

# viaBorgogna3

il magazine  
della Casa della Cultura



FOCUS



# OLTRE IL PRE- GIUDIZIO: IL CASO MEDIOEVO

DUEMILADICIOTTO

direttore  
Ferruccio Capelli  
condirettore e direttore responsabile  
Annamaria Abbate

comitato editoriale  
Duccio Demetrio  
Enrico Finzi  
Carmen Leccardi  
Marisa Fiumanò  
Paolo Giovannetti  
Renzo Riboldazzi  
Mario Ricciardi  
Mario Sanchini  
Salvatore Veca  
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni  
Giovanna Baderna  
[www.giovanbaderna.it](http://www.giovanbaderna.it)

direzione e redazione  
via Borgogna 3, 20122 Milano  
tel.02.795567 / fax 02.76008247  
[viaborgogna3magazine@casadellacultura.it](mailto:viaborgogna3magazine@casadellacultura.it)

periodico bimestrale  
registrazione n. 323 del 27/11/2015  
Tribunale di Milano

viaBorgogna3 **ISSN 2499-5339**  
**2018 ANNO 3 numero 9**  
**ISBN 978-88-99004-45-3**  
titolo: OLTRE IL PREGIUDIZIO:  
IL CASO MEDIOEVO

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3  
il magazine  
della Casa della Cultura



*Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code reader che puoi scaricare gratuitamente da internet.*

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL  
SITO [WWW.CASADELLACULTURA.IT](http://WWW.CASADELLACULTURA.IT)**

# 9

testi di:

*Francesca Bocca*

*Massimo Campanini*

*Riccardo Fedriga*

*Francesca Forte*

*Ersilia Francesca*

*Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri*

*Roberto Limonta*

*Giuseppina Muzzarelli*

*Ida Zilio Grandi*

*Gennaro Aprea*

*Raffaele Ariano*

*Giovanni Carosotti*

*Gianfranco Pasquino*

note biografiche • p.156



editoriale

## OLTRE IL PREGIUDIZIO: IL CASO MEDIOEVO

Ferruccio Capelli •

La storia è parte importante e integrante dell'attività della Casa della Cultura. È una nostra scelta di fondo: non piegarsi al presentismo assoluto e riproporre la grande questione del rapporto passato – presente, tassello indispensabile per lo sviluppo del pensiero critico.

Con questo numero della rivista la riflessione storiografica entra anche in *viaBorgogna3*: in queste pagine riportiamo la discussione svoltasi durante il ciclo curato in Casa della Cultura da Mariateresa Beonio Brocchieri e Massimo Campanini. I quattro incontri hanno messo a fuoco uno dei grandi nodi della storiografia, il Medioevo, con l'obiettivo di smontare un pregiudizio che risale alle battaglie ideali e culturali degli umanisti e degli illuministi ma che è ancora largamente diffuso.

Umanisti e illuministi avevano mille ragioni per condurre la loro battaglia contro “i secoli bui”: la loro identità stessa, il loro straordinario progetto culturale, traeva linfa vitale dal contrasto polemico, dalla differenziazione ricercata con le stagioni precedenti. Ciò non significa che a distanza di alcuni secoli si debbano mantenere riflessioni e giudizi costruiti con intento e con vigore polemico nel fuoco di una battaglia culturale.

Anche perché nel frattempo la conoscenza sui “secoli bui”, su come davvero si viveva e si pensava allora, ha fatto passi da gigante, soprattutto negli ultimi cinquant'anni. Ancora mezzo secolo fa era largamente prevalente l'idea di un'Europa cristiana chiusa in se stessa e raccolta attorno all'autorità indiscussa della Chiesa Cattolica. Il quadro che ci trasmettono oggi le ricerche storiografiche è molto più articolato: il Medioevo ci appare nella sua complessità e nelle sue scansioni interne. L'idea del millennio ininterrotto di oscurità può essere ormai trattata come un vero e proprio pregiudizio che ostacola la ricerca e la riflessione storica.



Tanti elementi concorrono a smontare questa visione unilaterale e pregiudiziale: gli sviluppi culturali e artistici, l'organizzazione culturale, le attività commerciali e finanziarie che, in tempi e luoghi diversi, fiorirono anche durante quei secoli.

In questo numero della rivista, come nel ciclo svoltosi in Casa della Cultura, l'accento viene messo sulla porosità dell'Europa cristiana, sui rapporti mai del tutto interrotti con le altre civiltà, ad iniziare da quella islamica.

Il Medioevo europeo corrisponde temporalmente alla classicità islamica. Si tocca qui una sorprendente discrasia temporale che è bene avere presente e meditare attentamente: essa aiuta a capire la complessità degli sviluppi storici. Da questo punto di vista è ancora più chiaro quanto fu importante per l'Europa il rapporto e l'interazione con l'altra sponda del Mediterraneo: le relazioni si svilupparono attraverso mille canali durante tutto il Medioevo e vennero interrotte bruscamente solo nell'anno cruciale 1492: mentre Cristoforo Colombo poneva le basi dell'esplosiva espansione globale della civiltà europea, Isabella e Ferdinando d'Aragona blindavano la Spagna e l'Europa erigendo un muro di ferro contro l'Islam.

Sono riflessioni storiche di cui possiamo agevolmente cogliere gli intrecci con problemi e questioni del nostro tempo. A dimostrazione di quanto la riflessione sul passato, se condotta seriamente, può aiutare a guardare meglio, più in profondità, anche il presente. Smontare i pregiudizi sul passato - ecco il senso dei contributi raccolti in questo numero della rivista - è uno strumento potente anche per affrontare criticamente quelli che avvelenano il tempo presente.

•8

UNA PREMESSA  
**Mariateresa Fumagalli**  
**Beonio Brocchieri e**  
**Roberto Limonta**

•18

GUAZZABUGLI,  
RABBERCIAMENTI E  
INTERPRETAZIONI.  
Perché abbiamo così  
bisogno del medioevo?  
**Riccardo Fedriga**

•30

NANI, GIGANTI,  
NASI DI CERA.  
I medievali e il moderno  
**Roberto Limonta**

•42

I TEMPI DELLA STORIA E I  
MODI DEL PENSARE  
**Massimo Campanini**

•52

LE ISTITUZIONI  
EDUCATIVE DELL'ISLAM  
MEDIEVALE  
**Francesca Bocca**

•62

LE DONNE E IL VELO,  
XIII-XVI SECOLO. UNA  
SERIE DI PARADOSSI  
**Giuseppina Muzzarelli**

•74

LA DONNA NELL'ISLAM  
MEDIEVALE. TRACCE DI  
STORIA  
**Francesca Forte**

•86

IL COMMERCIO COME  
GIHAD.  
Etica ed economia nel  
pensiero di al-Ghazālī  
**Ersilia Francesca**

•104

POVERTÀ E ISLAM  
**Ida Zilio Grandi**

## IL LIBRO/POLITICA

•120

IL VASO DI  
PANDORA DELLA  
RAPPRESENTANZA  
POLITICA  
**Gianfranco Pasquino**

## IL LIBRO/STORIOGRAFIA

•130

UN PRESENTE SENZA  
STORIA Sull'ultimo studio  
di Francesco Germinario  
**Giovanni Carosotti**

## IL FILM

•144

LORO E NOI Il desiderio,  
la finitudine e la difficoltà  
di conoscere se stessi  
**Raffaele Ariano**

## IL FILO VERDE

•150

ACQUA: DISPONIBILITÀ,  
CONSUMI, SPRECHI ...  
MA ANCHE SOLUZIONI  
**Gennaro Aprea**

INTERVISTA  
IMMAGINARIA A  
KARL MARX

**Salvatore Veca**

Scarica l'allegato ▶



Mariateresa Fumagalli  
Beonio Brocchieri e  
Roberto Limonta ●

## UNA PREMESSA

Il termine “medioevo” possiede nel linguaggio comune una connotazione prevalentemente negativa: oggi i *mass media* parlano di “manicomi medievali” (istituti che allora non esistevano), di violenza “tipicamente medievale”, dimenticando gli orrori dei campi di sterminio della nostra modernità, e ancora negativamente (come “scuole di ignoranza”) di università “medievali” ignorando che la struttura dell’istruzione superiore oggi conserva fortunatamente molti aspetti fondativi delle università del Duecento e del Trecento come Bologna Parigi e Oxford. Il termine indica in primo luogo qualcosa che sta in mezzo a due tempi ritenuti più interessanti, inferiore sia a ciò che segue, il Rinascimento o l’Età dei Lumi, sia a ciò che precede, l’età classica splendida e perduta. Ma Paul Zumthor afferma che “medioevo è soltanto una parola comoda ma ingannevole”, una semplice parola. Guardiamo le cose più da

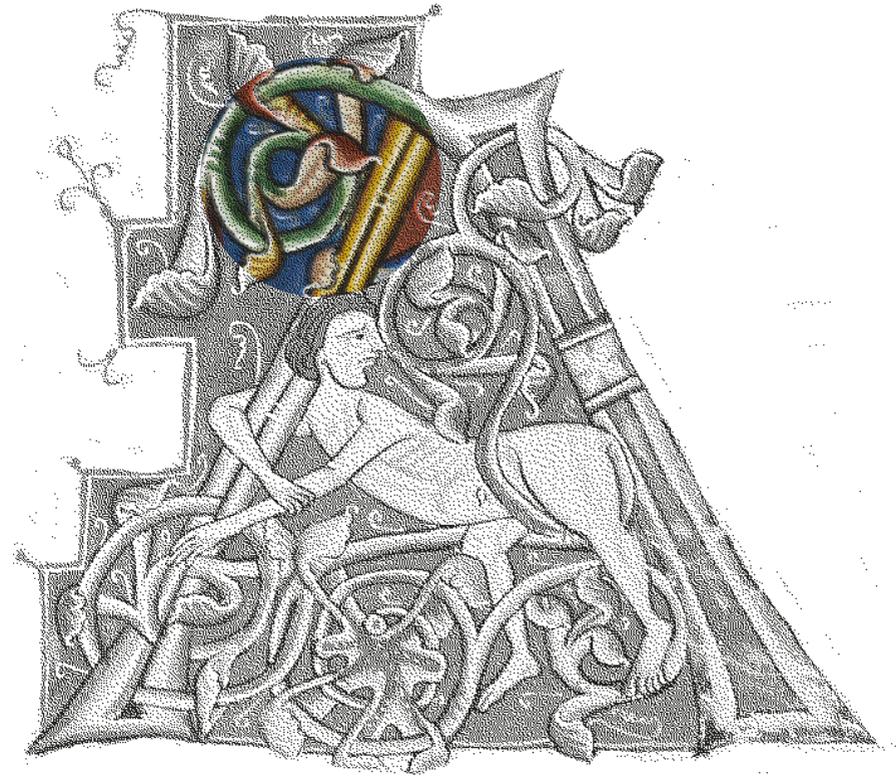
vicino e interrogiamoci sul significato del termine coniato dai primi umanisti quando giudicavano che li separava dagli antichi un millennio “barbaro” come il latino che leggevano nei codici delle biblioteche monastiche. I pensieri degli uomini denominati medievali apparivano ai loro occhi “confusi e pieni di pregiudizi”, le arti balbettanti, gli intellettuali “maestri di ignoranza”, le istituzioni politiche, dai regni ai comuni, realtà segnate dalla prepotenza, dalla mancanza del diritto, ignare del principio di legittimità concludendo che bisognava tornare agli antichi soli veri maestri di civiltà.

Uomini della statura di Descartes e Locke parleranno del medioevo come di una “notte millenaria” e il giudizio si ripete e si aggrava con la scansione antichità/medioevo /età moderna che celebra la vittoria dei Lumi. Voltaire afferma che il millennio medievale è una sequenza di eventi insignificanti affogati nell’o-

scurantismo imposto dalla chiesa, un millennio visto come una realtà compatta e uniforme (*Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*).

Gli illuministi combattendo la gloriosa battaglia contro l’*ancien régime* lo

giudicano dunque come un odioso prolungamento dell’età medievale; il grande Gibbon nella sua *Storia del declino e della caduta dell’Impero Romano* rappresenta il millennio “medievale” come una lunga e ripetitiva decadenza. Nel XIX secolo il valore del



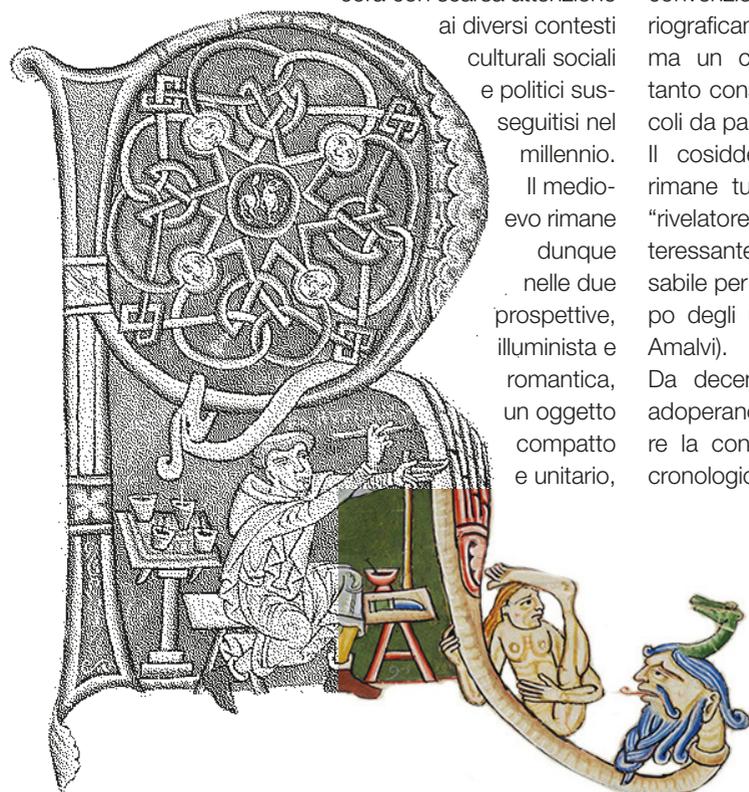
ritratto si rovescia in modo speculare: il tanto disprezzato millennio appare ai romantici un'epoca grandiosa, una età di fede collettiva e unanime che fluisce nell'alveo della cultura cristiana illustrata da un'arte ammirabile per la sua "naturalità". Tutto dai romantici è visto da una prospettiva "perenne" ancora con scarsa attenzione

ai diversi contesti culturali sociali e politici susseguiti nel millennio. Il medioevo rimane dunque nelle due prospettive, illuminista e romantica, un oggetto compatto e unitario,

"un sogno o un incubo durato troppo a lungo", società barbara e tenebrosa o al contrario luminosa "società dei fedeli".

