 1984, pp. 656-657.

⁹ H.M. ANWARUL, *The Faith Movement of Mawlana Muhammadan Ilyas*, London, George Allen and Unwin LTD, 1972, p. 142.

¹⁰ Cfr. A. SCHIMMEL, *And Muhammad is his messenger. The veneration of the Prophet in islamic piety*, University of Carolina Press, Chapel Hill, London, 1985.

pronto ad « uscire », cioè a partire, lasciandosi alle spalle i propri interessi materiali e la propria famiglia, per consacrarsi alla predicazione e all'aprendimento del come vivere secondo i sei principi. Le « uscite » si dividono in grandi e piccole, a seconda della durata (essa può andare da un fine settimana a qualche mese), i volontari vengono riuniti secondo la durata dell'« uscita » che desiderano compiere e ripartiti in gruppi di almeno cinque persone. Ogni gruppo (*jama'at*) si dà un capo (*amir*) — un *tabligh* esperto —, una guida (*dalil*) che conosce il terreno e stabilisce la via da seguire e un propagandista (*alkatib*)¹¹. I vari gruppi si incontrano ai raduni organizzati periodicamente che vedono il concentrarsi di decine di migliaia di uomini. Basti pensare all'incontro di Islamabad, nel 1986, nel quale si sono contati ben tre milioni di persone¹². Siamo, quindi, di fronte a un Islam capace di mobilitare le masse che trae la sua forza proprio dalla sua *dimensione itinerante*. Un forte slancio missionario che porta i *tabligh* ai quattro angoli del mondo, al punto che il movimento, nell'arco di soli tre decenni, si è già diffuso nei cinque continenti.

La diffusione, infatti, iniziò negli anni '30 in India ad opera di Ilyas, in un ambiente culturale fortemente impregnato dai costumi hindu. Dopo la morte del fondatore, avvenuta nel 1944, il figlio Muhammad Yusuf, che gli succede alla direzione del movimento, decide di portare la predicazione oltre i confini indiani, facendo del proselitismo dapprima sulla via del pellegrinaggio, per poi espandersi nel Medio-Oriente e in Africa, negli anni '60, e infine in Europa¹³. Dal 1965, anno della morte di Muhammad Yusuf, il movimento è diretto da In'am-ul-Hussan (figlio di Ikram-ul-Hassan, il figlio della sorella di Ilyas) ad opera del quale il movimento si è diffuso anche negli Stati Uniti¹⁴. Questa straordinaria capacità di mobilitazione è legata tanto al tipo di organizzazione capillare *tabligh*, che alle loro capacità oratorie, non a caso molti predicatori *tabligh* sono noti proprio per le loro capacità dialettiche. L'organizzazione è costruita in cerchi concentrici con al centro il nucleo di militanti missionari, i soli e veri *tabligh*. Alcuni membri del nucleo sono fissi (come l'*amir* e il *dalil*), altri vi entrano per un periodo di tempo limitato.

Il nucleo ha per scopo, oltre il rivivere la vita del Profeta, l'andare tra i musulmani invitandoli a tornare all'Islam; una piccola comunità, quindi, che « vive il messaggio e vive per il messaggio »¹⁵. Entrare nel nucleo è un'immersione totale nella preghiera che si avvicina alle esperienze della tradizione sufica. Allo stesso modo di quest'ultima, infatti, vi è il nascere di racconti di miracoli avvenuti durante i viaggi che avvolgono il piccolo gruppo in un alone di mistero. Tutto ciò fa di questo nucleo un forte polo d'attrazione per i numerosi fedeli, in « presocializzazione », che attendono di entrarvi per poter beneficiare di questo spazio simbolico e sociale così

¹¹ G. KEPPEL, *op. cit.*, 1984, p. 203.

¹² F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1991, p. 222.

¹³ G. KEPPEL, *op. cit.*, 1984, p. 190.

¹⁴ H.M. ANWARUL, *op. cit.*, 1972, p. 163.

¹⁵ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1991, p. 222.

ricco di significato. Entrare a far parte dei *Tabligh* significa mettere ordine nella propria vita, sia dal punto di vista spirituale che sociale, non a caso molti hanno sottolineato che « il nuovo adepto viene preso per mano, rieducato a ritmo di sedute di *dhikr* e, soprattutto, di uscite che gli ri-insegnano la vita in comune, il senso della responsabilità, dello spartire ecc... »¹⁶. Il cuore dei fedeli viene, quindi, conquistato da elementi semplici, estranei alla politica, che riescono a mettere ordine nella vita del membro. Un « non far politica » che ben corrisponde agli atteggiamenti degli strati più popolari delle popolazioni musulmane, cioè verso la parte statisticamente più consistente ma emarginata e incapace di instaurare un rapporto di forza col potere. Non a caso tra i *Tabligh* nessuna pubblicazione circola e rari sono anche gli scritti del fondatore: ciò che veramente conta è l'imitazione materiale della vita del Profeta.

Questo atteggiamento incontra le critiche dei gruppi islamisti radicali che accusano l'associazione di fare il gioco del potere in carica. Tuttavia i *Tabligh*, distanti dalla politica in ragione del loro credo, non attaccano il potere direttamente eppure procedono alla sua delegittimazione con la semplice arma della preghiera.

L'ideologia *Tabligh* ci permette anche di capire il suo tumultuoso successo tra i musulmani immigrati in Europa. L'anti-intellettualismo, l'appello costante all'Islam pratico, la quasi totale assenza di pubblicazioni, rendono il movimento molto adattabile alle masse di immigrati spesso disorientati. Il movimento fornisce degli strumenti di critica sia della società d'origine, che pur dichiarandosi musulmana non vive secondo l'esempio del Profeta, sia di quella d'accoglienza, vista un tempo come carica di promesse e di illusioni e rivelatasi oggi deludente; strumenti, pur sempre apolitici che permettono all'immigrato, timoroso di una repressione, di restare su un terreno neutro. A questa tranquillità sociale se ne affianca una più intima, quella temporale, poiché, con l'ingresso nel movimento, il tempo viene ad essere scandito dalla preghiera. Una scansione quasi indispensabile per gli uomini colpiti dalla disoccupazione, per i quali la preghiera viene a sostituire simbolicamente il lavoro. In questo modo i *Tabligh* pensano di ritrovare quella dignità che la disoccupazione ha distrutto, spegnendo il sogno di un benessere materiale facile e immediato. Il *Tabligh* fornisce, quindi, degli « strumenti intellettuali, ma soprattutto delle indicazioni pratiche di condotta per mettere ordine nella famiglia e restaurare i segni di islamità »¹⁷. Così come ordine mettono anche l'uso frequente della barba e della lunga *giellaba*, del turbante bianco e di una canna sulla quale appoggiarsi, o le pratiche particolarmente segregative come l'obbligo del velo per le donne, il rifiuto della televisione, le loro rivendicazioni contro la pratica mista del nuoto per i bambini a scuola¹⁸.

Il movimento deve inoltre il suo successo alla sua capacità di creare

¹⁶ G. KEPÉL, *op. cit.*, 1984, p. 207.

¹⁷ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1991, p. 224.

¹⁸ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *L'Islam transplanté*, Anvers, EPO, 1984, p. 153.

eventi simbolici fortemente unificanti, come i grandi raduni nazionali e internazionali e le visite periodiche di personaggi dotati di potere carismatico. Leaders, questi ultimi, ai quali è affidato il coordinamento sovranazionale, che riescono a gestire grazie a una grande logica organizzativa, che si esprime attraverso la divisione dei compiti e la differenziazione dei ruoli, e grazie a dinamiche sociali e culturali, come la mobilità e i continui scambi tra le varie moschee di tutto il mondo¹⁹. Di solito, però, questa rete organizzativa non è ammessa esplicitamente, il *tabligh*, infatti, spesso si dichiara spontaneista e nega un'organizzazione centralizzata. Ma forse questa rete è sconosciuta anche al suo semplice adepto che si ritrova coinvolto in una trama piramidale di cui non conosce il vertice. Il movimento è ben impiantato in Europa, soprattutto in seno all'immigrazione araba. La prima ondata di missionari arrivò in Gran Bretagna nella metà degli anni '60 e da allora l'associazione ha iniziato a diffondersi a macchia d'olio in tutto il territorio europeo, in particolare modo in Inghilterra, Francia e, negli ultimi anni, in Spagna²⁰. Il centro europeo del movimento è a Dewsbury, un villaggio inglese vicino Londra, dove si tiene il raduno annuale europeo e dove ha sede l'*Islamic college*, nel quale gli adepti frequentano la scuola di formazione della *Jama'at al-tabligh* al livello superiore²¹.

La Francia è, invece, il punto di arrivo di numerose « uscite » dei *tabligh* venuti dall'estero, soprattutto dall'India e dal Pakistan. La nascita silenziosa dell'associazione in Francia si ha nel 1970 con la costruzione di una piccola moschea nella periferia di Parigi, ma già nel '73 nasce, nella capitale francese, la moschea Abou Bakr, in un piccolo edificio nel quale vengono ricavate delle sale di preghiera sovrapposte in modo da poter contenere cinquecento fedeli. In seguito l'espansione continuò a tal punto da dover creare, nel 1979, insieme ad altre, la moschea Omar che, per la sua grandezza (può accogliere fino a millecinquecento persone) e per essere il punto di partenza e di arrivo di numerose « uscite », è divenuta la più importante moschea *tabligh* in territorio francese. La moschea Omar è un vero e proprio polo d'attrazione per numerosi musulmani, negli ultimi anni si è addirittura avuta una progressiva islamizzazione della zona dove essa è situata. Dalle macellerie alle librerie, dai ristoranti alle agenzie di viaggio, tutto è rimasto impregnato da questa particolare *Jama'at* quasi sconosciuta ai parigini²².

Più recente e con caratteristiche diverse è l'ingresso dei *tabligh* in Spagna. Esso inizia negli anni '80 e si sviluppa nella regione della Catalogna, dove si era già impiantato l'Islam tradizionale. I visitatori *tabligh* provengono essenzialmente da altri paesi europei, dove l'associazione è già ben impiantata, ma all'interno della penisola numerose piccole « uscite » hanno permesso la creazione di una fitta rete di moschee che, a differenza

¹⁹ F. DASSETTO, *L'Islam in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994, p. 71.

²⁰ Cfr. B. AGUER, *Résurgence de l'Islam en Espagne*, in « Revue Européenne des migrations Internationales », vol. 7, n. 3, 1991.

²¹ G. KEPEL, *op. cit.*, 1984, p. 190.

²² *Ibidem*, pp. 190-196.

delle sale di preghiera già esistenti, sono legate l'una all'altra. Un « reticolo » che, a differenza degli altri Stati europei, ha un carattere fortemente arabo, legato alla provenienza della maggior parte degli immigrati. La moschea Tarik Ibn Ziyad di Barcellona costituisce il centro nevralgico del movimento *tabligh* in Catalogna ed è il punto di raduno delle preghiere del venerdì. Più recentemente, nel 1989, è stata creata la moschea Ali, nella quale settimanalmente l'*amir* fa dei corsi di religione a una quindicina di donne musulmane²³. Il movimento è presente anche in Belgio con una decina di moschee e numerosi seguaci. Basti pensare che al raduno del 1982 sono arrivate nel paese circa quindicimila persone, provenienti da tutta Europa²⁴.

In Italia si contano due moschee facenti capo, più o meno esplicitamente, ai gruppi *tabligh* e qualche contatto sembra esistere tra esse e moschee più strutturate sia in territorio italiano che all'estero²⁵. Altri luoghi simbolo in Europa sono il castello di Villemain vicino Parigi e la moschea di rue Massaux a Bruxelles.

Questi sono allo stesso tempo luoghi di irradiazione dei *Tabligh* e punti di arrivo dei nuclei missionari provenienti dall'India, Pakistan e Bangladesh, a cui si uniscono dei commercianti che hanno delle attività di import-export con l'Europa e che probabilmente pagano le spese di viaggio dei missionari²⁶. Una trama di rapporti ben intessuta, quindi, che viene ad essere una condizione indispensabile per proseguire con successo sulla via dell'espansione. Un'espansione silenziosa che ha portato avanti un Islam decisamente originale: una complessa e moderna organizzazione che, pur facendosi portatrice di un discorso tradizionalista, riesce ad adattarsi ai diversi contesti e riesce a gestire abilmente sia l'insediamento locale che la rappresentanza sovranazionale. Un'associazione nuova, quella *Tabligh*, che è riuscita e riesce fortemente a coinvolgere emotivamente i seguaci « presentandosi come un movimento dotato di una forte identità, ma al tempo stesso molto aperto e capace di affermarsi come rappresentante a pieno titolo della totalità della *umma* »²⁷.

DANIELA ADAMO

Bibliografia

- B. AGUER, *Résurgence de l'Islam en Espagne*, in « Revue Européenne des Migrations Internationales », vol. 7, n. 3, 1991, pp. 59-71.
S. ALLIEVI, F. DASSETTO, *Il ritorno dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993.
H.M. ANWARUL, *The Faith Movement of Mawlana Muhammadan Ilyas*, London, George Allen und Unwin LTD, 1972.

²³ Cfr. B. AGUER, *op. cit.*, 1991.

²⁴ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1984, p. 154.

²⁵ S. ALLIEVI-F. DASSETTO, *Il ritorno dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993, p. 161.

²⁶ F. DASSETTO-A. BASTENIER, *op. cit.*, 1991, p. 225.

²⁷ F. DASSETTO, *op. cit.*, 1994, p. 71.

- F. DASSETTO, *L'Islam in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.
 F. DASSETTO, A. BASTENIER, *L'Islam transplanté*, Anvers, EPO, 1984.
 F. DASSETTO, A. BASTENIER, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1991.
 L. DI LIEGRO, F. PITTAU, *Il pianeta immigrazione*, Roma, ed. Dehoniane, 1990.
 B. ETIENNE, *L'islamismo radicale*, Bologna, Il Mulino, 1988.
 G. KEPEL, *Les banlieus de l'Islam*, Seuil, Paris, 1984.
 S.H. NARS, *Il Sufismo*, Rusconi, Milano, 1975.
 A. SCHIMMEL, *And Muhammad is his messenger. The veneration of the Prophet in islamic piety*, University of Carolina Press, Chapel Hill, London, 1985.
 CH. TROLL, *A mission instruction given to members of Delhi Tablighi Jama'at*, in « Mélanges de l'université Saint-Joseph », Tome L (vol. II), Beyrouth, Dar El-Machreq Sarl, 1984.

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

4

anno XXXII ottobre-dicembre 1994

Direttore
VINCENZO CESAREO

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
 Direttore responsabile: dott. L. Ranelli - Proprietario: Università Cattolica

Sommario

TemI in discussione

FAMIGLIA, RETI E SERVIZI SOCIALI

Introduzione	p. 355
G. ROSSI-D. BRAMANTI Famiglie, reti sociali e soggetti in difficoltà: il rischio della « cura »	» 357
I. COLOZZI La riorganizzazione dei servizi sociali personali in Italia: gli indirizzi degli esperti e gli orientamenti degli utenti	» 379
Note e commenti	
U. CERIA Le messaggerie - Minitel: un fenomeno postmoderno	» 391
P.L. DI GIORGI Max Weber e la Russia	» 405
G. MORO Le retoriche dell'innovazione. I Parchi Scientifici e la pianificazione dello sviluppo	» 417
Summaries	» 429
Analisi d'opere	» 431
Segnalazioni	» 443
Sommario generale dell'annata	» 447

Fra tolleranza e integrazione: le scuole islamiche in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi

Inizio con due osservazioni che possono sembrare ovvie. Il rapporto fra strutture educative e sistema religioso dominante è sempre stato stretto. Le grandi religioni hanno dimostrato, nel corso dei secoli, periodi di maggiore o minore tolleranza, fino a giungere all'intolleranza repressiva più estrema. In questo articolo non si vuole, né si può, discutere dei rapporti tra Islam e Cristianesimo, rapporti le cui vicende storiche hanno visto un alternarsi di violenza e di tolleranza. Oggi ci troviamo di fronte a una coabitazione forzata tra persone di differente tradizione religiosa. Lo richiede l'economia dei paesi cosiddetti avanzati e la miseria di molti paesi di tradizione musulmana. Il contributo che intendo proporre riguarda il dilemma tra integrazione nelle società che accolgono immigrati e la conservazione in vita di tradizioni che fanno parte della loro identità e che possono, tuttavia, essere o sembrare in contrasto con la visione del mondo che consente un'integrazione nelle società ospiti. Ovvio che tali problemi si pongano soprattutto nelle *first generations*. Oggetto del mio studio sono i modi in cui due società ospiti hanno reagito alla presenza strutturalmente sistematica di persone di religione islamica. La mia descrizione si allontana da ogni discriminante di tipo teologico-normativo: cerca solamente di rispecchiare il modo in cui due paesi del « primo mondo » hanno reagito alla presenza, consistente e prevedibilmente costante, di persone di origini e credenze islamiche. Noto, per inciso, che si tratta di paesi di tradizione protestante. Diverso sarebbe il discorso nei paesi cattolici. La problematica è vasta e credo meriti contributi conoscitivi magari circoscritti, ma documentati.

Il fenomeno delle scuole islamiche rappresenta una tappa fondamentale nel processo di insediamento delle popolazioni musulmane in Europa, risulterà quindi utile soffermarsi brevemente sull'immigrazione islamica in Europa, con particolare riferimento alla storia e alle caratteristiche principali delle comunità musulmane insediate rispettivamente in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi. Sebbene sia estremamente difficile fornire dati attendibili, nel 1995 la popolazione musulmana presente in Europa si aggirava intorno ai cinque o sei milioni. L'impossibilità di ottenere dati più precisi è dovuta principalmente al fatto che molti Paesi non tengono statistiche sull'affiliazione religiosa, limitandosi a fornire delle sti-

me¹. La presenza consistente dell'Islam nell'area europea data ormai da più di trent'anni, i primi immigrati musulmani giunsero nell'Europa continentale all'inizio degli anni Sessanta, mentre in Gran Bretagna la loro presenza risale all'immediato secondo dopoguerra.

È importante sottolineare la diversità dei gruppi islamici presenti in Europa, che spesso tendono ad essere facilmente omogeneizzati sotto il termine descrittivo « musulmani », termine che non rende ragione delle differenze significative in termini di appartenenza etnica, storia dell'immigrazione, classe sociale e orientamento religioso che caratterizzano i diversi gruppi musulmani. L'immigrazione musulmana in Gran Bretagna presenta alcune differenze rispetto a quella che ha interessato gli altri paesi europei: in primo luogo, è iniziata circa dieci anni prima (1947) rispetto agli altri stati europei, di conseguenza anche il processo di ricongiungimento familiare è incominciato molto prima che altrove, inoltre, la maggior parte della popolazione musulmana residente in Gran Bretagna ha la cittadinanza britannica, per diritto, se provenienti dal Commonwealth, o per nascita. Nel 1985 i musulmani residenti in Gran Bretagna (principalmente Indiani, Pachistani e Bangladeshi) rappresentavano circa l'1% della popolazione totale². Dopo i cattolici e gli anglicani, i musulmani costituiscono la terza confessione religiosa del Paese. Non amano definirsi una « minoranza etnica », ma piuttosto « a multi-racial, multi-linguistic and multi-cultural community originating from all over the world including the indigenous British Muslims. The various racial and linguistic cultures are subordinate to an overall Islamic culture » (Bari, 1993, p. 62).

L'immigrazione musulmana nei Paesi Bassi invece proviene principalmente dalla Turchia, dal Marocco e dalla ex-colonia olandese Surinam. Negli anni Cinquanta la crescita economica e l'espansione del settore terziario portarono gravi problemi di scarsità di manodopera specializzata. La domanda di manodopera aumentò enormemente nei 15 anni successivi e non poteva essere soddisfatta dall'offerta interna. Per questo motivo negli anni Sessanta il governo olandese adottò uno schema ufficiale per l'assunzione di lavoratori provenienti dai Paesi mediterranei (Italiani, Spagnoli, Turchi e Marocchini). Nel corso degli ultimi vent'anni la composizione della popolazione di origine mediterranea residente nei Paesi Bassi è cambiata drasticamente: nel 1975 Turchi e Marocchini costituivano circa la metà degli immigrati di origine mediterranea, mentre nel 1990 la loro percentuale è cresciuta fino a raggiungere il 90% circa. Nella fase iniziale arrivarono i lavoratori, soprattutto uomini, mentre le loro famiglie rimanevano al paese d'origine; dopo alcuni anni venivano raggiunti da mogli e figli (nel caso dei Turchi il ricongiungimento avveniva, mediamente, dopo 5 anni, per i Marocchini anche dopo 9 anni). Questo

¹ Il problema che insorge con queste stime è che possono assegnare un'identità religiosa, sulla base dell'identità etnica o nazionale, a persone che in realtà non si riconoscono come religiose (Dwyer e Meyer, 1995).

² F. DASSETTO-A. BASTENIER, 1988, p. 98.

processo di ricongiungimento familiare, iniziato negli anni Settanta, è tutt'ora in corso.

I Surinamesi emigrarono nei Paesi Bassi a partire dall'inizio degli anni Settanta con l'obiettivo di accedere all'istruzione superiore. Il loro ingresso nella società olandese fu facilitato dal fatto che secondo lo Statuto del Regno d'Olanda del 1954 Surinamesi ed Antilliani avevano diritto alla cittadinanza olandese.

Negli anni immediatamente successivi all'indipendenza del Surinam, dichiarata nel 1975, il numero di emigrati aumentò considerevolmente e nel 1975 più del 30% della popolazione surinamese era residente nei Paesi Bassi. Nel 1990 i 432.000 Musulmani residenti nei Paesi Bassi rappresentavano il 2% della popolazione totale. Il 46% di loro erano Turchi, il 38% Marocchini e il 6% Surinamesi³.

Per molti immigrati musulmani in Europa l'Islam rappresenta una forza di mobilitazione vitale: sin dall'inizio del loro insediamento infatti la comunità islamica si è impegnata nell'istituzione di organizzazioni e strutture per facilitare la pratica e la continuità della loro religione. Bastenier e Dassetto (1990) individuano tre tappe principali della presenza dell'Islam nell'area europea: a. presenza silenziosa; b. installazione capillare; c. insediamento.

a. All'inizio, la presenza musulmana in Europa fu molto discreta e presentava solo deboli riferimenti islamici principalmente connessi al ciclo vitale (associazioni per il rimpatrio dei defunti; circoncisione, eseguita in privato, salvo alcuni contatti con le istituzioni ospedaliere; matrimonio regolato dalla pubblica autorità).

b. In un secondo momento, all'inizio degli anni Settanta, l'insediamento stabile nel tessuto urbano di alcune grandi città europee da parte di un numero consistente di immigrati musulmani è accompagnato dal sorgere delle prime organizzazioni per la creazione di luoghi con funzione di moschea, luoghi di preghiera e scuole coraniche. In questo contesto la moschea ricopre un ruolo di importanza centrale. « Essa offre la garanzia di mantenimento dell' "islamicità" alla comunità originaria, e di socializzazione delle generazioni successive. Di conseguenza la moschea è un indice di stabilizzazione delle popolazioni » (Bastenier e Dassetto, 1990, p. 50).

c. Il momento attuale, che costituisce il punto di partenza per l'argomento trattato nel presente articolo, è caratterizzato dall'insediamento permanente delle popolazioni musulmane in molti Paesi europei. Questa fase, che segna il passaggio da un Islam silenzioso e nascosto a un Islam manifesto, vede i musulmani impegnati nell'affermazione della loro esistenza non più come individui di passaggio o come « immigrati », ma come nuova componente del tessuto sociale europeo, che chiede un riconoscimento adeguato al carattere non più temporaneo, bensì definitivo della loro presenza.

Sul piano istituzionale, l'Islam tenta di occupare una posizione pari a quella delle altre religioni. Il riconoscimento della realtà islamica può

³ Y. MOHAMED, 1994, p. 5, nota n. 8.

essere più o meno esplicito, a seconda del contesto legale che caratterizza il paese europeo in cui questa realtà si trova a operare.

Nei Paesi Bassi non c'è una Chiesa di Stato e la legge prevede che a tutti i gruppi religiosi venga riservato lo stesso trattamento. Questo principio di uguaglianza, contenuto nell'art. 1 della Costituzione, ha importanti conseguenze per le minoranze religiose, in quanto implica che le facilitazioni offerte alle confessioni cristiane non possono essere negate agli altri gruppi religiosi. Inoltre, l'art. 23 della Costituzione, garantendo la libertà di educazione, offre la possibilità di istituire scuole confessionali, incluse le scuole islamiche. Nei Paesi Bassi ogni scuola ha il diritto di essere completamente finanziata dallo Stato tramite il Ministero dell'Educazione, a condizione che vengano soddisfatti determinati requisiti. In Gran Bretagna invece le richieste di contributi pubblici per l'istituzione di scuole islamiche da parte della comunità musulmana sono fino ad ora fallite e le scuole islamiche esistenti sono esclusivamente private.

Tuttavia, prima di trattare più approfonditamente il fenomeno delle scuole islamiche, si ritiene utile accennare brevemente alle politiche educative per le minoranze etniche e immigrate adottate nei due paesi in questione.

Le politiche educative per le minoranze etniche in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi

È interessante notare che, pur essendo accomunate da una forte tradizione immigratoria, principalmente alimentata dai passati imperi coloniali, ed essendosi quindi trovate di fronte allo stesso genere di problemi, relativamente all'inserimento dei bambini stranieri nei rispettivi sistemi scolastici, Gran Bretagna e Paesi Bassi hanno seguito orientamenti quasi opposti.

In Gran Bretagna le prime misure politiche vennero adottate già negli anni '60, nell'ambito del quadro legislativo contro la discriminazione, e tramite lo stanziamento di finanziamenti supplementari per le scuole che accoglievano percentuali elevate di alunni immigrati, sulla base del Local Government Act del 1966 (sezione 11).

Nei Paesi Bassi invece le iniziative principali vennero prese negli anni '70, sotto forma di « preparatory arrangements » per i nuovi arrivati, e di programmi di insegnamento della lingua e cultura del Paese d'origine per diversi gruppi immigrati.

È importante notare che le principali differenze fra Gran Bretagna e Paesi Bassi non stanno tanto nel tipo di interventi educativi attuati, dato che i programmi di insegnamento della prima e della seconda lingua, l'educazione interculturale e i programmi di preparazione e di « compensazione », sono ormai attivi — sotto forme diverse — nella maggior parte dei Paesi europei di immigrazione, quanto nelle scelte operate dai rispettivi governi nazionali nell'ambito delle politiche multiculturali adottate.

La Gran Bretagna presenta un sistema sostanzialmente contrario al pluralismo e con un livello di categorizzazione molto basso, che riflette la volontà politica di evitare il più possibile il trattamento speciale nei con-

fronti di specifiche categorie di alunni, compresi quelli delle minoranze etniche ed immigrate. Il modello « univalente » britannico, come lo ha definito Fase⁴, è incentrato su principi prevalentemente egalitari e tende ad evitare il minimo allontanamento delle minoranze dall'istruzione dominante. In tutti i settori più rilevanti delle politiche multiculturali (lingua, cultura e compensazione) si osserva infatti una forte enfasi sull'educazione tradizionale e un atteggiamento critico nei confronti della differenziazione, sia in termini di trattamento, che in termini di risultati. Il messaggio è semplice: la differenziazione rischia facilmente di trasformarsi in divisione. Questa posizione ufficiale è espressa chiaramente nel Rapporto Swann (1985), il più importante rapporto governativo sugli alunni delle minoranze etniche, pubblicato fino ad oggi in Gran Bretagna, nel quale si dichiara la « (...) fondamentale opposizione al principio di qualsiasi forma di provvedimento separato che mira a soddisfare solo i bisogni dei bambini delle minoranze etniche, in quanto riteniamo che tali provvedimenti servano solamente a introdurre e a confermare le barriere sociali fra i gruppi » (Department of Education and Science, 1985: 392).

Nei Paesi Bassi le prime politiche per le minoranze immigrate sono state formulate una decina d'anni più tardi rispetto alla Gran Bretagna. Il governo olandese si è dimostrato certamente più duttile di fronte ai mutamenti che, nel corso degli anni, hanno interessato il sistema educativo nazionale. Inizialmente le misure politiche adottate partivano dal presupposto che la presenza dei lavoratori immigrati era temporanea, e avevano quindi come obiettivo primario quello di facilitare il reinserimento dei bambini immigrati nel sistema scolastico del Paese d'origine. Ma in un secondo momento, verso la fine degli anni '70, il governo olandese, dopo aver realizzato che l'insediamento dei lavoratori « ospiti » non aveva carattere temporaneo, ma permanente, ha modificato l'orientamento delle politiche educative, finalizzandole all'integrazione dei bambini stranieri nelle scuole olandesi tramite l'adozione di pratiche educative di vario tipo.

L'impressione complessiva è che, pur avendo avuto dieci anni di meno per adattarsi alla situazione, la linea politica del governo olandese nei confronti dei problemi degli alunni delle minoranze nella scuola dell'obbligo si è evoluta, anche grazie a un atteggiamento più aperto, rispetto a quello del governo britannico, alla sperimentazione e alla ricerca di soluzioni nuove (per es. classi di transizione, insegnamento bilingue, scuole islamiche finanziate dallo Stato, programmi di valutazione delle politiche introdotte). La Gran Bretagna invece, sembra essersi arroccata su posizioni assimilazionistiche, fin dai primi interventi degli anni Sessanta, e, nonostante gli sviluppi in direzione della cosiddetta « uguaglianza di opportunità », con la pubblicazione del Rapporto Swann intorno alla metà degli anni Ottanta, le riforme più recenti introdotte dall'Education Reform Act (1988) sembrano essere perfettamente in linea con gli obiettivi assimilazionistici formulati dal governo britannico all'inizio degli anni Sessanta.

⁴ W. FASE, 1994, p. 139.

Naturalmente, Gran Bretagna e Paesi Bassi, al di là delle differenze riscontrate negli orientamenti, condividono per molti aspetti gli stessi problemi. In particolare, fra le questioni più urgenti c'è quella della segregazione etnica in ambito educativo. Come in molti altri Paesi europei di immigrazione, anche in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi, la maggior parte dei gruppi immigrati si è insediata nei centri urbani. Questo ha come diretta conseguenza una distribuzione geografica selettiva degli alunni stranieri. Inoltre, i tassi di fertilità all'interno di molte comunità immigrate sono generalmente superiori a quelli della popolazione autoctona. Entrambi questi fattori hanno favorito l'emergere di scuole nei centri urbani che accolgono elevate percentuali di alunni di origine immigrata.

Tuttavia, in molti casi il livello di concentrazione di bambini delle minoranze etniche ed immigrate in determinate scuole, è molto superiore a quanto ci si potrebbe aspettare sulla base dei fattori sopracitati (zona di residenza e tassi di fertilità).

L'esistenza di queste scuole « ad alta concentrazione » di alunni delle minoranze, dette anche scuole « nere », non può essere compresa a fondo senza fare riferimento ad un altro fattore cruciale: la scelta della scuola da parte dei genitori.

Nei Paesi Bassi, dove la libertà di scelta della scuola è sancita dalla Costituzione (art. 23) il problema delle scuole « ad alta concentrazione » è particolarmente grave e radicato. In Gran Bretagna invece, questo fenomeno ha origini più recenti, in quanto il diritto di libertà di scelta della scuola è stato riconosciuto per la prima volta dalle Leggi sull'Educazione del 1980 e del 1988.

Strettamente connesso con il problema delle scuole « nere » è il fenomeno della cosiddetta « white flight ». Questo termine, che tradotto letteralmente significa « fuga bianca », indica la situazione che si viene a creare in seguito alla decisione dei genitori di non iscrivere il proprio figlio in una determinata scuola a causa dell'elevato numero di alunni immigrati che questa scuola accoglie. In questo contesto, la « fuga bianca » da un lato, rappresenta una conseguenza dell'esistenza di scuole « nere » nelle grandi città olandesi e inglesi, ma dall'altro, rappresenta al tempo stesso anche una causa aggravante di questo fenomeno, in quanto porta a un ulteriore aumento della percentuale di bambini delle minoranze in scuole già considerate « ad alta concentrazione ».

Un altro interessante aspetto del fenomeno della segregazione etnica nei settori educativi di Gran Bretagna e Paesi Bassi è quello che vede, ormai da più di una decina d'anni, le comunità islamiche (e in misura minore Indù) residenti in questi due Paesi, fare forti pressioni sui rispettivi governi nazionali per istituire le proprie scuole con finanziamenti statali. La comparazione sembra essere particolarmente pertinente, in quanto la legislazione vigente in entrambi i Paesi dovrebbe facilitare l'assegnazione di finanziamenti statali per l'istituzione di qualsiasi tipo di scuola confessionale, comprese le scuole islamiche.

Mentre in Gran Bretagna le scuole islamiche esistenti sono esclusivamente private, nei Paesi Bassi attualmente esistono solamente scuole isla-

niche statali, patrocinata dalle tre principali comunità musulmane presenti in Olanda (originarie della Turchia, del Marocco e del Surinam).

Gran Bretagna e Paesi Bassi, anche se in modi diversi, si trovano quindi di fronte allo stesso problema, quello della crescente disgregazione etnica nell'educazione. Un fenomeno che si presenta essenzialmente sotto due forme diverse e sostanzialmente opposte fra loro: la segregazione « involontaria », ossia quella generata da fattori di ordine geografico (zona di residenza), demografico (tassi di fertilità elevati) e dalla libertà di scelta della scuola da parte dei genitori; e la segregazione « volontaria », rappresentata dall'istituzione di scuole islamiche da parte delle comunità etniche, tramite finanziamenti statali (Paesi Bassi) o privati (Gran Bretagna).

Islam ed educazione in Gran Bretagna

In Gran Bretagna esiste una Chiesa di Stato (la Chiesa anglicana in Inghilterra e nel Galles e la Chiesa presbiteriana in Scozia) ma in passato, anche se il sistema giuridico non prevede il riconoscimento di altre comunità religiose, diverse altre confessioni religiose (cristiana ed ebraica) hanno ottenuto delle concessioni, tramite l'emanazione di leggi speciali dal Parlamento.

Il sistema educativo britannico attuale è regolato dall'Education Act del 1944. Le scuole possono essere suddivise in due categorie principali: statali e private o indipendenti. Queste ultime, che accolgono circa l'8% della popolazione scolastica in Inghilterra e Galles, sono gestite da organizzazioni religiose o private. Le scuole statali invece sono gestite dalle autorità locali e si dividono in scuole istituite dalle autorità educative locali (county schools) e in scuole istituite da confessioni religiose (voluntary aided schools). Queste scuole confessionali statali (anglicane, cattoliche ed ebraiche) sono il risultato di un compromesso rispetto all'Education Act del 1944, mirante ad accontentare le autorità religiose che in precedenza rappresentavano le principali istituzioni educative. Il 23%⁵ degli alunni che frequentano le scuole statali riceve la propria istruzione in queste scuole confessionali, che si basano prevalentemente su finanziamenti statali.

La grande maggioranza dei bambini musulmani residenti in Gran Bretagna frequenta le scuole statali.

La preoccupazione dei genitori musulmani in relazione all'educazione dei loro figli si è generalmente espressa attraverso il tentativo di esercitare un'influenza sulle autorità educative, responsabili della gestione delle scuole statali. La costituzione di associazioni di genitori musulmani ha dato il via al dialogo con le autorità locali e scolastiche, consentendo il progredire degli accordi che, dall'inizio degli anni Ottanta sono diventati più sistematici, grazie soprattutto alla presenza di musulmani britannici nel Partito Laburista e alla loro elezione a consiglieri comunali (Dassetto e Bastenier, 1988).

⁵ Commission for Racial Equality (1990), *Schools of Faith*, London: CRE, in C. Dwyer e A. Meyer, 1995, p. 43.

Salvo alcuni casi ben pubblicizzati, come quello delle ragazze musulmane frequentanti la Altricham Grammar School for Girls alle quali venne negato il diritto di portare il velo sul capo a scuola (*The Times*, 24 gennaio 1990: 1), di norma le questioni di questo genere hanno trovato soluzione all'interno delle singole scuole. Attualmente molti istituti permettono alle loro alunne di portare il costume tradizionale purché rispettino il colore delle uniformi scolastiche e offrono pasti comprendenti la carne *halla*, inoltre sono stati fatti degli accordi anche in relazione ai corsi di educazione sessuale e di educazione fisica non misti. In ogni caso si tratta sempre di scelte singole da parte dei capi d'istituto.

Nell'ambito del dibattito relativo alle varie richieste avanzate dai genitori musulmani, è stata sottolineata l'importanza di due questioni in particolare: a. La natura dell'educazione religiosa e la pratica del culto all'interno delle scuole britanniche, e b. L'istituzione di scuole secondarie per sole ragazze (single-sex education).

a. Secondo l'Education Act del 1988 l'educazione religiosa è obbligatoria in tutte le scuole britanniche, in quanto « atto quotidiano di culto collettivo »⁶. I Capi religiosi musulmani hanno espresso la loro preoccupazione in merito al contenuto dell'educazione religiosa e alla natura del culto, in quanto l'Education Act (1988) prescrive che entrambi debbano essere « prevalentemente cristiani »⁷. Analogamente a quanto è avvenuto nei Paesi Bassi, in molti casi, la questione dell'educazione religiosa è stata la ragione principale che ha spinto i genitori musulmani a cercare un'educazione islamica per i loro figli.

b. L'esistenza di educazione « single-sex » a livello di istruzione secondaria nel Regno Unito rappresenta una differenza significativa fra il sistema educativo britannico e quello olandese. In alcuni casi, l'azione dei genitori musulmani è stata determinante per il mantenimento di scuole « single-sex » in aree nelle quali si considerava la possibilità di chiuderle. In altri casi, la minaccia di chiusura di « single-sex schools » ha portato all'istituzione di scuole islamiche private.

Sia in Gran Bretagna che nei Paesi Bassi, le richieste di finanziamenti pubblici per l'istituzione di scuole islamiche vanno considerate nel contesto dei dibattiti relativi all'educazione dei bambini delle minoranze etniche. Dibattiti che di recente si sono incentrati specificatamente sul tema dell'« educazione multiculturale ». Secondo il Rapporto Swann (1985) l'educazione multiculturale rappresenta uno strumento per migliorare gli standard educativi degli alunni di origine immigrata attraverso l'adozione di un curriculum « multiculturale » che rifletta il background di tutti gli alunni. Nonostante l'appoggio dato alle politiche indicate nel Rapporto Swann, il Consiglio delle Moschee⁸ aveva espresso la sua preoccupazione riguar-

⁶ In C. Dwyer e A. Meyer, 1995, p. 44.

⁷ Ibidem.

⁸ The Council of Mosques of UK and Eire (1986), *The Muslims and Swann*, London, in Dwyer e Meyer, 1995.

do all'insegnamento della religione e alle tendenze laiche che percepiva negli orientamenti del curriculum multiculturale. Secondo alcuni Musulmani la versione dominante di « multiculturalismo » adottata dal Rapporto Swann ignorava il ruolo della religione nel fornire un centro di identità comune.

Un altro importante motivo di preoccupazione per genitori, operatori ed esperti musulmani riguarda la qualità dell'educazione impartita nelle scuole britanniche e l'insuccesso scolastico sperimentato da gran parte degli alunni delle minoranze etniche. I sostenitori delle scuole islamiche ritengono che il livello di rendimento scolastico dei bambini musulmani possa migliorare se questi alunni ricevono la loro istruzione in una scuola che riflette il loro ambiente culturale e religioso.

La risposta iniziale dei genitori musulmani che desideravano un'educazione islamica per i loro figli è stata quella di istituire delle scuole islamiche private. Di fronte alle difficoltà finanziarie incontrate nel mantenimento di istituti privati, alcune organizzazioni fecero domanda per ottenere finanziamenti statali, con l'intento di convertire le scuole islamiche private in « voluntary aided schools ». Le scuole islamiche chiedevano sostanzialmente lo stesso riconoscimento accordato alle altre scuole confessionali finanziate dallo Stato. Fra questi tentativi si ricordano i primi sforzi della Muslim Parents' Association di Bradford nel 1982; i tentativi di ottenere finanziamenti pubblici per la Zakaria Girls' school di Batley e soprattutto quelli della Islamia School Trust per la scuola primaria di Brent. Quest'ultimo caso veniva visto da molte altre scuole islamiche private come un « caso test »: se avesse riscosso successo, molte altre richieste sarebbero seguite sulle sue tracce. Invece, dopo una campagna durata ben dieci anni, la richiesta di finanziamenti statali per la Islamia School di Brent venne rifiutata nell'agosto del 1993.

Secondo i dati forniti da uno studio recente sull'argomento (Dwyer e Meyer, 1995), in Gran Bretagna esistono 22 scuole islamiche private, istituite dalle organizzazioni musulmane tramite le tasse pagate dai genitori. Salvo alcune eccezioni, come la prestigiosa King Fahad Academy di Londra, che essendo sponsorizzata dal governo dell'Arabia Saudita, gode di finanziamenti sostanziosi, la maggior parte delle scuole islamiche private è di piccole dimensioni e dispone di finanziamenti modesti. Inoltre, nelle aree del paese più densamente popolate da Musulmani esistono una varietà di scuole supplementari o scuole coraniche, nelle quali viene impartito l'insegnamento del Corano nelle ore serali o durante i fine settimana. Secondo le stime, nel 1990 approssimativamente il 90% dei bambini musulmani di età compresa fra i 5 e i 12 anni frequentava queste scuole (Jenkins, 1991).

Le scuole islamiche nei Paesi Bassi

La legislazione olandese è caratterizzata dal pluralismo religioso. Come già accennato in precedenza, non esiste una religione ufficiale e, secon-

do la Costituzione del 1844 (art. 1) « ogni comunità religiosa ha diritto alla sua protezione »⁹. Abbiamo visto (cfr. p. 2) che la Costituzione olandese garantisce anche la libertà di educazione e permette l'istituzione di scuole confessionali completamente finanziate dallo Stato comprese le scuole islamiche, a condizione che vengano soddisfatti determinati requisiti. Oltre al numero minimo obbligatorio di firme richieste (50 per la prima scuola e 200 per la seconda nelle immediate vicinanze), è previsto che l'insegnamento venga tenuto in lingua olandese, che gli insegnanti siano qualificati e che il curriculum sia conforme alla Legge sull'istruzione primaria. Se sussistono tutte le condizioni previste, la richiesta di aprire una nuova scuola non può, in teoria, essere rifiutata.

A partire dagli anni Settanta diverse organizzazioni musulmane hanno cercato senza successo di portare l'istruzione della religione islamica nelle scuole statali. Il fallimento di questi tentativi è in gran parte ascrivibile al fatto che la normativa relativa all'educazione religiosa non è esplicita, il che ha consentito a molte autorità locali di scansare il problema tramite manovre politiche di vario tipo. Secondo lo studio di Dwyer e Meyer (1995) l'istruzione della religione islamica è stata inserita nel curriculum di sole tre città olandesi: Rotterdam, Ridderkerk e Tiel.

Le difficoltà incontrate nel tentativo di introdurre l'istruzione della religione islamica nelle scuole statali, portarono alcuni gruppi musulmani a richiedere finanziamenti pubblici per l'istituzione di scuole islamiche. All'inizio degli anni Ottanta fallì il primo tentativo di fondare una scuola islamica a Eindhoven. Nel 1988 furono finalmente istituite le prime scuole islamiche primarie, finanziate dallo Stato: la *Al-Ghazali School* di Rotterdam, che accoglie soprattutto alunni di origine turca e la *Tarieq-ibnoe-Ziyadschool* di Eindhoven, frequentata principalmente da bambini marocchini.

Teunissen (1990) ritiene che il fatto che le prime scuole islamiche siano state fondate solamente in tempi relativamente recenti sia ancora più sorprendente dell'esistenza stessa di questo tipo di scuole. Il sistema educativo olandese si basa da sempre sul principio della libertà di educazione. Come mai, si chiede l'autore, ci sono voluti ben quindici anni prima che venisse fondata la prima scuola islamica nei Paesi Bassi?

Sono stati individuati diversi ordini di ragioni, strettamente collegati fra loro: a) mancanza di « pionieri » e di personale insegnante all'interno della comunità islamica. Inoltre, b) la popolazione immigrata ha avuto per lungo tempo fiducia nella qualità dell'istruzione impartita nelle scuole olandesi. Un altro fattore di importanza centrale è c) la differenza di orientamento nei confronti della società olandese fra la prima e la seconda generazione di immigrati. La nuova generazione sembra essere in grado di utilizzare la legislazione olandese a proprio vantaggio in maniera ottimale. A questo proposito, uno dei sostenitori della campagna a favore

⁹ In Dassetto e Bastenier, 1988, p. 125.

delle scuole islamiche osserva « il nostro atteggiamento è diverso da quello dei nostri genitori: loro credevano di tornare al paese d'origine mentre noi sappiamo di restare. Quindi la nostra comunità ha bisogno di una buona istruzione »¹⁰. d) È stata inoltre sottolineata l'inadeguatezza del sistema educativo olandese nel rispondere alle esigenze della popolazione islamica, che trova conferma nello scarso rendimento scolastico di molti alunni musulmani. Questa affermazione si basa sul limitato numero di ragazzi musulmani che frequenta una scuola secondaria di livello superiore e l'università, oltre che sull'elevato tasso di disoccupazione (70%) fra i giovani turchi (Teunissen, 1990, p. 46).

e) La preoccupazione dei genitori musulmani riguarda anche la sempre maggiore « occidentalizzazione » dei loro figli, che va di pari passo con un sempre maggiore allontanamento dalla cultura islamica d'origine.

f) Un altro fattore determinante per la richiesta di scuole islamiche da parte della comunità musulmana è costituito dal costante aumento delle scuole che accolgono elevate percentuali di alunni immigrati (scuole « nere ». Scuole che, se formalmente si definiscono laiche, protestanti o cattoliche, in realtà accolgono prevalentemente alunni musulmani. In questo contesto, il passo verso l'istituzione di scuole islamiche vere e proprie è presto fatto.

Le reazioni suscitate dalle richieste dei gruppi islamici locali di istituire le proprie scuole sono state, nel complesso, piuttosto negative. Nella maggior parte dei casi — al di là delle differenze riscontrate fra i diversi comuni olandesi, a seconda dell'orientamento politico — queste richieste vengono accolte con sospetto e diffidenza dai consiglieri comunali, sulla base della considerazione che l'apertura di scuole separate porterebbe a un ulteriore isolamento della comunità musulmana all'interno della società olandese. Alcuni temono che la crescita del fondamentalismo islamico sia uno dei fattori che hanno maggiormente contribuito all'istituzione di queste scuole, e che un piccolo gruppo di fondamentalisti fanatici abbia strumentalizzato un gran numero di genitori ignari, per perseguire i propri interessi. Altri invece intravedono il rischio che questo tipo di scuole finiscano per essere istituite sulla base della nazionalità, piuttosto che della religione, come prevede la legge olandese sulla libertà di educazione.

Nonostante le opposizioni incontrate sia a livello locale che nazionale, sono state istituite scuole islamiche in diverse città olandesi (Rotterdam, Den Haag, Utrecht, Eindhoven). La maggior parte di queste scuole è il risultato dell'iniziativa di diverse organizzazioni islamiche locali, come la Fondazione per l'Educazione Islamica di Utrecht (SIOU), fondata nel 1993 e composta da membri di origini turche, marocchine e surinamesi.

La tabella riportata qui di seguito, mostra la suddivisione delle scuole primarie olandesi; come si può osservare, secondo i dati forniti dal Ministero per l'Educazione, nel 1994 nei Paesi Bassi esistevano 30 scuole islamiche (tutte scuole primarie).

¹⁰ Cit. in Teunissen, 1990, p. 46.

Scuole primarie olandesi al 30 marzo 1994	
Pubbliche	2831
Romano-Cattoliche	2381
Cristiano-Protestanti	2208
Scuole Speciali	322
Scuole Libere riformate	130
Scuole Riformiste	127
Scuole Libere	76
Islamiche	30
Indù	3
Ebraiche	2
Evangeliche	2
Altre	10
Totale	8122

Fonte: Ministerie van Onderwijs en Wetenschap-
pen, in Leistra, 1994.

Il rapido incremento nel numero di scuole islamiche verificatosi negli ultimi anni, non significa che la loro istituzione sia ora meno controversa. « Non si può certo affermare che i sostenitori di queste scuole trovino collaborazione da parte delle autorità comunali. Alcuni ritengono che sia in atto una politica di scoraggiamento » (Teunissen, 1990, p. 47). Risulta quindi abbastanza chiaro che, molto probabilmente, le scuole islamiche non sarebbero mai state fondate in assenza del principio di libertà di educazione contenuto nella Costituzione olandese.

« Integrazione »: un concetto controverso

Abbiamo visto che la legislazione vigente nei Paesi Bassi ha contribuito in modo determinante al maggiore successo riscosso dai musulmani olandesi nell'istituzione di scuole islamiche, rispetto ai loro corrispondenti britannici. In entrambi i casi l'appoggio politico è stato scarso, ma in Olanda i requisiti legali hanno consentito la loro creazione, mentre in Gran Bretagna non c'è alcun precedente legale relativamente alla concessione di finanziamenti pubblici per l'istituzione di una scuola islamica. Inoltre la presenza di una Chiesa di Stato nel Regno Unito, e la recente introduzione della legge sull'educazione religiosa, incorporata nell'Education Act del 1988, hanno costituito un ulteriore ostacolo,

Dwyer e Meyer (1995) hanno osservato che la richiesta di istituire delle scuole islamiche in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi è stata avanzata in circostanze simili e che, analogamente, anche l'opposizione a questo tipo di scuole si è espressa secondo modalità simili. Il dibattito sulle scuole islamiche in entrambi i paesi si è sviluppato in particolar modo intorno al concetto di « integrazione », un concetto controverso, il cui significato sem-

bra variare a seconda del contesto in cui si colloca. Infatti, sia i sostenitori che gli oppositori delle scuole islamiche l'hanno utilizzato per sostenere le loro rispettive cause.

Nei Paesi Bassi per esempio, i sostenitori delle scuole islamiche rifiutano l'accusa, secondo la quale queste scuole favorirebbero l'isolamento della comunità musulmana. Essi sottolineano che le loro scuole seguono il curriculum nazionale e sono soggette agli stessi accertamenti delle altre scuole statali, ma sviluppando parallelamente un ethos islamico, consentiranno agli alunni musulmani di sviluppare una percezione positiva dalla loro identità culturale. Le scuole islamiche favorirebbero quindi la formazione e l'integrazione di individui sicuri delle loro radici culturali e religiose, all'interno di una società multiculturale.

La definizione di integrazione proposta da coloro che sostengono la creazione di scuole islamiche si ricollega con l'esperienza di altre minoranze religiose che hanno usato la religione come mezzo di integrazione. Non a caso infatti, sia in Gran Bretagna che nei Paesi Bassi l'appoggio alle scuole islamiche è venuto da alcuni di quei gruppi che, in passato, hanno ottenuto finanziamenti statali per le loro scuole confessionali. Nel 1991, il vescovo cattolico di Leeds ha così espresso il suo appoggio all'istituzione di scuole islamiche in Gran Bretagna: « l'esperienza della mia comunità (che è stata una minoranza perseguitata) è che la possibilità di avere le nostre scuole all'interno del sistema statale ci ha aiutati ad uscire dal nostro isolamento iniziale, rendendoci più fiduciosi e sicuri. L'effetto delle scuole separate è stato di integrazione, non di divisione » (*The Times Educational Supplement*, 4 gennaio 1991: 3)¹¹.

Le ragioni degli oppositori delle scuole islamiche si basano invece su un'interpretazione del concetto di integrazione, che attribuisce ai membri della cultura di minoranza la responsabilità di adattarsi alle norme della cultura dominante. Secondo questa prospettiva, l'integrazione è possibile solamente nel caso in cui bambini provenienti da ambienti culturali e religiosi differenti sono in grado di convivere armoniosamente nella stessa scuola. Questa interpretazione del termine « integrazione » è coerente con i principi dell'educazione multiculturale, che propone un'immagine della scuola come culla di una società multiculturale. Tuttavia, sul piano concreto, questi principi si scontrano con una realtà che vede l'esistenza di scuole religiose separate in entrambi i paesi presi in esame. L'ideale di una scuola « integrata » inoltre, si scontra anche con l'esistenza delle cosiddette scuole « nere » sia in Gran Bretagna che nei Paesi Bassi. E sebbene le politiche educative adottate dai rispettivi governi nazionali abbiano tentato di arginare la situazione, non sono tuttavia riuscite a prevenire il fenomeno della « white flight »¹². Le fasce più estreme degli oppositori delle scuole islamiche partono da una visione dell'« integrazione » che considera l'Islam in antitesi con i valori culturali dell'Europa occidentale e che propone un'i-

¹¹ Fonte: Dwyer e Meyer, 1995.

¹² Cfr. p. 4.

dea dell'Occidente razionale, moderno e liberale contro un'idea dell'Oriente irrazionale, primitivo e fondamentalista. Secondo questo punto di vista le scuole islamiche non vengono considerate sullo stesso piano dalle altre scuole confessionali, ma vengono percepite come istituzioni a sé stanti. L'opposizione alla loro creazione si esprime soprattutto nelle preoccupazioni relative alla qualità dell'insegnamento, alla posizione della donna e alla minaccia del fondamentalismo.

Il dibattito sviluppatosi intorno al caso delle scuole islamiche solleva importanti interrogativi in relazione al significato di « società multiculturale » e ai modi in cui l'integrazione può essere raggiunta. Quello delle scuole islamiche in Europa è un fenomeno recente. È ancora presto per valutarne gli effetti, in termini di « integrazione » o « segregazione ». Ma non è certamente presto per seguirne gli sviluppi più da vicino.

BARBARA ZOCCATELLI

Bibliografia

- BOMMEL VAN, A. (1990), *Muslims in the Netherlands: educational developments*, in « Muslim Educational Quarterly », vol. 7, n. 2, 34-56, The Islamic Academy, Cambridge, U.K.
- BARI M.A., (1993), *Muslim demands for their own denominational schools in the United Kingdom*, in « Muslim Education Quarterly », vol. 10, n. 2, 62-71, The Islamic Academy, Cambridge, U.K.
- BASTENIER A.-DASSETTO F., (1990), *Problemi di insediamento per gli immigrati in Europa*, in BASTENIER A.- DASSETTO F.-REX J.-WIHTOL DE WENDEN C.-MEHRLAENDER U.-SCHIERUP C.U.-JOLY D. ENTZINGER H.B.-LECA J., (1990), *Italia, Europa e nuove Immigrazioni*, Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- CUMPER P., (1990), *Muslim Schools: the implications of the Education Reform Act 1988*, in « New Community ».
- DAM VAN N., (1992), *Islamitische basisschool vindt zichzelf niet bijster bijzonder*, in « Trouw », 22-1-1992.
- DASSETTO F.-BASTENIER A., (1988), *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro.
- DEPARTMENT OF EDUCATION AND SCIENCE, (1985), *Education for All, The Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups (Swann Report)*, London, H.M.S.O.
- DWYER C.-MEYER A. (1995) *The institutionalisation of Islam in the Netherlands and in the U.K.: the case of Islamic schools*, in « New Community », vol. 21, n. 1, 37-54.
- ELDERLING L.-KLOPPROGGE J. (Eds.) (1989) *Different Cultures, Same School, Ethnic Minority Children in Europe*, Amsterdam/Lisse: Swets & Zeitlinger.
- FASE W. (1994) *Ethnic Divisions in Western European Education*, Waxmann Münster.
- HOLLUM I. (1992) *Hoe islamitisch zijn de islamitische scholen?*, in « Full Color », n. 8.
- LEISTRA G. (1994) *Herrezen verzuiling. Nieuwe schoolstrijd rond eigen onderwijs voor migranten*, in « Elsevier », 9-4-1994.

- MOHAMED Y. (1994) *The integration of Muslims in Western Europe: the Dutch question*, in « Muslim Education Quarterly », vol. 12, n. 1, The Islamic Academy, Cambridge, U.K.
- PARKER-JENKINS M. (1991) *Muslim matters: the educational needs of the Muslim child*, in « New Community », 17(4): 569-582.
- RATH J. GROENENDIJK-PENNINX R. (1991) *The Recognition and Institutionalisation of Islam in Belgium, Great Britain and the Netherlands*, in « New Community », 18 (1), 101-114.
- TEUNISSEN J. (1988) *Etnische Relaties in het Basisonderwijs: « Witte » en « zwarte » scholen in de grote steden* (Ethnic Relations in Primary Education: « White » and « Black » Schools in the big Cities), Ph.D., Wageningen: Rijksuniversiteit Utrecht.
- TEUNISSEN J. (1990) *Basisscholen op islamitische en hindoeïstische grondslag*, in « Migrantenstudies », n. 3, 45-57.



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. (02) 76.110.307 r.a.
Fax (02) 76.110.346-76.111.051

I convertiti a Roma: seguaci della Tariqa Burhaniya

1. Il Sufismo: cenni storici e dottrina

In questa ricerca ho voluto proporre un'immagine dell'Islām diversa rispetto a quella nota al pubblico: un Islām che trascenda quella percezione di esso che lo ha fatto entrare a far parte dell'immaginario collettivo con una veste che non gli è propria. Per raggiungere tale obiettivo ho posto l'accento su un aspetto dell'Islām tenuto ai margini ma sempre presente, in maniera incisiva, nella vita dei musulmani: il Sufismo o, in arabo, *tasawwuf*.

Espressione della spiritualità islamica, il Sufismo ha avuto origine alla fine del I secolo dell'égira (VII sec. d.C.)¹ come reazione alle interferenze di giureconsulti e teologi in un campo fino ad allora di competenza degli uomini pii consacrati all'amore di Allāh. Difatti, dopo le prime generazioni dell'Islām, la fede mistica pura come era stata professata nel Corano venne manipolata da uomini di legge interessati al potere e al proprio tornaconto. In un tale clima, l'unica soluzione per i devoti di Allāh stava nel separarsi sempre più dal mondo e condurre una vita da asceti. Fu così che tra il finire del X e l'inizio dell'XI secolo il Sufismo definiva, nell'intero mondo musulmano, tutti gli Ordini mistici organizzati.

Negli ambienti *Mutazaliti*, *hanafiti* e *mālikiti* (scuole giuridiche e teologiche di stampo sunnita che differiscono tra loro per scelte dottrinali e dettagli di tecnica giuridica) si nutriva costante diffidenza nei confronti dei *sūfī*, che facevano della ricerca dell'unione con Dio la loro ragione d'essere. Con l'appoggio dell'autorità dello Stato abasside (considerata la più gloriosa fra tutte le dinastie musulmane), i *sūfī* vennero combattuti dai teologi e dai giuristi che dubitavano della « via dell'amore » come ricerca dell'unione con Dio, giudicata come un indecoroso abbassare la divinità al livello dell'uomo, là dove amare Dio avrebbe dovuto consistere soltanto nell'adorarlo e nell'obbedire ai precetti rivelati mediante la legge religiosa.

Questa ostilità culminò con il processo, le torture e la condanna a morte di al-Hallāg nel 309 (922 d.C.)², martire del Sufismo. « Flagellato

¹ Dall'arabo « *hijra* » che letteralmente significa « fuga ». Dalla fuga del Profeta dalla Mecca a Medina (622) inizia il conto degli anni per il calendario islamico basato sull'anno lunare e non su quello solare, del quale è più corto di un trentatreesimo. Per tradurre un anno islamico (H) in anno gregoriano (G) si fa: $H:33 = X$, $H-X = Y$; $Y + 622 = G$.

² Al-Husaīn bn Mansur (858-922), detto al-Hallāg (il cardatore), nacque a Tur, nel Fars (Iran). Il suo celebre detto « Io sono la verità creatrice » (*anā'l haqq*), interpretato come blasfemo, non era inteso a rivendicare una deificazione dell'uomo, ma era espressione del

e dilaniato, testimonia sul suo patibolo la possibilità dell'unione d'amore fra Dio e la Sua creatura umana, per quanto infinitamente possa essere distante l'Eterno dal contingente perituro »³.

Dopo il X sec., con il declino del califfato abasside e l'autorità degli *ulam* (dottori della Legge), fu possibile la riconciliazione fra Sufismo e ortodossia operata da al-Ghazzālī⁴. Il suo apporto essenziale è stato quello di aver introdotto il Sufismo e tutti gli elementi d'ordine affettivo ed emotivo che l'animano nelle pratiche del culto e nell'insegnamento ufficiale. Da allora in poi il Sufismo si diffuse liberamente dando vita ai più bei trattati mistici, ai più bei poemi, ai maggiori testi scientifici e filosofici con un considerevole arricchimento di tutto il pensiero musulmano e universale.

Al di là del suo significato etimologico⁵, il Sufismo designa i mistici dell'Islām disposti in confraternite: « Son coloro le cui anime si sono purificate dalle impurità della natura umana, coloro che si sono liberati dai desideri così da giungere a porsi nel concetto di Dio in modo assolutamente sublime. Sono fuggiti da tutto ciò che non è Dio; nulla possedendo e da nulla essendo posseduti »⁶.

Il Sufismo è la testimonianza di un Islām spirituale, contrariamente a quella concezione che tende a ridurlo ad una religione legalitaria e letteralista, mossa da un fanatismo religioso che porta il musulmano ad imporre la propria fede con le armi proclamando contro tutti i nemici una guerra santa di sterminio. Infatti la *jihad*⁷, tradotta in modo errato con « guerra santa », in realtà non ha per scopo lo sterminio e la distruzione, bensì la lotta condotta con giustizia per difendere l'Islām dai nemici della *umma* (comunità) islamica. Non è poi un atteggiamento incongruo se pensiamo al periodo delle crociate compiute nel Medioevo dai cristiani per cacciare i musulmani dalla Terrasanta.

In tutto questo il Sufismo, cuore vivente dell'Islām, si colloca come un cammino spirituale che insegna, tappa dopo tappa, a purificare se stessi

fervore e della dottrina dell'unità spinte all'estremo. Ciò che egli cercava era una fusione d'amore: « Io sono diventato colui che amo e Colui che amo è diventato me. Siamo due spiriti fusi in un sol corpo ».

³ G.C. ANAWATI e L. GARDET, *Mistica Islamica*, S.E.I., Torino, 1960, p. 80.

⁴ Abū Hāmid al-Ghazzālī (1058-1111), teologo, filosofo e giurista considerato il « rinnovatore » della sua epoca. È stato una delle figure più eminenti dell'Islām, la sua opera e il suo sapere religioso gli valsero l'appellativo di « *Hujjat al-Islām* » (la « prova dell'Islām »).

⁵ Leggiamo nel libro di Abū Bakr Kalābadhī, giurista ed asceta: « Certuni hanno sostenuto che i sufi sono stati chiamati così a causa della purezza (*safā*) dell'intimo del loro essere e per l'assenza di macchia nei loro atti [...]. Secondo un'altra spiegazione i sufi sono stati chiamati così perché sono, davanti a Dio, al primo rango (*saff*). Secondo altri sarebbero stati designati con il nome di sufi perché le loro caratteristiche sono simili a quelle degli « uomini del banco » (*ahl al-suffa*) che vivevano al tempo del Profeta [...]. Secondo altri vennero chiamati sufi perché indossavano un abito di lana (*sif*)... » (G. MANDEL, *Storia del Sufismo*, Rusconi, Milano, 1995, p. 41).

⁶ G. MANDEL, *Storia del Sufismo*, Rusconi, Milano, pp. 9-10.

⁷ Letteralmente significa « sforzo »: è lo sforzo per conseguire una evoluzione del sé, un'ascesa mistica. Pertanto risulta del tutto errata l'interpretazione occidentale che la eguaglia a « guerra santa », giacché guerra in arabo si dice *muqatala*. È semmai una guerra interiore, quella cioè contro se stessi.

e a migliorare la propria moralità al fine di costruire una vita interiore ed esteriore tali da permettere il raggiungimento di una beatitudine perenne. Il suo scopo è il conseguimento di uno stato di purezza e di interiorità indispensabili nella unione con Dio.

2. Il percorso spirituale dei *sūfi*

Accettare di seguire il Sufismo comporta una morte graduale della propria personalità a vantaggio del vero Sé. Come riporta A. Kielce nel suo testo *Le Soufisme Orient Secret* « ... l'uomo deve disfarsi degli attributi della propria condizione umana e in particolare della sua individualizzazione, deve cioè sacrificare il suo Io carnale per rinascere nella divinità... per giungere a uno stato di libera e totale compenetrazione tra sé e il divino »⁸. Perché questa trasformazione abbia luogo deve esservi: a) una connessione con l'origine o catena spirituale (*silsila*); b) una disciplina o un metodo che addestri l'anima; c) un maestro che possa applicare il metodo e sappia guidare il discepolo attraverso le « stazioni » del suo viaggio spirituale; d) una conoscenza di ordine dottrinario circa la natura delle cose che indirizzi il discepolo nel viaggio stesso. Spieghiamo ora ciascuno di questi punti:

a) La *silsila* è una catena di discendenza spirituale che risale al Profeta stesso e allinea i maestri dell'Ordine a partire dal fondatore. Tale connessione conferisce all'iniziato il mezzo per avanzare lungo la via spirituale e per ricevere la *baraka* (benedizione) di generazione in generazione.

b) Il metodo costituisce una preparazione ascetico-morale che deve giungere a condurre il cuore ad uno stato di totale fusione con Dio. Perché il cuore? Perché esso indica non solo un organo fisico ma anche il centro dell'anima e come centro di tutto il nostro essere permette di percepire il trascendente.

L'insegnamento del metodo spirituale, che è contenuto negli Ordini sufici, varia da una *tarīqa* all'altra ma in generale si basa sull'invocazione (*dikr*) e sulla meditazione (*fikr*). Il primo, chiamato anche preghiera perpetua del cuore, consiste nell'invocare Allāh e nel rammentarsene continuamente in modo da dimenticare tutto ciò che non è Lui. La sua pratica, che va ben oltre la rituale preghiera obbligatoria (*salāt*), deve proseguire fino a quando il Nome divino non prenda possesso di colui che lo invoca. Nel Corano vi sono molti versetti, quali il VII, 205 e il II, 152, che giustificano l'importanza del *dikr* e l'eccezionale potere di trasformazione che ad esso è concesso: quello cioè di rendere l'uomo un'anima integra e pura.

Le sedute collettive di *dikr*, dette *hadra*, designano gli esercizi di raccoglimento accompagnati dalla recitazione di litanie in cui sono enumerati i più bei nomi di Allāh, dalle letture di poemi mistici (*qasīda*) e dalle recita-

⁸ A. KIELCE, *Le Soufisme Orient Secret*, M.A. Editions, Paris, 1984 (trad. a cura di A. CARRER, *Il Sufismo Oriente Segreto*, Sugar Co. ediz., Milano, 1985, p. 42).

zioni della *fātiha*, prima *sura* (capitolo) del Corano. Ogni Ordine ha sue particolari formule, scelte di nomi e quantità delle ripetizioni (dalle 3000 alle 70000) ritmate e conteggiate dal maestro spirituale (*šaik*) con l'aiuto di rosari adatti (*subha*) e con modi speciali di pronunciarle. Ad esempio tra i *Naqšābandī*⁹, i « Maestri di Saggezza », si pratica la cosiddetta respirazione co-sciente per alimentare e risvegliare la parte interiore dell'essere. I *Mawlawī* o *Mevlevi*, noti come l'ordine dei « dervisci giranti », invece, si distinguono per l'importanza data al *samā*⁶, un concerto spirituale seguito da una danza cosmica che simboleggia la rotazione dei pianeti attorno al Sole. Tale tecnica può intervenire come supplemento nella comprensione della realtà divina. Questo significa che, attraverso l'esercizio dell'invocazione, si raggiunge una fase in cui si trova la propria identità psichica in virtù di uno sviluppo spirituale in grado di raggiungere la consapevolezza del divino.

Complemento indispensabile del *dikr* è il *fikr*, ovvero la meditazione costante della parola divina. Il Corano sottolinea la sua efficacia e il suo valore in quanto essa predispone il cuore a ricevere la certezza di Dio; permette di superare i comuni vincoli della natura e, inoltre, di vedere nelle cose la verità segreta di Dio.

Sia *dikr* che *fikr* possono considerarsi delle tecniche di risveglio che consentono all'individuo di realizzare la sua vera natura e il suo essere reale occultato dall'apparenza del mondo visibile.

c) Il terzo punto evidenzia due aspetti: l'importanza dello *šaik* (maestro spirituale) all'interno della *tarīqa*¹⁰ e il suo legame con i *murīdīn* (discepoli).

Detentore della scienza esoterica, il maestro è un intermediario indispensabile, tanto che risulta impossibile seguire un'autentica via spirituale senza la sua guida. Essendo legato al Profeta, tramite la catena di trasmissione iniziatica (*silsila*), egli è « ... in grado di liberare l'uomo dagli angusti limiti del mondo materiale e di guidarlo verso lo sconfinato spazio luminoso della vita spirituale »¹¹. La sua funzione è quella di rendere attuabile la rinascita e la trasformazione spirituale del discepolo, anzitutto attraverso un'istruzione sui valori della verità assoluta cui segue l'insegnamento pratico degli esercizi di meditazione e di invocazione di Allāh. È lui che conduce il discepolo per la via, gli insegna la recitazione del *dikr*, dirige la meditazione, sceglie le sue letture, controlla le sue preghiere, lo istruisce sulla dottrina e lo illumina sui gradi al momento giusto. Per queste ragioni il discepolo è unito al maestro da un doppio legame, di amore e di obbligo, che sussiste anche dopo la morte: il maestro sarà sempre il compagno e la guida dell'allievo. Il Corano in proposito dice: « E non chiamare morti coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono, nutriti di grazia presso il Signore » (III, 169).

⁹ *Naqšābandī*, *Mawlawī* o *Mevlevi* sono nomi di *turūq* tuttora vigenti.

¹⁰ Il cammino percorso dal sufi nell'evoluzione mistica. Comunità fondata su prescrizioni speciali sotto l'autorità di un maestro.

¹¹ S.H. NASR, *Sufi Essays*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1972 (trad. a cura di D. VENTURI, *Il Sufismo*, Rusconi, Milano, 1975, p. 71).

Questo legame comporta, da una parte, degli obblighi per il discepolo che si sottopone ad un vero e proprio rito di iniziazione che può variare nelle diverse scuole mistiche ma che sempre include un patto di « mutar vita » (*tauba*) e di abbandonare ogni catena che lo legni al mondo materiale, voltandosi ad un'obbedienza cieca agli ordini del maestro; dall'altra, mette in risalto il potere dello *šaik* che risulta — quale potere assoluto di un padre spirituale — più grande ancora del potere del padre carnale, perché accoglie il discepolo in qualsiasi condizione e lo lavora fino a renderlo « oro puro ». Poiché non sempre quelli che si proclamano maestri *sūfī* sono dotati dei requisiti idonei a definirli tali, occorre che il discepolo sappia riscontrare nella sua guida le qualità che connotano il perfetto maestro: aver realizzato la verità del Sentiero, l'essere stato scelto dall'alto per adempiere alla sua funzione di guida e l'essere connesso in modo chiaro alla catena iniziatica.

d) Tutta la dottrina sufica, racchiusa nella *šahāda* (o professione di fede), si sviluppa in due principi: l'unità trascendente dell'Essere (*wahdat al-wujūd*) e l'uomo universale e perfetto (*al-insān al-kāmil*). Il primo rivela l'assoluta unità dell'Essere e cioè il riconoscimento che solo Dio « è », nulla può quindi venir detto di Lui e neppure immaginato. L'altro definisce l'uomo universale come l'essere che raccoglie in sé i nomi e le qualità divine e per questo diviene lo specchio nel quale Dio contempla se stesso. Ciò significa che l'uomo perfetto rappresenta la riunione di tutti i mondi divini e naturali, universali e particolari.

La dottrina sufica non cerca di abbracciare la realtà in un sistema razionalistico, non tenta cioè di adeguare le idee a un modello logico. Si tratta, piuttosto, di una visione contemplativa della natura delle cose resa possibile dall'atto intellettivo, che consiste nel « ... comunicare alla mente ciò che può essere fatto comprendere, affinché la ragione, l'immaginazione e le altre facoltà vengano compenstrate dalla verità, ognuna secondo la propria modalità »¹².

Lungo tutto il suo itinerario spirituale il discepolo cerca di acquisire le virtù necessarie alla trasformazione della sua anima. Virtù che, per i *sūfī*, non sono solo atti o qualità esteriori della volontà ma anche e soprattutto modi di essere, attributi dell'uomo perfetto che hanno origine nella stessa realtà divina.

Le virtù cardinali del *tasawwuf* sono l'umiltà, la carità e la sincerità o veridicità (*sidq*). L'umiltà significa riconoscere Dio come il tutto e noi il nulla, cioè una presa di coscienza dell'Unità divina e della nostra relativa impotenza. Su un altro livello vuol dire rendersi conto che il nostro prossimo ci può insegnare qualcosa tramite il possesso di nozioni a noi ignote e che quindi dovremmo essere umili davanti ad esso.

La carità coltivata nella *tarīqa* non è quella carità umana quantitativa che soddisfa i bisogni materiali mentre le necessità più profonde vengono

¹² M. LINGS, *What is Sufism*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1975 (trad. a cura di R. RAMBELLI, *Che cos'è il Sufismo*, Mediterranee ediz., Roma, 1978, p. 66).

ignorare. Essa non si esaurisce in un semplice gesto altruistico compiuto di tanto in tanto, giusto per acquietare le nostre coscienze e poi rinchiuderci nei nostri egoismi. La carità spirituale è una condizione dell'essere attraverso la quale l'uomo realizza la sua unità, non solo con tutti gli uomini ma anche con tutte le altre creature. Essa fa comprendere come l'uomo « ... nell'offrire se stesso a Dio si dà al suo prossimo e nell'offrire se stesso agli altri egli offre la sua anima »¹³. Ciò vuol dire che la carità permette all'uomo di attuare la sua unità con tutti gli esseri.

La veridicità (*sidq*), che caratterizza il Sufismo in generale, significa vedere le cose nella loro vera natura dimenticando totalmente se stessi. Il suo valore illumina il celebre *hadīṭ*¹⁴ citato spesso dai *sūfi*: « Colui che conosce se stesso conosce il suo Signore ». Ciò implica che noi vediamo il mondo e noi stessi con gli occhi del Signore, è come se Dio ci donasse il Suo sguardo per permetterci di scoprire in noi la vera natura delle cose.

La *tariqa* ha avuto grande importanza nella storia islamica anche sul piano sociale — è cosa nota la relazione degli Ordini sufi con le corporazioni artigiane, associate nella *futuwwa*¹⁵ e con determinati ordini cavallereschi ai quali competeva la sorveglianza delle frontiere islamiche — ma il suo massimo ruolo resta quello spirituale di condurre l'uomo verso la certezza che è Dio, nella totale consapevolezza che Egli è tutto e noi suoi « schiavi » (*'abd*).