Bisognerà quindi allora ricordare - oggi fortunatamente insieme alla quasi totalità degli studiosi - che "il medioevo non esiste", è una invenzione e una convenzione oramai storiograficamente scomoda, ma un campo di studio tanto consolidatosi nei secoli da passare per realtà. Il cosiddetto "medioevo" rimane tuttavia anche un "rivelatore di passioni" interessante anzi indispensabile per chi studia il tempo degli uomini (Christian Amalvi).

Da decenni gli storici si adoperano a frantumare la consueta scansione cronologica: per Armando



Sapori il medioevo come età di declino economico è già finito un secolo dopo il Mille; per Zumthor una nuova età si disegna dal XII al XVII secolo dal sorgere delle monarchie europee alla "brutale espansione geografica dell'Europa". Si inventano così, ossia si segnalano, nuove "durate" che sfuggono all'inganno del termine. Con questo medesimo intento ma in modo diverso anzi opposto Le Goff propone un lunghissimo medioevo dal III al XIX secolo "quando la rivoluzione industriale e la crescita della democrazia fanno nascere un mondo veramente nuovo". Nel contempo gli sembra utile individuare in questa *longue durée* censure, rinascite e svolte per meglio esaminare e mettere in evidenza i movimenti interni a questo interminabile passato.

Nel Trecento si colloca secondo altri una svolta storica soprattutto nel pensiero filosofico e nell'arte quando nasce la categoria del

nuovo e del moderno. Un nuovo modo vivere la religione è chiamato esplicitamente dagli uomini di quel tempo "nuovo"; la *ars musica* è detta "nuova" come l'arte di Cimabue e Giotto mentre "moderni" si definiscono orgogliosamente i seguaci di Guglielmo d'Ockham.

Il millennio è oramai frantumato in punti diversi a seconda delle prospettive degli studi: storia delle idee, storia economica, storia sociale, storia dell'arte ...

Tutto ciò dimostra la convenzionalità del termine "medioevo" e il carattere ideologico del concetto nato nella entusiasmante prospettiva polemica degli umanisti.

Tutti noi che partecipiamo a questa serie di conversazioni ricordiamo la lezione di Umberto Eco sulla idea e il senso del termine medioevo (*Dieci modi di sognare il medioevo* 1983). Nel suo saggio Riccardo Fedriga si riferisce appunto alle categorie di uso e

interpretazione di “medioevo” proposte da Eco: come in un specchio, lo stereotipo si rovescia e cambia di segno, mostrando come a volte i cosiddetti medievalismi, nell’usare il termine medioevo, producano distorsioni che, se riconosciute e ricercate come tali, possono aprire scorci inediti sulla cultura di quei secoli. Quello di Fedriga non è un paradosso né una provocazione, ma una prospettiva che aiuta a comprendere come i cosiddetti medievalismi costruiscano diversi modelli al fine di generare narrazioni rassicuranti e comode ideologie utili ai tempi dai quali si guarda al passato.

Un medievalismo critico e cosciente delle proprie intenzioni si presta anche a un uso, analogo a quello che accade riguardo ai monumenti che i secoli medievali hanno lasciato e che ancora oggi abitiamo, dai palazzi comunali e signorili alle chiese ai monasteri e ai conventi. Ogni ripartizione storiografica è soggetta alla

tentazione ideologica della sintesi; ma compito di chi si accosta oggi all’età di mezzo – nota Fedriga – è considerare tutto ciò al pari di un contenitore di differenze. Ne uscirà un medioevo polifonico e meticcio, che non sostituisce uno stereotipo all’altro consueto, ma consente di fissare, per così dire, una linea di resistenza che argini derive interpretative e abusi, utile non a dire ciò che era in realtà il medioevo – impresa impossibile per definizione – ma perlomeno a escludere ciò che non era.

Costruire una genealogia storica dei concetti e degli stereotipi sul medioevo può essere una prima forma di disincanto storiografico e una prospettiva critica da cui guardare a quei secoli.

Roberto Limonta nel suo saggio ha scelto di illustrare una delle autorappresentazioni più celebri dell’età medievale: l’imma-



gine degli uomini del suo tempo visti come “nani sulle spalle di giganti”, che Giovanni di Salisbury attribuisce a Bernardo di Chartres. L’analisi ricostruisce le fila di una storia complessa che parte da Bernardo e Giovanni per ricomparire in età moderna con Newton giungendo poi per sentieri diversi fino a noi. Quella dei nani e dei giganti è la storia di ciò che essa ha saputo dire nella lunga catena di letture, commenti, interpretazioni e sovrainterpretazioni che si sono susseguite nel tempo. Questo ci aiuta a prendere le distanze da un pregiudizio diffuso, che vorrebbe il millennio medievale fissato in forma statica e monolitica. Giudizio che alimenta a sua volta un fitto tessuto di luoghi comuni quali il regresso scientifico medievale o paradossalmente il rifiuto della “modernità”. Gli uomini che dagli umanisti in poi sono stati bollati come “medievali” – ricordiamolo – si percepivano e definivano “moderni”.



La storia delle idee è ovviamente intrecciata alla storia materiale e alla sua carica simbolica: Giuseppina Muzzarelli ha scelto di indagare il senso del velo, copricapo spesso trasparente, oggetto in certo senso paradossale, che vela ma non nasconde, leggero nel tessuto ma pesante per la stratificazione storica dei significati che ne hanno fatto un simbolo della sottomissione femminile. La lettura di Muzzarelli spazia dal mondo antico, dove togliere il velo alla

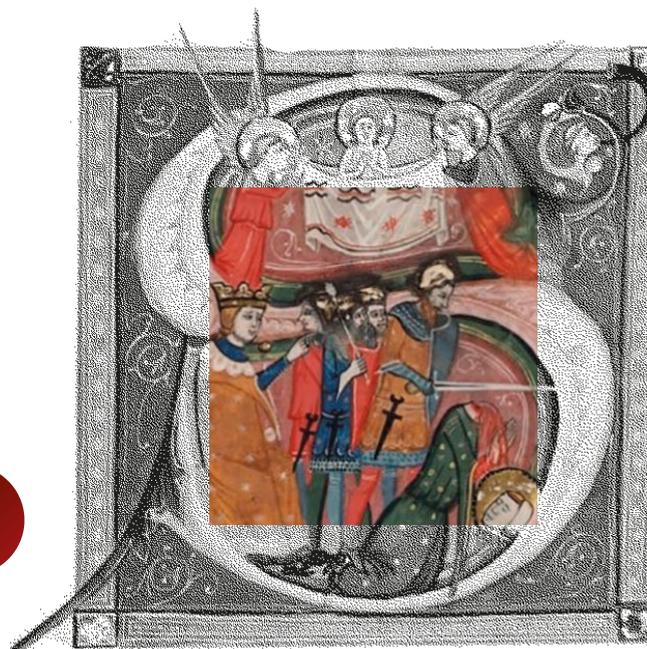
sposa significava mutarne lo stato e farla entrare nella nuova condizione di maritata, al pensiero sul velo dei cristiani come Tertulliano, Clemente Alessandrino e poi dei predicatori ...

Saranno poi la storia e la moda, commenta Muzzarelli, a fare giustizia e a convertire un simbolo di separazione in strumento d'emancipazione: grazie alle varianti dei copricapi, delle cuffie e delle acconciature, il precetto cristiano della modestia cederà gradualmente il passo alla fantasia femminile nell'esplorare forme singolari di resistenza (dal velo alla veletta!). Fare del velo l'icona della sottomissione femminile significa allora insistere in un pregiudizio che le pagine di Muzzarelli ricostruiscono nei vari contesti.

Massimo Campanini apre la serie dei saggi dedicati alla cultura dell'Islam "medievale", una delle grandi fonti - insieme alle tradizioni ebraica, greca e latina - a cui si è alimentata la

civiltà europea e cristiana. Nel caso del medioevo islamico, lo stereotipo nasconde un vero e proprio *non-sense* storiografico: l'età di mezzo, per l'Islam, come è noto, non costituisce un'epoca di transizione bensì di piena fioritura politica e culturale. Ricordiamo infatti che l'età del declino, per il mondo musulmano, coincide con i secoli che in Europa hanno visto l'affermarsi del Rinascimento e poi della rivoluzione scientifica. Discrepanze che ribadiscono la natura convenzionale - quando non ideologica - delle categorie storiografiche: è il caso, sostiene Campanini, anche della convinzione che la religione musulmana sia contraria allo sviluppo delle scienze, luogo comune sul quale è necessario indagare.

Un contributo a comprendere il problema ci viene dal saggio di Francesca Bocca, dedicato alle scuole e in generale al sistema educativo del mondo islamico. Il termine "madra-



sa", che oggi nel linguaggio stereotipato dei *media* allude all'indottrinamento e all'integralismo religioso, viene ricondotto alle sue origini storiche e al ruolo cruciale dei sapienti musulmani nella trasmissione della cultura greco-ellenistica in Occidente. Nel contesto di un sistema formativo privo di una distinzione tra religione e scienza, la differenza cruciale è quella che passa tra le discipline che aprono la via alla perfezione del credente in linea con le indicazioni coraniche e quelle che possono distrarre da

questo compito: il parametro fondamentale rimane quindi quello della coerenza con gli insegnamenti religiosi e dell'efficacia pratica nel percorso culturale dell'uomo.

La donna è al centro dell'intervento di Francesca Forte che illustra la condizione femminile nell'Islam medievale. Ne è emersa una lettura che ha ripercorso i tratti salienti dell'affermazione dell'Islam e che, pur sottolineando come dato storico l'affermazione di una lettura androcentrica del Corano,

mostra come essa appaia legata non tanto ai precetti del testo sacro quanto alle diverse tradizioni storiche delle regioni e degli stati dove l'Islam si è diffuso.

Un altro ambito dove la diversità di concezione ha alimentato fraintendimenti e luoghi comuni è quello dell'economia e della riflessione sul significato e il valore dei beni terreni. A questi temi sono dedicati in questa raccolta due contributi. Il primo, di Ersilia Francesca, pone al centro la mentalità mercantile propria dell'Islam. Mettere in circolazione la ricchezza è uno dei modi virtuosi di ridistribuirla, come l'elemosina e la carità: nelle parole di Al-Ghazālī i principi del "capitalismo" mercantile islamico vengono legittimati filosoficamente. In seguito Ibn Khaldūn definisce la professione del mercante come il trionfo di questo carattere della società islamica. Ambivalente si rivela il giudizio sulla figura del ricco: se da un lato il distacco dai beni

terreni è uno dei precetti fondamentali della religione musulmana, dall'altro il Corano invita gli uomini a godere dei beni che Dio ha loro donato. E non va dimenticato che le correnti più rigoriste indicano nel desiderio e nel possesso dei beni materiali una mancata volontà o incapacità di aspirare a finalità superiori.

Ida Zilio Grandi prende in esame l'idea di povertà nella cultura islamica. Miskin (il debole che si acquieta sotto la protezione dell'altro) ha una funzione centrale nel Corano e nella letteratura islamica. Nel mondo musulmano il povero è l'individuo che necessita di protezione, nelle figure del bisognoso, del viaggiatore straniero e dell'orfano. Il sostegno a chi rientra in queste categorie, ricorda Zilio-Grandi, costituisce un obbligo fondamentale nella dottrina coranica e l'elemosina uno dei cosiddetti cinque "pilastri dell'Islam". Ma gli obblighi verso il povero

non sono confinati esclusivamente nei doveri personali del credente: essi rimandano alla concezione coranica della necessità di una redistribuzione sociale della ricchezza, come restituzione di un patrimonio di beni che spetta di diritto a tutti i credenti.

Nella mistica dei maestri sufi, al contrario, la povertà

assume i connotati di uno stato interiore e spirituale, che è forma purissima di rinuncia ai desideri del mondo.

Con il richiamo all'idea di povertà nei secoli medievali il discorso non può non evocare una figura fra le più nuove e straordinarie della cultura cristiana "medievale": Francesco d'Assisi.

#### Breve appunto bibliografico

Per approfondire queste riflessioni consigliamo la lettura dell'importante saggio *Medioevo* di Ch. Amalvi in *Dizionario dell'Occidente medievale*, a cura di J Le Goff, Einaudi 2004, e dell'opera di Gl. Cantarella, *Medioevo un filo di parole*, Mulino 2002. Centrale è lo studio di P.Zumthor, *La presenza della voce*, Mulino 2001.



## GUAZZABUGLI, RABBERCIAMENTI E INTERPRETAZIONI

Perché abbiamo  
così bisogno del  
medioevo?

*È piuttosto singolare che Bernardo di Chiaravalle, registrando tanti miracoli dell'amico san Malachia, non dia mai notizia dei propri, i quali, peraltro, vengono puntualmente riferiti dai suoi confratelli e discepoli.*

Edward Gibbon, *Storia del declino e della caduta dell'impero romano*, I, cap. 15, n. 81.



Nel 1983, Umberto Eco presentava la sua lista dei *Dieci modi di sognare il Medioevo*, una «tipologia» che avrebbe avuto grande risonanza nella letteratura che, in quegli anni, fioriva intorno all'argomento della partizione storiografica e delle proiezioni ideologiche con le quali ci rivolgiamo, classificandolo, al passato.