Lo scopo della *tariqa* non è quello di acquisire una virtù particolare ma di raggiungere Dio, essa si presenta come un aiuto indispensabile nella ricerca della Verità.

3. La *tariqa* Burhaniya

Dopo questo breve escursus sugli aspetti portanti del Sufismo, passiamo alla sua concretizzazione nella *tariqa Burhaniya*. Ramo della *Šadilīya*, dalla quale discendono la maggior parte delle *turūq* (pl. di *tariqa*) contemporanee, la *Burhaniya* ha le sue origini in Sudan ma è anche presente in Egitto e sul fronte europeo: Germania, Francia, Italia. Si avverte, infatti, una crescita dell'attenzione verso di essa per svariate ragioni: per alcuni

¹³ S.H. NASR, *IUdeals and Realities of Islam*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1966 (trad. a cura di D. VENTURI, *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano, 1974, p. 161).

¹⁴ Quanto è stato detto e fatto dal Profeta. Esso è di due tipi: detti del Profeta, riportati da testimoni la cui autenticità è stata scrupolosamente controllata, i quali illustrano il suo comportamento e l'interpretazione che egli aveva dato di eventi e testi rivelati. E quelli *qudsī* nei quali anziché il Profeta è Dio che parla in prima persona. Si tratta di rivelazioni divine non tramandate nel Corano perché non aventi valore normativo per tutta la comunità, bensì mistiche rivelazioni personali di Dio al suo Profeta in momenti di grazia.

¹⁵ Organizzazione artigianale o cavalleresca che si prefiggeva un ideale etico e altruista, anteponendo il benessere del prossimo al proprio. Risale ad 'Alī ibn Abū Tgālib, cugino e genero del Profeta. Agli inizi dell'età abasside, specialmente in Iraq e in Iran, diede origine — nelle città e nei villaggi — a gruppi di giovani strettamente uniti, una sorta di « comuni » fondate sull'aiuto reciproco e sulla divisione di ogni bene.

si tratta di pura curiosità, per altri di uno strumento che è in grado di far fronte alla superficialità delle società contemporanee e per altri ancora soddisfa il desiderio di una concezione spirituale liberatrice in un mondo in progressivo decadimento.

Attualmente la *Burhaniya* è guidata da *šaik* Ibrahim, primogenito ed erede spirituale di *šaik* Muhammad Uthman al-Burhani. Nato nel 1938 in Sudan, coniugato e padre di sei figli, si occupa della *tarīqa* dalla morte del padre. Il suo comportamento (a detta dei *burhani*) si ispira al più profondo rispetto e si mostra paziente verso i suoi *murīdīn* che lascia crescere spiritualmente liberamente, ognuno secondo i suoi tempi. È infatti fondamentale evitare forzature che potrebbero snaturare il *murīd* vestendolo di una personalità lontana dalla sua realtà esistenziale e quindi a lui estranea. Ciascuno viene guidato alla realizzazione delle proprie potenzialità in un percorso che progressivamente porta ad universalizzare le proprie peculiarità, non a negarle.

In un cammino equilibrato si mescola con sapienza il tempo dedicato alla recitazione degli *awrad*¹⁶ a quello dedicato alla *hadra*¹⁷ e allo studio delle *qasā'id*¹⁸ che compongono il patrimonio delle *turūq*. Tale cammino comporta il perfezionamento dell'islam nei suoi elementi fondamentali e conduce alla realizzazione dell'*imān* (la fede intesa nel suo aspetto più elevato) e infine dell'*ihsān* (l'agire in modo perfetto).

Il « viaggio » spirituale proposto dalla *Burhaniya* è attuabile anche all'interno di una condizione esistenziale precaria e disgregata, tipica delle società contemporanee. Difatti *šaik* Ibrahim guida il proprio discepolo al compimento del *sulūk*¹⁹ secondo le modalità più opportune, adeguate ai tempi e ai luoghi.

Ogni comunità sufica costituisce una fraternità inseparabile; gli appartenenti, anche se di provenienze diverse, si considerano fra loro come fratelli e non solo, tale fratellanza viene estesa a tutti i credenti musulmani con riferimento a quanto dice il Corano: « Perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace fra i vostri fratelli »²⁰.

Seguire la *Burhaniya* non preclude una vita normale fatta di impegni lavorativi, di amicizie e di interessi: la differenza sta nel modo di rapportar-

¹⁶ Plurale di *wird*: orazione particolare di un Ordine. Può essere costituita da invocazione dei Nomi divini, da preghiere di benedizione sul Profeta e da *azhab* (sing. di *hizb*), parti cioè del Corano. È un'orazione complessa, ricca di virtù e segreti e per questo considerata assai potente. Riguarda estratti del Corano sapientemente elaborati al fine di ottenere molteplici grazie e ripercussioni interiori ed esteriori. Il primo musulmano a disporre i versetti coranici in un ordine diverso da quello in cui erano stati rivelati fu *saydna* (titolo onorifico paragonabile a « principe ») Salman al-Farsi, il quale organizzò un certo numero di *ayat* (versetti) in una forma di recitazione speciale. Ciò provocò la reazione dei Compagni del Profeta il quale, dopo aver interrogato Salman sul suo operato, diede la sua approvazione. In tal modo nacquero i primi « *awrad* ».

¹⁷ Momento rituale collettivo in cui si recita il *dikr*.

¹⁸ Composizione poetica ad opera dei *walī* (santi o protetti da Dio) su temi riguardanti la realtà terrena e la scienza divina.

¹⁹ Il percorso della Via sufica.

²⁰ Corano, XLIX, 10.

si alla vita, che non significa tanto essere un cenobita quanto vivere con coscienza la propria quotidianità. Non si predica un distacco e un disprezzo del mondo in cui si vive, anzi *šaik* Ibrahim tende a puntualizzare l'importanza di rimanere inseriti nel proprio contesto sociale. L'obiettivo non è quello di segregare l'individuo nel proprio ristretto circolo ma quello di vivere la vita di tutti i giorni con la consapevolezza di appartenere ad Allāh e a Lui ritornare²¹. Questa consapevolezza aiuta i discepoli a star lontani dalla superficialità mondana per non cadere così nella trappola del materialismo contemporaneo.

Ogni *tarīqa* ha un proprio luogo di riunione (*zāwīya*)²² che è situato generalmente presso la tomba del maestro fondatore.

Seguendo una certa condotta stabilita dalla pratica dei riti, che si eseguono giornalmente, i *burhani* cercano di acquisire una dimensione supplementare di predominio della propria interiorità al fine di giungere alla completezza per mezzo della realizzazione spirituale.

4. I seguaci della *tarīqa* *Burhanya* a Roma

Ho svolto una ricerca sulla base dell'osservazione della *tarīqa Burhaniya* presente a Roma, nell'arco di tempo di sei mesi circa (da febbraio a luglio '95).

Ho posto attenzione in particolare alla vita dei *burhani* nella *tarīqa* intesa sia come esperienza personale di ognuno degli intervistati nella *Burhaniya* che come assetto prettamente organizzativo e amministrativo; ho inoltre curato di comprendere il rapporto dei *burhani* con l'ambiente esterno (famiglia, amicizia, mondo del lavoro) e infine il legame con lo *šaik*.

Sulla base di questi ambiti ho elaborato uno schema di intervista focalizzata.

Le interviste sono state realizzate grazie all'appoggio di Laila, una delle mie prime intervistate nonché mediatrice tra me e gli altri membri del gruppo, specie durante la fase iniziale della ricerca.

I colloqui (tutti registrati su cassette) hanno avuto luogo nelle abitazioni dei singoli intervistati in diverse zone di Roma e talvolta anche fuori città, come nei casi di Muhammad e Nafisa, residenti sull'Anguillarese e di Hamza e Amina, residenti a Firenze.

Le conversazioni si sono svolte in un clima sereno, senza ostacoli né diffidenze e ciò è stato forse reso possibile per via della mia origine musulmana: il fatto cioè di appartenere alla *umma* (comunità) islamica mi ha reso familiare ai loro occhi, facilitando in tal modo il mio inserimento.

A Roma è presente un gruppo di *burhani* composto da circa undici

²¹ Si veda il versetto XI, 156 (*istirjā*) sulla « ricerca del ritorno », più volte da loro recitato: « In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo ».

²² Centro religioso e culturale legato ad una confraternita. Nella sua massima estensione comprende una moschea, una sala per la recitazione del Corano, una scuola, un'alloggio dello *šaik* e dei confratelli, una foresteria e la tomba del maestro fondatore.

membri, in prevalenza italiani e con un'età compresa tra i sedici e i cinquant'anni. Ognuno svolge una propria professione: chi impiegato, chi ingegnere, chi studente, chi dirigente, chi casalinga e chi agente di commercio. Ma tali differenze si annullano di fronte al loro comune interesse: l'amore per Allah e per la *tarīqa* che li rende simili gli uni agli altri.

Il passaggio dal Cristianesimo all'Islamismo non è stato immediato: c'è chi, come Shams ad-Din²³ e 'Abd Ghafour, ha fatto delle indagini nell'ambito della religione cattolica per trovare delle possibilità di realizzazione spirituale; chi si è indirizzato verso la lettura, come Naima e chi verso la politica, come Muhammad e Amina.

Ognuno ha percorso un cammino che li ha portati a maturare la scelta di diventare musulmani e *burhani*. E ciò significa adattare la propria vita ai ritmi delle *salāt* e degli *awrad* senza precludere la continuità dei propri interessi (amicizie, hobby).

Ogni *tarīqa* ha il proprio responsabile in loco e per quel che concerne la *Burhaniya* a Roma è 'Abd Ghafour ad assumere tale ruolo. Le sue mansioni sono di coordinamento e di trasmissione degli scritti e delle decisioni di *šaik* Ibrahim.

Per i *burhani* di Roma il punto di ritrovo è costituito da un locale situato nei pressi di Valle Aurelia. Con il contributo dei singoli membri si provvede al pagamento delle spese di manutenzione del locale e degli impianti di riscaldamento, luce e gas. Ci si incontra due volte a settimana, il martedì e il venerdì. Il primo appuntamento è dedicato alle letture che comprendono sia i versi del Corano che gli scritti e le *qasā'id* tramandate dal padre di *šaik* Ibrahim. A queste si affiancano lezioni di dottrina che abbracciano argomenti di metafisica e temi che contengono nozioni sulla pratica del culto, ovvero sul modo corretto di fare le *salat* (preghiere canoniche) e la *hadra*. Il venerdì invece è dedicato interamente alla *hadra*, momento principale di *dikr* collettivo a cui è fondamentale partecipare al fine di una crescita spirituale del *murīd*.

Gli strumenti di diffusione della *tarīqa* sono prettamente orali e ciò è spiegabile in quanto la conoscenza *suft* è un tipo di conoscenza che trascende i limiti umani e arriva là dove il mentale non ha accesso. Essendo, infatti, la dottrina *suft* lungi dall'essere reperibile nei libri, essa vien in gran parte comunicata personalmente per mezzo di una reciproca influenza fra maestro e discepolo. Gli insegnamenti sono tratti da ogni forma di esperienza umana: possono essere trovati ovunque nell'ambiente circostante, perché l'uomo deve avere un'attitudine spirituale non limitata da frontiere di tempo e di spazio. In particolare, l'apprendimento risulta calibrato sulle proprie esigenze individuali. Laila infatti sostiene che: « ... gli insegnamenti della *tarīqa* devono essere orali perché ognuno deve avere quello che cerca..., non puoi parlare a tutti con lo stesso linguaggio, prima cosa perché ognuno ha il suo livello. Dipende da quello che uno cerca dalla

²³ Tale nome ed i seguenti, sono nomi acquisiti dai membri della *Burhaniya* a Roma durante il loro ingresso nell'Islām.

vita perché tutta la conoscenza dell'uomo è dentro di lui, dipende solamente da cosa rincorre nella vita »²⁴.

All'interno del gruppo non esistono distinzioni di sesso o di ceto, poiché ciò che conta non è l'essere preso singolarmente bensì la capacità di annullarsi di fronte ad Allāh.

Una peculiarità che emerge nei *burhani* presenti in Occidente è la possibilità data alle donne, autorizzate dallo *šaik*, di partecipare alla *hadra* insieme agli uomini portando però il velo e collocandosi ad una certa distanza da quest'ultimi. Ciò non è visto come indice di discriminazione ma piuttosto come un accorgimento per evitare eventuali deconcentrazioni che potrebbero bloccare lo spirito nel suo viaggio verso Allāh, ricordando che lo scopo della *hadra* è quello di giungere ad un distacco dalla scansione spazio-temporale nella quale si è immersi.

Dalla ricerca emerge un gruppo motivato da un comune interesse nato in ciascuno in seguito ad anni di esperienze diverse nel campo religioso e politico. Un elemento in comune tra gli intervistati è infatti il motivo della loro conversione: l'insoddisfazione nei confronti della religione cristiana, ritenuta fortemente speculativa e secolarizzata, li ha spinti a cercare nell'Islām le risposte ai propri problemi esistenziali. Una religione, l'Islām, caratterizzata da uno spiccato senso del divino e del sacro, dove è avvertito come più radicato — rispetto al Cristianesimo — il valore del trascendente. Mentre nell'Islām, infatti, fede e prassi, spiritualità e agire sociale sono inscindibili, nell'Occidente cristiano — che vive maggiormente il senso dell'umano — sembra più accentuato il distacco tra fede e vita.

I *burhani* di Roma, come del resto quelli presenti in Europa (che si aggirano intorno alle duemila unità), testimoniano l'esistenza di conversioni fini a se stesse, frutto di una libera scelta operata da persone consapevoli. Non trovando nel Cristianesimo le risposte adeguate ai propri bisogni interiori, queste persone hanno trovato nell'Islām prima di tutto, e nel Sufismo in particolare, la strada che li conduce verso una realizzazione spirituale. Attraverso la loro esperienza e il loro vissuto, essi danno prova della realtà di un Islām tollerante che predica amore e rispetto e non di quell'Islām che appare, agli occhi di molti, guerriero e sanguinario.

L'Islām rappresenta una realtà composita e variegata, al cui interno vige una sorta di pluralismo sia nei modi di vivere che di professare questa religione. Nell'ambito di esso il Sufismo, toccando direttamente l'interiorità del singolo, potrebbe avere la meglio — se riconosciuta la sua importanza —, sui pregiudizi mostrando in tal modo una chiave che risulterebbe utile nell'aprire un dialogo interreligioso basato sul rispetto della cultura e della libertà religiosa, là dove la spiritualità non conosce confini.

FAIZA MOHAMED HIZAM

²⁴ Dichiarazione ripresa dall'intervista fatta a Laila il giorno 24/04/95.

Bibliografia

- G.C. ANAWATI & L. GARDET, *Mistica Islamica*, S.E.I., Torino, 1960 (trad. a cura di LOSS N.M., senza data e senza luogo di edizione).
- A.J. ARBERRY, *Sufism an Account of the Mystics of Islam*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1979 (trad. a cura di VENTURA A., *Introduzione alla Mistica dell'Islam*, Marietti, Genova, 1986).
- A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1987.
- A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze, 1978.
- H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986 (trad. a cura di V. CALASSO, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1989).
- C. FAVI, *Un tentativo di mediazione tra l'ortodossia islamica e il movimento sufi*. Trattato da: *Islam storia e civiltà* 1992, anno XI, n. 38.
- L. GARDET, *Les hommes de l'Islam*, librairie Hachette, Paris, 1977 (trad. a cura di G. CRESPI, *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano, 1981).
- L. GARDET, *Riflessioni sulla Mistica Musulmana*, « La Missione », 1959, n. 27.
- IBN 'ATA' ALLAH, *Sentenze e colloquio mistico*, Adelphi, Milano, 1981).
- A. KIELCE, *Le Soufisme Orient Segret*, M.A. editions, Paris, 1984 (trad. a cura di A. CARRER, *Il Sufismo Oriente Segreto*, Sugar Co. Ediz., Milano, 1985).
- M. LINGS, *What is Sufism*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1975 (trad. a cura di R. RAMBELLI, *Che cos'è il Sufismo*, Mediterranee ediz. Roma, 1978).
- G. MANDEL, *Storia del Sufismo*, Rusconi, Milano, 1995.
- E. DE VITRAY MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978 (trad. a cura di S. TUBINO, *I Mistici dell'Islam*, Guanda, Parma, 1991).
- M. MOLÉ, *Les Mystiques musulmans*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965 (trad. a cura di G. CALASSO, *I Mistici Musulmani*, Adelphi, Milano, 1992).
- C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Pubblicazione dell'Istituto per l'Oriente, 1940, vol. 2°.
- S.H. NASR, *Ideals and Realities of Islam*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1966 (trad. a cura di D. VENTURI, *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano, 1974).
- S.H. NASR, *Sufi Essays*, G. Allen & Unwin L.t.d., London, 1972 (trad. a cura di D. VENTURI, *Il Sufismo*, Rusconi, Milano, 1975).
- I. SHAH, *The way of the Sufi*, Jonathan Cape, London, 1968 (trad. a cura di O. GUAITA, *La strada dei Sufi*, Ubaldini, Roma, 1971).
- V. VACCA, *Vite e detti di santi musulmani*, Utet, Torino, 1988.
- A. VENTURI, *L'esoterismo Islamico*, Atanor, Roma, 1981.
- H. WEHR, *A dictionary of modern written arabic*, librairie du Liban, Beirut, 1974.

INTERVENTI

Lettera aperta al Rettore Adriano De Majo, sul « numero chiuso » al Politecnico di Milano, dopo la sentenza del Tar Lombardia

Ch.mo prof. Adriano De Majo
Rettorato, Politecnico di Milano
Sede

Milano, 28 gennaio 1996

Caro Rettore,

la notizia data dalla stampa e poi confermata, relativa alla sentenza del Tar Lombardia che sancisce l'illegittimità del « numero chiuso » nelle Università lombarde, mentre da un alto mi ha rallegrato poiché io ho sempre pensato che tale prassi fosse illegittima (anzi, di più, anticostituzionale), e non ho mai taciuto circa la vergognosa politica che anche il Politecnico, sotto il mediocre rettorato del prof. Massa, aveva iniziato, dall'altro lato pone problemi nuovi al nostro Ateneo, nel più vasto contesto universitario regionale.

Se oggi tutti gli esclusi degli anni passati facessero ricorso e dovessero essere riammessi come matricole, saremmo nella condizione di dover chiudere: a questo ci ha portati la scellerata politica degli anni scorsi, accettata come fosse normale dai vari Senati Accademici e soprattutto dal Rettorato, primo responsabile di tale errore strategico.

Non credo sarebbe ora una politica degna di questo nome quella di mettere a tacere « il caso » accettando, alla chetichella, con un anno di ritardo le immatricolazioni dei 77 studenti ricorrenti al Tar, e oggi vittoriosi.

Quella che appare una politica universitaria consolidata e normale del « numero chiuso », è invece qualcosa che gravemente lede la Costituzione italiana, il diritto allo studio e che svilisce la tradizione di studio dei nostri Atenei.

Vorrei, qui di seguito, fare alcune osservazioni, con preghiera di una discussione — se ciò fosse possibile — in sede di Senato Accademico.

Credo di conoscere il motivo per il quale il « numero chiuso », o « numero programmato » ha ottenuto tanto successo nella recente politica universitaria nazionale, e cittadina in particolare: esso, infatti, si preannuncia come la forma con cui si regolarizza l'accesso all'Università, razionalizzando e portando ordine su due versanti di questioni:

A) sul rapporto, laureati e mercato del lavoro, e inoltre;

B) sul rapporto, numero di studenti che possono avere accesso e spazi/opportunità istituzionali praticamente possibili in un singolo Ateneo.

Insomma, una politica che si presenta come una ragionevole iniziativa volta a dare ordine, a non creare eccessi, e a consentire poi a coloro che sono stati accettati, di poter attuare per davvero i loro studi, come previsto all'atto della loro iscrizione. A questi due elementi di ragionevolezza se ne accompagna inoltre un terzo, riferito al sistema universitario: se un Ateneo incomincia col « numero chiuso » sposta una certa quantità di studenti da un Ateneo all'altro. Gli esclusi in uno si riverseranno sugli altri ancora aperti. E ripetendosi questa manovra nel tempo, l'Università che non accede al « numero chiuso » vede convogliate verso il proprio Ateneo iscrizioni che mai sarebbero giunte se tutti gli altri Atenei non avessero permesso il « numero chiuso ». Insomma, una volta imboccata questa strada, sembra inevitabile doverla percorrere fino in fondo. E proprio questo accadde a Milano, dal momento che in sequenza, prima l'Università Bocconi, poi la Cattolica, poi lo IULM e infine la Statale (Facoltà più, Facoltà meno), tutte acconsentirono al « numero chiuso ». Fu allora gioco forza che anche il Politecnico si accodasse (malgrado certe resistenze, più forti ad Architettura che a Ingegneria), e poi continuasse su questa strada.

Ma tutto ciò rimane intimamente sbagliato, anticostituzionale e illegale, ed ora spiegherò il perché. Penso che questa prassi di illegalità debba venire smascherata e debba essere restituito agli studenti un diritto che loro spetta in quanto cittadini italiani (così come agli Atenei venga restituita la dignità che loro spetta in quanto istituzioni di alta cultura di uno Stato democratico), e desidero chiarire i motivi per i quali tutta una nuova politica accademica dev'essere ripristinata. Chiedo nel contempo che il Politecnico si faccia capofila di una revisione istituzionale in questa materia (e faccia autocritica sull'iniqua politica attuata da cinque anni a questa parte).

Ci sono dei principi costituzionali che vanno ribaditi, poiché è ad essi che ci si deve riferire, essendo la Costituzione democratica la Carta del patto che ci fa cittadini del nostro Paese. Tali principi costituzionali sono gli unici vincolanti i cittadini di paesi membri della Comunità Europea e pertanto ogni Direttiva Europea in materia deve cedere il passo di fronte alle normative nazionali che discendono da dettati costituzionali. In attesa che l'Ordinanza del Tar Lombardia indichi come rendere attuativo il divieto di ricorrere al « numero chiuso », credo sia importante ricordare gli articoli della nostra Costituzione da cui tale normativa discende, e precisamente:

— art. 3: « È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del paese ».

— art. 9: « La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e della ricerca scientifica e tecnica ».

Da questi articoli costituzionali, che lasciano intravedere un disegno costituzionale che va verso il welfare State e non verso una Repubblica democratico-liberale, non si potrà mai evincere che l'Università debba avere come finalità quella di essere un'istituzione preposta alla razionalizza-

zione del rapporto tra « mercato del lavoro e numero di laureati ». Si evince semmai un altro (e forse opposto) orientamento, peraltro molto nobile e molto alto nella mente del Costituente: quello di svincolare l'Università da problemi congiunturali o strutturali, legati all'economia nazionale, in nome di una più universalistica aspirazione, quella, cioè, della diffusione della cultura, nella cui funzione la Costituzione vede il modo pratico con cui « la Repubblica deve rimuovere gli ostacoli, ecc. ».

Forse altri istituti possono avere il compito di regolarizzare le relazioni tra « mercato del lavoro e università » (ammesso poi che questa funzione fosse per davvero prevista dal Costituente), istituzioni come il CNEL ad esempio, ma non i singoli Atenei, poiché la nostra Costituzione non fa propria l'ideologia della programmazione della cultura, bensì la sua più generale divulgazione in nome della « rimozione degli impedimenti, ecc. ».

Sembra a me questo un alto orientamento del Costituente, poiché svincolando la cultura dal mercato, ne sa riaffermare così l'autonomia, il suo valore intrinseco, il suo valore « in quanto tale », e non in quanto « funzionale all'economia e al mercato ». Si può condividere tale orientamento, in nome di una maggior funzionalità tra economia e cultura (come già Gino Martinoli iniziò a fare con la sua ricerca edita da Il Mulino, e che aprì poi la stura a molte riflessioni « razionalizzanti »), ma nella Costituzione non leggiamo questa mentalità. Troviamo, al contrario, l'affermazione del primato della diffusione della cultura, in quanto tale. Io vorrei dire che, sebbene sia utile che la discussione su questo punto resti aperta, fin quando la Costituzione non è modificata in senso opposto, non solo conviene rispettarla così com'è, ma è il nostro diritto e nostro dovere riconoscere e rendere operativo il suo alto insegnamento culturale.

Ma ci sono anche altre osservazioni, che vanno fatte.

Di quale « mercato del lavoro » si parla, quando si sottolinea la necessità di una programmazione tra numero dei laureati e mercato del lavoro? In genere si allude al mercato del lavoro « interno », cioè a quello nazionale. Ora, vorrei far notare che la nostra Costituzione non ha come suo obiettivo quello di procedere a identificare correlazioni del genere « diffusione della cultura e mercato del lavoro nazionale ». Certamente, la nostra Costituzione non desidera che si creino laureati in eccesso rispetto alle necessità nazionali, né che possa insorgere una certa competizione tra laureati italiani e laureati stranieri, aizzata dalla stessa Università italiana. Tuttavia l'orientamento costituzionale legato all'autonomia della diffusione della cultura e al suo carattere « liberatorio », in quanto tale, non in quanto funzionale o subalterno alla politica economica di settore o alle professioni, ci vieta di impostare la questione in termini così gretti.

La funzione dell'Università sta nel suo stesso nome, è cioè « universalistica », è Unum-versum: non è riferita a nessun mercato del lavoro, né interno né esterno. Essa è unicamente riferita al cittadino, a quello italiano in primis, che tutela, difende e orienta, e poi anche ai cittadini di tutto il mondo, poi. La sua funzione è quella di promuovere la cultura universalmente, dentro e fuori dai confini nazionali.

Possiamo dimenticare quest'orientamento? No, non possiamo. Non

possiamo farlo e non dobbiamo farlo: di più, non ci conviene neppure porci in un'ottica diversa da quella costituzionale, poiché lì, proprio nella Carta che ci rende cittadini di questa democrazia, noi troviamo un insegnamento molto ricco di ammaestramenti e di direttive istituzionali. Attenerci alla Costituzione, in questo caso, oltre che essere nostro precipuo dovere (e dovere del Rettore, poi, in modo del tutto particolare!), coincide anche con un orientamento che nobilita il nostro lavoro di formatori e ci dà un ruolo molto particolare nella nostra società. Là dove sembrerebbe continuamente vincere una gretta mentalità piccolo-borghese, incapace di leggere una spanna oltre il proprio naso, la Costituzione addita, invece, nell'Università un'istituzione non legata al proprio particolare, ma che ha, invece, grandi finalità universalistiche.

L'Università, dunque, se mai avesse come riferimento un qualche mercato del lavoro, avrebbe un tipo di mercato del lavoro a scala mondiale, e non solo nazionale, che proprio dalla diffusione della cultura potrebbe migliorare le qualità intrinseche alla propria azione. E questo rimane, anche in questi tempi di restrizioni e di revisioni politiche, il rapporto stretto che auspicabilmente dovrebbe permanere tra gli Atenei italiani e la Cooperazione Internazionale Universitaria.

Noi dobbiamo lavorare, non in funzione degli Albi professionali italiani e delle attività di categoria (questo fu un obiettivo fascista, di tipo corporativo, che la Costituzione sembrerebbe aborrire, e giustamente!), ma in rapporto a chi ha fame e sete di sapere, di qualunque nazionalità egli sia. Se è italiano, bene; se è straniero, — come ovviamente accade, e sempre più frequentemente — bene, alla stessa maniera del caso precedente. Perché è l'uomo che ci deve stare di fronte, e non solo il patriota; è il cittadino in quanto cittadino del mondo, quello per cui l'Università nacque, e non la creazione di élites professionali nazionali. Dobbiamo avere ben presente questo riferimento culturale generale. Non è secondario. Dobbiamo ribadirlo: sono sentimenti del genere che producono le civiltà, non la gestione di interessi settoriali e meschini.

È questo che non convince della politica legata al « numero chiuso »: che si scambia un problema sociale e generazionale con quello del funzionamento di certe istituzioni, e si crede di avere risolto il problema sociale e generazionale quando, in nome dell'ordine istituzionale, si mettono gli Atenei in grado di funzionare meglio, al loro interno, ma avendo — irrisolti — lasciato fuori dalla porta i problemi giovanili, in nome di un incontrollabile punto di incontro tra mercato del lavoro e professioni. E inoltre, continua a non convincere che i figli dei professionisti trovano comunque sempre posto in Università, ma i figli di coloro che già non fanno parte del giro, più facilmente possono restare esclusi. E così ancora una volta, in nome di una politica che soddisfa solo i ben pensanti, la politica del « numero chiuso » diventa un inciampo all'attuazione piena del dettato costituzionale.

Ma allora, perché tutto questo orientamento contrario alla diffusione della cultura, perché « chiudere », « programmare », « selezionare », « orientare »?

Sotto tutte queste dizioni si nascondono altri problemi, che vanno al fine smascherati! Parliamone, dunque, ma chiamando le cose con i loro nomi e cognomi.

Sotto la politica illegale e anticostituzionale detta del « numero chiuso » (o del « numero programmato ») si cela, allora, un altro problema: quello di limitare l'accesso alla diffusione della conoscenza, selezionando in forme più o meno manipolative l'accesso, ma contravvenendo al dettame costituzionale, perché non si vuole investire nel settore dell'istruzione e dell'Università, preferendo alla cultura altri settori (quello militare, quello sportivo, quello tecnologico, per fare degli esempi). Siamo il paese europeo che investe di meno in cultura superiore: investiamo esattamente la metà della Francia, dell'Inghilterra e della Germania. E questa è una vergogna nazionale tra le più gravi. Oltre a tutto, è una tragica miopia, se consideriamo che tutte le altre democrazie sanno e intravedono da tempo che sta proprio nella ricerca la qualità del loro futuro. Noi no. In Italia preferiamo investire in stadi per giocare a calcio. Non si investe nel settore dell'Università, si bloccano i concorsi, non si riesce a selezionare un gruppo dirigente nazionale su criteri meritocratici (ma solo per cricche, per gruppi d'appartenenza, per amicizie sottobanco), si continuano a ridurre le opportunità della ricerca scientifica e della divulgazione del sapere. Siamo in una fase di crisi e di regressione nazionale, e l'Università è un termometro ben sensibile di questa crisi morale e intellettuale.

Se i Rettori andassero dal Ministro dell'Università e della Ricerca e gli dicessero: abbiamo qui mille studenti che chiedono di studiare ma abbiamo solo seicento posti, cosa dobbiamo fare? Li facciamo entrare tutti, ma allora li mettiamo a sedere stretti stretti, oppure allarghiamo il nostro Ateneo? Porrebbero al Ministro un grave dilemma: o investire di più nell'Università o creare le condizioni per il sorgere di un movimento degli studenti che partendo dal disagio giovanile investirebbe criticamente l'istruzione, come è già capitato.

Ed ecco che di fronte a un dilemma tanto drammatico, i Rettori e il Ministro si mettono d'accordo su una linea mediana che sembra accontentare tutti: facciamo entrare solo quelli che trovano posto. Se abbiamo seicento posti, ne facciamo entrare solo seicento. E gli altri quattrocento? Gli altri, niente. E se fra gli altri ci fosse un Leonardo? Niente lo stesso. In tutti i casi ci premuniamo: facciamo fare a tutti dei test orientativi, così che il Leonardo, se c'è, possa emergere. Il Leonardo entra, ma quello che sta per maturare, e non è ancora maturo, e che potrebbe diventare un uomo più consapevole e dotato solo studiando, quello è bruciato per sempre!

Si fanno felici: gli studenti accettati, i professori (che lavorano solo per seicento e non per mille), il personale non docente (che lavora meno), e si rendono infelici gli altri quattrocento, che possiedono però i canali entro cui rendere pubblica la loro esclusione. Si dice: sono soltanto una minoranza, e allora, trattandosi « soltanto » di una minoranza, ecco che si è ottenuto lo scopo di poter controllare il conflitto e di poter dar luogo a una programmazione universitaria la quale, ottundendo ogni possibile

forma di lotta, e pur ignorando la Costituzione, si presenta come una mediana tra tutti i problemi possibili. Accontenta i ben pensanti, rende felice l'opinione pubblica che si è abituata a riconoscere in questa infelice prassi qualcosa connesso con il « buon governo », e in più si rendono soddisfatti amministrazioni e docenti.

E invece quale sarebbe la soluzione? Che il Rettore andasse dal Ministro e dicesse: ci sono mille diplomati che vogliono proseguire gli studi all'Università, ma ho posto solo per seicento, troppo pochi per tutti. Come possiamo rapidamente dar da studiare a tutti e mille? Quali programmi dobbiamo sviluppare perché i giovani italiani che lo desiderano, possano iscriversi alla Facoltà che loro si addice di più? Come dobbiamo investire nella ricerca, nella didattica, nelle attrezzature scientifiche e tecnologiche, nel numero dei docenti (perché ogni professore possa seguire 30 studenti, e non 250, come è adesso: ma da noi al Politecnico ci sono corsi tragicamente ben più affollati), cosa dobbiamo fare rispetto all'edilizia universitaria, ai collegi, alle mense, alle camere in affitto, al diritto allo studio, alle vessazioni editoriali, ai tempi assurdi passati in treno e sugli autobus?

Con il ricorso al « numero chiuso » si scarica sugli studenti il peso delle mancate riforme e delle cattive scelte generali. La contraddizione che dovrebbe aprirsi tra Ministro e Rettori si sposta tra studenti immatricolati e studenti scartati. Questa, da tempo (quasi sempre inascoltato, malgrado molti interventi in pubblico su questo tema), è la mia profonda convinzione.

E allora: che politica sviluppare? Non: che politica per chiudere, programmare come chiusa, ma che politica in favore degli studenti, da inventare a loro favore, perché non buttino via il loro tempo e si possano dedicare a tempo pieno allo studio?

Su questo tema voglio giudicare l'operato di Rettore: questo è il tema che lo qualifica, o che lo squalifica. Perché tutti sono capaci di aumentare le tasse e mandare via gli eccedenti: questa politica non qualifica niente. È solo una politica banale.

Invece, le scelte iniziano proprio dopo aver scartato l'opzione delle tasse crescenti e dello studente scartato. Far gravare sulle famiglie le lacune dell'Università, va contro quello che per anni si è predicato circa il « diritto allo studio ».

Ma se il Rettore affrontasse una prospettiva di sviluppo, anziché di contenimento, si porrebbe in posizione di conflitto con il Ministro. Il Ministro non potrebbe neppure più fare il Ministro, se avesse contro la Conferenza dei Rettori: e allora l'Università sarebbe costretta a cambiare. E invece no: la Conferenza dei Rettori che è l'anello democratico che collega gli Atenei al sottosistema politico viene fagocitata da criteri manageriali inventati, che oltre a tutto sono illegali e anticostituzionali. E anche il Ministro, che ha giurato fedeltà alla Costituzione all'atto della sua nomina, diventa a sua volta un personaggio inaffidabile. Ed ecco smascherato il gioco. Si parla del mercato del lavoro e della selezione dei laureati in nome dell'ordine sociale, per mantenere invece uno stabile disordine istituzionale, iniquo e miope.

Caro Rettore, come sai al tempo in cui Tu ti proponesti come candida-

to, io Ti votai. Ti scelsi. Lo rifarei ancora, se i tuoi avversari fossero quelli di qualche anno fa. Ma non ti nascondo la mia delusione nel vederTi all'opera. Tu stai continuando la stessa politica del tuo predecessore. Non vedo in questo Rettorato elementi che ci parlino di cambiamenti di linea, e siamo su un crinale di illegittimità.

Quest'ultima vicenda dei 77 studenti appoggiati dal LSD (Liberi Studenti Democratici) è una riprova di quel che voglio dirTi. Ora il problema non è quello di immatricolarli uno a uno, alla spicciolata, e risolvere il conflitto che il Tar della Lombardia ha posto dinnanzi a noi, ricorrendo a un giochetto privatistico, o facendosi scudo di incerte regolamentazioni europee: no, il Tar della Lombardia ci ha richiamati all'assunzione di responsabilità istituzionali precise, e i conflitti vanno riconosciuti nella loro vera natura. Non vanno elusi, non vanno camuffati, non vanno manomessi: essi sono le spie di problemi sociali e collettivi che sono storici e diffusi.

Questo io mi aspetto che Tu faccia, al più presto: che, appena l'Ordinanza del Tar risulterà da attuare, dunque in tempi strettissimi (proprio per consentire di prendere i provvedimenti necessari per il prossimo Anno Accademico), Tu convochi tutti i Rettori delle Università pubbliche e private della Lombardia, e in particolare quelle operanti a Milano, e che Tu discuta con loro il modo di cambiare l'interezza del sistema universitario (lombardo, oggi; ma nazionale, subito dopo, quando nella Conferenza dei Rettori il caso venga discusso al massimo livello); perché il numero chiuso venga bandito, e al suo posto nasca una politica di sviluppo dell'Università. Essa è parte integrante dello Stato sociale maturato in questi anni in Italia; contribuire a smantellarlo (chiudendo, programmando o solo privatizzando, a seconda dei settori) significa far regredire il Paese.

Uno Stato sociale che funzioni, al posto di questo, che non funziona. L'alternativa sta qui, non nel chiudere ai giovani le opportunità.

Non si può continuare ad aumentare ogni anno le tasse e contemporaneamente ridurre il numero degli iscritti. È proprio l'operazione inversa quella che si deve fare: abbassare le tasse e creare un numero di accessi sempre più alto per far arrivare alla laurea quanti più studenti si riesce, salvaguardando una eccellente qualità degli studi, garantiti da curricula di studi adeguati alle esigenze di oggi e alle loro attese di giovani e di cittadini.

Questo, io penso, è quel che tu dovresti urgentemente fare, non altro.

Non concorriamo anche noi a creare dei delusi, caro Rettore. I giovani delusi imparano presto a diventare opportunisti. Mi sembra che in Italia non ce ne sia davvero bisogno.

Tuo,

GIULIANO DELLA PERGOLA
(Professore di Sociologia urbana e rurale,
Dipartimento di Scienze del Territorio,
Facoltà di Architettura)

Il sistema culturale singalese. L'alimentazione, la famiglia, la religione*

La cultura singalese presenta una varietà etnica, politica, religiosa e una ricchezza simbolica che predispone l'osservatore ad una forte curiosità, per usare una espressione del Geertz, verso « la mente singalese ». Il tentativo di accostarsi a questa cultura in modo interessato e sistematico ha implicato l'adozione di una griglia di lettura che in questo caso è consistita nella antropologia interpretativa secondo il modello di Clifford Geertz. Come è noto, riferendosi ai vari tipi di analisi antropologica, egli definisce la cultura come un concetto essenzialmente semiotico, cioè come un « insieme di testi ». Il termine « testo » applicato all'azione sociale comporta indubbiamente un salto culturale e una originalità nel descrivere la condotta umana, incentrando l'attenzione su come avviene la trascrizione dell'azione medesima; la concezione della vita sociale, in quanto organizzata in termini di simboli (segni, rappresentazioni, significati), induce inoltre l'antropologo a comprendere innanzi tutto questa costruzione simbolica, per poi capire i principi dell'organizzazione.

Il problema di fondo si delinea dunque nella corretta lettura di questo mondo di simboli, per scoprire non il nostro modo di interpretare, ma il modo dell'altro (soggetto-oggetto di studio) di interpretare (e informare) i significati del proprio mondo. La cultura come « insieme di testi » implica la delimitazione precisa del campo di ricerca, cioè quel particolarismo, quello studio di casi specifici e particolari che, a detta dei critici, metterebbe in pericolo la possibilità di conoscenze generali; ma secondo Geertz l'antropologia interpretativa si fonda su concetti metodologici, come quelli di « vicinanza » e di « gradualità » che consentono una marcia di avvicinamento alle culture; le interpretazioni così elaborate, pur producendo « miniature etnografiche » e pur risultando dallo studio di angoli nascosti di cultura si possono ricollegare alle caratteristiche generali della vita sociale.

* Questa ricerca è il risultato della mia permanenza nell'isola di Sri Lanka in due anni consecutivi, da settembre a dicembre 1992 e da settembre a gennaio 1994, ospite presso una famiglia nella capitale, Colombo. Mi sono recata anche a Kandy e in visita in alcuni villaggi tradizionali. La mia posizione osservativa è stata privilegiata anche dai contatti con docenti della Università di Colombo, Facoltà di sociologia, in particolare con il Prof. J.B. Disanayake e con i monaci del monastero buddista di Colombo, ma devo alla disponibilità dei miei informatori e alla possibilità di partecipare dall'interno alla vita quotidiana di una famiglia singalese (della media borghesia) oltre che alla cerchia del suo parentado e delle sue amicizie, l'analisi e il tentativo di lettura di questa cultura.

Il metodo della *thick description* elaborato da Geertz, si è rivelato particolarmente proficuo per un'analisi dell'interno della cultura singalese. Si tratta infatti di leggere la cultura come un testo, di porre l'antropologo-attore-autore, a sua volta, di un testo da ricostruire e interpretare. Nel caso di questa cultura ciò sembra opportuno per due ordini di considerazioni.

La stessa situazione geo-politica dell'isola che dista in un punto della sua costa (Pedro Point) solo 38 Km. dall'India, ha sviluppato forti pressioni di natura culturale e politica, da parte della Confederazione Indiana. Sri Lanka è « *tropo* » vicina all'India, tanto che l'antropologo Martin Wickramasinghe ha sottolineato nei propri studi che la cultura singalese non è una replica di quella indiana, secondo una concezione ancora viva in stereotipi della cultura occidentale. Infatti l'analisi del Wickramasinghe è tesa a trovare l'identità differenziata, rispetto alla cultura indiana, anche attraverso l'identificazione di un *pattern* come chiave interpretativa unitaria. Sri Lanka è un paese in via di sviluppo. Come tale, una società complessa che mantiene al suo interno sub-sistemi culturali molto forti, come quello del villaggio tradizionale buddhista. Infine, una cultura complessa poiché stratificata nelle etnie (a Sri Lanka oltre alla maggioranza singalese vivono i gruppi etnici dei Tamil, dei Vedda e dei « Burgher ») e nelle religioni: vi convivono buddhismo, induismo, islamismo e cristianesimo. Indubbiamente tra i due paesi, India e Sri Lanka, esiste una affinità etnologica, molti elementi culturali sono derivati dall'India ma si sono sviluppati lungo un processo di riadattamento e di rinnovamento. L'influsso originario dell'India è legato al buddhismo, cultura che si sviluppò a Sri Lanka quando già il buddhismo era quasi scomparso da molto tempo dall'India.

I Singalesi, comunque, sono stati capaci di mantenere la propria indipendenza culturale nonostante l'introduzione di un Induismo sempre più consolidato dalla presenza della etnia Tamil. Secondo il Wickramasinghe, la posizione insulare dei singalesi e la loro religione devono essere stati i due fattori del mantenimento della loro indipendenza culturale.

Il Wickramasinghe, seguendo il criterio dei *pattern* di cultura elaborato da Ruth Benedict, definisce la cultura singalese *apollinea*, a differenza di quella indiana che avrebbe caratteri *dionisiaci*, con una mescolanza di elementi apollinei. Infatti la cultura singalese, soprattutto quella tradizionale dei villaggi, esclude ogni forma estrema di comportamento, e sembra realizzare l'insegnamento fondamentale buddhista della moderazione, della « via di mezzo », condannando ogni forma di eccesso e di trasgressione. Ma oggi la vita tradizionale rurale è profondamente toccata dall'evoluzione della società singalese verso forme occidentali di vita e di consumo, dal turismo di massa, dalla televisione, dai fenomeni dell'inurbamento.

Oltre a ciò, le vicende politiche a partire dall'inizio degli anni Ottanta hanno trasformato l'isola in una delle zone « calde » del mondo. Nell'estate del 1982 ci fu una settimana di grandi disordini che prese il nome di « luglio nero ». Le tensioni etniche tra i Tamil e i singalesi, iniziate nel 1965, esplosero in disordini nei quali persero la vita 387 persone. L'isola è da allora teatro di gravi scontri localizzati soprattutto nella zona settentrionale, e di attentati. I Tamil avanzano richieste radicali di secessione

attraverso la creazione di un loro stato indipendente al nord: l'Eelaam. Questo conflitto va collocato nel percorso storico compiuto in Sri Lanka verso l'indipendenza dalla Gran Bretagna, sancito nel 1948 dalla nascita della allora Ceylon come Stato autonomo, poiché si collega in qualche modo alle immigrazioni di popolazioni Tamil dal sud dell'India, volute dai vari governatori inglesi per aumentare la manodopera nelle piantagioni di caffè, tè e caucciù. Nel complesso la storia dell'Isola rappresenta un esempio di resistenza alle invasioni coloniali che si sono succedute ad opera di portoghesi, olandesi, inglesi e di difesa della propria identità culturale.

L'alimentazione

Nei confronti dell'alimentazione permane un senso di religiosità derivata dal buddhismo, presente in rituali e comportamenti ricorrenti. L'alimento base è il riso che è un simbolo di vita, di benessere e viene usato nelle offerte devozionali nel tempio e ai monaci. Il riso fin dall'antichità a Sri Lanka era raccomandato per tutti, ricchi e poveri, come l'alimento per eccellenza. Gli Sri Lankesi parlano del proprio riso come del proprio pasto. Nelle città come nei villaggi quando si chiede se è pronto il pranzo o la cena, si usa dire: « È pronto il riso? ». Un detto popolare afferma: « Le liti tra marito e moglie durano il tempo della bollitura del riso », da intendere sia come assunzione del cibo-riso quale momento che cancella i malumori in famiglia, sia come riferimento al ruolo di una buona moglie che puntualmente fa bollire il riso, preparando il pasto e ristabilendo così la pace in famiglia.

Il cibo scandisce molti momenti simbolici della vita familiare: il giorno del fidanzamento e del matrimonio, in cui l'uomo e la donna mettono per primi in bocca l'uno all'altra il primo boccone, dando così inizio al pranzo e ai festeggiamenti; il mangiare insieme, così, indica la funzione unificante del cibo all'interno della famiglia.

Un'altra cerimonia importante legata all'alimentazione è denominata *first-feeding*: consiste nel festeggiare il primo pasto completo, come quello degli adulti, di un bambino o di una bambina e viene celebrata intorno al 1° anno di età. Il bambino, alla presenza di parenti e amici, riceverà dalle mani di entrambi i genitori (non in senso figurato, poiché i bambini vengono sempre imboccati con le mani fino all'età di circa 5-6 anni) il suo primo pasto solido costituito da riso bianco, *Kiribhat*, banane, pesce bollito in bianco, patate bollite e altro. I rituali fondamentali legati al cibo si riferiscono a due importanti lezioni buddhiste: il donare (*Dane*) ed il condividere il merito (*Pin Kam*). Si dona al tempio, ai monaci, ai poveri e si condivide ciò che si ha (ad esempio il cibo) con altri, aumentando il merito delle proprie azioni; si condivide anche per gratitudine di ciò che si ha: ad esempio mettere da parte, ad ogni pasto, un pugno di riso per offerta a Dio, in ricordo dei genitori o dei parenti morti, indica gratitudine.

Il momento del pasto è strettamente legato alla vita familiare. Chi all'ora di pranzo si trova sul luogo di lavoro consuma comunque un pasto

preparato in famiglia. Il pranzo viene portato con sé dalla mattina, spesso racchiuso in una foglia di banana che ha grandi dimensioni, o la famiglia si preoccupa di affidare il cibo a qualcuno che lo porti a destinazione. La consegna del pasto a Sri Lanka è un vero e proprio mestiere esercitato da qualcuno, un uomo generalmente, dotato di un furgoncino, una macchina o una bicicletta, che raccoglie i pacchi del pranzo dalle diverse famiglie e li consegna al destinatario sul luogo di lavoro. Una terza possibilità, per avere il proprio pranzo, è quella di farlo portare da un membro della famiglia, generalmente una donna della casa che non sia troppo anziana; ad esempio una mamma preparerà il pranzo per il figlio, ma sarà la sorella minore a consegnarlo; questa è un'usanza praticata soprattutto tra le famiglie dei lavoratori dei campi. Tre sono gli ingredienti base della cucina singalese: il riso, il cocco ed i suoi derivati (latte, olio, acqua, polpa) e il curry, un condimento utilizzato in quasi tutte le preparazioni. Si tratta di una miscela di spezie; è talmente importante nella preparazione dei cibi, e in osmosi con tutti gli altri ingredienti, che quando si parla di pietanze che non siano il riso, ci si riferisce ad esse con il termine di *curry*. Per la sua preparazione non esistono ricette fisse poiché i componenti possono cambiare anche da famiglia a famiglia, quando viene preparato in casa.

La famiglia e il matrimonio

La famiglia riveste una grandissima importanza nella cultura singalese, e il primo passo da compiere per costituirla è il matrimonio poiché la convivenza è considerata una vergogna. Anticamente anche nella cultura singalese, come nell'antica India, erano i genitori a scegliere i mariti per le proprie figlie. I matrimoni erano sempre combinati, il criterio fondamentale per la scelta di un marito era la casta (*Jati*). Veniva poi la professione, quindi l'istruzione e infine il carattere del futuro sposo. Secondo l'opera poetico-religiosa del V secolo *Janavansa*, le caste si raggruppavano in 9 tipi principali e si fondavano sull'antico regno di *Kandy*, in cui i rapporti delle diverse famiglie con il re e le funzioni che esse svolgevano nel regno, determinavano le caste stesse. Nel caso di una moglie, la sua capacità di governare la casa era considerata, dopo la casta, la cosa più importante. Nel medioevo singalese era diffusa l'usanza del matrimonio tra cugini. Il matrimonio tra cugini incrociati; quello tra cugini paralleli, cioè figli di due fratelli, era considerato un tabù. Perse comunque il favore nell'età moderna e ci si riferiva ad esso con il termine *Avassa Hira*, (letteralmente, matrimonio di interesse) poiché garantiva soltanto la funzione di conservare i patrimoni all'interno del nucleo familiare.

La società singalese è fondata sulla famiglia che è spesso di tipo allargato, in quanto i genitori e gli anziani in generale sono curati nella famiglia stessa da una donna della casa. Il rispetto portato ai genitori può sembrare sfiorare la venerazione, i figli devono rispetto e obbedienza anche per ciò che riguarda questioni molto personali come la scelta del *partner* o le amicizie che è opportuno frequentare o meno. La famiglia è vissuta da ogni

componente come un tutto unito e interdipendente, un'azione riprovevole disonora non solo chi l'ha compiuta, ma anche i membri della famiglia cui il trasgressore appartiene; viceversa, una condotta lodevole dà buon nome e lustro non solo al singolo, ma a tutta la famiglia. Conformarsi al gruppo, alla società, è ciò che più conta rispetto al fare assurgere la propria individualità. L'integrazione, possiamo dire, è uno dei punti focali della cultura singalese. Ciò è anche testimoniato dal largo uso dei « tecnonimi », sostantivi che sostituendo il nome proprio di un individuo ne indicano, per così dire, il ruolo sociale. I tecnonimi non vengono usati solamente all'interno della famiglia, ma anche fra i singalesi, in generale, che in quanto appartenenti alla propria società e al loro sistema di regole sociali e comportamentali, non vengono considerati estranei.

I principali tecnonimi usati sono i seguenti:

Ayia - fratello maggiore,

Akka - sorella maggiore,

Mally - fratello minore,

Manghi - sorella minore,

Loku Ayia - primo fratello (fratello grande),

Loku Akka - prima sorella (sorella grande).

Se un venditore vuole proporre il suo prodotto a un passante dirà: « *Ayia*, ti' va' di comprare una bibita fresca nel mio negozio? ». In questo caso userà le parole « fratello maggiore » in segno di rispetto come a dire: « Non so quanti anni tu abbia veramente, forse sei più giovane di me (e dunque dovrei chiamarti *Mally*) ma ti mostro un profondo rispetto trattandoti con la stessa riverenza che si deve ad un fratello maggiore ». Gli zii vengono chiamati *mama* (zio) e *punchiamma* (letteralmente, piccola mamma) e così tutta la generazione dei propri genitori, e adulti in generale, sino al commesso di un supermercato, a cui probabilmente un bambino si rivolge chiamandolo « zio ». Dagli Sri Lankesi l'uso dei « tecnonimi » è considerato indubbiamente segno di rispetto. Tutti siamo fratelli o sorelle maggiori o minori di qualcun altro, il gruppo è superiore all'individuo, è più importante integrarsi, accettare la società e quindi esserne accettati piuttosto che distinguersi o, peggio ancora, trasgredire.

Nei tempi moderni esistono fondamentalmente due tipi di matrimonio: su proposta e per libera scelta. Il primo è quello più tradizionale in cui sono i parenti, i genitori a scegliere un *partner* e a proporlo al ragazzo o alla ragazza, il giovane o la giovane può accettare la « proposta » e così sposarsi, oppure può rifiutare e le famiglie cominceranno di nuovo la ricerca di un marito o di una moglie adatti. I genitori di un ragazzo desiderano quasi sempre che la futura nuora possieda le seguenti caratteristiche:

- la casta (nel caso sia in quell'ambiente sociale, in quella religione, un elemento di rilevante importanza);
- la famiglia di provenienza della ragazza (dello stesso livello sociale ed economico della propria);
- l'istruzione;

- la moralità (ma la verginità non è oggetto di richiesta, poiché è data per scontata);
- l'aspetto fisico;
- un'altra aspettativa fondamentale è data dall'abilità domestica della donna nella cucina e nel cucito. Anche nelle città tutte le ragazze sanno usare la macchina da cucire, tanto che i singalesi, le donne soprattutto, restano increduli dinanzi al fatto che una ragazza occidentale non sappia nulla di taglio e cucito.

Il buddhismo srilankese e la sua funzione di pattern

I singalesi hanno fatto del buddhismo un motivo di orgoglio nazionale in quanto si considerano i depositari del buddhismo originale e ortodosso: la *scuola Theravada* (*Thera*, in lingua *pali*, significa vecchia; *vada*, dottrina) nota anche come *Hinayana*. Questo termine, che significa il « piccolo veicolo », è spregiativo e venne coniato dai seguaci della *scuola Mahayana* per indicare il buddhismo antico. La letteratura buddhista singalese è molto ricca e riconosciuta anche in India e in Cina. La tradizione riferisce dei monaci buddhisti singalesi che visitarono l'India, la Cina e altri paesi introducendo la letteratura prodotta a Ceylon, mentre monaci indiani e cinesi visitarono il regno di Anuradhapura per procurarsi libri buddhisti. Tra questi vanno ricordati:

- le cronache in lingua *pali* del monaco *Buddhaghosa*;
- i due commenti il *Dipavamsa* ed *Mahavamsa*, che narrano la storia dell'isola dai tempi prebuddhisti fino al V secolo dopo Cristo, e contengono molti miti e leggende.

Secondo la tradizione singalese, il Buddha stesso visitò Lanka tre volte nel corso della sua vita terrena, ma la grande diffusione della sua dottrina ebbe luogo sotto l'influsso del re-missionario Ashoka (250 a.C.).

Anche a Sri Lanka il buddhismo si innestò, come ovunque, sulle religioni popolari, le quali erano nella loro essenza radicalmente diverse da esso. Né il buddhismo ha voluto in nessun luogo estirpare queste religioni. Così, nella religiosità della gente comune permane la credenza nei tanti demoni e divinità. L'orgoglio buddhista degli srilankesi si fonda anche sul fatto che a Kandy è conservato il *Dalada*: il dente. Si tratta della più importante delle reliquie delle parti del corpo del Buddha, costituita dal dente canino sinistro. Esso, per il popolo e i re singalesi, ha il potere di apportare la pioggia. Sin dall'antichità si affermava la credenza che chiunque possedesse il sacro dente fosse legittimato a governare il paese. Così la storia del sacro dente, è la storia di re e principi locali e stranieri che volevano mantenere il possesso di questo tesoro. Nel 1611, quando i portoghesi arrivarono a Kandy, il re Senerath nascose il *Dalada* e lo riportò indietro solo dopo il loro ritiro. Nel 1818, dopo la caduta dell'ultimo re singalese, gli inglesi lo presero in custodia e il popolo smise di ribellarsi perché fino a quando il *Dalada* era in loro possesso, sarebbero rimasti i signori del paese. È indubbio che rispetto al resto dell'Asia, Sri Lanka è un paese

a sé, proprio grazie al buddhismo originale al quale fanno riferimento costante gli aspetti elementari della vita: la famiglia, il cibo, l'amore, ecc. La mentalità singalese si presenta all'osservatore come un misto di misticismo e razionalità, e nei comportamenti come un misto di pragmatismo e contemplazione. I singalesi possono essere tanto attivi e pragmatici, quanto contemplativi, lenti, distaccati dal tempo (il « non ansioso » rispetto al prototipo occidentale). Così si può spiegare il sistema di superamento dei rapporti di casta, in un paese dove la tradizione delle caste non è stata abolita.

Buddha portò una rivoluzione, attraverso una forte critica, nel mondo brhmanico indù nel quale visse. Uno degli aspetti rivoluzionari consiste nell'abolizione delle caste: il « merito » infatti non si acquista per nascita, ma per azioni. L'unico modo per distinguere gli uomini in caste è vedere chi è più passi avanti sulla via dell'illuminazione. I singalesi hanno stabilito due vie di tipo rituale e cerimoniale che consentono loro di ricreare una unità indipendente delle caste: nel contesto religioso (nel tempio e durante i pellegrinaggi i fedeli sono tutti uguali) e nei lavori agricoli che spesso si svolgono come lavori di squadra (raccolti, cura degli animali, irrigazioni). Sappiamo che lo spirito critico, la capacità di regolare la propria condotta in senso morale costituisce una filosofia di vita del buddhismo. Pur parlando di « peccato » esso tende a sviluppare nei fedeli solo una coscienza critica e attenta, una capacità di discernere il bene dal male. Il peccato più grave infatti è l'ignoranza, la non conoscenza: tutti gli errori-peccati sono causati dall'ignoranza, per esempio, della legge di causa-effetto (per cui a ogni azione corrisponde un effetto). L'ignoranza assoluta consiste nel credere reale ciò che è irrealmente. Peccato è anche disperdere le energie, l'azione non finalizzata allo scopo; la capacità attiva dei singalesi sembra attingere a questa etica. Naturalmente il « non detto », il sommerso di questa cultura che potrebbe consistere, seguendo la logica del Wickamasinghe, negli elementi dionisiaci in conflitto con il buddhismo, costituisce una interpretazione complessa. Alcuni simbolismi richiamano i conflitti nascosti. L'amore dei singalesi per la « purezza » simboleggiata da elementi fondamentali della loro cultura: *il riso, l'acqua, il colore del bianco* contrasta e richiama gli opposti come l'« impurità ». Il senso della vergogna, la paura di trasgredire e quindi di non essere « accettati » nel contesto sociale, può condizionare la vita entro rigidi formalismi. È una vergogna per un marito subire il tradimento coniugale, ma è anche abbastanza vergognoso per i vedovi risposarsi, nel senso che coloro che lo fanno vengono meno alle aspettative sociali generali. È una vergogna avere rapporti sessuali prima del matrimonio, non rispettare gli anziani, non rispettare i genitori e gli insegnanti.

Forse l'acqua, così presente nella cultura singalese, tanto che questo popolo ha sviluppato sorprendenti tecnologie per l'irrigazione sin dall'antichità, è la sintesi di spiritualità e materia, sacro e profano. Durante la stagione delle piogge, monaci e laici sono impegnati spiritualmente. Il ritiro della pioggia (*Ves*) e la sua osservanza rappresentano il periodo di meditazione, pratica, e ritualità più importante. A partire dal XV secolo il festival dell'acqua (paragonabile ai saturnali romani) sta a testimoniare però

anche la gioia dell'acqua associata al culto della fertilità. Durante questi giochi era ammessa la vicinanza tra i sessi ed erano consentiti i giochi di approccio. Ma ancora oggi se una persona si fa il bagno in un giorno caldo si sente come se avesse raggiunto il *nivan* = *nivam giya vage*. Infatti il termine popolare singalese (che sta per *Nibbana* o *Nirvana*) significa pace dei sensi, ma anche senso di sollievo, di soddisfazione, ed è in questo complesso significato che un genitore singalese augura al proprio figlio, per il suo futuro: che tu possa raggiungere il *nivan!*

PAOLA AMODEO

Bibliografia di riferimento

- AA.VV., *History of Ceylon*, Colombo University of Ceylon, 1959.
AA.VV., *Images of Sri Lanka through american eyes*, Colombo, Goonetilleke, 1983.
AA.VV., *Society in Medioeval Ceylon*, Colombo, University of Colombo, 1972.
ALUWIHARE R., *The Kandy Esala Perahera*, Colombo, Gunasema, 1981.
AMUNUGAMA S., *Notes on Sinhala Culture*, Colombo, Gunasema, 1980.
DIMALACHARANI L., *Life and Works of Buddhaghosa*.
BRYLE R., *Caste in modern Ceylon*.
BENEDICT R., *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1960.
BROHIER R.L., *Food and the people*, Colombo, Lake House investments, 1975.
BROHIER R.L., *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Colombo, Government press, 1935.
CLIFFORHD J., *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
DE SILVA K.N.A., *History of Sri Lanka*, Delhi, University Press., 1981.
DE SILVA L., *The 5 Precepts of Buddhists*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionary Society, 1991.
DE SILVA L., *Buddhism: Beliefs and Practices*, Colombo, Gunasema, 1980.
DISANAYARA J.B., *The April new Year Festival*, Colombo, Pioneer Lanka Publication, 1993.
DISANAYARA J.B., *Sinhalese Customs and Buddhist values*, Colombo, University of Colombo, 1993.
DISANAYARA J.B., *The Monk and the paesant, a study of the traditional Sinhalese village*, Colombo, University of Colombo, 1993.
DISSANAYAKE C., *Ceylon lookery*, Colombo, Felix Printers, 1990.
DOUGLAS M., *Antropologia e simbolismo*, Bologna, Il Mulino, 1985.
GEERTZ C., *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
GEERTZ C., *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988.
GLICER W., *Culavamsa*, Colombo, Government Information Department, 1953.
JAYASURIYA W.F., *The Pscology and Philosophy of Buddhism*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionary Society, 1988.
KHANTIPALO, *The buddhist Monk's discipline*, Kandy, (BHIKKHU) Buddhist Publication Society, 1984.
LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari delle parentele*, Milano, Mondadori, 1973.
MAHAVANSA, *Guruge*, Ananda P. Colombo, 1989.
MARCUS O.E.-FISCHER N.N.I., *Antropologia come critica culturale*, Milano, Analsasi, 1986.
MAHAWEERA V., *Life of Buddha*, Colombo, Buddhist Cultural Centre, 1980.

- MALALASEKERA G.P.-JAYATILLEKE K.H., *Buddhism and the race question*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1974.
- MYANATILOKA V., *Therevada Buddhism*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1982.
- MARADA V., *Way to Nibbana*, Colombo, The Buddhist Cultural Centre.
- PEIRIS E., *Marriage Customs and Cerimonies of Ceylon*, Colombo, Gunasema, 1981.
- PERERA H.R., *Buddhism in Sri Lanka*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1988.
- PIERIS R., *Sinhalese Social Organization*, Colombo, The Ceylon University, 1956.
- SRI/RAHULA W., *What the Buddha taught*, Colombo, G. Fraser, 1978.
- SRI/DAMMANANDA K., *The Buddhist Way*, Kuala Lumpur, The Buddhist Missionary Society, 1989.
- SRI/DHAMMANANDA K., *A happy married life*, Kuala Lumpur, The Buddhist Missionary Society, 1987.
- SPERBER D., *Per una teoria del simbolismo*, Torino, Einaudi, 1981.
- SENEVIRATNE H.L., *Rituals of the Kandyan State*, Cambridge, University Press, 1978.
- SNODGRASS A., *Symbolism of the Stupe*, Colombo, Buddhist Cultural Centre, 1984.
- THOMAS E.J., *Life of Buddha*, Colombo, Buddhist Cultural Centre, 1978.
- TURBER V., *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1992.
- VIPULASARAM.-THEROM., *The Buddha and his teachings*, Colombo, Dharmavijaya Foundation, 1992.
- WALSHE M.O.C., *Buddhism and sex*, Kandy, Buddhist Cultural Centre, 1975.
- WIJESEKERA N.D., *The people of Ceylon*, Colombo, Gunasema, 1987.
- WICKRAMASINGHE M., *Aspect of Sinhalese Culture*, Colombo, Tisara Prakasakayo, 1992.

**Orazione contro il mal di madre.
Invocazione e scongiuro in un amuleto
contro le fiere urlanti nel ventre**

Il documento

È un quadernetto (cm. 16×8,5 circa), cucito a mano con una corta gugiata di spago grossolano, i margini intenzionalmente bruciati, sicché le paginette sono orlate su tre lati da una linea carbonizzata, scritto a mano fortemente e con decisione, con inchiostro indelebile (protetto dalla luce in una scatola o in un libro, sicché è appena ingrigito, anche se ha più di un secolo, presumibilmente) su carta con scarsa colla, di buona qualità, nella quale l'inchiostro è penetrato espandendosi. Qualche macchia, qualche pentimento di scrittura. Proviene da biblioteca privata di nota famiglia calabrese.

Il male

È un quadernetto segreto che vuole proteggere da un male, malattia, maledizione, malanno, invasione, che tiene come una radice, il maldimadre, mal di madre (anche « mal di matrice » e « mal della madre », per il Tommaseo) terribilmente tormentoso. Non è un dolore di origine mestruale né una colica, bensì qualche forma di sofferenza isterica; equivalente di mal di madre è isterismo, secondo il Dizionario del Battaglia che riporta esempi d'uso¹; beninteso questa identificazione tra mal di madre ed isterismo, tutto spiega e nulla spiega, avendo l'antico termine isterismo cambiato senso e portata con il mutare delle idee mediche, magiche e religiose. Fonte della teoria isterica si ritrova in Platone, per il quale « l'insoddisfazione sessuale è all'origine di diverse malattie mentali e nelle donne genera l'isteria »², come per molti antichi, da Ippocrate a Galeno. I me-

¹ N. TOMMASEO, *Dizionario italiano*, voce *madre*; BATTAGLIA, voce *madre*: antiquato e popolare *Matrice, utero*. - *Mal della madre*: isterismo.

² G. ROCCATAGLIATA, *Storia della psichiatria antica*, Milano 1973, p. 77: « l'utero si affligge e si duole ed errando qua e là per tutto il corpo e chiudendo i passaggi dell'aria e non lasciando respirare getta il corpo nelle più grandi angosce e genera altre malattie ». Secondo il Roccatagliata (che tuttavia anacronisticamente accomuna la teoria degli spiriti animali — o dell'utero inquieto animale che si scatena nel corpo — con quella freudiana)

dici Filagrio ed Aspasia (II-I secolo a. C.) sulle orme platoniche, distinguono la suffocatio — un disturbo simile all'attuale neurosi d'angoscia, spiega lo storico Roccatagliata — e lo stupor, forma psicogena con prevalenza di sintomi a carico della psicomotilità, con acinesia, apatia, abulia³. Per coglier lo sfondo culturale su cui l'orazione si costruisce, forse è bene tener presente la trattazione analitica del male svolta da Aetio di Amida, il medico personale di Giustiniano imperatore⁴, anche se poi l'orazione presuppone la demonopatia quale spiegazione causale, quella demonopatia avvertita da Aetio, che forse fu l'ultimo medico del mondo antico che lottò

« viene descritta la genesi della neurosi d'angoscia, malattia nata da insoddisfazione sessuale e dalla trasformazione di una forza ("libido") in energia somatica che conturba, con crisi motorie, difficoltà respiratorie e angoscia. Questa classica interpretazione dell'isteria sarà accettata e ritenuta valida da tutta la psicopatologia greco-romana: l'isteria è una malattia femminile, caratterizzata da crisi motorie e attacchi di angoscia a genesi libidica. Una certa quantità di libido insoddisfatta, non potendosi scaricare in normali attività sessuali si diffonde nel corpo, comportando svariati disturbi ».

³ ROCCATAGLIATA, *cit.*, p. 153: Se il disturbo non è molto grave si hanno sintomi psichici analoghi a quelli della malinconia, ma attenuati: una modificazione emozionale sostenuta da insoddisfazione sessuale. Infatti in queste donne si notano: « tristezza, pallore e lieve colera » (cioè uno stato depressivo neurotico della nosologia moderna).

Nella soffocazione si hanno sintomi mentali denotanti una compromissione funzionale di strutture neurologiche e quasi mai di quelle psichiche. La « soffocatio » comporta infatti soltanto crisi motorie, tremori e convulsioni associati a uno stato morboso psicogeno della lucidità della coscienza, che appare ristretta e comunque compromessa. Si hanno « sopore... tremori e convulsioni ». Non compaiono mai sintomi psicotici pur essendo colpito il sistema nervoso per consenso a causa « di una qualità depravata di umori che dall'utero... attraverso i nervi ed il midollo arrivano al cervello ».

L'umore depravato determina disturbi motori e della lucidità di coscienza; non vi è obnubilamento della coscienza. La forma di psicosi isterica chiamata « furore uterino » è uno stato molto simile ad una vera e propria alienazione mentale, al *furor*, alla mania: come questa presenta infatti eccitamento psicomotorio accentuato. Le funzioni mentali sono disturbate perché: « una intemperanza dell'utero per consenso trascina la passione sino al cervello ». La malattia dell'utero giunge sino alla mente e ne altera le funzioni: sono infatti « i vapori uterini che dal basso arrivano sino al cervello ». Nel furore uterino le pazienti non sono rallentate né rimangono a « letto stuporose », ma sono eccitate ed ipomaniche « inquiete e garrule ». Rassomiglia ad una psicosi tossica: sembra infatti « una amnesia in persone sessualmente eccitate e con una immaginazione sempre rivolta all'accoppiamento ». È il « furor uteri » una malattia a base somatogenetica, bioumorale, che scatena secondariamente disturbi delle funzioni psichiche in modo particolare di quelle immaginative, così importanti nel creare false credenze, allucinazioni e deliri. La repressione sessuale, l'insoddisfazione istintiva gioca tuttavia un certo ruolo scatenante e per lo meno slatentizzante della psicosi uterina. Le evaporazioni di umori alterati arrivano al cervello e lo irritano, determinano un eccitamento di funzioni psichiche soprattutto di quelle immaginative e psico-motorie, cioè disturbi delle funzioni neurologiche. L'illuminato Aetio intuisce quanto valore abbia spesso in queste malattie la psicogenesi e ritiene necessario « allontanare le pazienti dai luoghi abituali di vita e far compiere loro viaggi ».

⁴ Tutto ciò che è chiamato isterico, da Ippocrate a Platone a Galeno, è « uterino »; appartiene al sesso femminile, nasce da disordini organici scatenati da impulsi sessuali insoddisfatti. I sintomi sono la diretta manifestazione di organi colpiti dal moto perverso, depravato, dell'utero. Quando per una continua repressione o insoddisfazione sessuale, il tono dell'utero aumenta, invade il corpo, disturba il funzionamento di altri apparati. In un altro caso, quando l'impulso si scarica sull'apparato muscolare, si ha « passione uterina », che si manifesta con sintomi motori simili a quelli che si riscontrano nelle crisi epilettiche.

contro la dilagante superstizione che riportava all'indemoniamento, all'invasione di bassi spiriti, ogni malattia, in particolar modo quelle con disturbi non palesemente fisici.

Ancora nel 700, G. Casanova così delinea l'isterismo: « che vi siano delle donne incredibilmente battute e quasi oppresse nelle loro facoltà animali e cogitative dalle affezioni uterine ed effetti isterici, ridotte fuori dei sentimenti, in rischio di soffocarsi, attratte nei nervi, date in convulsioni, trattate in modo che sembrano pazze agli uni, indemoniate ad altri, non si può negarlo... »⁵.

Certamente l'orazione si riferisce al male uterino, ma non solo nel suo quadro clinico più imponente. Il male si può definire furor uterinus, ma si debbono per correttezza di metodo, per evitar anacronismi, lasciar da parte l'attuale patodiagnostica medica e le sue categorie scientifico-naturalistiche. Prima di tutto, fino a cinquant'anni fa non si era verificato, in Italia almeno, quello iato tra sessualità e riproduzione che sembra una nota caratteristica del nostro tempo; poi era scarsa la coscienza di certi meccanismi fisiologici; così il mal di madre di quell'invocazione sembra esser l'indefinibile ardore sessuale represso a fatica e con sofferenza, ardore che è anche voglia di maternità. Ed è un male divorante e urlante e soffiante e ruggente e sordo, sgusciante, penetrante dovunque, come la rabbia del cane, il morso del lupo, il salto del cervo, il ruggito del leone, il ruminare del bue, il nuoto del pesce, le torsioni del serpente, sembrano suggerire, tanto che se il divino marchese avesse cercato nella sua allucinata fantasia un male invisibile, non fisicamente spettacolare, da infliggere alla donna, un male più intenso delle sue torture corporali forse avrebbe concepito con gioia belluina di sottoporre la donna al mal di madre che tiene come una radice, la quale rabbia come cane, morde come lupo, ruminava come bove, salta come cervo, rugge come leone, nuota come pesce, torce come serpente e va arrabbiando per lo ventre...

Eziogenesi demonopatica, naturale, celeste, ormonale e umorale: non è questo il problema, nel nebuloso mondo in cui il male è una pianta radicante, è un animale che raccoglie la ferocia, la brutalità di tante bestie, è un dèmone che si insedia in una rincorsa di associazioni di idee che non restano solo paragoni, ma sono « poetici », cioè creativi di realtà aspetti diversi del male.

Insomma, non è possibile una identificazione totale ed esatta, punto per punto, di quel malessere con qualcuna delle nostre « forme » di male. Le categorie mentali sono molto cambiate, lo stesso concetto di malattia è mutato.

Non c'è una diagnosi medica di stato patologico; non c'è la proclamazione d'un precetto etico da rispettare; non c'è comandamento religioso con dichiarazione di avversa presenza demoniaca. C'è la terribile constatazione della forza del male (fisico, spirituale, mentale, omninvadente) e l'invocazione forte, disperata, a tutte le forze positive ultraterrene.

⁵ G. CASANOVA, *Lana caprina, epistola di licanthropo*, rist. Roma 1991 curata da R. Giordano.

Direi, riferendomi alla psicanalisi classica, che si tratta di una « nevrosi vegetativa », nella quale i sintomi fisici non sono, come nella conversione isterica, sostituiti delle emozioni repressi. I sintomi fisici così eloquentemente espressi mediante i paragoni animali, sono le concomitanti fisiologiche normali che preparano l'organismo all'azione, non hanno significazione psicologica e simbolica. Se queste urgenze organiche non trovano soddisfazione o sfogo, la persona troverà una realizzazione sostitutiva dei desideri e dei fantasmi che divengono inconsci, convertendo in sintomi organici più complessi e la cui origine non è più facilmente riconoscibile: una soluzione possibile è quella della demonizzazione dell'istinto che la difesa dell'io sociale esige sia represso. Il nemico personificato si combatte meglio, specialmente se si chiama ad alleato Dio con la schiera degli angeli e dei beati.