Nelle righe introduttive, Eco mostra che i dieci modi (dai secoli bui al millennio misogino, passando per il millenarismo e l'ortodossia trionfante) vanno direttamente a colpire la definizione e categorizzazione del medioevo, non meno

del senso che questo millennio "tipicamente medievale" (De Rijk) riveste tra gli studiosi e nel nostro immaginario. Cellando, come suo solito, Eco ci svela che i dieci modi di sognare una categorizzazione celano la distinzione – ben più profonda di una semplice categoria convenzionale, per quanto ampia essa sia - tra uso e interpretazione. In questo egli si spinge oltre i limiti dell'interpretazione per muoversi tra i modi di vivere il nostro rapporto con il presente e il passato, di registrarlo, di ricostruirlo storiograficamente attraverso lo stratificarsi delle interpretazioni: quale è

migliore, stante che possa esistere una scala di valori tra le interpretazioni, ci dice la sua corrosiva critica?

Quale è interpretazione e quale uso di un millennio di storia dell'umanità? Un evo, appunto, convenzionalmente creato da una modernità altrettanto convenzionale per contenere, alle volte per occultare e alle volte per esaltare idealisticamente e a seconda delle ideologie dominanti di turno, mille anni di vita dell'umanità. I dieci modi di sognare il medioevo, da quelli più Kitsch a quelli più altezzosamente accademici, ci dice Eco, svelano tutti

la stessa cosa: che siamo animali razionali e *ideologici*.

L'apparentemente irrilevante dicotomia tra uso e interpretazione, tronco di mille rami e foglie che pretendo di definire e mettere in ordine, è la chiave di volta per dirci, poi, che viviamo in un mondo incerto di differenze, più che di stabili e rassicuranti somiglianze tra le cose: un mondo, il nostro, dai confini indistinti e al quale cerchiamo di porre rimedio sognando mille e mille classificazioni che, come rassicuranti cassettoni, contengano ed etichettino ogni cosa. Sognare il medioevo, viverlo

come un incubo, un'utopia o un'epifania proiettate in avanti o all'indietro nel tempo, serve per svelare la natura ideologica del nostro essere razionali. Serve per mostrare, a partire dai modi di rappresentare e di rappresentarsi un periodo molto "medievale", che siamo esseri razionali *perché* ideologici.

Per quale ragione, allora, non esplorare queste costruzioni narrative per svelare come funziona il loro motore? Magari scopriremo che i nostri stereotipi – anche quelli più triviali, per cui non c'è giorno che su almeno tre giornali non



si trovi l'ammonimento del ritorno al medioevo come un periodo buio, selvaggio, di roghi, barbarie e censure – convivono con i *tic* accademici degli storici di professione: i rimandi paludati e l'uggia che alcuni eruditi infliggono ai lettori certificano la scientificità dell'opera, e come il sibilo acuto del dentista, il loro sommesso brontolio è in fondo rassicurante (Antony Grafton, *Les origines tragiques de l'érudition*, 1998).

Per fare emergere il *moloch* ideologico, sembra suggerire Eco, perché non

entriamo negli usi che si fa di questo termine? Così facendo anche se non smonteremo ogni meccanismo e lo stereotipo che blocca ogni interpretazione ideologico avremo quanto meno mostrato il carattere convenzionale del termine scambiato per un dato situato al tempo presente della loro ricerca da alcuni storici, oppure anche l'infinita lista dei medioevi e l'inutilità di cercare di farli continuamente a pezzi.

Detto per inciso, e senza la distinzione tra uso e interpretazione, un atteggiamento simile accomuna

sia il parere storiografico di Mariateresa Beonio Brocchieri (*Pensare il medioevo*, Mondadori, 2011) sia quello, espresso nel suo ultimo libretto dedicato tutto alla partizione storiografica, di Jacques le Goff (*Il tempo continuo della storia*; Laterza, 2014).

Torniamo a Eco. Per porre in atto la sua strategia di disvelamento dissacrante dell'uomo come animale ideologico, egli si serve di due termini: la ricostruzione e il rabberciamento. Sembra quasi che essi, nello stile tipico di chi *castigat, ridendo mores*, si oppongano come due schieramenti rivali.

Pare anzi che il primo abbia ragione di guardare dall'alto il secondo. Difatti la tentazione per il lettore è quella di trarre, dalla differenza tra ricostruzione e rabberciamento, un qualche parametro di valore, tale per cui il primo termine serva per designare un interesse *buono* per il periodo medievale, mentre il secondo uno *cattivo*:

questo si appropria e *usa*, quello osserva e *interpreta*. Uno strumento del genere varrebbe molto a delimitare e difendere la medievistica "professionale" – ormai, e forse purtroppo, orgogliosamente inattuabile da qualsiasi lettore non accademico – contro i più svariati modi in cui il medioevo è stato costruito e immaginato. Il che può valere anche nei riguardi delle varie assegnazioni di un ruolo al termine "medioevo" che possano servire per spiegare o criticare, contestare o promuovere i fantasmi della nostra attualità su una presunta età altra, persa nelle nebbie di un passato rievocato e rabberciato.

Negli spazi lasciati liberi dalla parcellizzazione storiografica, questo atteggiamento ha sostituito una sana divulgazione, sagistica ed enciclopedica, sino a non molto tempo prima percepita come doverosa funzione sociale anche da parte degli storici di professione (si pensi solo alla fortuna e all'importan-

za della *Storia della Filosofia* diretta da Mario Dal Pra, sia in formato enciclopedico sia manualistico) e ora abbandonata dalla ricerca come terreno privo di rigore scientifico. E siccome forse non nella storia, ma certamente nei modi di scriverla, la natura aborre il vuoto, sulla sana divulgazione hanno buon gioco gli stereotipi - con miti e i riti rabberciati, dai castelli da fiaba, siano essi quelli tardo quattrocenteschi delle miniature di meravigliosi libri d'Ore come *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, ai torrioni merlati del Castello del Valentino sabauda o al Castello Sforzesco milanese, passando dalla competizione tra le università per costruirsi una identità mitologica basata sulla primigenia del proprio ateneo, sino ad arrivare alle ben più terribili radici dei popoli e delle razze e agli usi ideologici o teologico-politici di turno, che dichiarano *veri* presunti scontri di civiltà che sono in realtà solo *giustificati* all'interno degli ordini dei

discorsi che li reclamano per essere tali.

Tutto questo guazzabuglio, per quanto non paia omogeneo, in realtà lo è, risponde al nome di *medievalismo* e collima col modello del “rabberciamento”. Forse gli storici di professione, con alcune eccezioni, non dovrebbero principalmente occuparsi di connotare il medioevo e il suo pensiero filosofico, teologico, scientifico etc. *solo* in base alla loro mitica proiezione di una oggettiva ricostruzione documentale del miglior codice, o al miglior ramo della *stemma codicum* - filologico (Giovanni Orlandi, 1979); ma dovrebbero anche tornare ad appropriarsi, o quantomeno mettere in gioco la propria autorevolezza, per stabilire i limiti legati alla fattualità degli eventi passati e agli usi che del termine “medievale” sono stati fatti o potrebbero essere fatti nella storia e perché. Alcuni, anche molto di recente, si sono assunti questo compito

ingrato quanto decisivo, se si pensa alle raffinate riflessioni di Glauco Cantarella in *Imprevisti e altre catastrofi* (Einaudi, 2017). Altri studiosi invece persistono lungo la strada di credere alla totale incommensurabilità, per quanto in negativo essa sia, tra un qualisvoglia «medioevo immaginario» del tutto altro dal «medioevo per specialisti», ricostruito in modo apparentemente neutro e disinteressato perché coltivato nel mito della dipendenza dall'edizione critica pura.

Sia come sia, da un punto di vista terminologico «medievalismo» verrebbe a intendere una sorta di illecito storico-scientifico che caratterizza il senso comune ed è espressione concreta del tentativo di riempire il vuoto e la distanza dagli studi specialistici. Qui agisce in profondità la lezione di Eco, per il quale i due modelli non sono da valutare, rispettivamente, come *giusto* e *sbagliato*: il rabberciamento e la sua ombra specialistica deline-

ano bensì paradigmi che non differiscono in prima istanza per diversità degli atteggiamenti e degli approcci, quasi fossero possibilità «soggettive» di guardare allo stesso oggetto: per esempio, si ricostruisce filologicamente l'antichità e si rabbercia, invece, il medioevo. Ragion per cui sarebbero i due periodi in esame, a causa delle loro “tipicità”, a richiedere all'antichità di essere principalmente ricostruita filologicamente e oggettivamente, mentre al povero medioevo non resterebbe che essere utilizzato da «fruttori», i quali, come dice lo storico delle mentalità Zumthor, chissà quali rapporti emotivi instaurano con un passato che sentono parte viva dei propri legami e tradizioni sino a poco fa ancora ben presenti nelle proprie campagne – si pensi solo all'*Albero degli Zoccoli* di Ermanno Olmi.

A questo atteggiamento si contrapporrebbe la ricostruzione vera e fattuale

di un'antichità musealizzata e ridotta a giacimento culturale, quasi il pensiero medievale fosse un fossile. Una sorta di “una rivincita dell'intelligenza sul mero dato di fatto” (March Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, 1949) che svanisce se si assimilano tracce e dati di fatto filologici, postulando un'equivalenza tra le prime e i secondi. In merito, Eco procede con una similitu-

dine posta volutamente sotto il segno di un guazzabuglio semplicistico: lo sguardo sull'antichità è filologico e quello sul medioevo utilitaristico, così come i templi e gli edifici civili sono, se antichi, museificati e contemplati, se medievali adoperati tuttora e, non di rado, per le stesse funzioni che avevano motivato la loro edificazione. E siccome è chiaro che l'utilizzo di edifici sorti

in epoca medievale – palazzi comunali, chiese, etc. – non può esser dichiarato *tout court* illegittimo, allora all'uso post-medievale del medioevo deve avere riconosciuta una sua ragione d'essere. Della nostra cultura e civiltà, così tanta parte è di origine medievale che non possiamo non abitare ancora quest'epoca, ogni volta reinventandone il ruolo e i contorni: lo studio di queste rein-





venzioni, di questi «sogni», apre a un medievalismo critico e consapevole delle proprie intenzioni e dei propri limiti, di ciò che vuol fare e di ciò che è ormai concluso e resta giustamente tale. Si potrebbe allora dire che lo studio del medievalismo non sia del tutto inutile ma serva insomma alla comprensione di quel che medievale non è, bensì è legato alle emozioni che ci legano all'uso della *nostra*, moderna ricezione del medioevo (Hans Robert Jauss, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, 1989).

In altri termini, i secoli che convenzionalmente chiamiamo medievali si classificano in partizioni e unità tipicamente medievali intorno a certe caratteristiche che qualcun altro (vivendo in un altro “evo” o basandosi su un altro “...ismo”) ha dichiarato e scelto come pertinenti e significative per designare tipicamente e in modo unitario, senza alcuno scarto apparente, una civiltà millenaria.



Il caso più tipico di questo atteggiamento è quello di un medioevo suddiviso spazialmente in alto, centrale e basso – dove le misure corrispondono a scale di valori (mentre a nessuno è mai venuto in mente di connotare in senso negativo un “basso illuminismo”); oppure, a partire dalla presunta perennità di una categoria storiografica quale la “scolastica”, si parla di pre-scolastica, scolastica (XIII secolo, da alcuni addirittura definito “età classica” del medioevo) e tarda scolastica – la quale, diversamente dalla tarda antichità, è associata ancora una volta a un giudizio di decadenza, intellettuale e morale, e a un relativismo nominalista e scetticeggiante che sembra contraddistinguere il XIV secolo. E perché la periodizzazione abbia un significato solido si costruiscono, per l’arco temporale in esame, ruoli e peculiarità e si associano proprietà essenziali a ciascuna partizione, a partire dall’attributo per eccellenza con cui si connota

l’età di mezzo: i secoli bui. Per poi dimenticarsi delle conseguenze, e connotare il XIII secolo come “età classica” di questi secoli bui. Ma allora, o non ha senso suddividere in tipologie il medioevo, oppure è difficile scorgere il periodo classico dei secoli bui, se non come un’oscurità più buia del buio. Non diverso appare l’atteggiamento di chi, a partire dalla connotazione negativa di un buio medioevo occidentale, sostenga, sempre con un riferimento a giudizi di valore, l’aurea classicità della stessa campata per quanto concerne altre culture, contemporanee, per noi, al medioevo ma non certo per coloro che in quei tempi vivevano e si scambiavano merci e conoscenze.

Se è poi pure vero che, soprattutto prima della metà del XI secolo, i secoli medievali non furono certo i boulevard della Parigi dei primi quindici anni del XX, è altresì vero che quelli convenzionalmente chiamati medievali non furono seco-

li più bui o luminosi di altri: anzi, dato che le tracce di una civiltà ci consentono anche la libertà di giudicare come essa si rappresentava, le genti del medioevo si rappresentavano il mondo in modo molto più luminoso di quanto non sia stato per il nostro secolo breve; e ciò vale sia per il giudizio su ciò che è stato sia sulla sua rappresentazione

attuale, nella quale la luce è apparsa per brevi, fortunati e molto limitati periodi e luoghi. Non è mai inutile, né limitato a pochi casi, come vorrebbero alcuni sostenitori di pericolosi argomenti nascosti dietro la apparentemente innocua retorica del «sì, è vero ma anche voi ...», ricordare i quindici milioni di morti «indesiderabili» dell'Olocau-

sto, tra cui oltre sei milioni di ebrei, soprattutto se si pensa che tutta l'Europa dei *Dark Ages* aveva, agli inizi del Duecento, una popolazione di circa 49 milioni. Oppure che viviamo in tempi nei quali vi sono parlamenti, come il Senato polacco (legge del 31 gennaio 2018, approvata con più del 57% dei votanti) che hanno appena decre-

tato il carcere – per lesa immagine della Polonia – qualora a qualcuno venga in mente di ricordare che i campi di Auschwitz-Birkenau erano, per l'appunto, in Polonia.