Il nemico invasore

In effetti l'aspetto demonologico è forse il più evidentemente presente, se tentiamo una analisi del mal di madre del nostro libretto: esso non è soltanto una forza dilaniante, bensì è un essere che viene dall'esterno, che invade, che ha un suo luogo di residenza (... nel tuo luogo ti costringe... e più avanti: ti scongiuro... che torni nel tuo luogo), una entità che penetra la donna, la quale enumera tutti i momenti della sua vita, tutte le vie possibili (pelle, pelo, carne, fanno pensare ad un contagio fisico, ad un passaggio di corpo in corpo di una entità maligna), per scongiurare — in senso tecnico — il mal di madre:

che non venghi più
in questa Creatura di Dio
ne di giorno ne di notte, ne
manciando, ne bevendo,
ne dormendo, ne vigliando,
ne sedendo, ne alzando,
ne caminando, che torni
nel tuo luogo, non turbando
la serva di Dio. Non da pelle
in pelle, ne da pelo, in pelo,
ne da carne in carne.

Il male è un demone, il demone è una entità concreta che prende possesso della parte inferiore dell'essere umano.

Il meccanismo di scongiuro avverso una presenza malefica estranea è universale, tanto che è facile trovare assonanze in formule lontanissime nello spazio e nel tempo. Ricordo lo scongiuro degli Uiguri ai pari⁶:

Io vi scongiuro, o Doga!
Io vi scongiuro, o Pari!

⁶ Nella raccolta di U. MANUZZI, *Testi dello sciamanesimo*, Milano 1990.

Possiate voi ritirarvi! Ritiratevi!
... Entrate nei vostri angoli!...
Andate laddove è la vostra dimora!

E nell'Atharvaveda, VIII, 6⁷ si dà per già realizzato l'influsso benefico liberatorio, che la donna invoca:

Colui che si insinua in te mentre dormi,
quello che ti vuole danneggiare mentre sei sveglia,
il Sole nel suo corso li ha cacciati
come fossero ombre...

Le forze maligne

E questo quadernetto — probabilmente amuleto da cucirsi nell'abito, nel corpetto (fors'anche nella gonna, ma è uso raro) a protezione degli assalti del male che latra, morde, salta, ruggisce, ruminava, nuota, striscia nel ventre — rappresenta l'altra faccia della fittizia, immaginata, vagheggiata come ideale, pura impassibilità sessuale, insomma della socialmente imposta « purezza » (immunditia, macula, foeditas, turpitude, ignominia sono termini che si riferivano anche al rapporto carnale lecito⁸), talvolta accettata serenamente e aproblematicamente, a volte intollerabile fino a scatenare le dilaceranti fiere nel ventre.

Evidentemente la matrice-madre-utero non è il colpevole come in altre concezioni più arcaiche, ma certo è elettiva sede del male; quell'organo ancora nell'illuminista 700, per non pochi « scienziati » era un animale autonomo che — così dicevano i vecchi teologi — scomparirà al momento del giudizio universale e della sublimazione dell'essere umano, dal corpo della donna, in quanto elemento puramente animale⁹.

La sofferente

Quale donna faceva uso di questo quadernetto? Il testo nomina « questa creatura NN » e poi « questa serva NN », dando prova che esso non

⁷ Curato da C. ORLANDI e S. SANI, Torino 1992.

⁸ Leggo i termini in U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchi per il regno dei Cieli*, Milano 1992, che cerca la risposta al perché della condanna tradizionale dell'opera della carne nella morale occidentale, della diffidenza verso la sessualità anche all'interno delle strutture portanti come il matrimonio; è un libro polemico, talvolta fazioso perché non tiene pieno conto della posizione attuale della Chiesa, ma ricco di materiali.

⁹ M. HERCZEGHY, *La femme au point de vue physiologique, pathologique et moral*, Paris 1894, p. 178; l'autore si ispira, anche se con prudenza, al positivismo scientifico, il che non toglie che ritenga che la *vie utérine domine la femme et lui donne cette constitution et ce tempérament nerveux que lui sont propres*, p. 204, pensiero che riflette l'antico aforisma medico *tota mulier in utero*.

è ad personam, ma predisposto perché nella recitazione la donna sofferente sostituisca il proprio nome a quelle lettere NN.

Procediamo per indizi e deduzioni, per trovar la probabile età e condizione della sofferente. Certo, l'età della adolescenza per la donna occidentale delle generazioni degli ultimi secoli forse rappresentava l'età delle inquietudini indefinite, anche per l'ignoranza in cui la « sapienza educativa » teneva la donna sui fatti sessuali, ignoranza che riusciva in molti casi a tener quiescenti gli istinti sessuali non stimolati, a sublimarli in languori più o meno poetici, più o meno amorosi, o a convertirli in sintomi isterici in senso moderno (per le classi privilegiate), o a ridurli ad ansiosa irrequietezza e irritabilità per la gente più semplice. Non cercherei tra le adolescenti; piuttosto l'età della maturità per la donna che ormai aveva risvegliata e riconosciuta la sua femminilità, poteva esser dolorosamente insoddisfatta, e in quella fase della vita si trovava, forse, la vittima del mal di madre: vecchia nel giudizio degli altri, non certo biologicamente, con la sociale necessità di reprimere, ricorrendo a Dio con la preghiera-amuleto, tutte le urgenze che d'altronde ufficialmente non esistevano nemmeno, in una « donna per bene »¹⁰.

La ricostruzione (in pratica irrealizzabile) della cronaca porterebbe a ritrovare la donna reale che portò su di sé l'amuleto, recitò lo scongiuro, disse la preghiera: verrebbe fuori di certo una vicenda da narrare in un racconto di zoliana psicologia. Quali drammi, nella storia dei fatti? Che tipo di donna portò su di sé, cucita nella veste, questa orazione? Una donna disperata, certo, se si guarda alla descrizione del male. Forse è ingenuo e futile chiedersi se era una donna che aveva perduto l'uomo che amava anima-e-corpo (ipotesi romantica: salva anche l'idea di purezza e castità femminile...), o soltanto una donna che soffriva fisicamente d'insoddisfazione sessuale. Ingenuo e futile, se cerchiamo di applicare categorie storiche transeunti e cangianti. Ma certo possiamo dire che era una « donna per bene » colpita da un male da tener segreto perché disdicevole.

La invocatrice si trova in questa antinomica cerniera tra essere una persona per bene (non esserlo è colpa) e star bene in salute (la malata è compresa e aiutata, non rimproverata): il suo dramma si consuma in questo crepuscolo. Gli uomini scelgono essi stessi i mali, scriveva Pitagora; la malattia si inserisce nella storia di una persona ed è determinata dalle disposizioni con le quali una persona affronta il suo singolare destino; insomma « peccato e malattia appaiono tutti e due nella trama di una vita umana, disordini connessi »¹¹; la donna che lasciò penetrare il male, un male così ferocemente invasivo, in certa mentalità, fu malata, ma an-

¹⁰ Il secolo XIX è il trionfo della negazione dell'esistenza dell'impulso sessuale nella maggioranza delle donne; influente e trainante opinione « considerava moralmente, psicologicamente o fisicamente tarata la minoranza che ne risentiva in qualche misura gli effetti » (L. STONE, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra cinque e ottocento*, Torino 1983).

¹¹ M. SENDRAIL, *Le bon Berger*, in ID. (curat.), *Histoire culturelle de la maladie*, Tolosa 1980; vedi l'ormai classico G. GREER, *The female Eunuch*, Londra 1971, specialmente il cap. *The wiked womb* con riferimenti.

che colpevole. E tale dovette sentirsi, nel mentre rivolgeva la sua supplica a Dio.

Certo in chi legge l'orazione sorge un'immediata *sympàteia* con quella ignota, lontana nel tempo, sofferente di mal di madre. Si spiega: quel male è un momento del tragico quotidiano, di quel tragico quotidiano che percorre la vita di tutti, oggi diverso per contenuti, forme, intensità, esorcismi, ma sempre uguale per la sua angosciosa inspiegabilità.

La formula nell'amuleto: invocazione e scongiuro

Preghera, certo, con tutti i crismi dell'ortodossia; riferimenti biblici corretti, invocazioni a sante tradizionalmente presenti nella esperienza religiosa cattolica (Susanna, liberata dalle calunnie dei vecchioni; Santa Caterina, liberata dalle mani degli assassini; Santa Margherita, liberata dalle mani del nemico)

Santa Caterina d'Alessandria, secondo la leggenda, giovane cristiana, fiorente d'intelligenza e di bellezza, condannata alla ruota aculeata, con un solo tocco distrusse lo strumento di tortura¹². Tra le numerose sante e beate di nome Margherita (almeno 22), l'orazione ricorda certamente la megalomartyr, la grande martire, Margherita d'Antiochia, una bella e nobile fanciulla che fu per molto tempo patrona delle gestanti. Ella vinse il drago che aveva spalancato la bocca per divorarla ma, avverte la leggenda aurea, « questo che si dice del divoramento del drago e del suo crepamiento è tenuto che sia favole »; piuttosto quel che importa forse alla sofferente di mal di madre è che il diavolo in forma d'uomo fu da lei schiacciato sotto i piedi, tanto che « il dimonio gridava: "O beata Margherita, io sono vinto! Se un giovane mi avesse vinto, io non ne curerei, ma ecco che sono vinto da una tenera donzella" »¹³. Susanna è la fanciulla bella e virtuosa, come racconta il libro di Daniele, insidiata vanamente da due anziani che indispettiti dal rifiuto l'accusarono di adulterio. Alla fine Susanna fu felicemente proclamata innocente quando i due calunniatori indicarono rispettivamente come luogo del delitto due diversi alberi del giardino della calunniata (Dan 13, 1-64).

Si tratta di tre giovani donne, fiorenti e desiderate: Caterina ebbe la proposta dall'imperatore di diventare l'imperatrice, Margherita fu richiesta dal governatore come moglie (o almeno concubina, se di classe servile), Susanna fece perder la testa a chi la vide bagnarsi. Tutte seppero vincere l'assalto del male, dominare l'istinto e le passioni: forse è questo il punto che le unisce, il dominio sull'istinto e le passioni¹⁴.

¹² MARTEAU DE LANGLE DE TARY e TABURET-WISSOFFE, *Dictionnaire des saints*, Parigi 1963.

¹³ IACOPO DA VARAGINE, *Leggenda aurea*, volgarizzazione trecentesca, a cura di A. LEVASTI, Firenze 1924, II, p. 779.

¹⁴ In effetti il mediatore deve avere anche una esperienza del male, per poter intercedere presso Dio; così svolgono questa funzione i santi specializzati in malattie che hanno riferimento al loro genere di sofferenza e morte (J. ATTALI, *L'ordre cannibale*, Parigi 1979).

Ma l'orazione contro il mal di madre è un vero e proprio esorcismo, nel quale la formula (le parole da recitare, tre volte secondo il testo; portarla indosso come amuleto è equivalente), l'oggetto (il quadernetto), il gesto (i segni di croce) danno forma scongiuratoria all'invocazione alle potenze superiori, per cacciar via il malo influsso animale o spiritico che ha preso possesso della persona. D'altronde la vittima « scongiura » formalmente il male ad andarsene.

Gli autori

Chi preparava queste orazioni? S'è visto che l'orazione non fu predisposta da una donna per se stessa, poiché si tratta d'una formula per NN. Certo, i compilatori erano persone a contatto con le quotidiane sofferenze, non moralisti o teologi d'alta scuola, ma pratici: sacerdoti con cura d'anime, ed è assai probabile; ma potettero essere ancora più santoni consultati segretamente, come quei frati, autentici e no, che vivevano ai margini tra cattolicesimo e stregoneria, richiesti di aiuto da sofferenti esacerbate da urgenze che ne sfinivano le forze, deluse dai rimedi ufficiali offerti dalla medicina o dal confessionale.

MICHELE C. DEL RE

1^a pag↓

Orazione contro il mal di Madre

*In nome del Padre † del figliolo,
e dello Spirito Santo † amen ed in nome
dell'individua Trinità † amen.
Sappiate, che il male di madre
tiene come una radice, la qua-
le rabbia come cane morde,
come lupo ruminava come bo-
ve salta come cervo, rugge
come leone, nuota come pe-
sce, vi torce come serpente
e va arrabbiando per lo ventre
†. Io ti scongiuro o' male di ma-
dre, per gli angeli ed arcangeli
per li Patriarchi e Profeti per
li SSmi Apostoli ed Evange-
listi per li SSmi martiri.*

2^a pag↓

*Confessori e per la natività
di Nostro Signore G. Cristo e per
la salute dell'umana natura
e nel tuo luogo ti costringe in
nome della SS. Vergine Maria ac-
ciò prega per il suo figlio che liberi
questa creatura N N dal
male di madre.*

*In nome del Padre † e del figliuo-
lo † e dello Spirito S. † amen
Io ti scongiuro, o male di ma-
dre, che non venghi più
in questa Creatura di Dio
ne di giorno ne di notte ne
manciando, ne bevendo,
ne dormendo ne vigliando,
ne sedendo, ne alzando.*

3^a pag↓

*ne caminando, che torni
nel tuo luogo, non turbando
la serva di Dio. Non da pelle
in pelle, ne da pelo, in pelo,
ne da carne in carne.
Degnissimo Sig.re Iddio, siccome
liberasti Susanna dalle mani
dei falsi testimoni,
S. Caterina dalle mani degli
assassini,
S. Margherita dalle mani
del nemico
Così ti prego Sig.re Iddio che
liberi questa tua serva N N
dal male di madre e per*

4^a pag↓

*l'amore che portaste alla SS.
Vergine Maria e S. Giovanni
evangelista amen † Domine
exaudi orationem meam,
et clamor meus ad te veniat.*

*Dominus vobiscum, et cum
spiritu tuo † Sequentia
Sancti Evangelii secundum*

† † † † †

*Lucam Gloria tibi
In illo tempore loquente
Jesu ad turbas extollens
vocem quedam mulier
de turba dixit illi
Beatus venter qui te por-
tavit et ubera que su-
ssisti dixit Beati*

5^a pag↓

*qui audiunt verbum Dei, et
custodiunt, Uno Deo gratias
amen † amen † amen †*

fine

*Sappiate che chi con fede por-
terà addosso quest'orazione oppure
la farà leggere tre volte
sopra di sé, recitando due
Pater tre Ave e Gloria alla
SS Trinità sarà libera da
questo male di madre.*

fine

I.N.R.I.

Da Roma a Melbourne. La famiglia Nathan fugge la persecuzione anti-ebraica

Premessa

Quelle che qui di seguito si riportano sono alcune pagine di una autobiografia scritta da Virginia Nathan. All'epoca degli avvenimenti narrati, una bambina di circa dodici anni, intelligente e ribelle, figlia di Joe Nathan, nipote quindi di Ernesto, il noto sindaco di Roma (1907-1914) di origini inglesi, sindaco di orientamenti laici e progressisti, uomo politico e educatore vicino agli ideali mazziniani (cfr. il mio Ernesto Nathan, il sindaco che cambiò il volto di Roma. Attualità di un'esperienza, Roma, Newton, 1995). Una bambina che ha due sorelle più grandi, Amelia (detta May) e Giorgina. Vive in una splendida villa nei pressi di Tivoli, confinante con Villa Adriana, I Galli. La madre, australiana, ha abituato le figlie ad amare la vita all'aria aperta, le cavalcate e, in genere, gli animali. Poche le giornate trascorse a Roma, nella paterna casa di Via Torino 122 appartenuta a Ernesto e Virginia Nathan, nata Mieli. La bimba vive in una famiglia agiata, con bambinaie e servitori, circondata da contadini che lavorano nella tenuta. Il padre è un dirigente della Banca d'Italia. Una famiglia coesa, nonostante le tensioni interne. A sé, rispetto al resto della famiglia, poiché le cognate non hanno accettato la moglie di Joe, attrice di teatro per nulla interessata al mito dei Nathan, alle opere culturali da essi sostenute. Interessata invece alla pittura, alla danza, alla recitazione. Su questa famiglia privilegiata cadranno, come un fulmine a ciel sereno, le leggi razziali. Dopo molte esitazioni — per mesi Joe non ha dato credito agli avvertimenti degli amici che venivano dalla Germania, dall'Austria — la famiglia Nathan si imbarcherà per l'Australia. Meta ultima, Rio de Janeiro, dove un buon lavoro attende il capofamiglia. Il destino comunque vorrà altrimenti, e dopo un breve soggiorno i Nathan torneranno indietro, in Italia, andando incontro alle note difficoltà della fuga e della ricerca di un rifugio. Andranno a nascondersi alle Forme, a Anticoli Corrado. Rientrati a Roma, Joe Nathan sarà arrestato, interrogato a via Tasso, incarcerato a Regina Coeli. Un'esperienza pesante, anche se loro riusciranno, tutti, a sopravvivere

Sono pagine, quelle che qui si propongono, che riguardano il periodo della decisione della partenza verso l'Australia, il viaggio, i primi tempi a Melbourne. Sono state scritte a molti anni di distanza dai fatti occorsi. Sono caratterizzate, come sempre nell'autobiografia, dalla identità tra il

nome del narratore e quello dell'autore: Virginia Nathan scrive in prima persona di sé e dei suoi cari, rievoca stati d'animo e sentimenti vissuti all'epoca, narra ad esempio delle risa che scuotevano la parte femminile della famiglia nei momenti meno opportuni, con grande imbarazzo del padre. Sono ragazze giovani, lei e le sue sorelle: si aspettano bei vestiti, cappelli di paglia, amori. Dovranno abbandonare in fretta tutti gli oggetti più cari, le persone amate, gli animali che hanno vissuto con loro giorno per giorno. Ma sono così giovani che basta poco a consolarle: una brezza marina che porta l'odore di Oriente, lo spettacolo delle vesti multicolori in India, i giochi e la piscina sulla nave che li porta verso l'Australia.

Una testimonianza importante, che prende le mosse dall'autrice-narratrice che è anche il personaggio principale e che si allarga al nucleo familiare nel suo insieme, che ci dà un'idea di uno spaccato sociale su cui sino ad oggi poco si è soffermata la saggistica. Occhi, orecchie di bambina, certamente: ma che hanno incontrato le leggi razziali, che hanno ascoltato le parole dei tanti che hanno cercato rifugio, come loro, sulla nave Oronsay, dei tanti che, nella terra di rifugio, hanno avuto parole dure nei confronti degli ebrei, della loro razza. Una bambina, infine, sconvolta dalla imputazione dell'essere di razza ebrea: credeva, dice, si trattasse di una religione. Che i Nathan, tra l'altro, non praticavano da più generazioni: laico era stato il nonno Ernesto, laica la bisnonna Sara, o Sarina, Levi. Una bambina che imparerà a sentirsi ebrea proprio nella condivisione della persecuzione. Quelle che seguono sono le sue parole, tradotte da lei stessa dall'inglese. Le note sono redazionali.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

La famiglia di papà era ebrea

La situazione politica in Italia incominciava a peggiorare. La nuvola nera del Fascismo scendeva minacciosa sul popolo, senza che molti si rendessero conto di ciò che stava succedendo. Papà incominciava a capire il pericolo del potere Fascista e di come si stava pian piano trasformando in qualcosa di estremamente pericoloso. Molti suoi amici che venivano da paesi Europei del nord lo aggiornavano sul pericolo Nazista, sulle persecuzioni degli ebrei in Germania, Austria e altri paesi. Uno dei suoi amici aveva lasciato la Germania e si era rifugiato in Austria, ma aveva dovuto abbandonare anche quel paese, e avvertiva Papà che anche l'Italia non era un posto sicuro. Lo incitava a lasciare tutto e a emigrare in Australia o in America mentre era ancora in tempo. Ma Papà, essendo un patriota idealista, rifiutava di credere che questi spaventosi avvenimenti, potevano verificarsi in Italia. Diceva che Mussolini non aveva nulla contro gli ebrei, anzi molti dei suoi amici lo erano. Infatti gli amici dei figli erano ebrei, come il corteggiatore di Giorgina che noi chiamavamo « scimmione ». Comunque questi avvertimenti ci fecero rendere conto che eravamo anche noi ebrei.

La famiglia di Papà era ebrea, ma nessuno era praticante¹. Nessuno di noi era mai stato in una Sinagoga, né eravamo battezzati, poiché sia Papà che Mammà pensavano che avremmo scelto la nostra religione quando saremmo stati più grandi. Anche Mammà, proveniva da una famiglia mista, sua madre era figlia di un ebreo danese. Suo padre era protestante, ma Mammà non praticava nessuna religione, tranne quello di essere leali e fare il proprio dovere e non fare del male. Odiava preti e monache, diceva che erano tutti falsi, predicando in un modo e vivendo in un altro. Lei asseriva: « Vanno in chiesa e si fanno il segno della croce, e poi escono e fanno cose orribili ». Col tempo ho dovuto constatare che molte delle sue asserzioni erano giuste.

Io sapevo molto poco sulla religione, l'unica che conoscevo era quella cattolica, dato che la cuoca, Chiarina, mi portava qualche volta in chiesa. Una volta mentre stavamo davanti alla chiesa di San Francesco, a Tivoli, uscì il Vescovo e tutti si precipitarono a baciargli la mano, veniva giù per le scale della chiesa proprio davanti a me e Chiarina corse a baciargli la mano come gli altri, istigando poi me a fare lo stesso. Io guardai il Vescovo e scappai via di corsa. Mi sentivo imbarazzata, e mi sembrava falso baciare qualcosa in cui non credevo. Così la religione, per me, non aveva molto significato.

Avevo studiato a scuola delle persecuzioni subite dai cattolici, che poi si erano rifugiati nelle catacombe. Ora si presentava sull'orizzonte lo stesso per gli ebrei. Molti dicevano che Mussolini stava subendo l'influenza di Hitler che ora istigava il popolo contro gli ebrei, portandoli nei campi di concentramento. L'esercito Italiano ora usava il famoso « passo dell'oca »², imposto dai Nazisti. La gente incominciava ad avere paura, non si potevano più avere opinioni politiche, né fermarsi in gruppo per parlare. Spie erano in agguato ovunque. Un movimento antifascista incominciava a formarsi tra i tanti dissidenti. Incominciavamo a sentire notizie sconvolgenti, di persone torturate e anche ammazzate. Mandavano spie e provocatori che pretendevano di essere anti-fascisti, per poi arrestare chi assentiva alle loro opinioni; persino nei cinema si doveva avere paura di reagire con qualche commento ai documentari e al notiziario. L'opinione dei miei genitori ben presto cambiò e influenzò il nostro entusiasmo, che ancora avevamo, verso il grande uomo, chiamato Duce.

Papà ci avvertì di non parlare mai al telefono, dato che probabilmente

¹ Nelle memorie familiari praticante era, semmai, Virginia Muli moglie di Ernesto, madre di Joe.

² Il passo dell'oca era stato importato in Italia dalla Germania, anche se di fronte al malumore e alle critiche che ne erano seguite Mussolini aveva ricordato le romane oche del Campidoglio, già benemerite della patria. La visita di Mussolini alla zona industriale di Essen, in Germania, nel 1937, aveva confermato la sua ammirazione per questa nazione e portato, in dicembre, al ritiro dell'Italia dalla Società delle Nazioni. Dopo la restituzione della visita da parte di Hitler nel maggio 1938 si cercherà di « armonizzare » la politica interna ed estera dei due paesi.

era controllato, e di mai dare opinioni politiche ad alcuno. Ancora oggi non riesco a parlare al telefono, senza pensare che qualcuno ascolta. La povera Italia veniva lentamente strangolata dalla vera faccia del fascismo. Mussolini voleva a qualunque costo aderire alle richieste di Hitler, il suo amico e alleato. Ogni volta che si incontravano, nuove restrizioni venivano annunciate, mentre la gerarchia fascista diventava più forte³. L'uomo della strada, normalmente sorridente, divenne serio e preoccupato. Una legge venne annunciata: tutti dovevano appartenere al partito fascista, altrimenti sarebbero stati considerati nemici del partito.

Papà riuscì a eludere questa legge; essendo un vero repubblicano, seguiva gli ideali mazziniani.

I gerarchi fascisti della nostra zona ci conoscevano bene e ci consideravano non pericolosi e non si occupavano di noi. Venivamo considerati stranieri per via di Mammà, e quindi usavano una certa cautela. Non conoscevano molto dell'Australia, pensavano fosse un continente molto selvaggio, e che erano tutti aborigeni. Persino alla nostra scuola molti compagni pensavano che nostra madre era una aborigena. Noi li assicuravamo che non era così, ma che aveva invece il vero fuoco australiano nelle vene. [...]

Fu una mattina del 1938 quando Mammà ci convocò nel salotto per ascoltare la radio. Ci disse che ci sarebbe stato uno speciale annuncio alla popolazione di Roma⁴. Noi tre stavamo in piedi, al nostro posto preferito, accanto al termosifone. Mammà e Papà stavano seduti sul divano. Non sapevamo che cosa stavano per annunciare, ma ben presto una voce dichiarò specificamente che tutta la popolazione di razza ebrea doveva da ora in poi sottostare a queste leggi. incominciò ad annunciare tutte le cose che da ora in poi sarebbero state proibite agli ebrei. Non potevano più frequentare le scuole statali, o private, sposarsi con ariani, lavorare in posti pubblici, avere domestici, radio, telefono, e così di seguito. La lista seguiva e noi ci guardavamo increduli. Di colpo capimmo che eravamo diventati nemici dei fascisti solamente perché eravamo ebrei. L'impatto di questo annuncio fu tremendo, Papà sedeva toccandosi la parte superiore del naso, un suo gesto consueto, quando era preoccupato, o doveva concentrarsi. Mammà, anche lei incredula, incominciò a ribellarsi chiamandoli « Schifosi porci neri, delinquenti, etc... ». Ci guardavamo a vicenda, sperando che qualcuno ci dicesse che era tutto uno sbaglio, ma purtroppo la verità fu

³ Denis Mack Smith, ad esempio ricorda nella sua *Storia d'Italia dal 1861 al 1958* (Bari, Laterza, 1961) che « nell'estate 1936 nonostante o forse proprio in conseguenza del riarmo tedesco e della rimilitarizzazione della Renania, ebbe luogo un riavvicinamento fra l'Italia e la Germania. Fu Mussolini a tenerlo a battesimo quando osservò che la verticale Berlino-Roma non era un diaframma ma un "asse" intorno al quale gli altri popoli d'Europa amanti della pace avrebbero potuto raggrupparsi... » (p. 705). Secondo lo storico, Mussolini promise pure agli italiani che non si sarebbe fermato nella sua campagna prussianizzare l'Italia. I suoi sentimenti verso la Germania erano un misto di ammirazione, d'invidia, di paura e di avversione, ed in questo momento critico, fu l'ammirazione a prevalere » (*ibidem*).

⁴ Probabilmente si tratta di notizie relative al RdL n. 1728 del 17.11.'38, le cosiddette « leggi razziali ». Veniva altresì stabilito che gli ebrei non potessero esercitare le professioni di giornalista, di insegnante e notaio, né appartenere al partito fascista.

che ormai questo annuncio radiofonico aveva cambiato tutta la nostra vita per sempre, non solo moralmente ma anche materialmente. Dovevamo subire una persecuzione, come quello che ci avevano raccontato gli amici di Papà, che provenivano dalla Germania e dall'Austria.

Essere di razza ebrea

Io non riuscivo a capire cosa significava essere di razza ebrea, poiché avevo sempre pensato di essere di razza mezza italiana e mezza australiana, come i miei genitori⁵. Non riuscivo a capire perché ci perseguitavano, cosa avevamo fatto per meritarlo. Ci fu un lungo angoscioso silenzio. Nessuno di noi sapeva cosa dire. Sembrava impossibile che gli eventi ci avevano sorpresi così, senza un preavviso. Ricordai le parole degli amici di Papà, quando dissero: « Joe, porta la famiglia via dall'Italia ». E lui che fiducioso aveva risposto: « Qui in Italia non succederà mai una cosa simile ». Ora, pover'uomo, incominciava a capire che avevano avuto ragione.

Pochi giorni dopo dovevamo andare a registrarci alla scuola di Tivoli, al Convitto Nazionale. Ma la segretaria, che conoscevamo bene, imbarazzate e scusandosi, ci annunciò che non potevamo più frequentare la scuola. Restammo di stucco, non ci rendevamo conto che era tutto vero. Eravamo imbarazzati anche noi, sembrava che avessimo qualche tremendo morbo contagioso, per il quale non eravamo più accettate nella società del luogo.

Dopo pochi giorni ricevetti una bellissima lettera scritta da delle compagne di scuola, in cui si diceva come erano dispiaciute di ciò che stava avvenendo.

Papà, ebbe « la discriminazione », cioè un trattamento particolare, dato che il padre era stato Sindaco di Roma, e anche per il servizio svolto da Papà alla Banca D'Italia, ci permisero di tenere la radio ed il telefono. Questo era concesso a pochi. Si incominciava a vedere affissi dappertutto, dei grandi manifesti, su cui erano stampate delle teste di un negro e di un ebreo con scritto sotto: « La difesa della razza ». Questo fatto mi sconvolse oltremodo, mi sembrava di essere additata dal pubblico e selezionata come una « ebrea ». [...]

Il colpo finale arrivò quando Papà ricevette una lettera di congedo dalla Banca D'Italia, in cui si asseriva che non avevano più bisogno dei suoi servizi. Pover'uomo, si sentiva ferito profondamente, dopo tutti quegli anni dedicati al suo lavoro. Il governo italiano lo aveva deluso. Sapeva che erano i fascisti, ma questo rafforzò la sua decisione di abbandonare il suo paese per sempre. Ricevette richieste da tutte le parti del mondo, poiché era ben conosciuto come uno dei banchieri più esperti. Gli venne offerto di andare a lavorare a Londra, a New York, San Francisco e Melbourne e anche Rio de Janeiro. Scelse quest'ultimo perché la richiesta pro-

⁵ Sulle tematiche del razzismo dell'antisemitismo e del neonazismo, cfr. FRANCO FERROTTI, *La tentazione dell'oblio*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

veniva da un suo grande amico, Osvaldo Riso, che era diventato una persona importante nel mondo brasiliano della finanza. Così i nostri genitori decisero di partire prima per l'Australia, dove Mammà aveva dei possedimenti e quindi sufficienti soldi per mantenerci. Saremmo rimasti lì per un anno per dare il tempo di organizzare la nostra nuova vita a Rio. Oltretutto, Mammà aveva ancora la sua famiglia a Melbourne. L'amico di Papà a Rio aveva già predisposto di trovare delle scuole per noi tre e tutto quel che occorreva. Sembrava tutto molto emozionante, ma ben presto mi resi conto che significava lasciare tutti i miei amici, gli animali prediletti e la nostra casa. Ogni volta che ci pensavo, sbottavo a piangere freneticamente.

Mammà si arrabbiava con me ammonendomi severamente: « Non possiamo avere queste scene di pianto, controllati e pensa a tuo padre, dobbiamo fargli vedere che siamo tutti contenti ed essere brillanti e fiduciosi ». Io dovevo allora asciugare le mie lacrime amare, sentendomi colpevole di aver commesso un vero delitto.

Preparativi per la partenza

Mammà, ci portò a Roma per comprarci gli abiti adatti per affrontare la nostra nuova vita in un clima molto caldo. La nave partiva da Napoli il 23 dicembre. Scegliere tanti abiti estivi con grandi cappelli di paglia, aiutò la mia depressione. Il tempo passava velocemente ed arrivò il giorno che dovetti salutare la mia cara governante. Piansi ancora a lungo, dato che le volevo molto bene. Poi, arrivò il giorno che dovemmo salutare tutti. I contadini e la nostra servitù si erano raggruppati nel cortile per augurarci un buon viaggio. Il mio ricordo di quel momento è ancora oggi offuscato dalle lacrime, che non mi permisero di dare l'ultimo sguardo, neanche ai nostri beniamini, i cani e cavalli e gatti e tutte le persone, che io ormai amavo, come parte della mia famiglia. Avevo il cuore spezzato, mi doleva fisicamente, e mi giravo per non fare vedere a Mammà che piangevo. Per tutto il viaggio non facevo che cercare un posto dove potevo piangere senza che Mammà mi accusasse di essere una « neonata piagnucolosa », aggiungendo: « non so proprio cosa possiamo fare con questa bambina! ».

Non riesco a capire perché ero l'unica ad avere questa fragilità della « lacrima facile », tutti gli altri si controllavano stoicamente mentre io non riuscivo a controllare i miei sentimenti. Quanto avrei desiderato essere come loro!

Il viaggio per l'Australia: la nave Oronsay

Partimmo per Napoli e alloggiamo all'Hotel Excelsior, per attendere l'arrivo della nostra nave. La mattina seguente sentimmo le sirene della nave Oronsay, che entrava nel porto per attraccare. Io la guardavo dalla finestra dell'albergo, mentre le sirene seguitavano a suonare e la sagoma di questa grande nave si avvicinava al porto. Le sirene mi facevano ancora

uno strano effetto, mi emozionavano e allo stesso tempo mi impaurivano, il loro suono echeggiava attraverso la grande baia di Napoli.

Era il mio primo viaggio per mare e sarebbe durato un mese. Non potevo immaginare come sarebbe stato, ed ero ansiosa di scoprire nuove sensazioni. La stessa mattina lasciammo l'albergo e ci recammo giù al porto con tutti i nostri bagagli. Nevicava e il Vesuvio era ricoperto dalla neve, un caso molto raro. Ero già stata una volta sul Vesuvio, quando venimmo a Napoli per incontrare una sorella di Mammà, la Zia Claire e lo Zio Herbert, e andammo tutti sul Vesuvio. Mi aveva fatto impressione vedere tutta quella lava calda che ancora usciva dal cratere, creando un paesaggio degno dell'inferno di Dante.

Quando giugemmo al porto sulla panchina d'attracco, la nostra nave sembrava enorme. Maestosamente dominava su tutte le altre navi che la circondavano. Il suo ponte bianco era gremito da una folla di gente che salutava e guardava dal parapetto, mentre noi salivamo. La lunga passerella ci portò sul ponte dove ufficiali, marinai e gente che partiva creavano grande confusione. Fummo portati in una grande sala dove prendemmo un ascensore che ci portò giù alle nostre cabine. Non riuscivo a credere che questa nave potesse avere tanti corridoi, come un grande albergo, e percorrendoli si sentiva che la nave si muoveva leggermente, perché si camminava leggermente di traverso. Io già incominciavo a sentirmi strana. Entrai nella nostra cabina che condividevo con Giorgina. Incominciammo subito a disfare le valigie, a renderci conto di dove si trovavano tutte le comodità. Dopo, ci recammo di nuovo sul ponte per attendere la partenza, guardando il panorama dal ponte. Sotto, sul pontile, stavano tutti i familiari che salutavano. Le sirene suonarono nuovamente mentre la nave Oronsay si muoveva lentamente, distaccandosi dall'attracco. Il rombo della sirena assordava. Non riuscii più a trattenere le lacrime, mentre ci allontanavamo verso l'alto mare. Guardai il Vesuvio, ammantato di bianco, che dominava la baia napoletana. Stavo lasciando l'Italia per sempre, lasciavo tutto quel che avevo, tutto ciò che amavo, i miei amici, la mia casa, i miei animali, il mio paese, e non li avrei mai più visti. Offuscata dalle tante lacrime che ora scendevano copiose sulle mie guance, corsi dentro rifugiandomi nella mia cabina.

Giorgina stava tirando fuori un abito da sera, dato che era il 24 dicembre, la notte di Natale, e a bordo davano una grande festa da ballo. Mammà mi aveva concesso di restare alzata per questa occasione, così anch'io tirai fuori il mio abito di tafetà azzurro, che copriva appena le mie ginocchia. Purtroppo il mare era molto mosso e la nave incominciò a rullare e beccheggiare, e dovetti invece mettermi a letto perché soffrivo il mal di mare. Mi sentivo molto male, e mi chiedevo come avrei affrontato questo lungo viaggio. Ero già così avvilita, come sarei giunta fino all'Australia con questo malessere? Per ben due giorni, il tempo fu brutto e il mare sempre mosso. Mammà soffriva il mal di mare come me, quindi anche lei fu confinata nella sua cabina. Giorgina veniva a trovarmi ogni tanto e diceva di sentirsi male anche lei, invece May e Papà si divertivano, più era mosso e più a loro piaceva. Avrei desiderato anch'io guardare dal para-

petto della nave la schiuma bianca delle onde che si infrangevano sullo scafo della nave, e tutte le altre onde che si avvicinavano da lontano, gonfiandosi come delle montagne, provocando la nave ad andare su e giù, rullando da un lato all'altro, facendo vibrare e cigolare tutte le suppellettili e gli arredamenti della cabina.

Appena arrivò il bel tempo mi sentii bene e trovai tante cose da fare e vedere. Il pranzo a mezzogiorno era servito sul ponte con un grande buffet, pieno di piatti invitanti di ogni genere. Avevano organizzato diversi giochi per intrattenere il pubblico, proiettavano anche dei film in una grande sala. Il nuoto era una delle cose più divertenti, nella piscina di bordo.

Odore di Oriente

Dopo alcuni giorni ci avvicinavamo all'Oriente, e mi capitò un fatto veramente strano. Mammà ci aveva sempre raccontato che l'Oriente ha un odore particolare. Lei aveva viaggiato molto da ragazza. Ci disse che lei sapeva riconoscere quest'odore. Quella mattina, quando salii sul ponte, sentii un particolare odore, annusavo l'aria portata dal vento, che rinfrescava il mio viso, mentre stavo al parapetto guardando il mare. Un aroma misto di gelsomino, aglio e sabbia riempi le mie narici, sapevo che questo era l'odore che Mammà mi aveva descritto. Scappai giù nella sua cabina, gridando: « Mammà, siamo nell'Oriente, ho sentito l'odore ». Lei confermò la mia scoperta, dicendo: « Sì, hai ragione, tra due giorni saremo a Port Said, in Egitto ». Ero felice, sentivo che avevo avuto un'esperienza eccezionale, ed ero stata la sola a carpire l'odore dell'Oriente.

Infatti, dopo due giorni, arrivammo a Port Said. Si vedevano grandi costruzioni bianche lungo il porto; navi, battelli, barche, barchette erano nelle acque del porto. Fummo tirati dal battello guida, nel mezzo del porto, dove gettarono l'ancora. In breve tempo tante imbarcazioni ci circondavano, di ogni misura, portavano merci da vendere ai turisti, piccoli uomini gridavano, facendo vedere gli oggetti in vendita. Piccoli bambini si arrampicavano sulle corde della nave, chiedendo ai passeggeri di buttare qualche soldo, poi si tuffavano nell'acqua sporca e putrida, per ripescarlo. Restai incantata a guardare tutte queste cose che non conoscevo e che si svolgevano attorno; il luccichio della merce che tenevano in mano, il sole caldo, che si rifletteva sull'acqua, le grida dei venditori che parlavano egiziano, interrompendo con parole inglesi, appena comprensibili, per barattare la merce.

Tutti i passeggeri si preparavano per scendere a terra, ma non c'era abbastanza tempo per poter vedere i dintorni. Mammà avrebbe voluto portarci al Cairo, ma partivamo la mattina dopo. Non ebbi una grande impressione di questo primo incontro con l'Oriente. La mattina dopo partimmo e navigammo sul Canale di Suez. Era così stretto che la nave poteva quasi toccare le due rive. Dal ponte della nave si potevano vedere solamente delle dune di sabbia e di sale che poi si estendevano in un infinito deserto. Non si vedeva né fauna, né flora, solamente a intervalli vedevamo pat-

tuglie di soldati che sorvegliavano la zona. La sera vedemmo uno straordinario tramonto del sole. Era così grande e così rosso, non avevo mai visto un tramonto simile! Il tramonto splendido che guardavo ai Galli era dietro una collinetta, un « Monticello », pieno di pini, e quando il sole tramontava, il cielo si trasformava in una diffusione di rosa, violetto e giallo, creando un'atmosfera romantica.

Questo tramonto, invece, sul Canale di Suez, era piuttosto drammatico a confronto.

Le altissime montagne di Aden

Il mio concetto dell'Oriente cambiò appena arrivammo ad Aden. Non so perché ma fui la sola ad avere queste strane sensazioni. Aden è contornata da montagne altissime, e furono queste montagne a impressionarmi in un modo particolare; avevano qualcosa di misterioso.

Come sempre, la nave restò nella baia mentre vari battelli venivano per portarci a terra. Papà prese in affitto una macchina con autista per portarci a vedere i dintorni. Non c'era molto neanche qui, tranne grandi depositi di petrolio e case basse tra le quali un albergo piuttosto squallido. L'autista guidava freneticamente e non si sa come non si scontrasse, con tutta la folla di gente in mezzo alla strada gremita di somarelli, biciclette e carretti; sembrava una pista piena di buchi. Tutto era strano, nuovo per me, e mi sentivo attratta da questo posto, nonostante non avesse nulla da offrirmi. Mi sembrava di far parte delle « Arabian Nights ». Quando la nave lasciò la baia, il sole tramontava, tramutando il cielo in un blu profondo; le rocce scure, delle montagne, prendevano strane forme. Potevo distinguere un tracciato di pista che si perdeva su in alto, probabilmente in un passo della montagna. Sembrava che qualcosa mi richiamasse verso questo misterioso paesaggio. Questo cielo blu e le montagne scure restarono nella mia mente. Non potevo sapere che ben presto li avrei rivisti. Raccontavo a mia madre tutte queste sensazioni che avevo provato, dicendo che Aden era un posto meraviglioso. Lei non mi capiva, anzi mi derideva, sostenendo che Aden era un posto orrendo. Capii allora che non potevo condividere le mie impressioni con alcuno, e che dovevo tenerle per me stessa.

Compagni di viaggio

Attraversammo il Mar Rosso; il tempo era bello e ci divertivamo un mondo. Avevamo incontrato delle persone simpatiche. Noi sorelle avevamo fatto amicizia con dei giovani. Giorgina si interessava a un giovane tedesco, che era scappato dalla tirannia nazista; si chiamava Gunther, era bello e io presi subito una cotta per lui. Suonava il piano divinamente e io passavo ore ad ascoltarlo. A mia volta, venivo inseguita da un altro ragazzo, della mia età, chiamato Peter; era così brutto che scappavo appena lo vedevo. Erano tutti rifugiati ebrei, tedeschi. Un altro giovane ragaz-

zo, Gerard, era timido, carino e gentile, spesso mi sedeva a parlare con lui. Così la nostra vita di bordo incominciava a diventare divertente. Anche Mammà e Papà partecipavano a tutti gli eventi di bordo. Ogni sera c'era qualche ballo o festività ma io dovevo andare a letto.

Ci comportavamo male quando andavamo alla nostra tavola nella grande sala da pranzo. Ogni volta che ci sedevamo per mangiare, ci prendeva la risarella, spingendo i vicini di tavolo a girarsi, poiché non riuscivamo a smettere. Diventava un fatto contagioso e anche Mammà, che cercava di calmarci, finiva per ridere nello stesso modo. Povero Papà, con quattro donne che ridevano a più non posso non sapeva più cosa fare. Più ci sgridava e più noi ridevamo, anche i camerieri finivano col ridere.

La baia di Colombo

Dopo molti giorni nel Mar Rosso, giungemmo all'isola di Ceylon, ora Srilanka. La nave si fermò come sempre nella grande baia di Colombo. Fummo subito circondati dalle solite barche con i souvenir e da bambini che si arrampicavano sulla corda della nave aspettando il lancio dei soldi dei passeggeri, tuffandosi per ripescarli.

La nave venne invasa da Indiani di ogni tipo, uomini col turbante, e donne avvolte in magnifici sahari. Un vecchio Guru, col turbante, sostava sotto la finestra della mia cabina, facendo giochi magici con dei pulcini. Li faceva apparire e sparire, con una rapidità paurosa.

Prendemmo un motoscafo per andare a terra. Non avevo mai visto tanta gente in vita mia, mentre camminavamo attraverso un ponte che ci portava nella città. Mi aggrappai a Mammà, impaurita da tanta folla. Ero affascinata dai colori così vivi dei loro costumi. L'oro e argento, dei molti sahari che indossavano le donne, col viso coperto, e i turbanti colorati degli uomini. Sembrava di trovarsi in una fiaba. Trovai molti Indiani estremamente belli, alti e raffinati. Molti Kali sedevano per terra ipnotizzando dei cobra; altri trasformavano una corda in un bastone. Altri ancora strisciavano per terra senza gli arti, chiedendo l'elemosina. Tutto questo ancora una volta mi impauriva, ma allo stesso tempo mi affascinava.

Papà prese cinque « riscìò » (carrettini trascinati da uomini che funzionavano come taxi) per farci fare un giro della città. Correvano uno accanto all'altro, facendo delle vere corse. Le bianche palazzine, ricoperte di bouganvillia, tanti alberi, soprattutto palme, e i Giardini Botanici rendevano Colombo un posto incantevole. Le moschee con enormi statue d'oro rimasero impresse nella mia memoria, anche i tanti pipistrelli aggrappati e appesi agli alberi, che sembravano tanti frutti.

Mangiammo al famoso Gaulle Face Hotel, dove Mammà conosceva una vecchia amica di sua madre. Fummo serviti da giovani vestiti in lunghe stole bianche, con pettini di tartaruga nei capelli. Sorridevano sempre e parlavano con un accento buffo, che subito ci fece ridere.

L'albergo era molto grande, molti corridoi, con pannelli bianchi e un

lungo portico, dove la gente sedeva nelle ampie sedie di paglia, per prendere un caffè o tè sotto i ventilatori che dal soffitto li rinfrescavano.

Rimasi molto impressionata da questo splendido posto, ma dovemmo ritornare a bordo la sera stessa e non avemmo il tempo per recarci a visitare i posti più rinomati. I miei genitori con le sorelle ritornarono a riva, più tardi, per partecipare alla cena e al ballo dato dall'albergo in onore della nostra nave. Io dovetti andare a dormire, ma non riuscivo a chiudere occhio, perché sentivo il rumore di tutti gli indiani che ancora camminavano sul ponte, creando molto rumore. Mi affacciai alla finestra e mi prese un senso di paura, vedendo questi uomini con turbanti che circolavano sulla nave.

Non solo propaganda

C'era anche molta confusione nei corridoi, dato che trecento ebrei, scappati dalla Germania e altri paesi del Nord, erano saliti quella mattina sulla nostra nave, per raggiungere l'Australia. Aspettavo Giorgina per farmi raccontare tutto sulla festa da ballo. Era così carina, nel suo abito da sera lungo, di tafetà celeste. Ripartimmo la mattina dopo all'alba, e facemmo subito amicizia con alcuni dei nuovi passeggeri. Ci raccontarono delle storie raccapriccianti. Uno di loro si era rotto il tallone saltando da una finestra per fuggire dai nazisti; tutta la sua famiglia fu presa, solo lui riuscì a salvarsi. Camminava col bastone il suo viso emaciato denotava la sofferenza causata da quel terribile episodio.

Fino ad allora pensavamo che molto era propaganda, ma ora avevamo l'evidenza e le testimonianze di tutte quelle persone. Papà fu sconvolto e capi che aveva sbagliato rifiutando di accettare i consigli degli amici. Tutta questa gente andava in Australia per rifarsi una vita, dovendo ricominciare tutto da capo, sperando di trovare un po' di pace, di « vivere e lasciar vivere », secondo un famoso detto di mio padre. Noi eravamo gli unici che non avevano ancora subito la violenza irrazionale dei nazisti. Io fui molto sconvolta, come sempre, e non riuscivo a dormire. La scena descritta da quell'uomo, che dovette buttarsi da una finestra per sfuggire alla cattura, mi perseguitava. Non riuscivo a comprenderne il motivo, non capivo perché gente come noi, che non avevamo mai fatto nulla di male, dovesse subire tali persecuzioni.

Aspettavamo con ansia di arrivare in questa nuova terra; la nave si sarebbe fermata prima a Perth, poi ad Adelaide, e infine a Melbourne. Ero emozionata all'idea di incontrare la famiglia di mia madre, i tanti cugini della nostra stessa età. Ci eravamo talmente abituati a stare sulla nave che non riuscivamo più a pensare di stare di nuovo sulla terraferma.

La nuova terra

Avevamo passato l'equatore e sulla nave si festeggiava questo avvenimento con grandi festività. Sembrava carnevale. Passavamo ora nell'emi-

sfero del Sud, dove avremmo potuto vedere la costellazione « Croce del Sud ». Mi meravigliai nel vedere tante stelle, sembravano molte di più.

Ci fermammo a Perth, una cittadina molto bella, piena di fiori. Era circondata da un grande lago, dove tanti cigni nuotavano, venivano a riva per prendere da mangiare dai turisti. Era famoso per i cigni neri, che sembra fossero una rarità. Sembrava tutto un grande giardino, con tante case piccole, « bungalows » con prati all'inglese e una massa di bouganville che si arrampicavano da tutte le parti. Ebbi subito una buona impressione dell'Australia.

Purtroppo, dovevamo affrontare diversi giorni nel golfo di Adelaide, famoso per il suo mare mosso. Difatti, fu molto mosso, e io dovetti ritirarmi nella mia cabina per tutta la traversata.

Quando finalmente arrivammo ad Adelaide potevo a malapena camminare, poiché tutto mi girava intorno, avevo perso il mio equilibrio, così vidi Adelaide in condizioni non molto piacevoli. Comunque non era così bella come Perth.

Ed ora ci aspettava l'ultimo pezzo di mare per raggiungere la nostra mèta, Melbourne. Costeggiammo lungo la costa e vedemmo che tutta era in preda alle fiamme. Questi erano i famosi fuochi che devastavano l'Australia, ogni anno. Era piena estate, il cielo era diventato rosso dal fuoco, e durante la notte si vedevano le fiamme altissime lungo tutto il tragitto. Non avevo mai visto nulla di simile, metteva paura, anche perché giungeva a bordo il caldo causato dalle fiamme.

Arrivammo finalmente a Melbourne, fu il giorno più caldo dell'anno. Avevamo fatto le valigie e scambiato gli indirizzi con tutti i conoscenti di bordo. Ci dispiaceva lasciare questa nave dove avevamo trascorso un mese di divertimenti.

La famiglia di Mammà

L'Oronsay si avvicinò alla banchina per attraccare e vedemmo subito la sorella di Mammà con il marito che aspettavano per salire a bordo. Papà fu subito intervistato da giornalisti, che ci fecero tante fotografie. Mi sentivo importante, sapendo che le foto sarebbero apparse su tutti i giornali della città.

La zia Aileen era una donna molto carina e dolce, una bella donna, estremamente semplice. Ci accolse affettuosamente con suo marito Geoffrey, un ex-maggiore dell'esercito. Avevano tre figlie tutte tre della stessa età nostra; Betty, la grande, era come May; Genny, la seconda, era come Giorgina e infine Robin, la più piccola, aveva la stessa età mia.

Andammo ad abitare nella stessa casa residenziale. Io però dividevo la stanza con Robin. Dovevamo adattarci, finché non avessimo trovato un appartamento nostro e organizzato la nostra vita in questa nuova città.

Robin era una ragazza strana, non era molto bella, e come me aveva due sorelle, invece, bellissime. Noi due eravamo le due anatroccole della famiglia. Dato che Robin andava in collegio, chiesi a Mammà di mandarmi

con lei, perché non volevo più avere delle governanti. Così fu stabilito che sarei andata in questo collegio per tutto il periodo che sarei stata in Australia.

Dovemmo comprare l'uniforme, un vero e proprio corredo. Questo avvenimento mi distolse dal pensare costantemente a tutto quel che avevo lasciato, ero certa che sarei stata felice, con una cugina e amica come Robin. Ma ancora una volta mi ero sbagliata.

Le sorelle fecero un corso di stenografia e dattilografia, e May andò a lavorare in un ospedale per bambini, dato che Genny era un'infermiera.

Genny era molto carina, con capelli scuri, grandi occhioni, e un carattere calmo, mentre Betty era bionda con occhi azzurri, molto vivace. Era una famiglia molto unita, si chiamavano con nomignoli affettuosi: « Mio tesoro, mio agnellino », etc. Mammà, non lo sopportava, diceva che erano stupidi. Pensavo invece che si risentiva perché queste loro esuberanze affettive la facevano sembrare molto fredda e distaccata, in confronto. Mammà non aveva un rapporto molto buono con la sua famiglia, poiché era considerata la pecora nera. Aveva reagito all'educazione rigida, morale della madre. Finalmente incontrai mia nonna. Era piccolissima, vestiva con abiti scuri, con sempre un collarino attorno al collo con pizzi ed era sempre molto elegante, benché avesse ottant'anni. Aveva una bellissima pelle liscia e chiara che la faceva sembrare una figurina di porcellana pregiata.

Ascoltava Mammà con aria meravigliata di fronte alle storie che le raccontava, scandalizzata dal suo linguaggio così schietto.

Papà venne considerato un vero martire, e adorato da tutte le donne della famiglia. Lo zio Goeffrey era molto rigido nelle sue maniere, essendo un vero militare.

La nuova vita

La scuola iniziava presto, così non ebbi molto tempo per restare con la famiglia. Robin ed io fummo portate al collegio in macchina. Distava una trentina di chilometri da Melbourne.

Stava sul mare e da lontano sembrava un castello. Era una costruzione grigia con delle torrette, circondato da tanti prati e fiori. Un lungo viale ci portò davanti alla porta principale. Assomigliava un po' alle costruzioni dell'Università di Oxford. Fummo accolte dalla direttrice, una giovane donna con capelli corti e frangetta, vestita in una gonna di tweed. Mi accolse con molto calore, presentandomi tutte le altre insegnanti. [...]

Condividevo la stanza con altre due allieve, Eva e Margot. Dormivamo in un dormitorio lungo, senza finestre, in Australia sono chiamate « Sleepouts ». Il mio letto era proprio in fondo a questo lungo dormitorio. Normalmente, ci sarebbero state delle finestre, invece c'erano solo delle reti per tenere fuori i volatili.

Mi sentivo persa, non sapevo cosa dovevo fare, come inserirmi in questa nuova comunità. Ma ben presto mi integrai nella routine giornaliera di questo collegio. Le ragazze appartenevano a tre differenti « Case », che

concorrevano per la supremazia in tutto. Io appartenevo alla Fairbank House, il prefetto era una ragazza tanto carina, si chiamava Penny. Le giornate scorrevano veloci, avevamo poco tempo per noi stesse. Dovevamo alzarci all'alba, fare una doccia fredda e andare giù per la preghiera mattutina, per poi fare la prima colazione nel refettorio. Le lezioni iniziavano subito dopo. Normalmente dovevamo partecipare a qualche attività sportiva durante l'interruzione. Il pomeriggio facevano i compiti e altri sport, dopo potevamo leggere. Dovevamo ritirarci nelle nostre stanze, per poi correre a letto per tempo, prima che la prefetto ci ispezionasse.

Sentirsi ebrei

Robin mi evitava, quasi come se non mi conoscesse, accennava solamente a un saluto evasivo quando mi incontrava. Non riuscivo a capire che cosa avevo fatto, perché mi trattava così. Le ragazze mi riportavano delle cose che lei divulgava sul mio conto. Credo che fosse una specie di gelosia causata dal fatto che provenivo dall'Italia, per cui ero considerata una novità nel collegio. Mi perseguitavano, additandomi come una fascista, oltre a essere un'ebrea. Per loro tutti gli italiani erano considerati fascisti, e l'odio per gli ebrei era ben diffuso in questo continente. Mi meravigliò questo fatto, poiché in Italia finché Mussolini non si alleò con Hitler, gli ebrei non erano stati mai perseguitati. Almeno, io non avevo mai sentito dire cose sgradevoli al riguardo.

Un giorno sentii una delle ragazze commentare dopo aver assistito a un concerto di Beethoven suonato da Schnabel: « Che peccato che è uno sporco ebreo ». Vedendo che stavo lì e che avevo sentito, ci fu un lungo silenzio. Un'altra volta la mia compagna di stanza, Margot, mi disse: « Che peccato che hai quel naso ebraico, altrimenti saresti quasi bella ». So che la mia reazione fu tremenda, la presi per il collo, e sono sicura che se non interveniva Eva, l'avrei strozzata. Forse avevo reagito in un modo troppo violento e incontrollato, ma ricordo la rabbia che mi prese al momento.

Quando arrivarono le vacanze, Eva mi invitò ad andare a stare da lei nel New South Wales, dove i genitori avevano una grande tenuta. Fu tutto predisposto e partimmo sul nuovissimo treno, con ogni conforto. Ero felice di poter andare a vedere la campagna australiana. Quando eravamo a metà strada Eva mi fece una richiesta che mi paralizzò: « Scusami se ti chiedo questo, ma la mia famiglia non vede di buon occhio gli ebrei, così ti pregherei di non dire che sei ebrea, non permetterebbero mai ad un ebreo di entrare nella loro casa ». Non sapevo cosa dire o fare, avrei voluto scendere dal treno, ma non c'era nessuna via di uscita. Dovetti soccombere a questa situazione imbarazzante. Mi sentivo come un ladro o un truffatore. Fu allora che mi sentii veramente ebrea, questi fatti mi rendevano sempre più cosciente di appartenere a questa razza, perseguitata in tutto il mondo. Volevo alzarmi e dire che ero un'ebrea, ma poi non avevo il coraggio di farlo, pensavo alle conseguenze, e non ritenevo Eva colpevole di questo pregiudizio che le veniva inflitto.

Quando tornai alla scuola ci fu un nuovo tipo di persecuzione dato che l'Inghilterra aveva dichiarato guerra alla Germania e conseguentemente all'Italia⁶. Mi davano della spia. Comunque per fortuna Deidre e le sue amiche mi proteggevano e mi aiutarono a superare questi momenti estremamente difficili.

VIRGINIA NATHAN

⁶ La guerra etiopica, iniziata nel 1935, aveva reso necessari sia prestiti forzosi che prelievi sui capitali, col risultato di un disavanzo del bilancio di Stato che andrà crescendo con gli anni. Aveva inoltre portato a un certo isolamento diplomatico dell'Italia, che si era venuta accostando alla Germania. Intanto l'Austria veniva sacrificata alle mire tedesche (marzo 1938) e, nel marzo 1939, si arriverà da parte italiana a un'alleanza formale con la Germania, contenente la previsione di un appoggio italiano anche in caso di aggressione da parte tedesca: è il cosiddetto « patto d'acciaio ». Seguirà il deterioramento dei rapporti con l'Inghilterra, l'invasione da parte tedesca della Polonia, l'attacco al Belgio e all'Olanda. Dopo oscillazioni e ripensamenti, Mussolini dichiarerà guerra alla Francia e all'Inghilterra nel giugno 1940.

SCHEDE E RECENSIONI

AA.VV., *Memoria e integrazione*, trad. it., Lecce, Argo, 1994, pp. 88 (titolo originale: *Memoire et intégration*, Syros, 1993).

Il testo affronta da diversi punti di vista, in maniera un po' frammentaria, il problema dei rapporti tra memoria e integrazione riferendosi in particolar modo alla società francese come società d'accoglimento. J. Barou si sofferma sull'attività dei *griot*, veri e propri « professionisti della memoria » (p. 15) appartenenti alla etnia soninkè della valle del fiume Senegal. Il *griot*, come precisa lo stesso autore, è « il poeta-musico del villaggio, un po' l'antico bardo, il menestrello-trovatore, il vate-omerico » (p. 15). Essi narrano le prodezze di certe persone, di peripezie incredibili, di traversate straordinarie. La loro è una forma di letteratura orale collegata ai viaggi. Talvolta dal Mali o dal Senegal si recano presso le comunità immigrate in Occidente dove si rivolgono ai discendenti di quelle famiglie che hanno avuto un ruolo importante nella storia del paese d'origine, conservandone la memoria. Barou osserva che, però, tale trasmissione orale oggi è in pericolo principalmente perché la loro lingua è difficile per le giovani generazioni immigrate in quanto piena di « sottintesi, proverbi e simboli che rinviano alla società d'origine » (p. 16). Queste ultime, perciò, prive della cultura dei loro avi e di solidi punti di riferimento, corrono il rischio di orientarsi verso la memoria costruita dalle popolazioni nere americane, con un passato totalmente diverso dal loro.

B. Stora, invece, affronta il tema molto delicato degli atteggiamenti dei figli di immigrati algerini in Francia — per lo più francesi — nei confronti della guerra

d'Algeria. Si va dalla indifferenza e l'oblio, sia pure per evitare di indebolire il processo di integrazione/assimilazione, a una visione per cui essa rappresenterebbe « un mezzo per esistere e vitalizzarsi » (p. 19) all'interno della società francese. Stora riconosce che è difficile appropriarsi per le giovani generazioni di un periodo della storia coloniale reso ancora più complesso dallo scoppio della guerra civile in Algeria. D'altra parte, molti genitori algerini una volta immigrati in Francia hanno vissuto il classico oblio della rassegnazione, nel senso che più o meno consapevolmente hanno preferito dimenticare per la necessità di continuare a vivere, dopo la guerra e l'emigrazione. Sottolinea, inoltre, la contraddizione in cui si trovano a vivere oggi i giovani figli di algerini immigrati. Infatti, se da un lato non possono ignorare la legittimità della lotta condotta dai padri per l'indipendenza del paese d'origine, dall'altro, però, vorrebbero far valere i loro diritti nella società francese.

A. Wieviorka esamina a sua volta il problema dell'integrazione degli ebrei in Francia a partire dalla fine del XIX secolo. Essa si sarebbe verificata senza grandi scosse fino alla guerra dei Sei giorni (1967), con cui si produsse una rottura tra gli ebrei e la Francia, anche per il diffondersi del timore della distruzione dello Stato ebraico. Segnala, inoltre, l'emergere di nuove figure che definisce « militanti della memoria » (p. 27) — per lo più avvocati, medici, insegnanti ecc., tutti pienamente integrati nella società francese ed estranei alla tradizione religiosa. Essi si prefiggono l'obiettivo di mantenere vivo il ricordo degli eventi più significativi della storia ebraica attraverso cerimonie e commemorazioni varie, per cui ci si chiede se non stia nascendo in

tal modo una nuova religione civile. A. Wiewiorka, infine, si pone alcuni problemi che sarebbe interessante approfondire: se e in quale misura lo Stato deve farsi carico delle memorie specifiche dei diversi gruppi immigrati che lo compongono di fatto; « come gestirà i conflitti di memoria ereditati dai paesi d'origine: tra vietnamiti e cambogiani; tra turchi e armeni; tra serbi, croati, bosniaci... » (p. 30).

P. Videlier affronta il tema dell'esclusione, legato a suo avviso al perdurare nel tempo del pregiudizio, che tende a spostarsi da un'etnia a un'altra (ciò che definisce la « sindrome dell'ultimo arrivato » (p. 36). Il discorso sull'esclusione sarebbe basato su una « concezione biologica più che culturale del fatto nazionale » e sulla « credenza in un'organizzazione gerarchica dell'umanità, che fa dell'uomo bianco in generale, e del connazionale in particolare, un tipo superiore » (p. 37).

S. Citron, invece, critica il termine *integrazione* che considera ambiguo poiché dipendente dall'uso che se ne fa, proponendo in alternativa quello di *rassemblance*, ideato da Françoise Wasser-mann; termine che consentirebbe di « elaborare una storia non lineare, una storia comune e plurale (...), nella quale possono radicarsi le diverse memorie, (...) non fossilizzata, alveo in movimento di memorie vive, aperte all'Altro » (p. 48).

J. Costa-Lascoux parte dalla convinzione per cui la « memoria struttura il processo di integrazione » nel senso che « ordina tutto un complesso di rappresentazioni, dà la misura del tempo, fissa dei punti di riferimento, mantiene il ricordo di esperienze comuni » (p. 64). Esaminando un caso di integrazione particolarmente riuscita a Parigi a proposito della comunità cinese che vive nel XIII° Arrondissement, l'autrice sostiene che « è l'umiliazione, non la sofferenza, che impedisce l'integrazione. Il complesso del colonizzato, descritto così bene da Frantz Fanon e Albert Memmi, crea in-

dubbiamente più ostacoli a un inserimento armonico nella società accogliente delle rotture imposte dalla fuga e dalle distanze culturali e linguistiche » (p. 66). La sua idea è che l'integrazione si costruisce partendo da « un radicamento » cioè da « un investimento nella storia del luogo dove si vive » ma anche « da una rivalutazione della memoria d'origine » (p. 67). Questa permetterebbe di acquisire la dignità necessaria per essere riconosciuti e per negoziare — per quanto è possibile — l'inserimento nel paese d'arrivo.

M. Ferro invece passa in rassegna vari tipi di silenzio (o di « sovvertimento della memoria sociale », p. 80): 1) « i silenzi attinenti alla legittimità del potere » (p. 80), assicurati grazie alla forza delle istituzioni; 2) i silenzi condivisi dallo Stato e dalla società, la quale li interiorizza « per amore o per forza » (p. 80); 3) quelli connessi con il rifiuto di ricordare un passato umiliante. M. Wiewiorka sostiene che, su un piano analitico, storia e memoria vanno tenute distinte, anche se poi nella prassi talvolta si confondono. In particolare, la memoria collettiva può fungere da spia nei confronti della storia, in modo da indurla a rivedere le sue posizioni, a riempire talune lacune ecc.. In alcuni casi, però, il rapporto tra le due è ben più complicato. In particolare a « quali condizioni una società può accogliere la memoria di gruppi minoritari (...), e integrarla nella sua storia? » (p. 84). La storia con il suo universalismo per quanto « rigoroso, oggettivo, razionale » (p. 85) può soffocare la memoria, che, però, al di fuori della storia rischia di ridursi a strumento che alimenta la differenza. Il problema sembra essere quindi quello di un « giusto equilibrio » tra storia e memoria, rapporto che di per se stesso potrebbe fornire elementi utili di conoscenza circa il modello di integrazione adottato nella società d'accogli-mento.

TAHAR BEN JELLOUN, *Nadia*, trad. it., Milano, Bompiani, 1996, *Les raisins de la Galere*, pp. 109.

Il libro — Premio internazionale Flaiano 1996 — racconta di una giovane donna, Nadia, nata in Francia, figlia di immigrati algerini, dei suoi sogni (vincere le elezioni e magari anche quelle europee) e del suo desiderio di affermazione e di riscatto — anche della propria comunità — dalle ingiustizie subite nel paese di accoglimento. Tuttavia Nadia non riesce a realizzare questi sogni, nonostante il conseguimento di diversi titoli di studio (laurea in economia, diploma di infermiera e diploma del terzo ciclo di sociologia) e l'impegno politico profuso per anni a favore della propria comunità.

Si tratta di una figura di donna molto determinata e piena di voglia di lottare per cambiare la condizione propria e dei suoi connazionali. « Non sarò mai la piccola figlia di immigrati che passa in televisione per dire che sono assimilata, integrata, non organizzata contro. No. La rabbia ce l'ho. Anche l'odio. Troppe ingiustizie » (p. 16). E ancora: « Mia madre dice che sono l'uomo di casa (...). Mi rimprovera di non pensare a me, alla mia vita, al mio avvenire. Non ha capito niente. Io non penso che a me, alla mia vita e al mio avvenire » (pp. 53-54). In realtà, infatti, sa benissimo di non essere mai sola perché presa costantemente dai suoi progetti, dalla sua voglia di riuscire, dalle sue ambizioni. Diversamente dagli uomini della sua comunità, che non tiene in grande considerazione. In fondo pensa si tratti sempre di tipi infidi, « che picchiano la moglie o che impediscono di respirare alle loro sorelle » (p. 48). Dice: « Ciò che manca di più ai nostri uomini è l'ambizione. Sono piccoli, vedono piccolo e restano piccoli » (p. 52). E ancora: « (...) e poi quell'idea che i maghrebini hanno di se stessi: troppo piccoli per riuscire, troppo difficile farsi sentire, troppa concorrenza sleale per arrivare al risultato, nessuna sicurezza, fiducia in se stessi » (p. 54). E: « La solitudine non mi fa paura. So che è l'ossessione delle

ragazze. Ne parlano in continuazione, poi si ritrovano più sole che mai con degli uomini mediocri, egoisti e precocemente invecchiati » (p. 52). Fa eccezione in questo quadro la figura del padre, che è sì un uomo spezzato, lacerato da ferite profonde, colpito nel suo onore e nella sua fierezza, ma che la guarda con occhi contenti proprio per il suo carattere e la sua forte personalità: « Sono fiero di te (...). L'importante è che tu sia decisa a batterti. Senza tregua. Nessun riposo (...) Si direbbe che tu prenda la rivincita per tutta la famiglia... so che sei una donna libera... Io ti ho sempre voluto libera, responsabile... ma non dimenticare mai chi sei, di dove vieni... » (p. 99). Ben presto le apre gli occhi sulla sua condizione e sulle difficoltà che è destinata ad incontrare. « Sei kabila, ti prenderanno per un'araba anche se sei cittadina francese. Francese, non lo sarai mai » (p. 25). Pur avendo colto in fondo le opportunità di crescita offerte dalla società d'arrivo, Nadia è molto critica nei confronti di quest'ultima, di cui non perde occasione per segnalare i limiti, le chiusure, le ingiustizie, le violenze. « Hanno riunificato le famiglie, poi le hanno dimenticate. Che se la sbrighino. Non è più affar nostro. Fanno dei bambini? E allora? Sono educati male? E allora? Sono male accolti a scuola? E allora? Non sanno dove giocare? È un problema che non ci tocca!... Strillano? Li picchiamo. Bruciano le macchine? Li mettiamo in galera. Sono recidivi? Li espelliamo. Sono francesi, dite? Non proprio... Niente soldi? Neanche noi. Rispediti al mittente. Rispediti al villaggio. Vadano a occuparsi delle capre e dei caproni!... Dici che sono mezzo milione? Come una città di provincia o due quartieri di Parigi. Si potrebbe proprio metterli tutti insieme in un immenso stadio... » (pp. 40-41). Per non parlare poi degli immigrati uccisi per fatti di razzismo: « Morti senza motivo, per niente (...) Morti per delitto di fisionomia » (p. 40). Di fronte a questa situazione Nadia capisce che non si può restare inermi, che non ci si deve lasciare andare, che non

si deve mollare. Di qui il suo impegno politico a favore della comunità, oltre che negli studi. C'è, però, chi le fa osservare che la vita andrebbe presa con un po' più di ottimismo: « Fermati un momento, guardati allo specchio, posa le chiappe su una sedia e pensa alla dolcezza e alla leggerezza dell'esistenza. Non sei in galera... Esci un po' dalla riserva. Dimentica i tuoi pregiudizi. Non tutti gli arabi maschi sono come il marito di tua sorella. Ti sbagli. Non sarai mica un po' razzista?... sii un po' meno rigida, un po' più sottile. È una forma di intelligenza... » (p. 49).

Del villaggio d'origine, che pure considera bello da vedere, non le piace l'immobilità, l'assenza di uomini validi, che se ne sono andati tutti all'estero. Attraverso di lei l'autore critica l'espressione « seconda generazione » con cui di solito vengono indicati i figli degli immigrati, spesso nati nel paese di accogliimento. « Tutto ciò che i media e gli specialisti sono riusciti a trovare è stato di dare un numero a questa generazione: la seconda. Così classificati, eravamo partiti male per forza. Si dimenticava che non siamo immigrati. Non abbiamo fatto il viaggio... Siamo nati qui, su questa terra francese, con facce da arabi, in periferie abitate da arabi, con problemi da arabi e un avvenire da arabi » (pp. 55-56).

Lateralmente alla vicenda di Nadia, Ben Jelloun racconta — anche se meno estesamente — la storia di Naïma, un'altra figlia di immigrati scomparsa da casa all'improvviso senza lasciare traccia. Nadia ad un certo punto decide di interessarsi a lei, anche su pressione della famiglia della ragazza. In realtà, fughe come questa non sono eventi rari in ambienti maghrebini: « È la nostra uscita di sicurezza. Generalmente non si sparisce per molto tempo. Una si concede qualche notte fuori casa... si mette alla prova e poi ritorna a casa, fiera di aver provato qualche altra cosa » (p. 73). Sia la famiglia, sia Nadia pensavano che Naïma oramai fosse una donna persa in qualche quartiere malfamato di una grande

città, mentre invece, sia pure per caso, la ragazza era riuscita a sfondare nel mondo della moda. « A diciotto anni sognava di fare del cinema, di andare a New York o in California, di vivere un folle amore e di guadagnare un mucchio di soldi. Sogno classico di tutte le ragazzine, sogno in carta stagnola, sogno che comincia nel fasto e finisce nel fossato lungo una vecchia strada sudicia e buia, in un porto della Germania o dell'Italia. Magari adesso Naïma faceva la puttana a Napoli o ad Amburgo » (pp. 70-71). In realtà la giovane donna era uscita fuori da una esistenza piatta ed era ben felice della sua nuova condizione. « Mi chiamava la *Beurette*. Detestavo quel qualificativo. Cosa vuol dire *beurette*? Un'araba nata in Francia che non parla l'arabo? (...) » (p. 103). Quello che volevo era non essere più *keur*, non lavorare più con dei vecchi ammalati, non passare più giornate grigie nella Valle-senza-Nome (...) » (p. 106). « Non mi sentivo più una *keur*. Ero lontana da quel mondo... Non ero nemmeno qualcos'altro... » (p. 106). « Qui nessuno sa questa storia di *keur*. Ho un bello spiegare che è il rovescio di *reub*, che a sua volta è un'inversione di *arab*, non riescono a capire. Tanto meglio. Qui sono me stessa, senza periferia; senza storia... Sono... come se fossi su una barca. Vado avanti e soprattutto non voglio guardare indietro... La mia storia non è ancora finita, sta solo cominciando » (pp. 107-108).

In quest'ultimo libro, come in altri — penso in particolare a *Le pareti della solitudine* (1990), a *Ospitalità francese* (1992), a *A occhi bassi* (1993), a *L'amizizia* (1994), a *Il corrotto* (1994). Ben Jelloun dimostra una capacità non comune di rappresentazione della realtà e di penetrazione psicologica dei personaggi, anche quando si tratta di donne. Il racconto, sempre vivace e interessante, cattura l'attenzione del lettore. Forse il suo merito principale è quello di farci cogliere con immediatezza cosa può passare per la mente di un immigrato anche a distanza di anni dall'immigrazione e attraverso il ricorso a figure diverse, di rivelarci

i riflessi di questo fenomeno sullo sviluppo della personalità individuale.

MARIAROSARIA DAMIANI

GUIDO BOLAFFI, *Una politica per gli immigrati*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 78.