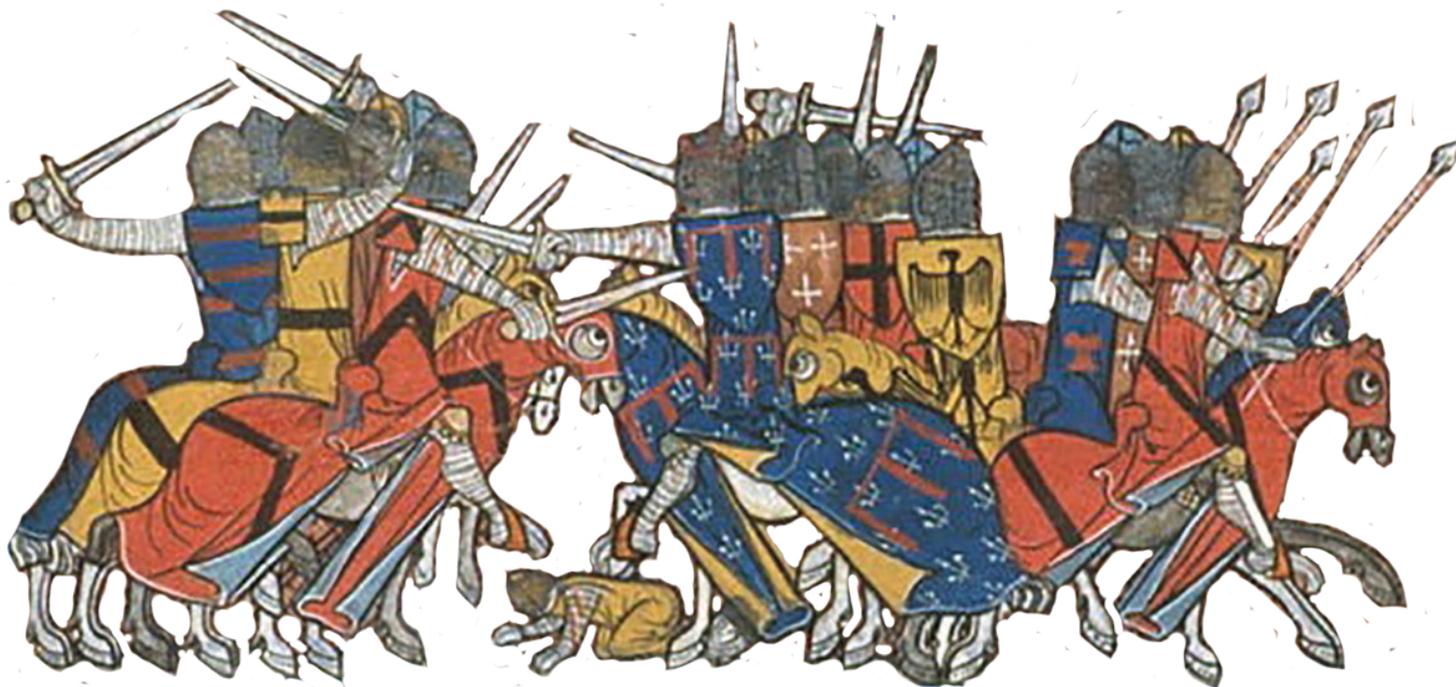
Per tornare al medioevo, se si guarda a quel che di volta in volta viene biasimato oppure eretto a esempio sotto questo nome,



qualora se ne escludano le uniche partizioni possibili – cioè quelle convenzionali, funzionali e marcate dai confini del concreto lavoro degli storici e della trasmissione delle loro ricerche su un passato che si mostra non meno aperto del futuro – esso non sembra essere altro quindi che un «contenitore» a uso e consumo di falsi profeti e detrattori dei cosiddetti tempi nuovi, utile come chiave di lettura della nostra società, delle nostre speranze, dei nostri incubi. Infatti, se ogni ricezione del medioevo si rivela essere una costruzione da opporre dialetticamente ai tempi *nuovi*, ai tempi attuali; se il concetto stesso di medioevo è, come noto, un'invenzione post-medievale, allora esso non significa nulla: non intende alcun oggetto se non una delle creazioni moderne che hanno acquisito questo nome. Sembra che siamo caduti dall'altra parte dell'asino, direbbe Buridano, rispetto al mito fattuale filologico. Che dire? Dobbiamo for-

se accettare l'assimilabilità della medievistica al medievalismo, o ancora che qualunque forma di studio specialistico sia un medievalismo più o meno erudito ed articolato? Alcuni autori, come Richard Utz, hanno sostenuto questa tesi e preteso di annullare qualunque scollamento tra interpretazione ed uso, tra lo studio secondo i parametri della ricerca scientifica e la ricezione mistificatrice secondo la quale tutto è rabberciamento.

Che ogni incontro con l'«altro» – secondo una distanza spaziale, temporale o personale – sia in certa misura filtrato dagli strumenti concettuali e culturali del soggetto che legge quella terra incognita, come diceva Descartes, che è il passato, e che ogni visione sia prospettica, tutto ciò è una evidenza che non dovrebbe neppure essere ribadita e che invece continua a esserlo da storici più che autorevoli, come Carlo Ginzburg (tanto in *Occhiacci di le-*



gno, nove riflessioni sulla distanza, Feltrinelli, 1998 quanto in *Paura, reverenza e terrore*, Adelphi 2015). Cionondimeno, quei mille anni di storia e di pensiero sono in qualche modo e da qualche parte esistiti e la varietà delle ricezioni di testi, autori, usanze si nutre essenzialmente di quei dati testi, autori, usanze che sono state e ancora devono essere riportate alla luce: il che richiede almeno in parte una curiosità filologica, a patto che sia al servizio della distanza e della prospettiva critica (quell'intelligenza della ragione di cui parla Bloch) che, uniche, riescono a porre la riflessione filosofica, scientifica, storica etc...

Allora un modo corretto di considerare il medioevo è quello di considerarlo un contenitore di un'epoca tanto decisiva per le nostre identità quanto difficilmente riconducibile a una radice unitaria e piuttosto assimilabile a una metafora liquida, che richiama l'intreccio e il meticcio di

di tradizioni fluide e di processi continui che danno luogo a una realtà difficilmente afferrabile a fermo immagine (Fumagalli Benonio Brocchieri-Fedriga, *Luoghi e voci del pensiero medievale*, EM Publishers, 2011). E se pure ammettessimo, come pare suggerire Borges, che anche la medievistica possa essere un motore narrativo e un sottogenere del medievalismo, al pari degli orientalismo e in relazione all'altretanto ideologica partizione su quelli luminosi e aurei dell'Islam dei secoli X-XII (perché applicata a partire dai pregiudizi sui secoli bui), se pure questo fosse vero, è nostro dovere porci in relazione con queste categorie per comprendere l'origine di molte invenzioni e costumi, come edifici e città che ancor oggi abitiamo e anche, dopotutto, per rileggere criticamente e porre alla giusta distanza ogni rabberciamento utilitaristico dell'età di mezzo con cui abbiamo a che fare. Soprattutto per quanto concerne il tentativo di

ricostruire in modo plurale, il tessuto di culture e popoli "altri" tra loro per quanto in continuo dialogo. Un dialogo ricostruito a partire da quella unità geopolitica costituita dalle sponde che entrano nel Mediterraneo (Braudel e De Libera), frontiera mobile tra civiltà e culture che si accrescono per trasmissione geoculturale, traduzione e condivisione del sapere (*translatio*) e non per accumulo, come avviene a partire dalla modernità. Un solo esempio valga per tutti, quello eccezionale ma non certo isolato di Federico II – lo *stupor mundi* – che invia missive al filosofo sufi Ibn Sab' - In merito all'interpretazione di un "hadīth", cioè un detto attribuito a Maometto e parte della Sunna (che costituisce fonte della legge islamica). Per soddisfare la sua insaziabile curiosità nella corte cosmopolita e multiconfessionale – diremmo oggi – di Palermo, tra le traduzioni dal greco, all'arabo e al latino grazie anche alla mediazione di sapienti ebrei, di mille e



mille libri dell'antichità così come della scienza e tecnologia arabe a noi sconosciute, Federico chiede al filosofo arabo che abita al di là delle sponde del mediterraneo si spiegarli l'hadīth *Il cuore del credente è fra due dita del Misericordioso*. La stessa domanda avviene per interpretazioni di passi del *De anima* di Aristotele in relazione al commento di Alessandro di Afrodisia (filosofo tardo antico del II-III sec. d.C.); per passi delle Categorie di Aristotele o, ancora, per il problema dell'eternità del mondo. E il sapiente musulmano risponde alla corte siciliana dell'imperatore normanno dal *milieu* intellettuale almohade della Ceuta del XIII secolo, oggi nota per i suoi muri di filo spinato più che per i suoi filosofi, riprendendo tradizioni bibliche, greche, sufi... Questo medioevo fluido e meticcio e multi verso, già fatto a pezzi da quei giudizi di valore degli umanisti che diventeranno partizioni storiografiche, termina

con i cattolicissimi sovrani spagnoli Isabella di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona e con il loro editto dell'Alhambra (31 marzo 1492), allorché vengono gli ebrei dalla Spagna. È così che, per uno di quei casi che ogni tanto la storia ci regala, mentre Colombo abbatte le barriere geografiche che separano l'Europa dai Nuovi Mondi, si innalzano quei muri che, fuori di metafora, ancora oggi ci separano rispetto all'incanto, talvolta allo scontro, di certo allo scambio delle tradizioni culturali che caratterizzano l'alterità plurale del medioevo e del pensiero che ne è stato veicolo ed espressione.

Ecco allora che, se letta in direzione inversa, la portata ideologica dei medievalismi, degli orientismi e, forse, di una filologia scambiata per fatto storiografico (forse sublime oggettivazione dei modi di sognare un medioevo non oggettivabile), può servire non tanto ad opporre migliore interpretazione a

peggior rabberciamento, un errore sul quale ci mette giustamente in guardia la sagacia di Eco. Né serve a eliminare i pregiudizi, bensì a render più leggero l'animo di quel curioso che voglia avvicinarsi alla storia, conscio dei propri pregiudizi ma anche del fatto che questi rimangono tali, pur se inevitabili, e rivelano la natura ideologica delle nostre costruzioni intellettuali rendendole così giustificate o ingiustificate, compatibili o incompatibili e persino ingiustificabili, grazie al confronto con le altre. Se è vero infatti che l'essere si dice in molti sensi, è vero anche che alcuni di questi sono sensi vietati, e la critica alle ideologie, spontanee o meno, ne è spia decisiva e come tale va perseguita come metodo critico, norma e bussola tanto di una ricerca che torni a ristabilire il proprio legame organico con le più curiose pratiche di lettura.

## NANI, GIGANTI E NASI DI CERA I medievali e il moderno

30

Roberto Limonta

La periodizzazione dell'età di mezzo, nonostante i risultati acquisiti dalla storiografia novecentesca, si scontra ancora con diffusi pregiudizi: l'oscurantismo, la natura monolitica di una cultura che si vuole chiusa al pluralismo delle idee, l'assenza di un autentico sviluppo scientifico, e altri. Formule comode, senza dubbio, e tuttavia ingannevoli, le quali – per la loro natura di stereotipo, cioè di formula semplice e retoricamente efficace – hanno decretato la fortuna di aforismi e sentenze, celebrate come espressioni di un presunto “spirito dei tempi”.

Tra queste, un posto d'onore spetta senza dubbio all'immagine dei nani sulle spalle dei giganti, citata da Giovanni di Salisbury (1115/20 ca. - 1180) nel *Metalogicon* (III, 4) e attribuita a Bernardo di Chartres (morto attorno al 1130): «Bernardo sosteneva che noi siamo come nani sulle spalle dei giganti (*quasi nanos gigantium hu-*

*meris insidentes*), così che possiamo vedere un maggior numero di cose e più lontano di loro, tuttavia non per l'acutezza della vista o la possenza del corpo, ma perché sediamo più in alto e ci eleviamo proprio grazie alla grandezza dei giganti»<sup>1</sup>. Secoli dopo, Isaac Newton renderà celebre la metafora descrivendosi “on ye shoulders of Giants”, sulle spalle di giganti appunto, per la capacità e il coraggio di vedere più lontano degli altri.

In un libro “gaiamente disennato, vagabondo ed eccitante”<sup>2</sup> quanto straordinariamente erudito, dal titolo *Sulle spalle di giganti*<sup>3</sup>, Robert Merton ha ricostruito la storia moderna dell'aforisma, da Didacus Stella a Ortega y Gasset, mostrando come in realtà esso affondi le proprie radici nell'età medievale più che nei secoli della rivoluzione scientifica. Una lunga tradizione, infatti, ne attribuiva la paternità a Newton. Grazie alle ricerche dei tanti che, prima e

dopo Merton, si sono occupati dell'aforisma – da Bréhier a De Ghellinck, da Huizinga a Gilson, Le Goff, Jeaneau, Garin, Vasoli, Eco – possiamo farci un'idea sufficientemente chiara, se non della sua genesi storica, quantomeno della storia della sua fortuna.