L'autore riconosce il carattere « delicato » del fenomeno immigrazione, soprattutto in rapporto al possibile rischio che venga fuori, — magari con il pretesto di arginarlo, — un « imprenditore politico del razzismo e della xenofobia » (p. 7). In questo ambito egli ritiene che si debba a) perseguire la via del rigore amministrativo; b) emanare una nuova legge che riordini complessivamente tutta la materia. Per quanto concerne la linea del rigore amministrativo, la sostiene alla luce dell'osservazione secondo cui esisterebbe una correlazione positiva — a mio avviso tutta da dimostrare — « tra il livello di serietà-rigore adottati ai confini e la potenziale riuscita sociale ed economica delle famiglie degli immigrati (p. 11). Sul piano, invece, della legislazione vigente fino ad oggi, si mostra piuttosto critico sia per la parzialità degli interventi succedutisi nel tempo (varati tutti in momenti di emergenza), sia per il prodursi di sanatorie « a ripetizione » (p. 41), ben lontane da quello che avrebbe dovuto essere l'obiettivo del governo di cercare di orientare e di controllare il fenomeno. Mentre scriviamo da pochi giorni è stato pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del 17/7/96 l'ennesimo decreto-legge sull'immigrazione (D.L. 16/7/96 n. 376) su lavoro stagionale, aspetti previdenziali e assistenziali, procedure di controllo, impiego illecito di manodopera ecc. che, tuttavia, è ben lontano dall'essere un testo veramente organico su questa materia. In più il ricorso stesso allo strumento del decreto-legge, subordinato com'è noto alla conversione in legge, pena la decadenza dal nostro ordinamento, contribuisce a far sì che essa sia trattata sotto il

segno della provvisorietà e con pochi punti fermi.

Ma come mai in Italia — si chiede l'autore — nonostante numerosi decreti emanati successivamente alla legge Martelli (n. 39/'90), stenta ad essere approvata una legge organica? Eppure essa concorrerebbe a determinare una situazione di maggiore certezza e stabilità del nostro ordinamento fornendo regole chiare e durature e con un ritorno di immagine positivo per il governo, che finalmente potrebbe apparire affidabile e determinato in questo campo. In realtà in Italia hanno giocato contro di essa numerosi fattori: l'eccesso di ideologia con cui è stato affrontato questo tema, la scarsa efficienza del sistema politico e amministrativo di governo, il fatto stesso che gli immigrati non votano, per cui i partiti politici più difficilmente si mobilitano in loro favore; la difesa dell'immigrazione « irregolare e clandestina » da parte di « una eterogenea ma potente lobby » (p. 18): su cui, però, l'autore non fornisce elementi per una possibile identificazione.

Inoltre sarebbero necessarie misure flessibili, che tengano conto dei mutamenti del fenomeno. Queste ultime, tuttavia, richiedono conoscenze approfondite a tutt'oggi non ancora disponibili presso le nostre istituzioni su aspetti importanti, quali l'effettiva consistenza dello stock di immigrati regolari presenti e fra questi degli immigrati disoccupati in un dato momento. Non esiste cioè un sistema informativo integrato e aggiornato con caratteristiche anche di monitoraggio.

In particolare riguardo al ruolo degli immigrati sul nostro mercato del lavoro, Bolaffi, rifacendosi agli studi di Alessandra Venturini (Università di Bergamo), ribadisce che si tratta di *shadow labor force*, cioè di « forza lavoro ombra », « di rinalzo e di sostituzione di quella nazionale mancante » (p. 35). D'altra parte, la stessa Venturini anche di recente in un articolo apparso sul quotidiano La Repubblica del 3/6/'96 (*L'immigrazione è una riscossa se programmata*) ave-

va ribadito che « al momento l'immigrazione in Italia, anche se non selezionata e anche se realizzata in un contesto di poca mobilità interna, non ha innestato processi di competizione rilevabili dall'analisi empirica. La segmentazione dei mercati del lavoro può creare combinazioni diverse; aree dove prevale la complementarità ed aree dove prevale la competizione, ma a livello aggregato questi fenomeni sono molto ridotti » (p. 6, *Affari e finanza*). Sul piano delle misure da adottare Bolaffi propone poi la messa a punto di un « sistema preventivo ed esplicito di quote di ingressi (anche stagionali) ripartiti su un limitato numero di paesi possibilmente limitrofi e con qualche legame storico-culturale (...), accompagnato da una nuova e più seria disciplina dei flussi turistici » (p. 42). Infatti questi ultimi rappresenterebbero uno dei varchi principali attraverso cui l'immigrazione penetrerebbe nel nostro paese.

Per quanto concerne la posizione dell'Unione Europea su questo tema, l'autore richiama l'attenzione sul fatto che a tutt'oggi non si tratta di una materia pienamente integrata nella competenza comunitaria, ma essa viene attribuita di fatto alle decisioni dei singoli Stati. Questo perché in base alla vigente normativa comunitaria è affidata alla cooperazione intergovernativa, caratterizzata da procedure complesse e laboriose, « aggravate » dal meccanismo del voto all'unanimità, là dove sarebbe stato più opportuno adottare quello a maggioranza qualificata.

Infine l'autore auspica: 1) il superamento da parte delle prossime leggi della vecchia concezione della cittadinanza basata sulle regole dell'appartenenza etnica e di sangue, a favore di una nazione che si fonda sulla « condivisione di comuni valori culturali » (p. 76); 2) l'applicazione del dettato costituzionale relativo alla condizione giuridica dello straniero. Data la posizione di Bolaffi, noto esponente della sinistra, da tempo vicino al governo proprio per quanto attiene agli immigrati, si tratta di una analisi

che ci sarebbe potuta legittimamente attendere più approfondita e più impegnata in vista di un futuro migliore per tutti.

MARIAROSARIA DAMIANI

MICHELE DE GIORGIO E CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, a cura di, *Storia del matrimonio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 481; HANS ERICH TROJE, *Archeologia del matrimonio*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 224; JEAN-CLAUDE KAUFMANN, *La vita a due*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 128.

Non abbiamo saputo inventare altro. Abbiamo tentato il matrimonio « aperto », sperimentato le « comuni », assaggiato le cooperative familiari senza coppie fisse. Niente da fare. Il matrimonio resiste. Nel momento più alto e rumoroso della contestazione globale del '68, quando si pretendeva di scoprire e attuare praticamente un « nuovo modo di fare l'automobile » e tutti i ruoli tradizionali — padri, professori e sacerdoti per primi — vacillavano paurosamente, al matrimonio veniva sostituendosi, al più, la convivenza *more uxorio*. Come dire: se non è zuppa, è pan bagnato.

La *Storia del matrimonio*, a cura di Michele De Giorgio e Christiane Klapisch-Zuber, ci aiuta a comprendere le ragioni della straordinaria vitalità di questa istituzione. Istituzione complessa, osservatorio privilegiato per lo studio storiografico del sociale, unico sacramento in cui la stessa Chiesa riconosce i due contraenti come ministri obbligando a un vistoso passo indietro i suoi sacerdoti, il matrimonio è un fattore costitutivo della famiglia, ne condivide la crisi permanente, e come una salamandra, esce indenne dal fuoco di vicende storiche anche gravi, si riafferma dopo ogni temporanea eclissi, è presente come un *tòpos* fondamentale nelle arti figurative e nella letteratura, dai riti pre-matrimoniali del corteggiamento e del fidanzamento fino agli aspetti più prosaicamente legati alla dote, al diritto di successione, al trat-

tamento dei figli sia legittimi che, come si dice con un aggettivo stranamente ridondante, « naturali » (si danno forse figli « innaturali »?). Legato alla famiglia, il matrimonio in Italia, di cui specialmente si occupa questo studio dal secolo XV ai tempi nostri, resta al fondo questione di due individui che decidono, per le ragioni più varie e le pressioni che vanno da quelle di famiglia e di clan alle considerazioni di natura economica, di unire le proprie vite.

« Il modo tenacemente individuale in cui mogli e mariti hanno vissuto (e vivono) il matrimonio — scrive De Giorgio — ha resistito alla scaltrezza di discipline vivisezionatrici con ampia licenza di intromissione nell'intimità dell'oggetto da investigare ». Ampliando la sua prospettiva fino ad includere la scena nordamericana, De Giorgio prosegue osservando che « questionari autogestiti o interviste guidate censiscono, al massimo, le modalità di "adattamento" al matrimonio: elencate e schedate, danno quella misura di *marriage adjustment* che è la palla di vetro da cui gli osservatori traggono auspici sulla durata dei matrimoni, con molti rischi di impropria standardizzazione. Dopo più di sessanta anni di ricerche statunitensi su "felicità" o "soddisfazione" coniugale (che cosa è la *marital happiness*? chi la possiede? come si conquista?), una nota tipologia di « soddisfazione » (datata 1938), costruita sui gradi di affinità del desiderio sessuale della coppia sembra essere tutt'altro che obsoleta ».

Nessun dubbio che negli Stati Uniti il peso delle famiglie nel decidere un matrimonio possa essere più leggero, se non inesistente, che in Europa. Ma i ricchi, documentati saggi di Ida Fazio sui « percorsi coniugali nell'Italia moderna » e di Daniela Lombardi sui « fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche » chiariscono *ad abundantiam* il peso della stratificazione sociale e delle famiglie su quella che teoricamente dovrebbe essere la libera scelta di due individui. Soltanto « fra ceti popolari — nota Daniela Lombardi —

il corteggiamento era un affare che riguardava i due giovani e non le loro famiglie. In occasione di questi incontri era facile che la coppia si scambiasse parole di reciproco impegno, anche per legittimare un eventuale rapporto sessuale. In genere l'impegno era condizionato alla successiva approvazione paterna; ma se si prevedevano resistenze al matrimonio, i giovani aveva tutto l'interesse a mantenere segreta la promessa e ad informare le famiglie solo a cose fatte ».

È intuibile lo sdegno e lo scandalo con cui queste pratiche erano viste da moralisti e teologi. Padre Segneri, illustre predicatore del Seicento, ne parla come di una « invenzione diabolica ». Sorprende che in questa storia del matrimonio, che ha l'indubbio merito di sfruttare la fecondità dell'impostazione interdisciplinare facendo interagire storia e sociologia, non si faccia cenno di un paradosso degno di nota: di fatto, contrariamente a quanto ritiene la saggezza convenzionale, il matrimonio non crea, bensì frantuma le famiglie, ossia i gruppi clanici autosufficienti. Nella sua essenza il matrimonio è una tecnica di esportazione verso l'esterno; tratta con i vicini, scambia la sua materia prima più rara e pregiata, vale a dire le donne. In questo senso, il matrimonio, oggi come ieri, è sempre dinamico, serve alla mobilità sociale, smuove le acque della stratificazione sociale irrigidita e della ricchezza accumulata. Le osservazioni di Claude Lévi-Strauss, tratte dalle sue ricerche antropologiche in Brasile, sono in proposito illuminanti, e spiace non vederle qui citate come si meriterebbero. Ma anche con riguardo alla letteratura europea, trattata con riguardo al solo romanzo italiano fra Ottocento e Novecento di Marina Beer, mancano esempi famosi come *La sonata a Kreutzer* di Leone Tolstoj o le opere di Henrik Ibsen o di August Strindberg, per non parlare della struggente *Lettera al padre* di Franz Kafka e di quel dissacrante *Portrait of a marriage* di Vita Sackville West.

Ma per la modernità sarà bene rifarsi all'operetta, scritta senza pretese accade-

miche e in qualche passo straordinariamente brillante, di un giurista nutrito di cultura classica e di letteratura contemporanea come Hans Erich Troje. Si è fatto cenno più sopra a certe ricerche sociologiche nordamericane concernenti la *marital happiness* in quel Paese. Varrebbe forse la pena aggiungere che, oggi, il naufragio matrimoniale in America, malgrado le volenterose agenzie di consulenza matrimoniale e di terapia psicanalitica della coppia, riguardano un matrimonio su due, che gran parte dei matrimoni fra *teen-agers* hanno luogo quando la ragazza è già incinta di qualche mese e che, ad ogni buon conto, il primo matrimonio è ormai considerato dall'opinione pubblica media come poco più che un « matrimonio di roddaggio ». Con l'occhio soprattutto all'Europa, Troje concentra la sua attenzione sulla « polarità fra fedeltà e trasgressione », passando in rassegna una galleria di donne, celebri e meno celebri, da Penelope e Isotta a Cenerentola, Rossina (dal « Barbiere di Siviglia »), la moglie di Mozart Costanza, Corinna (in Ovidio) e infine — *last but not least* — la Vergine Maria.

Secondo moduli variati e fin contrapposti, quelle « eroine » incarnano la condizione della moglie e della madre insieme e consentono all'autore, insigne giurista, di affermare che « il diritto non rispecchia la realtà, ma stabilisce piuttosto valori e prospetta delle pretese ». Il libretto di Troje traspira buon senso: la fedeltà assoluta è un mito; il matrimonio dura se alla passione subentra l'affetto; la virtù che più occorre ai coniugi è la tolleranza reciproca, una certa flessibilità, quella virtù che mi permetto di considerare tipicamente mediterranea mentre non sembra allignare nei Paesi del rigido puritanesimo calvinistico e che consiste nella capacità di prendere in considerazione tutte le circostanze attenuanti del caso e di perdonare.

C'è tuttavia un aspetto dell'infedeltà che Troje non mi sembra valutare in tutta la sua portata. Si accetti pure la sua nozione del matrimonio come patto

di natura pratica e non come la risultante di un'infatuazione romantica, destinata prima o poi ad affievolirsi; sta di fatto che l'infedeltà incrina necessariamente questo patto, sgretola il sentimento di fiducia dei due *partner* che ne costituisce il fondamento. È vero tuttavia che, nelle condizioni di costante mobilità caratteristiche delle società industrializzate odierne, la coppia tende a « scoppiare ». L'agile volumetto di Jean-Claude Kaufmann getta uno sguardo piuttosto acuto e persino, a tratti, impietoso fra le pieghe, talvolta alquanto stazonate, della « vita a due »: come nei rapporti d'amicizia, così anche nella relazione di coppia, v'è al fondo una più o meno spessa coltre di opacità che è vano ignorare o illudersi che possa venir dissolta semplicemente con la buona volontà.

Forse mai come oggi la definizione paolina del matrimonio e della vita di coppia come « *duo in carne una* » (« due individui in una sola carne ») appare obsoleta. Più che di *unione*, bisognerà forse abituarsi, trattando della coppia, a parlare di *comunicazione*. « Tutto si scambia nella coppia — scrive Kaufmann — sperma, baci e colpi, denaro proveniente dal lavoro e sentimenti, capitale economico e capitale simbolico ». La coppia vive di parole. Il matrimonio è in crisi irreversibile quando fra i due *partner* cala il silenzio, l'ombra e l'inquietudine che accompagnano il mutismo. Di qui comincia l'estraneazione che suggella la fine del patto matrimoniale. Si può andare avanti per qualche tempo per forza inevitabile. Propongo una concezione del matrimonio come una lunga, costante, ininterrotta conversazione fra due soggetti autonomi, i cui mondi di pensiero e le cui sensazioni s'incontrano ogni mattina per ritrovarsi, magari impolverati se non coperti di ferite, la sera. La società industriale non aiuta la conversazione matrimoniale: gli orari di lavoro sono diversi per uomini e donne; al tramonto si esce dagli uffici e dalle fabbriche stanchi e svuotati. Le coppie che resistono e che, nonostante tutto, riesco

no ancora a parlare, a raccontarsi la giornata, probabilmente si salveranno.

F.F.

JOHN PATRICK DIGGINS, *Max Weber - Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books, New York, 1996, pp. 317; PIETRO L. DI GIORGI, a cura di, *Max Weber - Scienza come vocazione*, Franco Angeli, Milano, 1996, pp. 180.

A dare ascolto ad alcuni oracolari osservatori della scena politica e culturale dei Paesi tecnicamente progrediti, non si darebbero più speranze. Come clienti ritardatari del Grand Hotel dell'Abisso, gli intellettuali dell'Occidente potranno solo cantare, in questo scorcio di secolo, il flebile *Miserere* di un catastrofismo neoromantico, tardi epigoni di un Hermann Hesse, che aveva almeno avuto il buon senso di descrivere le magie dell'Oriente senza mai esserci stato. Dovremo, dunque, recarci tutti in una sorta di laico pellegrinaggio a Katmandù per recuperare un minimo di spiritualità per le nostre anime sitibonde, essiccate alla fiamma fredda della logica mercantile? Pare proprio che per sottrarsi al predominio del calcolo economico sia questa la via obbligata. Il libro di John P. Diggins su Max Weber ci viene per fortuna in soccorso. L'Oriente non ha l'esclusiva delle questioni ultime. Quando sia debitamente ascoltato invece che frettolosamente marmorizzato, il sociologo di Erfurt è ancora in grado di porre alcuni interrogativi fondamentali.

Nessun dubbio che l'Occidente sia il mondo dell'omni-calcolabilità. Persistono tuttavia domande non riducibili né alla misurazione quantitativa né al conto in banca. Assai più che i sociologi di professione, Diggins, da quel sottile storico delle idee che è, riesce a collegare Weber a Nietzsche e persino, con qualche salto o colpo d'ala dell'immaginazione sociologica, alla tradizione individualistica di ascendenza emersoniana e a quel senso della politica come tragedia, se non pro-

prio come « patto diabolico », che legittimamente si può ritenere incarnato in Abraham Lincoln. Non solo: la stessa concezione del capitalismo come strumento e tecnica della razionalizzazione dell'Occidente, che resta il contributo essenziale di Weber, esce dal libro di Diggins arricchita di aspetti meta-economici e quindi altamente problematizzata. « Come avrebbe mai potuto il lavoro umano — osserva con straordinaria acutezza Diggins — recuperare il significato e il valore che un tempo aveva per l'operaio nell'epoca pre-industriale quando il lavoro era più appagante che alienante (*more fulfilling than alienating*)? Poco prima di morire, Weber era tornato al manoscritto dell'*Etica protestante* [...]. L'ironia sta nel fatto che Weber vide il socialismo fallire più o meno quando Marx ne dava per scontato il successo poiché la storia gli stava dietro a reggerlo e la storia era dopo tutto benigna e liberatrice ».

I rilievi di Diggins sono in proposito tutti da ritenere e da approfondire. Non solo vengono esplicitamente dichiarati i limiti delle critiche mosse a Marx dalla « Scuola di Francoforte », in particolare da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno — critiche sostanzialmente ancora interne al marxismo, incapaci di trascenderlo teoricamente e di renderne evidente il momento mitico, specialmente con riguardo alla concezione del proletariato come « classe generale ». Quei rilievi colgono un aspetto cruciale del pensiero di Weber. La natura contraddittoria del socialismo, dal punto di vista della sua attuazione pratica, non era inoltre solo legata agli invalicabili limiti della « razionalità materiale », come in più luoghi ho cercato di dimostrare. Essa investiva invece la sostanza stessa del lavoro umano, troppo angustamente considerato nella sua dimensione economica. Con un'anticipazione che ha del profetico Weber prevede il fallimento del « socialismo reale » in Russia e nei Paesi dell'Europa centrale e orientale perché « il lavoro non aveva più alcuna base in qualche cosa di spirituale o anche solo di si-

gnificativo (*work no longer had a basis in anything spiritual or even meaningful*) ».

Una conferma indiretta di questa interpretazione di Weber è offerta dai testi curati da Pietro L. Di Giorgi. Lo studioso che, a seguito di una lettura tanto errata quanto fuorviante del suo importante concetto di « Wertfreiheit », o « libertà dai valori », veniva fino a tempi recenti considerato come l'impassibile, freddo analista dei problemi sociali, emerge dagli scritti ottimamente presentati e in taluni casi ritradotti da Di Giorgi come un pensatore vivo, che soffre in prima persona i problemi della sua Germania e della civiltà occidentale, che non indietreggia mai quando si tratti di prendere posizione anche su questioni spinose e ancora aperte, quali l'eredità di Bismarck, il futuro del capitalismo, le conseguenze ultime sull'anima umana di un mondo totalmente burocratizzato. La « libertà dai valori » per Weber non significa certamente un alibi per l'indifferenza morale. Egli vuole impedire che vengano spacciate dalla cattedra come verità scientifiche, ossia intersoggettivamente vincolanti, opinioni che sono solo l'espressione di principi di preferenza personali.

Da notare inoltre che per Weber la scienza non è un'arte taumaturgica né può risolvere tutti i problemi. È in grado di mostrare gli eventuali effetti di certe scelte, può persuasivamente indicare la pluralità delle opzioni morali e politiche che fronteggia l'individuo, tanto da sottrarsi ad ogni dogmatismo in nome del « politeismo dei valori ». Ma sul merito delle scelte stesse non ha nulla da dire. « Il risultato ultimo della scienza applicato all'etica — nota correttamente Di Giorgi — è che nel momento della decisione bisogna ricorrere ad altro: nel momento della scelta l'uomo è solo con se stesso e con i valori "ultimi" che decide di abbracciare: ed obbedendo a quelli e violandone altri egli si assume, tragicamente, la colpa etica che ne deriva ». Si potrà allora, di fronte a questa posizione essenzialmente stoica, gridare all'irra-

zionalismo o al relativismo etico assoluto. Ciò è stato fatto, fra gli altri, dal grande Leo Strauss, soprattutto in *Diritto naturale e storia* (tr. it. Neri Pozza, Venezia, 1958; nuova ed. Il Melangolo, Genova, 1991). Ma queste istanze critiche non intaccano la posizione weberiana: ricavare i propri valori da una propria « Weltanschauung », o concezione del mondo e della vita, costituisce in realtà l'unica via per dare unità coerente alla propria condotta morale verso se stessi e verso gli altri.

F.F.

ANGELA LANZA, *Il rischio della parola. Donne che vivono e muoiono in Algeria*, Roma, Datanews, 1996, pp. 123.

Il libro ha più che altro carattere informativo sull'attuale situazione dell'Algeria. Esso ci dà un'idea di come si viva oggi in quel paese, dove è in corso da anni una guerra civile o meglio, come dice Leila Asloui, un'algerina intervistata: « Qui c'è una guerra contro i civili... Quel che accade oggi in Algeria non è una guerra civile... si tratta di un genocidio » (p. 76). L'autrice ne ricostruisce in parte i fattori storici e politici a monte, i maggiori errori commessi dagli uomini al potere che hanno portato alla crisi dell'economia (calo degli investimenti produttivi, destrutturazione dell'apparato economico, disoccupazione, speculazione, mercato nero, inflazione, ecc.), allo scadimento del livello dell'insegnamento e dei servizi. E ciò malgrado l'Algeria non sia affatto un paese povero. Si tratta infatti di uno dei maggiori esportatori mondiali di gas, ha un sottosuolo ricco di ferro, ha grandi porti (Algeri, Orano, Annaba ecc.). Senza addentrarmi nelle sue vicende storiche recenti, vorrei piuttosto richiamare l'attenzione su alcuni spunti che emergono dalla lettura del testo. In primo luogo l'autrice individua alcune affinità interessanti tra la mentalità degli integralisti islamici e quella della mafia (che ha avuto modo di conoscere

abbastanza da vicino, visto che vive tra Palermo e Roma). « Gli integralisti in Algeria, imponendo pesantemente alla donna uno statuto minore, perseguono il fine di bloccare l'emancipazione dell'intera società: identico è il tentativo portato avanti dalla subcultura mafiosa. Dal contratto di matrimonio che è un vero e proprio patto d'affari fra le famiglie mafiose, al sacrificio dell'autoderminazione della donna — che, di contro, è santificata come madre, sorella, sposa — all'impossibilità di rendersi autonome attraverso il conseguimento di titoli di studio (il consenso a frequentare scuole superiori o università nella maggior parte dei casi viene negato), le analogie tra la mafia e il costume sociale in Algeria, sono tante e derivano dal richiamo a modelli tribali dell'area mediterranea » (pp. 56-57). Fra questi, la *Aïla* musulmana « di antiche origini mediterranee », cioè la grande famiglia rigorosamente endogamica, estesa, allargata, composta da discendenti, collaterali, ecc. (cfr. p. 43).

Detto questo, vorrei soffermarmi su un argomento di particolare interesse: quello della opposizione — ancora attuale secondo l'autrice — a che le donne frequentino scuole superiori o Università in ambienti mafiosi, tema sul quale è possibile nutrire qualche dubbio. L'affermazione di questa « tendenza » avrebbe dovuto infatti essere suffragata da dati empirici o da testimonianze o esperienze. Per diverse ragioni. In primo luogo, perché si entra nel campo molto delicato dei nuovi bisogni della soggettività femminile anche in ambito mafioso. In fondo non sappiamo gran che del ruolo svolto dalle donne « della mafia », nella mafia, oggi. Inoltre, non si può escludere a priori che qualcosa nella mafia stia cambiando, anche in relazione al fenomeno dei pentiti e dei collaboratori di giustizia.

Queste osservazioni mi sembrano suffragate da quanto affermato da Renate Siebert in un suo libro recente su *Mafia e quotidianità* (Il Saggiatore, Milano, 1966). Esaminando il ruolo delle donne nella mafia, la Siebert scrive: « Delle donne che vivono in ambiente mafioso

sappiamo ben poco » (p. 79). Comunque crede che « le donne dell'ambiente della mafia, particolarmente le più giovani, stiano vivendo lacerazioni molto grosse: da una parte, le "leggi" ferree del clan, imposte dalla minaccia di morte onnipotente (...) Dall'altra, processi di emancipazione femminile della società nel suo complesso — contraddittori finché vogliamo — che diventano via via dati culturali acquisiti, e che non possono non toccare anche queste donne » (p. 82).

Un aspetto che pure suscita qualche riflessione è il riferimento alla campagna di alfabetizzazione nelle moschee, avviata nel '71 dal governo algerino dell'epoca, con cui si voleva « restituire alla moschea la sua funzione originale, che è quella di dispensare la cultura e la scienza, come è avvenuto in passato » (p. 36). Ciò avrebbe potuto dare un impulso notevole, secondo alcuni, all'affermazione del socialismo in Algeria. Invece, avvenne giusto il contrario. Infatti, questa campagna, unitamente alla decisione dell'allora ministro degli affari religiosi di « liberare » (p. 62) la parola nelle moschee nell'80, fece sì che da queste si sviluppasse la propaganda politica degli integralisti. Secondo l'autrice essi avrebbero reclutato sostenitori presso i giovani disoccupati o presso persone con disturbi di identità, che non sanno essere indipendenti rispetto al clan, al partito, all'esercito. Una quota del consenso riscosso, inoltre, sarebbe da attribuire all'assenza in quegli anni di una stampa di opinione realmente indipendente, che apparve in Algeria solo intorno al 1989. Non a caso i principali bersagli degli integralisti islamici sono, oltre alle donne che lottano per l'emancipazione, i giornalisti. Un altro aspetto interessante che merita attenzione è la pesante condizione di isolamento psicologico in cui si sono venuti a trovare sovente coloro che vi si oppongono. Prima ancora dell'esilio geografico, hanno conosciuto quello psicologico, vivendo da esiliati nel loro stesso paese, costretti a cambiare casa di continuo, mentre i loro nomi circolavano nelle moschee come persone da eliminare.

In questo contesto, le donne che lottano per l'emancipazione, cioè che vogliono la parità dei diritti rispetto agli uomini in materia di matrimonio e di divorzio, di ripartizione del patrimonio, di diritto al lavoro ecc., vengono anch'esse perseguitate, violentate, decapitate, sgozzate e nella migliore delle ipotesi sono considerate filofrancesi o vendute all'Occidente. In particolare, nell'immaginario degli integralisti, « sgozzare » ha il significato di infliggere una doppia morte perché con quest'atto viene ad essere « uccisa » anche la parola della vittima. Particolarmente duro e drammatico l'ultimo capitolo (« Donne violentate, strangolate ») dove appare il vero volto dell'integralismo, che non ha nulla di religioso. Esso è soltanto un movimento di nuovi barbari decisi a tutto pur di prendere il potere e che usa la religione come fonte di legittimazione. Com'è stato detto nel corso di un'intervista: « È solo terrore, non c'entra l'Islam e l'occidente... » (pp. 76-77).

Il testo, pur non avendo grandi ambizioni scientifiche, ha tuttavia il merito di richiamare l'attenzione sul problema dell'integralismo islamico in Algeria, facendo riferimento anche alle sue molteplici connessioni internazionali (tant'è che più volte parla di una « internazionale » islamica che opererebbe in Egitto, Iran, Sudan ecc.).

MARIAROSARIA DAMIANI

PATRICK MCCARTHY, *The Crisis of the Italian State*, St. Martin's Press, New York, 1996, pp. 230.

Il libro di Patrick McCarthy è un esempio convincente dei limiti di una analisi politica condotta essenzialmente in termini puramente politologici. C'è in esso la descrizione — attenta, meticolosa, in taluni passi persino pedante — della più recente crisi dello Stato italiano dalle origini della Guerra fredda all'avvento e alla caduta del Governo Berlusconi, con particolare riguardo agli « anni turbolenti

dal 1992 al 1995 ». Per questo aspetto, McCarthy va debitamente apprezzato. Contrariamente a molti storici e commentatori italiani, forse più guardinghi che scrupolosi, non esita a trattare di questioni attualissime né appare paralizzato dal timore di mescolare cronaca e storia. Bisogna tuttavia subito notare che manca nel suo libro un'approfondita attenzione alla matrice causale o anche solo condizionale della crisi. Nessuna meraviglia se, data questa impostazione, la descrizione della crisi rischi di finire a pesce, ossia di esaurirsi in tautologia. Come dire: la crisi nasce dalla crisi; l'oggetto da spiegare viene allegramente assunto a criterio della spiegazione. Già in apertura, in un passaggio importante del libro, a pagina 25, lo Stato italiano viene addirittura indicato come non-Stato. È vero che la frase dell'autore vuol essere esplicitamente paradossale o provocatoria. « A Pio XII la nuova repubblica — scrive — appariva indesiderabile eppur necessaria: una barriera fra se stesso e i suoi fedeli ma una base, tuttavia, da cui lanciare la sua crociata internazionale contro il Comunismo. Si è tentati di rivedere la frase di Cavour e parlare di una chiesa egemonica in un non-Stato (*a hegemonic church in a non-state*) ». Si pone allora legittimamente la domanda: è possibile che si dia la crisi di ciò che non c'è?

La diligenza con cui McCarthy enumera e dà conto dei fatti, anche di cronaca minuta, e dei personaggi in lizza in una situazione particolarmente torbida della vita italiana, da Andreotti e Craxi a Fini, D'Alema e Berlusconi, è certamente apprezzabile, anche se probabilmente certe spiegazioni, specialmente a proposito della « sorpresa » Berlusconi, tutta considerata in termini di politica-spettacolo e di travaso nel campo politico della logica a-ideologica tipica delle gare sportive, possono apparire piuttosto giornalisteggianti e debitorici a quelli che sono ormai luoghi comuni. Avrebbe forse giovato un sia pur fuggevole cenno a testi come quello di Alberto Abruzzese (*Elogio del tempo nuovo*, Costa e

Nolan, 1995). Necessaria, in particolare, sembrerebbe l'apertura dell'analisi verso dati e situazioni più ampi del quadro politico in senso stretto, tanto da potersi interrogare sul come mai e perché, proprio in Italia, si affermi il dualismo fra Stato e società civile, come sia possibile una società, estremamente viva e addirittura geniale, senza Stato, tenuto conto che non si tratta di una società tecnicamente arretrata, come dimostrano gli studi degli antropologi (Clastre, per esempio), bensì di uno dei sette Paesi più industrializzati oggi esistenti.

Forse non è azzardato ritenere che demografia e geografia sono dimensioni decisive per comprendere l'evoluzione politica. L'abrogazione delle leggi fasciste anti-urbanesimo (1960) e la redistribuzione della popolazione italiana dal Sud al Nord e dagli ottomila villaggi alle cinque grandi aree urbane metropolitane sono fenomeni certamente sociali, che hanno però conseguenze politiche di grande rilievo. Gli stessi dati elettorali, pur nella loro ovvia importanza, risultano in sé e per sé muti, equivoci o elusivi. Bisogna guardare a quello che si muove dietro, interrogare il Paese profondo.

A parte questa riserva di metodo, che riflette del resto un personale principio di preferenza, il libro di Patrick McCarthy è un contributo utile per due ragioni. In primo luogo, per l'informazione sull'Italia politica a favore del vasto pubblico di lingua inglese, in particolare di quello americano. Negli ultimi tempi, l'Italia ha perso smalto presso l'opinione pubblica estera. Non è solo a causa del bizantinismo spesso incomprensibile del suo discorso politico, quello che induceva il sonno a Henry Kissinger in colloquio con Aldo Moro. Si nota anche una reazione di rigetto, per così dire, nei riguardi della corruzione italiana allo stato endemico. Le notazioni di McCarthy in proposito sono spesso illuminanti e possono utilmente integrarsi con contributi recenti, quale quello curato da Donatella Della Porta e Yves Mény (*Corruzione e democrazia - sette paesi a confronto*, Liguori, Napoli, 1995).

McCarthy sembra ritenere che l'evoluzione politica italiana in questo dopoguerra e il costituirsi della Democrazia cristiana come partito-Stato e quindi come regime relativamente statico, essendo l'eventuale alternanza bloccata a causa del *veto* ideologico nei confronti del Partito comunista italiano, sia tutto sommato da attribuirsi più a fattori interni, in particolare all'influenza politica della Chiesa, che a fattori legati alla situazione internazionale. La questione è controversa. Indubbio è però il fatto che, fino al termine della Guerra fredda e alla caduta del Muro di Berlino, l'Italia era paese di frontiera, cui da sempre guardavano con attenzione e apprensione gli Stati Uniti, per niente convinti della « vocazione » occidentale e atlantica del PCI anche dopo gli « strappi » chiaramente affermati a Mosca da Enrico Berlinguer.

La seconda ragione per cui il libro di McCarthy si raccomanda riguarda gli stessi italiani, spesso troppo assorbiti da un gioco politico che in qualche caso perde di vista il quadro generale e si riduce al pettegolezzo e alla *camarilla*. L'osservatore straniero, ma informato e in una certa misura partecipe, ha in questo caso il vantaggio dello « spaesamento » e vede aspetti e problemi che gli « indigeni » non vedono più, solo perché li hanno da sempre sotto il naso. Quello che McCarthy scrive a proposito della Lega di Umberto Bossi e dei Verdi è di una freschezza e semplicità che aiutano a comprendere. Non mi sembra che l'affetto, alquanto ovvio, per l'Italia compenti per l'analisi di McCarthy degli sconti vistosi rispetto alle antiche « piaghe » che affliggono il nostro Paese, a cominciare dal crimine organizzato. È però un fatto degno di nota che McCarthy trovi nei commentatori e in generale negli attori politici italiani una visione pessimistica e qualche volta catastrofica che, a suo giudizio, non ha riscontro nella realtà. C'è da sperare che abbia ragione.

F.F.

GIOVANNI MOTTURA-PIETRO PINTO, *Immigrazione e cambiamento sociale. Strategie sindacali e lavoro straniero in Italia*, Ediesse, Roma, 1996, pp. 189.