Come detto, la prima testimonianza è quella di Giovanni di Salisbury, il quale, riflettendo sul *De interpretatione*, osserva come il testo aristotelico sia da lodare non solo per il rigore dell'argomentazione ma anche per la *antiquitatis majestas* della sua forma, che ne fa un'*auctoritas*; ovvero – per un medievale – un autore, testo o concetto acquisito nel patrimonio culturale condiviso dalla comunità e al quale si può quindi fare costante riferimento. È in questo contesto che Giovanni di Salisbury introduce il riferimento a Bernardo di Chartres e ai nani sulle spalle dei giganti. Nel passaggio del *Metalogicon* l'immagine non presenta ambigui-



tà: il sentimento che le dà forma è la superiorità degli antichi, che assumono le fattezze di giganti del pensiero, rispetto a moderni che si collocano di conseguenza all'estremo opposto della scala di grandezza. La distanza è netta, perché presuppone non solo una differenza quantitativa ma anche una diversità ontologica: i giganti/antichi appartengono a un'altra specie e

sono qualitativamente diversi dai nani/moderni. Se la personificazione degli uni e degli altri non lascia spazio a dubbi, è la relazione che tra essi si stabilisce a fare dell'aforisma uno strumento sofisticato

aperto a una pluralità di usi e interpretazioni. Umiliati dal confronto con gli antichi, i moderni trovano paradossalmente un riscatto proprio nell'imitazione di quelli: il motivo fondamentale, in Giovanni, è il valore dell'*imitatio*, cioè l'adozione dei modi e dello stile degli antichi, piuttosto che l'idea di un progresso cumulativo delle scienze. In questo senso, tuttavia, egli si spinge a sostenere che i moderni hanno saputo presentare il ragionamento di Aristotele in termini più chiari (*verbis facilibus*) di quelli dello stesso Stagirita, e questo è senz'altro indice di una forma di progresso, se non nei contenuti quantomeno nel modo della loro articolazione. «Per chi pensasse che ogni problema è suscettibile d'essere risolto con un sì o con un no e che bisogna necessariamente

te scegliere tra il 'per' e il 'contro' [...]» commenta a ragione Edouard Jeauneau, che delle vicende medievali dell'aforisma è stato il maggiore esegeta «l'atteggiamento di Giovanni di Salisbury sarebbe tra i più deludenti»<sup>4</sup>.

A dispetto del significato che possiamo attribuire alle parole di Giovanni, gli autori che hanno ripreso dalle sue pagine l'aforisma di Bernardo si sono esercitati in una lunga catena di ipotesi interpretative. Esse costituiscono, più che semplici chiose, la sostanza autentica della metafora. Non si tratta, infatti, di risalire a un presunto significato autentico di un altrettanto presunto testo originario (ammesso che ciò sia possibile): l'oggetto in questione non è un documento storico – disperso qual è in un labirinto di rimandi e citazioni – e neppure la storia di un'idea – tutta da definire – bensì la storia delle letture, interpretazioni e usi che si sono fatti di quello che è diven-

tato dapprima un *topos* letterario e poi un *tropos*, cioè, nel linguaggio logico, un luogo dove reperire argomentazioni. Un caso intrigante, dove davvero il testo non esiste se non nelle sue letture: nella lunga durata dell'aforisma nessuno può dirsi autore di un'immagine che vive di metamorfosi e riapparizioni, che furono numerose. La metafora, infatti, ha un'area semantica abbastanza ampia ed elastica da rendere possibili identificazioni plurime (antichi e moderni, pagani e cristiani, classici e romantici, moderni e post-moderni) senza che queste la consumino risolvendola nell'uno e nell'altro dei suoi possibili significati.

Dalla frase di Bernardo al *Metalogicon* passa quasi un secolo, durante il quale l'immagine rimane in quiescenza. Fra i due, come probabile anello di congiunzione, si colloca Guglielmo di Conches, che fu allievo di uno e maestro dell'altro. Nelle sue *Glosse su Prisciano* (grammatico



del V-VI secolo) la metafora di nani e giganti ricompare, in termini che riprendono il *Metalogicon* quasi alla lettera. Dopo Giovanni di Salisbury i riferimenti si moltiplicano sino a tutto il XIV secolo: Pietro di Blois, Alessandro Neckham, Gerardo di Cambrai, Alano di Lille, Raoul de Longchamp, Enrico il Bretone, Alexandre Ricat, solo per citarne alcuni. L'aforisma compare e riappare periodicamente sino all'età moderna, da Gassendi a Newton, per giungere poi sino a noi. Ognuno lo interpreta *pro domo sua*, applicando alla lettera lo stratagemma dei nani sui giganti: Bernardo si fa nano sulle spalle di Prisciano, che per un grammatico del XII secolo è indubbiamente un gigante, ma a sua volta Giovanni di Salisbury fa di Bernardo il suo sostegno, e chissà a quale gigante si appoggiava Prisciano. Questi, tra l'altro, sosteneva che i grammatici romani, invece di cogliere vizi e virtù dei loro predecessori per migliorarli, li avevano sempli-

cemente criticati; nessuna idea di progresso, quindi, che appartiene piuttosto alla lettura "sovrainterpretativa" di Bernardo, a riprova del vicolo cieco nel quale rischiamo di finire una volta che si insegua il senso originale di un aforisma così "liquido" e mobile.

Ci si è chiesti se l'aforisma sia da intendere come umile o superbo<sup>6</sup>: la questione è cruciale, perché consente di leggere la metafora di Bernardo come specchio di ciò che di volta in volta si è percepito e stabilito come moderno. La citazione di Giovanni di Salisbury è troppo laconica per chiedergli una risposta netta a questa domanda. Quello che è certo, e l'aforisma ci spiega, è che i medievali hanno cercato il senso della propria identità tenendo lo sguardo volto al passato: passato e presente non sono funzione di un futuro che li risolve e li inverte, come nella concezione corrente di progresso, ma dialogano, oscillando tra superbia e umiltà, e in que-



sta relazione definiscono di volta in volta cosa sia da intendere per moderno. Come altre espressioni che, a torto o a ragione, sono diventate emblematiche dell'età di mezzo – "ora et labora", "mundus senescit", "non nova sed nove" – anche l'aforisma dei nani sulle spalle di giganti ha contribuito suo malgrado al consolidarsi di un'immagine riduttiva della cultura medievale, come un'epoca di decadenza rispetto alla grandezza degli antichi. D'altra parte, qui non si tratta di un pregiudizio isolato ma di un tessuto di luoghi comuni che si sostengono a vicenda e, per così dire, fanno sistema: i medievali sarebbero nani perché ostili al progresso scientifico, in nome del motto "non nova sed nove", non cose nuove ma tutt'al più cose dette in modo nuovo. Come sentenza il "venerabile" Jorge da Burgos, campione del tradizionalismo oscurantista ne *Il nome della rosa*, «non vi è progresso, non vi è rivoluzione di evi, nel-

la vicenda del sapere, ma al massimo continua e sublime ricapitolazione»<sup>6</sup>. Un immobilismo di fondo dalle radici metafisiche: sarà quindi possibile "storcere il naso di cera", come scriveva Alano di Lille, alle *auctoritates* del passato, per far

dire loro ciò che vogliamo, ma proprio a partire dalla convinzione che la verità sia stata già pronunciata. Ciò che resta è un gioco mobile ma attentamente regolato di interpretazioni, una cultura del Commento che non mette mai



in discussione il riferimento rigido all'ordine metafisico del mondo, rispetto al quale ogni progresso delle scienze è vano. Scegliere dunque quegli aforismi, suggestionati dalla loro efficacia retorica, significa restare prigionieri di un'immagine di comodo dei secoli medievali, che ne nasconde tuttavia la complessità e la ricchezza.

Se ha ragione Jeauneau ad ammonire che nell'aforisma di Bernardo «non dobbiamo cercare una filosofia della storia che senza dubbio non v'è»<sup>7</sup> – invocando quindi un principio di buon senso e di parsimonia storiografica –, c'è tuttavia un aspetto sul quale vale ancora la pena di soffermarsi. Dalle spalle dei giganti, i nani vedono non solo più lontano ma anche più cose, riporta Giovanni. Essi scorgono non soltanto ciò che hanno di fronte, ma anche ciò che li precede e quei giganti stessi che li sostengono: parafrasando l'aforisma di Pascal sull'uomo che, schiaccia-

to dalla natura, è tuttavia conscio di ciò che la natura inconsapevolmente gli sta facendo (*Pensieri*, VI, 347)<sup>8</sup>, si può dire che i nani abbiano consapevolezza della superiorità dei giganti, mentre questi non ne sanno nulla. L'acutezza della vista è non solo in avanti ma anche indietro, a smentire l'idea di una cultura medievale chiusa in sé stessa. A uno sguardo attento, essa si mostra incessantemente attraversata da un confronto con gli antichi all'insegna della *imitatio*, che non ha natura reazionaria né nostalgica, ma costruttiva e propositiva. È alla luce di questa consapevolezza che vale la pena di soffermarsi su due stereotipi medievalisti che chiamano direttamente in causa il rapporto tra moderni e antichi: il rifiuto del progresso e della modernità, da una parte, e l'assenza di pensiero scientifico dall'altra.

*Logica modernorum*, così i medievali definivano la logica dei termini sorta

nell'Occidente latino dopo il ritorno, fra XII e XIII secolo, dei testi di Aristotele; una rottura chiaramente percepita rispetto alla *via antiqua* della cosiddetta *Logica vetus*, la raccolta delle opere che avevano costituito il canone logico sino al XII secolo). Il termine stesso *modernus* – da *modo*, cioè “adesso”, e *modus hodierni*, che potremmo rendere con “regola del presente”; per cui “moderno” significa “ciò che accade secondo l'ordine del presente” – sorge all'alba dell'età di mezzo. La prima attestazione nelle fonti risale alle *Epistulae pontificum* di papa Gelasio (fine del V secolo): “non solum post modernum [decretum, n.d.r.], quod tantorum pontificum collectione [...] constat esse perfectum” (Ep. XX). Non che siano mancati nella cultura romana dualismi tra “antico” e “nuovo”, ma questi erano intesi come termini dal contenuto semantico vago e mobile. Saranno i testi di san Paolo, con l'insistenza sulla contrapposi-



zione tra “prima” e “dopo” l'avvento di Cristo, a suscitare nei medievali la consapevolezza della novità del proprio mondo, che l'età carolingia fisserà nei termini *modernus* e *saeculum modernum*.

Il sentimento della *novitas* – sempre sospeso tra il rispetto verso i maestri del passato e l'orgoglio per le conquiste dei moderni – è uno dei tratti caratteristici della storia medievale: accompagna la nascita delle lingue volgari e quella dello stile gotico, i commentatori aristotelici del XIII secolo, fino alle ricerche nominaliste della logica britannica e all'*ars nova* musicale, in pieno XIV secolo. Ma già Pietro Abelardo, attorno alla metà del XII secolo, ammoniva dagli effetti perniciosi dell'abitudine e della fede cieca sulla natura autentica del sapere: «La comprensione umana cresce via via con il passare del tempo e il succedersi delle età», ed è singolare che invece «nella fede, su cui incombe gravissimo il

pericolo dell'errore, non ci sia stato nessun progresso (*nullus est profectus*)»<sup>9</sup>. Nel *Dialogus* di Abelardo è già chiara la consapevolezza della conoscenza come esercizio critico dell'intelligenza, che consente di procedere oltre il “comune senso del popolo” verso la costruzione collettiva di quello che la filosofia moderna, da Francis Bacon a Descartes, chiamerà l'“edificio del sapere”. Da qui deriva un primo paradosso: i medievali, ripudiati dagli uomini della modernità, di tale “moderno” sono in realtà gli inventori. Se si aggiunge che a sua volta il concetto di una “età di mezzo” si deve a un moderno come l'umanista Flavio Biondo (1392-1463), ecco che il paradosso si chiude circolarmente: medievali e moderni sono figli e al contempo padri gli uni degli altri.

Un secondo pregiudizio sul medioevo riguarda la presunta stagnazione scientifica nei secoli dell'età di mezzo, dovuta al prevalere



di un modello speculativo e teologicamente orientato dei saperi, e quindi poco interessata allo studio della natura e alla sperimentazione. A partire dalle ricerche di Pierre Duhem, agli

inizi del Novecento, fino agli studi più recenti di Annaliese Maier, questi stereotipi sono stati progressivamente smentiti; sempre ammesso, per inciso, che sia storiograficamente legittimo valutare la cultura medievale sul parametro di un'idea di progresso delle scienze che non le appartenne, facendo così di un valore storicamente determinato un criterio assoluto. Nani sulle spalle di giganti, i filosofi del Duecento hanno praticato le scienze a partire da un approccio essenzialmente speculativo e testuale, reso possibile dalla riscoperta dei testi di filosofia naturale di Aristotele: tuttavia, da ciò ha preso le mosse una rilettura che li ha condotti a nuove interpretazioni e infine all'affermazione di concezioni originali rispetto al modello dello Stagirita. All'interno di un paradigma dei saperi che rimane fondamentalmente qualitativo, orientato alla ricerca dell'essenza delle cose, gli uomini di scienza cominciano dal XIII



secolo a porsi il problema di una definizione anche quantitativa dei fenomeni. Parigi e Oxford, da diversa prospettiva, guidano le fila di questo processo.

A Parigi, filosofi come Giovanni Buridano, Alberto di Sassonia e Nicola Oresme rivedono profondamente la teoria aristotelica del movimento, giungendo a formulare una spiegazione originale e innovativa fondata sul concetto di *impetus*: nel movimento, il corpo motore imprime a quello mobile una forza, detta appunto *impetus*, che funziona da causa interna del moto fino a che non sopraggiunga una forza contraria a opporsi. In questo modo potevano trovare una soluzione diversi fenomeni che la fisica antica, in particolare la teoria aristotelica, lasciava irrisolti. Ad Oxford, invece, i cosiddetti *calculatores* legati al Merton College procedono a un'analisi rigorosa dei concetti fondamentali delle scienze della natura, come "moto" o "istante",

attraverso strumenti puramente logici e matematici. La loro ricerca si avvale di "linguaggi di misura" (cioè funzionali a una misurazione dell'infinito, del continuo o del limite), nel tentativo, poi perseguito in forme sistematiche dalla metà del XVI secolo, di quantificare la materia e i fenomeni naturali. Sarebbe falso sostenere che Galilei e Newton siano stati nani sulle spalle di giganti – non furono nani gli uni né giganti gli altri – ma va riconosciuto che essi seppero trarre profitto dai tentativi di uomini che, pur all'interno di un diverso paradigma scientifico e procedendo senza rivoluzioni, per aggiustamenti e riletture parziali, seppero dare un contributo allo sviluppo delle scienze e all'idea stessa del progresso come motore e natura del sapere.