Il testo è in parte frutto di un'indagine condotta presso 192 operatori sindacali tra il gennaio del '92 e i primi mesi del '93 in cui si volevano valutare, tra l'altro, gli effetti delle leggi 943/'86 e 39/'90. Tra gli elementi emersi, l'idea che entrambe abbiano inciso sull'avvio di flussi di trasferimento di quote considerevoli di immigrati alla ricerca di lavori più stabili e remunerati dal Sud verso il Nord e il Centro del paese. Circa il ruolo svolto dal sindacato nei confronti degli immigrati (secondo gli autori, più contrattuale e rivendicativo quello della CGIL, più assistenziale e di supporto quello della CISL), si sarebbe trattato in primo luogo dell'assistenza nelle pratiche di regolarizzazione e talvolta anche della ricerca di abitazioni e di soluzioni ai problemi posti dalla « prima accoglienza ». Soltanto agli inizi degli anni '90, però, avrebbero cominciato a registrarsi i primi « esempi di contrattazione specifica a livello territoriale, settoriale e persino aziendale » (p. 54) nelle regioni del Nord anche a seguito dell'aumento del numero degli immigrati regolarmente occupati, dell'occupazione stabile (anche se spesso sommersa) in agricoltura, nell'edilizia, nei servizi. Gli autori riconoscono che dopo l'entrata in vigore della L. 943/'86 sorse il duplice problema della sindacalizzazione degli immigrati e della loro integrazione nelle strutture sindacali esistenti. Un problema successivo fu poi quello del passaggio dalla semplice affiliazione alle federazioni di categoria. Com'è noto, queste ultime richiedono un maggiore impegno rispetto alla semplice affiliazione, non sempre facilmente rinvenibile presso lavoratori immigrati le cui attività sono spesso temporanee e poco stabili. Dall'indagine è risultato inoltre che i gruppi nazionali più presenti all'interno dei sindacati sono soprattutto marocchini e senegalesi, i quali fanno parte anche delle comunità straniere tra le più

numerose del nostro paese. Viceversa gli autori segnalano l'assenza di altre nazionalità come filippini, polacchi, rumeni, cinesi. Sulle ragioni di quest'assenza avrebbe potuto essere interessante un approfondimento. Da rilevare pure che alcuni operatori hanno sottolineato il loro approccio del tutto empirico al problema dell'immigrazione, dal momento che non sono state messe a punto dal sindacato iniziative formative al riguardo. Da un punto di vista più generale gli autori si soffermano sul carattere contraddittorio della strategia sindacale su questo tema poiché da un lato si voleva limitare « l'importazione di lavoro straniero » (p. 40) — espressione per la verità poco felice, che fa pensare a cose o a merci piuttosto che a persone. Dall'altro, però, l'intento era quello di impegnarsi sul terreno della parità di trattamento nei salari e nel complesso delle condizioni di lavoro. Tale strategia si è rivelata poi un sostanziale fallimento (anche se il giudizio fornito dagli autori risulta essere meno negativo relativamente al secondo aspetto). Essi osservano, d'altra parte, come con lo stabilizzarsi della loro presenza gli immigrati tendono a mutare aspettative, progetti, consumi, domande di servizi per cui questi ed altri elementi di differenziazione rendono obiettivamente più difficile definire i contenuti concreti delle rivendicazioni di cui deve farsi portavoce il sindacato. Un'altra osservazione interessante, che può rappresentare un utile elemento di riflessione è l'atteggiamento critico di G. Mottura e P. Pinto nei confronti delle interpretazioni del fenomeno fondate su modelli evolutivi « per stadi », con un esplicito riferimento alla teoria di Böhning che sintetizza in quattro fasi il percorso dell'immigrato, dal momento iniziale dell'arrivo a quello dell'integrazione nel paese di destinazione, facendo corrispondere a ciascuna determinati comportamenti da parte dell'immigrato stesso, della sua famiglia, delle istituzioni ecc. Al riguardo essi parlano della sua « totale inservibilità » (p. 36), almeno per quanto concerne il momento attuale. Ciò sostanzialmente perché

non tiene conto della « compresenza di componenti e di pratiche migratorie anche marcatamente differenti » (p. 36) nell'attuale situazione dell'immigrazione europea. Sulla validità delle tesi di Böhning, esistono posizioni differenti. Così, ad esempio, alcuni studiosi si richiamano ad esse esplicitamente quando si tratta di descrivere le linee fondamentali dell'attuale modello migratorio italiano. Questo si iscrive nella prima delle quattro fasi suddette ed è caratterizzato, tra l'altro, da una limitata quota di stranieri in rapida crescita, da una larga quota di clandestini, dai primi ricongiungimenti familiari, dall'occupazione prevalentemente terziaria, dalla elevata complementarietà rispetto ai lavoratori nazionali (cfr. A. BALDASSARINI-L. TRONTI, *La partecipazione dei lavoratori stranieri all'economia italiana*, Documento della Fondazione G. Brodolini, Roma, maggio 1996, p. 23). Ancora più articolata, invece, sembra essere la posizione di F. Calvanese (cfr. F. CALVANESE, *Nuovi modelli migratori: il caso italiano*, in M. Delle Donne, U. Melotti, S. Petilli, *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Università degli Studi di Roma La Sapienza - Dipartimento di Sociologia, CEDISS, Roma, 1993, pp. 173-183). L'autore sottolinea in primo luogo « la nuova velocità dei tempi di insediamento degli immigrati in confronto alle immigrazioni tradizionali intraeuropee, nelle quali esisteva una certa gradualità dei tempi e delle fasi di stabilizzazione degli immigrati » (*ibidem*, p. 173). Poi si sofferma pure sulle diverse funzioni che l'immigrazione può svolgere in contesti differenti: una funzione sostitutiva nelle aree più sviluppate del Centro-Nord; là dove esiste carenza di manodopera locale; una concorrenziale in alcuni territori del meridione, in cui la disoccupazione è particolarmente elevata; un'altra ancora complementare in quelle realtà in cui esiste una domanda di lavoro flessibile. Calvanese, inoltre, sostiene che nonostante la teoria di Böhning vada aggiornata perché riferita soprattutto all'immigrazione degli anni '50-'60 alla luce di

nuove teorie (tra cui quella del « ciclo migratorio » di A. Bastenier e F. Dassetto, riferita agli anni '80) quest'autore continua a rappresentare un punto di partenza importante per interpretare le nuove immigrazioni, pur « cercando di spingere oltre la ricerca » (*ibidem*, p. 182).

G. Mottura e P. Pinto si richiamano anche ad alcune delle idee più consolidate e ricorrenti sul rapporto immigrati-mercato del lavoro per cui l'immigrazione è essenzialmente un'immigrazione da domanda, che non modifica la struttura occupazionale dei paesi di arrivo, i cui « vuoti » occupazionali (dovuti a rientri nei paesi di origine o a fenomeni di mobilità) sono colmati di norma da nuovi flussi migratori. A queste si aggiungono la carenza di offerta nazionale rispetto a determinati tipi di mansioni, ciò stimola in un certo qual modo la domanda di forza lavoro straniera e la maggiore flessibilità ed adattabilità dei lavoratori immigrati in quanto a orari, turni, spostamenti, rispetto a quelli nazionali.

Nel complesso il testo rappresenta un momento di riflessione sulla attività svolta dal sindacato in materia di immigrazione, con particolare riferimento alla CGIL. Certo, sarebbe stato interessante comunque poter esaminare un po' più da vicino alcune esperienze significative avviate dal sindacato sul terreno specifico della contrattazione, anche solo al livello di quella aziendale.

MARIAROSARIA DAMIANI

SAMUEL J. SAMUELSON, *The Good Life and its Discontents: The American Dream in the Age of Entitlement, 1945-1995*, Times Books, New York, 1996, pp. 293; BILL BRADLEY, *Time present, Time past*, Knopf, New York, 1996, pp. 442.

Una trentina d'anni fa il sociologo e futurologo Daniel Bell pubblicava, per i tipi della Beacon press di Boston, uno svelto, acuto volumetto dal titolo: *Work and Its Discontents* — « il lavoro e i suoi

critici » o, più precisamente, il lavoro e quelli che non ne sono soddisfatti. Oggi gli insoddisfatti sono probabilmente ancora gli stessi ma il bersaglio della critica si è straordinariamente ampliato. Ad essere criticata non è più soltanto l'organizzazione scientifica del lavoro sul piano aziendale, specialmente nella versione tayloristica, ma la vita stessa, la qualità della vita americana dentro e fuori dell'azienda — in una parola, la realtà quotidiana USA in tutti i suoi aspetti così come viene vissuta e percepita dall'americano medio.

Samuelson, che è, professionalmente, un giornalista per Newsweek e per il Washington post, è singolarmente spiccio nell'esprimere le proprie opinioni e non indietreggia neppure di un passo quando gli sembra giusto tirare qualche sasso in piccioniaia e se la prende, da giornalista, con la stampa. La sua tesi è presto detta: il famoso « sogno americano » che per decenni ha funzionato da potente fattore dinamico per la grande maggioranza degli Americani, nell'ultimo mezzo secolo si è trasformato in pura fantasia. La speranza di migliorare indefinitamente, sempre di più (*more and more*) le proprie condizioni di vita si sarebbe degradata, secondo Samuelson, in una sorta di fantasticheria velleitaria e lamentosa, alimentata da una pubblicità radio-televisiva che sembra avere come obiettivo l'incrinamento di massa.

Come mai? Dov'è dunque finito lo spirito dei pionieri, il « rude individualismo » che li rendeva intrepidi e coraggiosi sia contro i nemici esterni che nei riguardi della paralizzante e sterile « stanchezza interiore »? Si direbbe che Samuelson non abbia dubbi: l'America di oggi si presenta incerta e, per così dire, « smidollata », paralizzata da « un'autocritica tortuosa » (*a tortuous self-criticism*) perché, contrariamente ai suoi storici eroi della Frontiera, incarnati nel mito di John Wayne, gli Americani hanno cessato di avere fiducia in se stessi, hanno atteso troppo dal Governo federale, dando così luogo ad una burocrazia onnipresente e soffocante, hanno in-

genualmente creduto di poter attendersi la soluzione dei problemi sociali e di quelli personali dallo Stato, accampando diritti, quelli che Ralf Dahrendorf non si stanca di invocare come *entitlements*, ai quali nessun governo può recare piena soddisfazione. Gli insoddisfatti della « buona vita » in USA sono destinati a restare tali. E hanno torto, secondo Samuelson, perché le condizioni di vita dei poveri di cinquant'anni fa erano molto più dure e certamente meno « protette » di quelle dei poveri di oggi. Gli Americani continuano a sognare, ma il loro sogno manca della forza progettuale e della sicurezza psicologica che traducono i sogni in realtà di fatto. Il loro sogno non va al di là del *wishful thinking*, resta sostanzialmente un desiderio velleitario, un patetico tentativo di evasione onirica.

Il grosso libro del senatore democratico Bill Bradley, che ha già annunciato di non ripresentarsi alle prossime elezioni, è a questo proposito un utile contrappeso alle osservazioni neo-darwiniane di Samuelson. Con una scrittura non sempre lucida e talvolta, anzi, alquanto ponderosa, Bradley si sofferma a lungo sulla « crisi » americana odierna, sulla disoccupazione che risulta dal *downsizing* delle grandi *corporations* (un eufemismo per dire « riduzione delle dimensioni aziendali », ma soprattutto del personale) e sul venir meno dei valori tradizionali. Nulla da dire su queste « ombre », che sono vere e riscontrabili, ma è un fatto che gli Americani hanno la « crisi » facile, ne parlano con troppa disinvoltura anche con riguardo alla situazione di altri paesi (per un esempio, si veda da ultimo Patrick MacCarthy, *The Crisis of the Italian State*, MacMillan, New York, 1996). Ma la ricetta delineata da Bradley è quanto meno dubbia, certamente semplicistica e potrebbe addirittura peggiorare il male che si propone di curare. « Il Governo — scrive Bradley — deve essere la forza che stabilisce gli standard, definisce le politiche, aiuta con le risorse e formula il bene comune » (*Government must be the force that sets the standards, establishes the policies, helps with resour-*

ces, and defines the common good). Par di sognare. Non è solo un bell'esempio di ottimismo normativo.

Basterebbe uno sguardo capace di un minimo di realismo alle odierne classi dirigenti e alla loro « fibra morale », e non solo nell'Italia di « mani pulite », per rendersi conto che la fiducia nel paternalismo governativo di cui Bradley dà prova si fonda sul nulla. Ciò non significa sottoscrivere senza riserve l'estremismo liberistico e l'individualismo selvaggio, dai noti quasi anarchici, dello *speaker* della Camera dei Rappresentanti, Newt Gingrich, per il quale sembrerebbe valere l'antico motto: « Ciascuno per sé e Dio per tutti ». Occorrono invece un concetto di profitto meno riduttivo, più consapevole delle ricadute sociali delle decisioni imprenditoriali, e una classe politica che non nasconda i propri interessi di parte dietro una burocrazia ipertrofica e letargica nello stesso tempo.

La falla del ragionamento complessivo di Bill Bradley, a mio giudizio, è però un'altra. Riguarda il suo misonismo nei confronti della tecnologia, il suo odio per le macchine che sostituiscono gli operai, il suo radicato e piuttosto sorprendente « luddismo ». È vero che l'innovazione tecnologica e la ristrutturazione organizzativa comportano in molti casi, a breve termine, la perdita numericamente anche notevole di posti di lavoro — una perdita spesso, in USA, dall'oggi al domani, se non dalla mattina al pomeriggio, che non conosce né la Cassa integrazione né altri ammortizzatori sociali tipicamente europei —. Altrettanto vero è che, almeno a medio termine, gli effetti benefici del dinamismo economico si fanno sentire. Si perdono posti di lavoro, ma altri se ne creano. Rispetto all'Italia, alla Francia e alla stessa Germania, che forse comincia a comprendere come il supermarco non sia solo una benedizione, la disoccupazione USA resta percentualmente molto bassa, non supera il cinque per cento. Nella stessa famosa Silicon Valley, a sud di San Francisco nella Bay Area, già data per spacciata, è in atto una ripresa straordinaria che dal

1992 a oggi ha già creato quarantaseimila nuovi posti di lavoro (si veda il *New York Times* del 15 gennaio 1996, p. 62). Della tecnologia non ci si può evidentemente fidare a occhi chiusi, non ha nulla di taumaturgico. Ma non è neppure una strega da esorcizzare.

F.F.

DAVID R. SEGAL, MADY W. SEGAL, *I soldati di pace e le loro famiglie. La partecipazione americana alle Forze multinazionali: aspetti sociologici*, Milano, Angeli, 1995, pp. 232.

I soldati di pace e le loro famiglie è frutto di una ricerca iniziata nei primi anni '80 dai coniugi Segal sulla partecipazione americana alla *Multinational Force and Observers (MFO)*, il contingente dislocato nel Sinai che ha il compito di vigilare sugli accordi fra Israele ed Egitto, noti come accordi di Camp David.

Con questa ricerca siamo ancora nella fase degli interventi di « prima generazione », che coinvolgevano le forze multinazionali nel controllo di territori dove il conflitto era risolto o in via di risoluzione. Le truppe americane della MFO sono responsabili della parte meridionale della regione e i soldati trascorrono la maggioranza del loro tempo nei posti fissi di osservazione e nel pattugliamento la noia si presenta come il maggiore dei problemi. Nonostante questo limite (nelle missioni successive, dalla Somalia alla Bosnia, il problema principale dei *peacekeepers* non è certamente la noia) l'originalità e l'efficacia dell'approccio teorico utilizzato — il *costruionismo sociale* — fanno de *I soldati di pace e le loro famiglie* un libro attuale.

Dopo che negli ultimi decenni sugli interventi delle forze multinazionali sono stati eseguiti soprattutto studi di carattere politico e giuridico, e dopo la che la sociologia del fenomeno militare è stata dominata — come ricordano gli autori — da prospettive macrosociali, con *I soldati di pace e le loro famiglie* si inizia a

coprire un notevole vuoto nel campo della ricerca sociologica applicata al militare. La prospettiva del costruzionismo sociale permette di studiare i processi attraverso i quali gli attori elaborano i riferimenti di valore, le norme e le istituzioni che, poi, vincolano il comportamento degli attori stessi. Poiché gli uomini agiscono nei confronti delle cose in base al significato che attribuiscono loro, per « comprendere la prestazione dei soldati nelle missioni di pace dobbiamo comprendere i significati che essi costruiscono su queste missioni » (p. 82).

In un momento storico in cui le « operazioni di pace » sembrano sfuggire a ogni rigido tentativo di definizione a causa della molteplicità delle situazioni e dei compiti da affrontare, una prospettiva teorica che sottolinea come la realtà sociale (anche quella del *peace-keeping*) sia costruita attraverso la condivisione di significati comuni appare particolarmente efficace. Nel corso della ricerca i coniugi Segal ci mostrano come i soldati americani, un personale evidentemente orientato al combattimento, costruiscano un proprio significato di realtà del *peace-keeping*, continuando a vedere se stessi come guerrieri piuttosto che come operatori di pace. Come osserva Maria Luisa Maniscalco nella sua chiara ed efficace introduzione, il contesto dei significati rimane ancorato ai valori tradizionali dell'istituzione militare; i soldati riescono a « normalizzare » la loro situazione rifacendosi alla più militare delle qualità, la disciplina.

Il meccanismo della costruzione di senso è ancora più evidente nella descrizione del tragico evento che costò la vita a 110 uomini, reduci dal Sinai quando nel 1985 un aereo DC-8 si schiantò al suolo dopo una sosta per il rifornimento di carburante. In una situazione di crisi, infatti, non solo gli orientamenti di valore si accentuano, ma come hanno osservato Dynes e Quarantelli, i disastri tendono a rafforzare l'identificazione comunitaria. La comunità colpita dalla sciagura aerea riuscì a dare significato all'evento luttuoso interpretandolo in termini che avessero

senso per la collettività militare: i defunti venivano descritti come « eroi » e « aquile cadute ». A questo proposito, infine, David e Mady Segal dedicano un'inedita attenzione ad un problema destinato a crescente importanza nell'organizzazione militare americana e di tutti i paesi occidentali: le famiglie dei militari e i processi di adattamento e di legittimazione messi in atto in particolare dalle mogli.

I soldati di pace e le loro famiglie è un ottimo esempio di ricerca empirica che si inserisce in un dibattito crescente sulle missioni di *peace-keeping*, in un periodo di transizione verso una società post-moderna in cui i militari sono chiamati a ricoprire un ruolo che ancora non « appartiene » loro pienamente. È infatti improbabile — sostengono David e Mady Segal — « che i comandanti militari di più alto grado riescano a superare decenni di socializzazione istituzionale per abbracciare con piena convinzione il concetto di *peace-keeping* » (p. 216).

LUCIANO RIGHI

R. SIEBERT, *Mafia e quotidianità*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 127.

L'autrice sottolinea fin dall'inizio, fin dal titolo, la rilevanza della mafia per la nostra vita di ogni giorno. Data la sua capacità di penetrazione nel « tessuto sociale "normale" » (p. 8), cioè nelle relazioni sociali quotidiane, i cittadini sono chiamati a contrapporre ad essa « forme pacifiche di "resistenza civile" » (p. 9). Nata nel periodo dell'unità d'Italia a metà dell'800 come classe media con un ruolo di mediazione in ambiti in cui lo Stato era piuttosto assente, la mafia, com'è noto, tende a dominare la società civile e a trasformare i cittadini in sudditi e i diritti in favori. Malgrado sia orientata a creare modalità di convivenza sociale feudali o premoderne, la Siebert non la considera un fenomeno di sottosviluppo e di arretratezza ma piuttosto la colloca all'interno dei processi di sviluppo al fine di snaturarli a proprio favore.

L'autrice pone l'accento, tra l'altro, su: 1) la concezione mafiosa del territorio visto come luogo in cui affermare la propria potenza, oltre che come risorsa da saccheggiare e da distruggere (si pensi a discariche abusive, speculazioni edilizie nel campo delle risorse idriche); 2) l'impoverimento delle relazioni umane a causa della violenza mafiosa che limita l'esercizio delle libertà; 3) la mafia come cultura in grado di produrre coesione e integrazione intorno ai propri valori (autoritarismo, familismo amorale, maschilismo, omertà e violenza fisica), particolarmente per quei giovani emarginati ai quali offre un senso di appartenenza e un linguaggio comune. Un altro aspetto interessante segnalato è quello della contraddittorietà del messaggio educativo trasmesso dalla scuola pubblica nei confronti di bambini socializzati in ambiente mafioso, che tendono a interiorizzare maggiormente l'autorità paterno-maschile, il disprezzo della donna, la violenza del branco. L'autrice cerca pure di tracciare una « lettura di genere » del fenomeno mafioso. In tale ambito sottolinea come le donne più giovani stiano vivendo oggi profonde lacerazioni, in quanto da un lato sono costrette all'osservanza delle rigide leggi del clan; dall'altro, però, non possono non essere toccate dai processi di emancipazione femminile che interessano la società in generale.

Il testo ha un carattere prevalentemente divulgativo, per un primo approccio al problema e probabilmente vuole dare un contributo alla costruzione di quel movimento di « resistenza civile » di cui si è parlato. Esso si conclude con un piccolo e utile glossario di parole chiave per l'analisi del fenomeno (clan, clientelismo, impunità, omertà, pizzo, uomo d'onore ecc.).

MARIAROSARIA DAMIANI

VICTOR KLEMPERER, *Tagebuecher 1933-1945. Ich will Zeugnis ablegen bis*

zum letzten, Aufbau Verlag, Berlino, 1995, 2 voll., pp. 1549 (più note e indici).

Si tratta senz'altro di una delle testimonianze più importanti sul Terzo Reich. Non solo la vastità dell'opera, ma la qualità e la genuinità delle osservazioni dell'Autore, e la sua caparbia determinazione di testimoniare fino all'ultimo — è il senso del sottotitolo — sulla vita nel *Tertium Imperium* (la coniazione è dello stesso Autore), fanno di questi due volumi una pubblicazione eccezionale. È un libro che sta scuotendo la vecchiaia, ma soprattutto la nuova generazione di tedeschi, che continuano a chiedersi come fu possibile l'Olocausto. Ecco, in quest'opera, un ebreo tedesco descrive giorno per giorno, talvolta ora per ora, « come fu possibile ». A cominciare dalle tre Leggi di Norimberga del settembre 1936 (tra le quali l'infame legge sulla « protezione del sangue tedesco e dell'onore tedesco »). Passando per il ritiro della patente di guida (dicembre 1938); il trasloco forzato dal proprio domicilio ad una prima « casa ebraica » (maggio 1940); seguiranno almeno altri due traslochi; la vendita forzosa dell'auto (febbraio 1941); una settimana di prigione per aver contravvenuto alle disposizioni sull'oscuramento (giugno 1941); l'obbligo della stella gialla con la parola « Jude » ricamata in nero (3 settembre 1941); la confisca della macchina da scrivere (ottobre 1941); il primo lavoro obbligatorio (spalatura della neve: febbraio/marzo 1942), un'esperienza, quest'ultima, che si ripeterà. Nel corso di due drammatiche settimane, tra maggio e giugno del 1942, i coniugi Klemperer ricevono nel loro minuscolo domicilio quelle spiacevoli visite della *Gestapo* (parolacce, botte, sputi e... furto dei pochi generi alimentari della tessera). Un continuo martirio che culminerà nell'apocalittico bombardamento di Dresda della notte tra il 13 e il 14 febbraio 1945, quando due ondate di bombardieri Lancaster britannici distruggeranno la città causando più vittime che la bomba atomica di Hiroshima. I due coniugi si salvano, anzi, paradossalmen-

te, il caos della città incendiata e rasa al suolo, permetterà a Victor di cambiar nome, levarsi la odiata e temuta stella gialla, ottenere una tessera alimentare « ariana », e allontanarsi dalla città.

Ma per raggiungere la salvezza, molto altro cammino — soprattutto a piedi — dovrà compiere l'Autore, che passerà assieme alla moglie gli ultimi drammatici mesi della seconda guerra mondiale in piccoli paesini della campagna bavarese. E poi ancora a piedi — anzi, più che altro « a denti stretti » come dice l'Autore stesso — il ritorno a casa, passando dalla Zona di occupazione americana a quella russa, nel giugno 1945.

Prima di analizzare la parte più interessante della testimonianza dell'Autore — quella riguardante il livello di conoscenza che si aveva all'epoca del genocidio degli ebrei in Germania — vediamo chi era Victor Klemperer. Cugino del più famoso Otto Klemperer (il musicista), Victor nasce nella Germania Orientale, figlio di un rabbino, nel 1881. Sposa nel 1906 Eva, una ragazza tedesca « ariana ». Si fa battezzare protestante (evangelico), studia a Berlino, Ginevra, Parigi e Monaco. Si laurea in filologia romanza e germanistica nel 1913 nella stessa Monaco di Baviera. È lettore all'Università di Napoli dal 1914 al 1915. Approfondisce le sue conoscenze di italiano e ne farà uso nelle sue memorie in modo alquanto pittoresco (commentando per esempio la visita di Hitler in Italia nella primavera del 1938 e i suoi incontri con il Duce, aggiunge in italiano « Poveretto d'un Re d'Italia! »). È anche in questo periodo che inizia la pubblicazione di vari saggi sulla letteratura francese. Nell'inverno 1915-1916, combatte come volontario nella prima guerra mondiale, guadagnandosi una decorazione (Croce al merito bavarese con spade). Dal 1920 al 1935 è Professore di Romanistica al Politecnico di Dresda. L'avvento di Hitler al potere (fine gennaio 1933) segna l'inizio della persecuzione degli ebrei (boicottaggio dell'aprile 1933). L'Autore viene messo in pensione anticipata dall'Università nella primavera del 1935.

Sopravvissuto miracolosamente, assieme alla moglie, alla tormenta del Terzo Reich, Victor Klemperer riavrà la sua cattedra al Politecnico di Dresda nel settembre del 1945. Aderisce al Partito Comunista Tedesco nel novembre 1945, per divenire poi perfino deputato della RDA. Morta la moglie Eva nel 1952, si risposa con Hadwig Kirchner nel 1952, diviene membro dell'Accademia Tedesca delle Scienze (Berlino Est) nel 1953. Muore nel febbraio 1960 a Dresda (esattamente 15 anni dopo il terribile bombardamento della città).

È proprio la seconda moglie che ripescava i diari del defunto Professore, archiviati nella Biblioteca di Sassonia a Dresda, li legge e li trascrive a macchina (5000 cartelle). È da questo materiale che l'editore tedesco ha tratto le 1500 pagine pubblicate in Germania nel 1995.

La questione di quanto la popolazione tedesca fosse al corrente delle deportazioni, dei campi di concentramento e delle camere a gas, è sempre stata controversa. Molti sono quelli che sostengono di non aver saputo. Perfino uno dei più importanti Ministri del Terzo Reich, Albert Speer ha dichiarato che solo nell'estate del 1944 fu messo in guardia da un suo amico *Gauleiter*, di non andare mai a visitare un campo di concentramento nell'Alta Slesia — che poi deve essere stato il campo di sterminio di Auschwitz — che vi succedevano cose terrificanti. Nulla di più Speer affermava di sapere. Anche se da quando è stato pubblicato l'interessante studio di Gitta Sereny su Albert Speer, sappiamo che Speer mentiva. L'opera della Sereny dimostra infatti che Speer era presente al discorso di Heinrich Himmler ai *Reichsleiter* e ai *Gauleiter* a Posen il 6 ottobre 1943, discorso centrato sulla *Judenfrage*. (Cfr: GITTA SERENY, *Albert Speer: his battle with truth*, Macmillan, Londra, 1995).

Klemperer, invece, nota in data 16 marzo 1942 « che il più terribile dei campi di concentramento è Auschwitz (o simile), vicino a Koenigshuette, nell'Alta Slesia. Lavoro di miniera. Morte dopo pochi giorni ». In data 17 ottobre 1942,

il nostro Autore nota: « Auschwitz... sembra essere un macello che lavora a ritmo sostenuto ». Effettivamente oggi sappiamo che le prime grandi deportazioni ad Auschwitz — quelle di 1000 ebrei da Parigi e 2000 da Bratislava sono datate fine marzo 1942 e le prime camere a gas sono dell'inizio di maggio 1942.

La moglie Eva, nota il Klemperer il 19 aprile 1942, ha incontrato un autista delle truppe di polizia che aveva prestato servizio in Ucraina fino al Natale 1941. Il poliziotto ha raccontato del « terribile genocidio degli ebrei di Kiev, bambini sbattuti con la testa contro il muro, uomini, donne, ragazzi fucilati a migliaia e i cadaveri ammonticchiati, poi sepolti facendo esplodere una collina ». Si tratta con tutta probabilità di un'eco dei massacri di Baby Yar, vicino Kiev, dove a fine settembre furono massacrati 33.700 ebrei.

Le note di Klemperer continuano implacabili: (2-11-42) « In Polonia gli ebrei vengono fucilati a centinaia ogni giorno »; (29-12-42) una donna di Vienna « racconta di spaventose atrocità contro gli ebrei romeni (devono scavare una fossa comune, devono spogliarsi nudi e vengono poi fucilati) ».

È proprio con queste agghiaccianti testimonianze che Victor Klemperer sfata la leggenda del « non sapevamo ». E aggiunge, solo contro la macchina infernale del *Tertium Imperium*, lo scopo che si è prefisso: testimoniare fino all'ultimo.

MANFREDO MACIOTI

DENISE VEILLETTE (sous la direction de), *Femmes et religions*, Laval: Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion, Les Presses de l'Université Laval, 1995, pp. 466.

La questione centrale affrontata in *Femmes et religions*, opera collettiva diretta da Denise Veillette, è quella del rapporto donne-religione all'interno di una prospettiva femminista. I presupposti di

base sui quali poggiano i diversi contributi offerti nel testo sono da un lato l'appropriazione del sacro da parte degli uomini, che rende la religione rappresentazione simbolica patriarcale del rapporto umanità-divinità; dall'altro il conseguente occultamento delle donne in campo religioso (così come in campo sociale). Come sempre quando si usa il termine femminismo — almeno quando sono le donne a utilizzarlo — è necessario specificare a quale femminismo si fa riferimento, vista la quantità e diversità di esperienze che, a livello internazionale, possono essere definite femministe.

Denise Veillette, nell'introduzione all'opera, partendo dal problema che tutte le femministe hanno in comune — la disuguaglianza sociale fra i sessi e una rappresentazione simbolica della realtà ad opera solo del soggetto maschile — circoscrive a tre le tendenze di ricerca in vista del raggiungimento dell'uguaglianza, che si differenziano proprio nel modo di intendere e definire il concetto di uguaglianza fra i sessi: la complementarietà, come una sorta di uguaglianza nella differenza; l'affermazione di una specificità femminile a partire dalla differenza sessuale naturale; la scissione teorica tra sesso e genere, corrispondente alla divisione tra natura e cultura, che mette in evidenza la matrice culturale e non naturale di ogni differenza e disuguaglianza. Ed è quest'ultima impostazione — la prospettiva di genere — che viene scelta per l'analisi del rapporto donne-religione.

La scelta di questa prospettiva, a dispetto di quella della differenza sessuale, si basa sul rischio insito nell'affermare una specificità femminile nel modo di pensare, di agire, di creare, poiché « soutenir le point de vue de la différence, c'est cependant s'exposer a revenir très souvent a l'inégalité, car la spécificité féminine [...] est au fondement de la subordination des femmes » (p. 7). L'idea che « differenza », se interpretata dalle donne in fedeltà alla propria esperienza, possa non significare immediatamente e necessariamente disuguaglianza in termini di subordinazione, non è per Veillette

sufficiente a contenere il rischio. In questo modo, però, pur insistendo sul carattere sovversivo e non meramente aggiuntivo del sapere femminista rispetto al sapere tradizionale patriarcale, Veillette « riduce » il punto di vista femminile/ista a quello rivoluzionario specifico dei soggetti oppressi, sfumando, quindi, la novità e la ricchezza di cui l'esperienza femminile della realtà è portatrice.

Ora, senza voler entrare nel merito di una critica al concetto di genere — in costante tensione con quello di sesso — mi preme sottolineare come questa prospettiva entri spesso in contraddizione con gli stessi risultati delle analisi presenti nel testo e con le immagini femminili che ne emergono. Ciò su cui, infatti, viene maggiormente soffermata l'attenzione in quasi tutti i contributi è proprio la specificità del pensare, dell'agire e del creare delle donne.

Da un punto di vista teorico-metodologico, ad esempio, un saggio che fa il punto sullo stato degli studi del nuovo sapere religioso femminista negli ultimi 30 anni, mostra chiaramente l'ampiamiento della problematica attraverso il passaggio da categorie centrate sull'oppressione (patriarcato, androcentrismo, sessismo) ad una vera e propria rivoluzione paradigmatica che trasforma la conoscenza, non soltanto delle scienze religiose, da impresa di dominio a impresa umana e relazionale. Questo passaggio nella teologia femminista, che va ad incontrarsi con la critica post-moderna alle scienze cosiddette dell'oggettività, corrisponde, inoltre, alla trasformazione del problema dell'occultamento del soggetto religioso femminile nell'esigenza di un progetto religioso per l'umanità fatta di donne e uomini. Allo stesso modo dai risultati delle ricerche empiriche (storiche, sociologiche, statistiche) sulla vita delle laiche e delle religiose nella Chiesa cattolica romana (con particolare attenzione a quella del Québec) e dall'analisi di numerose biografie di religiose, solo rinunciando alla categoria dell'oppressione è possibile fare emergere figure inedite nell'agiografia tradizionale.

Delle mistiche e delle sante si scoprono le capacità imprenditoriali, di inventiva e di gestione. Le comunità religiose si popolano di donne « libere » che, sfuggite al destino tradizionale che le vuole solo mogli e madri, accompagnano alle esigenze spirituali le opportunità di studi superiori, di formazione professionale continua (a causa della stabilità del lavoro, non soggetto alla tipica precarietà del lavoro femminile perché al di fuori del mercato) e di carriera, che la vita religiosa consente, insieme con una discreta autonomia di azione.

L'opportunità di assumere un punto di vista specificamente femminile e la rigidità euristica dello schema dell'oppressione risultano con maggiore evidenza quando la differenza sessuale si fa anche differenza culturale, come nel bellissimo saggio di Marie-François Guédon sul potere sciamanico delle donne Dené (amerindie del Canada nord-occidentale e dell'Alaska). Infatti attraverso una traduzione, più fedele all'esperienza reale che alle categorie di osservazione, del termine « enji » — parola chiave relativa al tabù sul sangue mestruale — con « pericoloso perché potente » invece che con « impuro » (traduzione « classica »), possiamo accostarci in maniera inedita al mondo del potere sciamanico femminile. Al posto di donne escluse, inferiorizzate e umiliate con prove durissime, troviamo donne potenti che, proprio attraverso i tabù, compiono un vero e proprio apprendistato per entrare in contatto e gestire al meglio i propri poteri, in vista della negoziazione continua dell'equilibrio tra mondo umano e mondo non umano (naturale e spirituale), necessaria alla protezione della comunità e della specie.

Rimane aperta la questione del potere, almeno nel rapporto con la Chiesa: donne devote, tenaci, creative e potenti restano comunque ai margini del discorso ufficiale dell'istituzione. Questa preoccupazione, che sembra appartenere più alle ricercatrici che alle protagoniste abituate « a fare le cose » piuttosto che a rivendicarle, implica per la stessa Veillette

una rivoluzione del sistema gerarchico dell'organizzazione ecclesiastica sin dalle fondamenta, perché cambi proprio il senso e lo stile della *leadership*. « La prochaine étape de ce travail pourrait être une critique épistémologique qui, centrée sur la notion de pouvoir, désamorcerait le lien que nous faisons si aisément entre pouvoir et force, pouvoir et contrôle, pouvoir et coercition, et explorerait les conséquences d'un lien entre pouvoir et communication, entre pouvoir et inten-

tion » (p. 234). Ma un potere come processo e trasformazione, basato sul desiderio e sullo scambio, sulla potenza dei sogni e della spiritualità — sicuramente una specificità del « potere » materno — può ancora essere chiamato tale o si tratta proprio di una differente modalità di relazione tra gli esseri umani? La ricchezza delle suggestioni che questo testo ci offre ci invita a riflettere anche in questo senso.

SIMONETTA PATANÈ

“Critica Sociologica” in this issue tackles some of the most elusive problems typical of present day Islamic world

This issue of “Critica Sociologica” is especially devoted to an exploration of Islamic mysticism and of some aspects of the Islamic way of life, including the Islamic schools in Great Britain and the Netherlands and of some communities of converts in Rome.

G. Scattolin analyses Sufism, in particular the realization of God’s unity, the knowledge of God and the love for God. Undoubtedly, the most central theme in Sufi speculation is the realization of God which leads the Sufis to believe that anything external with respect to God is ephemeral and unworthy. In connection with this theme, the realization of the Self emerges as a key-concept from which the idea of the “Perfect Man” during the VII through the XIII centuries slowly arises. Mysticism, Orthodoxy, and Islam together with other mystical notions are explored by F. Corrao with special reference to the Islamic popular culture in which for the “God’s Clown” everything seems acceptable mostly because any kind of strange behavior is seen as a manifestation of the divine.

A. Piga centers her attention especially on Western Africa analysing the Islamic prayer as it passes back and forth between spirituality and jihad. She contends that all over Islamic Africa the ideology of the NWN “Perfect Man” is quite spread and it actually coincides with the conception of the *mahdi*, that is to say of the man who will accomplish the mission of establishing the kingdom of justice and orthodoxy. An interesting study of the Islamic “diaspora” and of the original proselitism of the *Jama’at al-tabligh* can be found in the essay by D. Adamo while B. Zoccatelli deals with tolerance and integration as regards the Islamic schools in Great Britain and in the Netherlands. According to this author, the strongest opposition to the Islamic schools comes from those people who see Islam as an arch-enemy of Western “rational” values which are supposed to stand in total denial of “Islamic fundamentalism”. The followers of the Tariqa Burhaniya in Rome are finally analysed with great care and interpreted by F.M. Hizam.

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma « La Sapienza »

Vol. VIII n.s. - n. 1, 1995

Elvira Stefania Tiberini, Introduction

Duane Champagne, The cultural and institutional foundations of Native American conservatism

Lindy-Lou Flynn, Buffalo Burgers with cappuccino: urban Indians in Vancouver

Alice Beck Kehoe, Transforming the Blackfoot: tradition, innovation and academic exercises

Barbara Loeb, Crow beadwork. The resilience of cultural values

Marie Mauzé, Le Hamatsa et le Franc-maçon: deux figures de l'initiation kwakwa'ekw contemporaine

Cory Silverstein, Ojibwa Thunderbirds: persons of power

Dennis Slater, Other voices: native literature and issues of speech

Elvira Stefania Tiberini, Changing portraits: American Indian imagery in Euro-american culture

Vol. VIII n.s. - n. 2, 1995

Mondher Kilani, Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique

Pietro Clemente, Italia: la « storia orale ». Una panoramica sull'ultimo quarto di secolo

Pino Schirripa, Affari di famiglia. Note preliminari sulla proprietà e la trasmissione del potere spirituale tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale

Valeria Siniscalchi, Simmetria e asimmetria nel legame tra « arsenali »: relazioni e contratto in un rapporto agrario (San Marco dei Cavoti)

Mariano Pavanello, Parentela e potere tra gli Nzema. Note preliminari di una ricerca tra gli Akan del Ghana sud-occidentale

Note e recensioni

Redazione: Dipartimento di studi glottoantropologici - Università di Roma
« La Sapienza » - P.le Aldo Moro, 5 - 00185 ROMA

Amministrazione: Giardini editori e stampatori in Pisa - Viale delle Sorgenti 23
56010 Agnano Pisano - ccp 12777561

Abbonamento annuo (1995): L. 100.000 (estero L. 140.000)

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento Comma 26 art. 2

Legge 549/95

L. 19.000