In questo contesto, la fortuna che ha accompagnato l'aforisma dei nani sulle spalle di giganti non si spiega soltanto con la facilità d'uso di un'etichetta o

il consenso con cui accogliamo la riformulazione arguta di un luogo comune. La metafora di Bernardo è sopravvissuta nei secoli, risorgendo periodicamente, perché ha saputo assolvere il ruolo di *locus argumentativo*, esperimento mentale per mettere alla prova soluzioni efficaci o quantomeno percorribili al rapporto e al difficile equilibrio tra noi e il passato, tra gli antichi e i moderni, fra tradizione e progresso, tra continuità e discontinuità. Citeremo brevemente solo due esempi, fra i tanti, della sua eredità moderna.

Il primo è la *querelle des anciens et de modernes*. La questione nasce con la lettura che Charles Perrault (1628-1703) fece all'*Académie française*, il 27 gennaio 1687, del suo poemetto *Le siècle de Louis le Grand*, e dove si sostenevano i limiti della poesia omerica e la superiorità lirica dei moderni. All'alzata di scudi dei sostenitori della classicità, guidati dal poeta Nicolas Boileau

(1636-1711), rispose lo stesso Perrault con il *Parallèle des Anciens et des Modernes*. Ne seguì un vivace dibattito che, sollevato dall'attualità della polemica, in realtà affondava le sue radici in un confronto storico fra antichi e moderni e nel quale rientra a pieno titolo la vicenda dell'aforisma di Bernardo di Chartres. Esso viene piegato di volta in volta alle ragioni degli innovatori o dei sostenitori degli autori antichi, dei romantici o dei classici fino alla letteratura contemporanea su moderno e postmoderno. In queste propaggini moderne, nani e giganti, benché si ritirino progressivamente sullo sfondo, sono ancora capaci di alimentare suggestioni: ad esempio, gli antichi come eterni fanciulli nel *Parallèle des Anciens et des Modernes*, oscuri e balbettanti rispetto al linguaggio di cartesiana evidenza dei moderni; oppure, in Schiller, l'ingenuità dei greci, capaci di un rapporto immediato e spontaneo con la natura,

contrapposta al sentimento dei moderni, in grado di avvicinarsi ad essa soltanto attraverso la mediazione del ricordo nostalgico e del desiderio. Ma è evidente, già da questi accenni, come la natura del rapporto (verticale) tra giganti e nani abbia passato il testimone ad altre parole d'ordine, proprie di una modernità abituata a costruire in termini orizzontali, di confronto e più spesso di opposizione, il rapporto con l'antichità.

Più circoscritto, ma anche più vicino a noi, è l'interesse di un grande intellettuale del nostro tempo per l'aforisma di Bernardo. *Sulle spalle di giganti* è il titolo di un intervento di Umberto Eco, pubblicato per la prima volta in *A passo di gambero* e recentemente nel volume che raccoglie i suoi interventi alla Milanese. Il tema non era nuovo per Eco, che da medievista e filosofo ne era affascinato tanto da tornarci più volte nel corso del tempo. Nuova è invece la luce attraverso



la quale la metafora di Bernardo viene ripensata. Eco infatti non si limita a ripercorrere, con elegante erudizione, la storia dell'aforisma, ma la rilegge come chiave interpretativa di un rapporto ancestrale: «La polemica storica dei nani e dei giganti è solo un capitolo di quella millenaria lotta tra padri e figli che [...] ci riguarda ancora da vicino»<sup>10</sup>. È l'ennesima rinascita dell'aforisma, declinato ora a paradigma antropologico, a cifra del nodo psicologico che lega le generazioni e che, commenta Eco, consente di risolvere «economicamente» il rapporto con le proprie origini senza ricorrere a dolorosi parricidi, rituali o meno. D'altra parte, «perché i padri dovrebbero ancora divorare i figli, perché i figli dovrebbero ancora uccidere i padri? Il rischio [...] è che in un'innovazione ininterrotta e ininterrottamente accettata da tutti, schiere di nani siedano sulle spalle di altri nani»<sup>11</sup>. Una curiosa palinogenesi, probabilmente non l'ultima, per un motto

nato all'insegna del rispetto dell'*auctoritas* e riscoperto oggi come possibile antidoto ai conflitti generazionali di chi, all'autorevolezza di padri e maestri, ha sostituito la reputazione dei navigatori del web.

#### note

- 1 Giovanni di Salisbury, *Metaphisica*, III, 4, Oxford 1929, p. 136.
- 2 La definizione è di Umberto Eco, che ne ha curato l'edizione italiana. Si veda l'introduzione al volume di Merton e anche Umberto Eco, *Sulle spalle di giganti*, Milano: La Nave di Teseo 2017, pp. 8-32 (il passaggio su Merton è a p. 18).
- 3 Robert K. Merton, *Sulle spalle di giganti*, Bologna: il Mulino 1991.
- 4 Edouard Jeuneau, *Nani sulle spalle di giganti*, cit., p. 44.
- 5 Umberto Eco, "Nani sulle spalle di giganti", *Storia di un aforisma* in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e Riccardo Fedriga (a cura di), *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Milano: Encyclomedia 2010, pp. 93-95.
- 6 Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milano: Bompiani 1986<sup>15</sup>.
- 7 Edouard Jeuneau, *Nani sulle spalle di giganti*, Napoli: Guida 1969, p.73.
- 8 Il riferimento è alla celebre immagine pascaliana dell'uomo come giunco pensante, che la natura può schiacciare con "un vapore, una goccia d'acqua", ma che conosce la superiorità dell'universo su di lui, mentre l'universo esercita un potere che ignora di avere.
- 9 Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Milano: Rizzoli 2010, p. 49.
- 10 Umberto Eco, *Sulle spalle di giganti*, cit., p. 7.
- 11 *Ivi*, pp. 35-36.

## I TEMPI DELLA STORIA E I MODI DEL PENSARE

Se parlare di “Medioevo”, per l’Occidente europeo, è un “pregiudizio”, per l’Islam si tratta addirittura di un marchio di errore concettuale. Se infatti in Europa si è potuto parlare di “Medioevo” come di una (presunta, naturalmente) “età di mezzo” tra il mondo classico e la modernità, ciò è impossibile per l’Islam, proprio relativamente ai

secoli cosiddetti “medievali” (V-XV). Quei secoli sono stati anzi i secoli dell’Islam “classico”, che non è stato preceduto da una fase da cui si sarebbe involuto. Nell’ottica dell’Islam, il periodo antecedente al messaggio del Profeta Muhammad (vissuto c. 570-632, mentre l’Egira, l’emigrazione da Mecca a Medina da cui prende il via



il calendario musulmano, è del 622) è stato un periodo di oscurità e ignoranza (*jāhiliyya* in arabo) che la nuova fede ha squarcia-to apportando luce e civiltà. Se nel “pregiudizio” sul Medioevo occidentale, questo sarebbe stato un’era “buia”, preceduta e seguita rispettivamente dallo splendore della civiltà greco-romana e da quella del Rinascimento, per l’Islam i secoli “medievali”, almeno dal VII al XIV, sono stati, essi, i secoli dello splendore culturale, economico, civile.

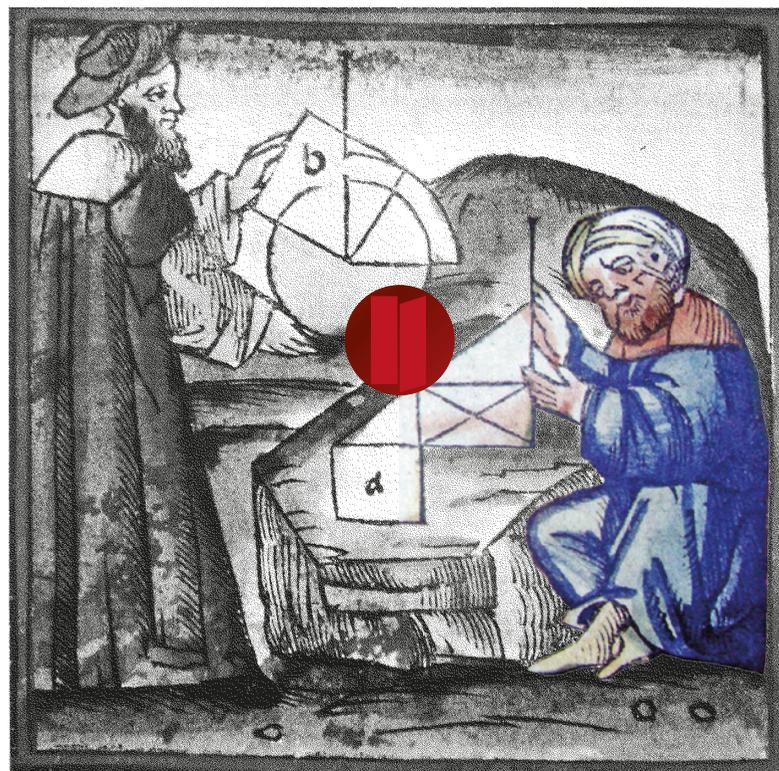
L’Islam emerge nel VII secolo da una società beduina, lacerata da faide sanguinose, in cui la scrittura era appena conosciuta, dove l’unica espressione di arte era la poesia orale, ma nel breve volgere di un paio di secoli è riuscito a produrre una civiltà altamente sofisticata e complessa, che ha tramandato all’Europa, alle scuole e alle Università latine, il tesoro della sapienza antica, e all’umanità il tesoro della sua sapienza

religiosa. L’Islam non ha una tradizione “classica” di cultura e di scienza che lo preceda. Gli stessi apporti siriano-ellenistici alle sue prime formulazioni dottrinali lo riconducono bensì nell’alveo del vicino Oriente tardo antico, ma l’Arabia di Muhammad, seppure meno “primitiva” di quanto un tempo si credesse, era nel complesso periferica rispetto alla evolute culture bizantina e persiana (gli imperi bizantino e sassanide erano le due “grandi potenze” all’epoca di Muhammad). Se gli storici non sono ancora riusciti a spiegare in modo davvero convincente il “miracolo” della rapidissima diffusione e fioritura dell’Islam, che, proprio per la sua sofisticazione, non può essere banalmente il frutto dell’imposizione fanatica con le armi di un credo “barbaro”, una delle risposte plausibili può consistere nella capacità sincretica e di assorbimento delle altrui esperienze e conquiste culturali che, mescolando insieme al Corano e alla rigorosa



speculazione giuridica tipica del pensare arabo, gli influssi dell'Iran, dell'India e ovviamente del mondo greco-siriaco ellenizzato, ha prodotto un *blend* assolutamente originale.

Del resto, il perno teorico dell'Islam, cioè l'idea dell'assoluta Unità e Unicità di Dio (*tawhid*), che è stato e rimane il metro di paragone con cui confrontare il senso profondo, autentico, della cultura musulmana con qualsiasi altro tipo di fenomenologia culturale o scientifica o politica, ha rappresentato un potentissimo strumento di avanzamento non solo intellettuale e morale, ma anche pratico. Esso, infatti, non solo ha ispirato le speculazioni teologiche e filosofiche (molti storici ritengono quello islamico il monoteismo più "puro"), ma ha rappresentato lo sprone dell'azione orto-pratica, poiché, come diceva Louis Massignon già settant'anni fa, l'Islam antepone il ben agire al credere "ortodoso".



Il (presunto naturalmente) "Medioevo" islamico, cioè i "secoli bui" dell'Islam, sarebbero piuttosto quelli a cavallo tra il XV e il XVII secolo occidentali, corrispondenti, in Europa, ai secoli del Rinascimento e della rivoluzione scientifica. Questa singolare asimme-

tria nello sviluppo storico dei mondi euro-occidentale e islamico-mediterraneo, sebbene questi mondi si siano costantemente e continuamente intersecati e intrecciati lungo le linee sì delle guerre, ma soprattutto del commercio e dell'interscambio culturale, nella

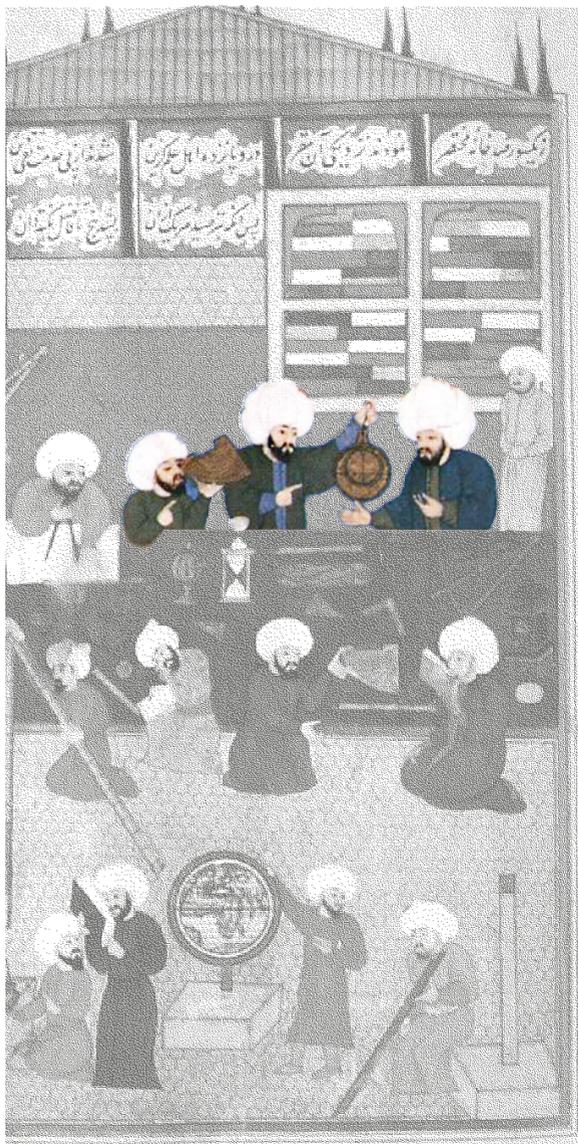
visione del filosofo egiziano vivente Hasan Hanafi ha implicato un'alterità che si è riprodotta in uno specchio rifrangente le differenze e le contiguità. In diversi suoi scritti, Hanafi ha delineato una peculiare filosofia della storia che individua uno svolgimento parallelo e a corrente alternata delle vicende storiche di "Oriente" – ma qui si tratta fondamentalmente del mondo arabo-islamico – e di "Occidente", secondo tre fasi, ognuna delle quali lunga approssimativamente 700 anni.

La prima consiste nel lungo periodo di gestazione del Medioevo europeo vero e proprio, quei secoli che una categoria storiografica oggi molto in voga chiama del "Tardo Antico". Si tratta, come diceva Edward Gibbon, dell'apogeo e della crisi dell'impero romano con la correlativa nascita e affermazione del Cristianesimo fino approssimativamente all'età carolingia (I-IX secolo d.C.). Ovviamente, in questo periodo l'I-

slam non esisteva neppure, essendo nato in Arabia nei primi decenni del VII secolo ed essendosi poi espanso dalle colonne d'Ercole all'Asia centrale tra VII e IX. La seconda fase vede l'Europa precipitare nell'arretratezza "medievale", mentre si afferma l'"io" del mondo arabo-islamico. Sono i secoli, dall'VIII fino almeno al XIII, in cui la civiltà, scienza e la filosofia si identificano con l'Islam. Basti pensare ad Avicenna (il più grande filosofo musulmano "medievale" e il più grande medico di tutto il Medioevo, compreso quello europeo), Averroè (il commentatore per eccellenza di Aristotele, come lo definisce Dante), Khwarizmi (l'inventore dell'algebra, dal cui nome deriva "algoritmo"), Alhazen (l'inventore dell'ottica), Jabir (l'inventore dell'alchimia). Per non parlare del commercio e dell'economia: molti termini marineschi e commerciali di uso comune (ammiraglio, carovana, commenda, *cheque*, fondaco, divano, ecc...) sono di origine araba o persiana, a dimostrazione,

come lo definiva Maurice Lombard, dello “splendore” dell’Islam.

A partire dal XV secolo fino a buona parte del XIX, le parti si rovesciano. L’Islam precipita nel suo Medioevo, nei suoi “secoli bui” di stagnazione, di arretramento economico e civile. Al contrario, l’Europa, che, a partire dalle Crociate, sempre più prende coscienza di essere “occidentale”, vive una serie stupefacente di rivoluzioni, il Rinascimento, la rivoluzione scientifica, la rivoluzione francese, la rivoluzione industriale, che la portano a raggiungere i più alti livelli della potenza economica, sociale, militare, di produzione civile, scientifica e culturale. Il culmine di questa civiltà europea è il XIX secolo, il secolo in cui l’Europa, impegnata nell’espansionismo colonialista, domina l’Asia e l’Africa, il mondo intero anzi. Il Ventesimo secolo, circa 700 anni dopo la rinascita del tardo Medioevo, è già presago e preigno della crisi



della civiltà occidentale, che Hanafi identifica nel nichilismo, nella “morte di Dio”, cioè nella fine dei valori umanistici. Intanto, proprio reagendo al colonialismo e all’impatto devastante delle tecnologie e delle ideologie europee, i popoli dell’“Oriente” e del mondo arabo-islamico in particolare riprendono la loro marcia di evoluzione e progresso. Nella onirica speranza di Hanafi, il ventunesimo secolo sarà il secolo del riscatto, soprattutto dell’Islam. Ovviamente, i fenomeni di estremismo, di cui al-Qaeda e l’ISIS sono gli aspetti più eclatanti, sembrano contraddire l’ottimismo di Hanafi, ma la sua utopia, da una parte, riconosce ai popoli musulmani (e “orientali” in genere) una consapevolezza e una soggettività che lo spettro della guerra di civiltà sembra offuscare; mentre, dall’altra, denuncia la realtà di fatto della profonda crisi del cosiddetto Occidente che noi tutti verificiamo con mano.

La contiguità ma anche la differenziazione dei due mondi emerge ancora se consideriamo i modi del pensare e in specie la filosofia. Il concetto di filosofia nei linguaggi dell’Islam si può tradurre in almeno tre sensi.

Il primo è *falsafa*, un termine chiaramente ricalcato sul greco *philosophia*, che intende quella tradizione di pensiero del mondo musulmano che ha avuto origine e si è sviluppata soprattutto dal contatto e dall’interazione con l’eredità della Grecia antica, mutuandola in modo significativo metodologie e tematiche. Il secondo termine è *hikma* che, invece, è direttamente desunto dal Corano e dunque, utilizzato in contesto filosofico, indica un’attività speculativa che rimane consapevolmente legata a una prospettiva religiosa. Non vi è subordinazione, o almeno non necessariamente, della filosofia alla religione, ma la *hikma* deve comunque fare i conti con l’Islam, cosa che la *falsafa*

(si considerino il medico Rhazes che era con tutta probabilità francamente ateo o un razionalista come Avempace) poteva permettersi di non tenere in conto particolare. Il terzo termine è *mà'rifa* o *'irfàn*, parole che derivano da una radice verbale che significa “conoscere”, ma che alludono a una conoscenza non tanto razionale, quanto illuminativa ed eminentemente spirituale, a tal punto che i termini sono resi frequentemente con “gnosi”. È evidente che, passando dalla *fàlsafa* alla *hikma* all' *'irfàn*, si ha un percettibile scivolamento da un atteggiamento mentale prevalentemente razionale a uno prevalentemente esoterico, cioè da una dimensione apodittico-dimostrativa basata sul sillogismo, a una dimensione intuitiva, segreta, la cui cifra è, almeno a mio parere, più “teosofica” che “filosofica”.

Un punto interessante da notare è poi la differenza tra filosofia islamica e fi-

losofia araba, poiché non tutti i filosofi islamici furono arabi, così come non tutti i filosofi arabi furono musulmani. Grandissimi pensatori, come Avicenna e al-Ghazali, che pure scrissero prevalentemente in arabo, furono persiani. Altri grandissimi pensatori, come Maimonide, ebreo, o Abu Bishr Matta Ibn Yunus, cristiano, devono essere considerati “arabi”, almeno di lingua e di nascita geografica ed etnica. L’“arabismo” diventa dunque un orizzonte di riferimento in cui si collocano personaggi, tendenze speculative e problematiche anche molto diverse.

Un ultimo aspetto da considerare è quello relativo al rapporto della filosofia con le scienze originariamente islamiche, la giurisprudenza in primo luogo, e il commentario del Corano e la scienza delle tradizioni del Profeta (*hadith*) in secondo luogo. Nella prospettiva intellettuale musulmana, si fa distinzione tra le *'ulùm nàqliyya* (“scienze tradi-



zionali” o “tramandate”) e le *'ulùm 'àqliyya* (“scienze razionali”). Molti pensatori musulmani tradizionalisti le hanno considerate irriducibili, ma la scienza teologica del *kalàm*, illustrata soprattutto dalle scuole dei Mutaziliti e degli Ashariti, era tutt'altro che refrattaria alla logica. È vero che alcuni storici hanno sostenuto che nella teologia islamica non esiste il razionalismo puro. I teologi si dividerebbero in tradizionalisti e razionalisti; i primi (come gli Ashariti), sebbene ammettessero l'uso della ragione, le riservarono un ruolo secondario e subordinato, anche perché spesso, a loro parere, le dimostrazioni razionali sarebbero auto-contraddittorie; i secondi (come i Mutaziliti) si avvicinarono bensì ai filosofi, ma conservando un fondo di fideismo e religiosità. Un teologo-giurista come Ibn Taymiyya (m. 1328), tuttavia, è esemplare: sebbene niente affatto alieno al rigore argomentativo, condanna la



logica dei filosofi e la gran parte delle conclusioni cui essi pervengono.

Bisogna ad ogni modo tenere in considerazione due aspetti: da un lato che il *kalàm* solo impropriamente può essere chiamato “teologia”, in quanto l'Islam respinge nettamente l'idea che si possa avere conoscenza o “studio” di Dio,

la cui essenza rimane inaccessibile; dall'altro che, in Islam, la conoscenza ci informa sulla realtà di ciò che esiste, ma ha anche lo scopo di generare un ordinamento morale che compiacca Dio, fornendo i criteri guida del comportamento. La perdita di siffatta conoscenza è segno della fine dei tempi, visto che l'ignoranza è la causa del

disordine morale.

Nei confronti di questa robusta struttura concettuale, la *falsafa* in senso stretto è stata tutto sommato relativamente marginale, anche perché i “filosofi” islamici o *falāsifa* furono pochi ed ebbero un rapporto non sempre pacifico con la società che li ospitava. La *hikma* ha finito, d’altro canto, per cercare una via di mediazione tra il pensiero razionale e la rivelazione e la sua sistemazione giuridica che in realtà non si è rivelato particolarmente durevole. Si è già detto, poi, di come l’*irfān* sia sfociato prevalentemente in teosofia esoterica.

Quello che rimane aperto sul tappeto dunque è il problema epistemologico: come già detto, durante il “Medioevo” nel mondo islamico sono fiorite la matematica e l’astronomia, la chimica/alchimia e la medicina. Come mai dal fiorire delle scienze della natura non è poi sbocciata una

“rivoluzione” come quella di Galileo e di Newton?

Innanzitutto, è importante ricordare che nell’Islam “medievale” il sapere “laico”, come la filosofia, non è stato coltivato in istituzioni come le università, e non è stato una professione nel senso in cui la *philosophia* lo era per i maestri delle arti delle Università di Parigi e Oxford o di Bologna e Padova tra XII e XVI secolo. Il sapere “laico” perciò non ha acquisito uno statuto epistemologico e sociologico saldo.

D’altronde, lo sviluppo della scienza è stato a un certo punto frenato da tre fattori: la mancanza di una consapevolezza metodologica come quella cartesiana; la mancata trasformazione dell’economia mercantile in economia capitalista; l’aver conservato con la natura un rapporto di convivenza e non di possessione e dominio secondo la famosa frase di Francesco Bacone “sapere è potere”. Si tratta di problemi com-



plici che non possono essere esauriti in poche frasi. E’ da ammettere che l’establishment religioso islamico, pur non essendo una “Chiesa”, una struttura gerarchica che esercita un magistero dogmatico, tipo quella cristiana cattolica o ortodossa, tuttavia, in quanto sistema di potere e spesso in quanto supporto del governo politico vigente, stabiliva precisi limiti all’interno dei quali il sapere “laico” poteva esprimersi: per esempio, un filosofo islamico non avrebbe potuto derogare dal concetto tradizionale di profezia o di creazione *ex nihilo* (quello di unicità divina era comunque fuori discussione).

Sebbene quanto appena detto possa far concludere che la religione si stata un freno per il mondo musulmano, l’impressione è erronea: l’Islam in quanto ideologia che intreccia lo spirituale e il mondano è stato un potente fattore di sviluppo. È l’establishment dei giuristi-teologi,

ripetiamo, ad aver irrigidito le strutture del pensare, relegando la filosofia e le scienze speculative a un ruolo minore.

#### bibliografia

- P. Brown, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001
- M. Campanini, *La filosofia islamica*, Morcelliana, Brescia 2016
- M. Campanini, *Il concetto di Orientalismo/occidentalismo in Hasan Hanafi*, in R. Gritti, M. Bruno e P. Laurano (a cura di), *Oltre l’Orientalismo e l’Occidentalismo*, Guerini e Associati, Milano 2009, pp. 131-141
- C. D’Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005
- A. Djebbar, *Storia della scienza araba*, Cortina, Milano 2002
- G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari 2005
- E. Gibbon, *Declino e caduta dell’impero romano*, Mondadori, Milano 1986
- M. Lombard, *Splendore e apogeo dell’Islam*, Rizzoli, Milano 1995

## LE ISTITUZIONI EDUCATIVE DELL'ISLĀM MEDIEVALE

### Introduzione

Nonostante i frutti della scienza islamica medievale siano conosciuti e vastamente apprezzati, il sistema educativo che li ha generati è tuttora poco noto. Sappiamo che sono stati i lavori di traduzione compiuti da studiosi musulmani ad aver permesso la trasmissione della cultura greco-ellenistica durante i secoli medievali, e conosciamo i contributi originali dei sapienti islamici in discipline come la medicina, l'astronomia, filosofia, matematica, musica, architettura, cartografia e geometria. Tuttavia, parlare di educazione islamica significa, per il lettore occidentale, un rigido sistema orientato esclusivamente alla memorizzazione del Corano. Il significato del termine *madrassa*, che in arabo può essere reso con "scuola", prende nella traduzione italiana il significato di istituto per la pura memorizzazione del Libro Sacro.

Lo scopo di queste pagine è quello di contribuire alla

conoscenza del sistema educativo islamico medievale, analizzandone le caratteristiche dal generale al particolare: partendo quindi dai concetti principali di filosofia dell'educazione e di pedagogia, per poi passare a illustrare le principali istituzioni nelle quali aveva luogo l'apprendimento sino a concludere con alcuni esempi di quotidianità educativa.

### Concetti fondamentali di educazione islamica

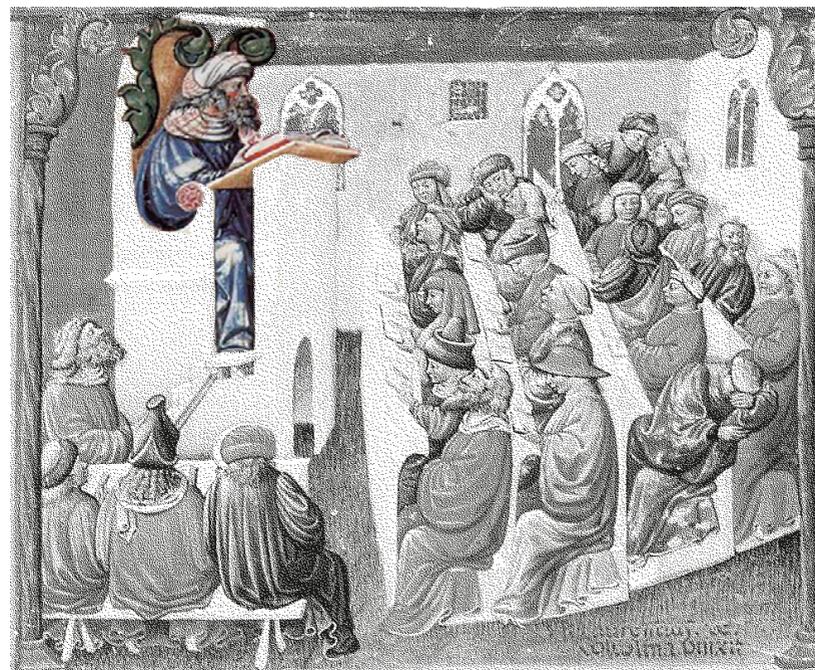
Il punto di partenza per comprendere la natura dell'educazione islamica è una differenza fondamentale rispetto alla concezione occidentale moderna di educazione: l'assenza di dicotomia sacro-profano. Il medioevo islamico ha prodotto studiosi che erano sia musulmani devoti sia sapienti notevoli in altri campi del sapere; era pratica comune per gli intellettuali provenienti da discipline diverse cimentarsi nella scrittura di un'esegesi coranica (*tafsīr*), e passare con disinvoltura da

considerazioni di carattere teologico a riflessioni filosofiche o a descrizioni di fenomeni astronomici.

Partendo da questa visione olistica della conoscenza, comprendiamo anche perché alcuni versetti Coranici come: *"Allah innalzerà il livello di coloro che credono e che hanno ricevuto la scienza"*(58:11) e la nota invocazione: *"Signor mio, accresci la mia scienza"*

(20:114), non siano stati interpretati esclusivamente come incoraggiamenti allo studio del Libro, ma alla ricerca della conoscenza in ogni campo, purché non dannosa.

È necessario specificare, in tal senso, quale sia nell'Islam il senso della distinzione tra conoscenza benefica e dannosa: nel periodo medievale erano considerate utili la mate-



matica, la logica e la medicina, mentre erano ritenute dannose l'astrologia, l'alchimia e alcune parti della filosofia. La distinzione, quindi, non era tra sacro e profano, o tra un beneficio in senso utilitaristico o tecnicistico e una speculazione ritenuta inutile, ma tra ciò che può aiutare l'uomo a riflettere e migliorare la propria situazione compiacendo Dio, e ciò che invece è distrazione da questa consapevolezza.

Le materie di studio non erano solo categorizzate lungo l'asse utilità-dannosità, ma venivano anche distinte in scienze razionali e scienze della narrazione. Si rifacevano alla narrazione discipline come la teologia, la legge, la giurisprudenza, l'esegesi, la lettura del Corano, le narrazioni del Profeta e la lingua araba. Erano invece considerate scienze razionali materie come la sintassi, la logica, la matematica, la medicina, la filosofia e la retorica. La distinzione principale era epistemologica: laddove le scienze delle narrazioni

presentavano un *corpus* di conoscenza già stabilito, nel quale al massimo era possibile esercitare il pensiero tramite l'analogia o la generalizzazione, nelle scienze razionali era possibile metterne in dubbio le basi stesse, se supportati da un'adeguata argomentazione.

Per tornare all'importanza della conoscenza nel Corano, anche gli *ḥadīth* – narrazioni profetiche, secondo solo al Libro in autorità – elaborano ulteriormente questo concetto; è narrato infatti che il Profeta abbia detto: *“Una persona colta è superiore ad un credente devoto così come la luna è più brillante delle stelle”*.

Stabilita l'importanza dell'apprendimento già nelle fonti primarie dell'Islam, un altro aspetto da comprendere è la centralità del Corano. Centralità, tuttavia, e non esclusività. Per il sistema educativo musulmano, il Corano è non solo il fondamento dal



quale partire per poi rivolgersi ad altro (affidarlo alla memoria, come vedremo, era tra i primi obiettivi dei *curricula* d'istruzione), ma un compagno sempre presente al quale rivolgersi, sul quale riflettere continuamente senza archiviare una volta compiuta la memorizzazione.

Entrambi gli aspetti, cioè assenza di distinzione tra conoscenza sacra e profana e centralità del Corano, si ritrovano nel primo paradigma di istituzione educa-

tiva della storia dell'Islam: la moschea del Profeta Muḥammad a Medina. Ne faceva parte un'area adibita a foresteria e alloggio per i più poveri, una vera e propria scuola dove si apprendeva una varietà di informazioni, quali il Corano, l'alfabetizzazione o la legge, sotto la supervisione diretta del Profeta.

Questi sono gli aspetti principali dell'apprendimento nella comunità musulmana nei secoli medievali. Per quanto riguarda specifica-

tamente il bambino, si aggiungono altri due aspetti cruciali: l'idea di natura originaria e quella di sviluppo. Nell'Islām è presente la dottrina della *fiṭra* riguardo alla predisposizione dell'animo umano. È famosa la narrazione profetica secondo la quale: "Ogni bambino nasce secondo la *fiṭra* datagli da Allah. Sono i genitori che ne fanno un

ebreo o un cristiano". Se ogni animo è già inclinato verso la fede corretta e verso le norme poi sancite dall'Islām, il bambino non può essere concepito come una *tabula rasa*. Inoltre, se la propensione è già al bene, anche il concetto di sviluppo (*tarbiā*) assume un diverso valore: sarà infatti sufficiente preservare questa natura originaria e permettere al bambino di crescere e raggiungere lo stato migliore per lui. Infatti la stessa parola *tarbiā* è presa in prestito dal contesto agricolo,



come una pianta che viene annaffiata con l'acqua, ma ha già dentro di sé il potenziale del frutto.

### Le istituzioni educative

Nel VII secolo d.C. non esisteva in Arabia un sistema educativo organizzato; l'analfabetismo era anzi la norma anche tra le classi sociali più alte. Il Profeta stesso era analfabeta: uno dei suoi appellativi fu *al-nabī al-ummi* (il messaggero illetterato). Ciononostante, durante la sua vita egli si adoperò per creare un sistema di apprendimento per i propri discepoli.

Negli anni successivi alla sua morte si andò consolidando l'istituzione di istruzione elementare del *katātib* (pl. *kuttāb*).

Un *katātib* non era tanto definito dalla sua struttura architettonica (se ne trovavano all'interno di residenze private, di moschee o addirittura all'aperto), quanto dalla sua funzione, cioè fornire educazione basilare pubblica a tutti i bambini della società, in-

dependentemente dal loro status socio-economico. La necessità del *katātib* non nasce solo dal buon senso dell'amministrazione statale, ma anche dalla stessa legge islamica: poiché l'educazione è obbligatoria, il padre, il guardiano o lo Stato stesso ne sono responsabili.

Il piano di studi, sebbene potesse variare a seconda della zona geografica e culturale, aveva alcuni punti in comune in tutto il mondo islamico, cioè l'età di inserimento attorno ai 4-5 anni e la scelta delle materie propedeutiche: studio del Corano, legge islamica di base come abluzione, preghiera e digiuno, e l'inizio della memorizzazione attorno ai 7 anni.

L'istruzione non avveniva certamente solo nei *kuttāb*. Tra i detti del Profeta, infatti, si legge: "Non c'è dono più grande che un padre possa dare al figlio di una buona educazione (o buon carattere)". In diversi trattati medievali si possono trovare consigli

per i genitori: ad esempio al-Ghazali scriveva che il bambino "è affidato da Dio nelle mani dei suoi genitori, e il suo cuore innocente è un elemento che può prendere varie forme". I genitori, nell'ottica ghazaliana, dovrebbero insegnare al bambino la fede islamica a partire dalla prima infanzia, e poi procedere seguendo i tre stadi di sviluppo della conoscenza: memorizzazione, comprensione e convinzione.

Certamente non tutti i bambini nel mondo islamico venivano educati allo stesso modo. Il sistema dei *kuttāb*, sebbene rivoluzionario, non poté cancellare le differenze di classe: esisteva infatti un'educazione privata, tramite la figura del tutore che viveva nelle case dei più abbienti. Questi studiosi non si occupavano solo di impartire conoscenza religiosa, ma anche di letteratura, poesia, matematica e medicina.

Dall'anno 1000 in poi si aggiunse un'istituzione di



studio superiore: la *madrasa*. Probabilmente le prime *madrase* furono introdotte dai turchi selgiuchidi nel tentativo di arginare l'espansione dell'ideologia sciita nelle terre sotto il loro controllo e formare una classe sociale colta che esprimesse un pensiero conforme a quello dei sovrani. Laddove il *kuttāb* era rivolto alle masse per fornir

re un'educazione basilare, la *madrasa* era la prima istituzione formale rivolta agli adulti per un'istruzione superiore. Una delle innovazioni più importanti introdotto dal sistema delle *madrase* fu quella del certificato (*iǧāza*), che permetteva a chi lo avesse ottenuto di insegnare a sua volta e trasmettere la conoscenza appresa.

### Etichetta dell'apprendimento

Oltre alle specifiche istituzioni, l'educazione islamica medievale era caratterizzata dalla presenza di una rigorosa codifica del comportamento, assimilabile ad una vera e propria etichetta. Come ogni altra forma di culto, anche l'insegnamento e l'apprendimento erano soggette,

nel mondo islamico, a vari criteri formali, le cui origini possono essere ricondotte all'esempio del Profeta, dei suoi successori o di illustri sapienti dei primi secoli dell'Islām.

Fin dalle fonti più antiche il luogo dell'apprendimento, prima del nono secolo, fu la moschea. Solitamente ci si sedeva per terra in un cerchio, aspetto che è rimasto nella tradizione fino ad oggi; le riunioni di studi islamici nelle moschee

sono appunto chiamate *halaqāt*, cioè circoli. All'interno del cerchio era l'uso dell'insegnante sedersi appoggiato ad un pilastro della moschea, tanto che l'espressione: "appoggiarsi a un pilastro" divenne sinonimo di insegnare, e "sedersi con qualcuno", significava imparare da lui. Per suggellare la sacralità del compito dell'insegnante, inoltre, era buona pratica che egli si rivolgesse verso la direzione della preghiera, e per mostrare umiltà scegliesse di sedersi per terra alla stessa altezza degli allievi.

Anche gli studenti avevano un'etichetta da seguire, prima di tutto nello scegliere il proprio posto. Il Profeta era solito incoraggiare i presenti a fare spazio ai nuovi arrivati ad ascoltarlo. In ogni caso era proibito che l'ultimo arrivato facesse alzare un presente per prenderne il posto, atteggiamento che sarebbe stato visto come segno di orgoglio. Anche la postura con la quale sedersi



era codificata allo scopo di facilitare l'apprendimento e indicare attenzione e serietà: era preferibile sedersi con le ginocchia alzate e tenute assieme dal turbante, e poco apprezzato sedersi a gambe incrociate, perché veniva considerata una "posizione regale". L'abbigliamento da mantenere era parimenti importante: gli studiosi di narrazioni solitamente indossavano il bianco. Era anche preferibile portare un turbante, la cui foggia differiva a seconda della geografia. Era consigliabile infine, una volta seduti, togliersi i sandali e appoggiarli alla propria sinistra.

Queste regole sono rimaste in vigore per secoli, e ad esse se ne sono aggiunte altre attorno all'undicesimo secolo: ad esempio l'abitudine di leggere le narrazioni dal proprio quaderno e non a memoria, o la presenza di speciali assistenti dell'insegnante che, in diversi punti della moschea, ripetessero ad alta voce le sue parole af-

finché anche i più distanti potessero udire.

### Conclusioni

Abbiamo cercato di esporre in queste pagine una visione dell'educazione islamica medievale muovendo dal generale al particolare: a partire dall'analisi dei concetti filosofici e pedagogici, passando per il contesto sociale e amministrativo per poi arrivare infine ai dettagli della quotidianità per insegnanti e studenti.

L'analisi di questa fiorenti tradizione ci porta però alla constatazione, nel presente, di una grande differenza. La stagnazione intellettuale del mondo islamico, che ha seguito i secoli medievali, non sembra risolversi, e il sistema educativo si ritrova in una condizione di infruttuosa separazione. Da un lato, infatti, alcune delle istituzioni che abbiamo descritto sono sopravvissute, generando il curriculum di studi cosiddetto religioso, percorso esclusivamente da bambini e ragazzi che



desiderano a loro volta diventare insegnanti religiosi o *imām*; dall'altro, il curriculum scolastico statale è pressoché identico, nella sua struttura, a quello che si può trovare in un qualunque paese europeo. Le motivazioni sia storiche sia teologiche di questa stagnazione all'interno del sistema educativo islamico sono molte, e non è in questa sede che possono essere discusse.

Il tema della riforma, nel mondo islamico, è forse quello più discusso al momento: la necessità di cambiamento è riconosciuta dalla classe intellettuale musulmana, ma c'è una notevole divergenza rispetto ai metodi. Sarà un ritorno alla Medina del settimo secolo, invocato dai salafiti, a far rinascere la comunità islamica? Oppure è necessario un cambiamento di tipo riformista, come quello invocato già dal movimento di *al-Nahḍa* nel XIX secolo?

Certamente, qualunque sarà la risposta che per-

metterà all'Islām di uscire dalla stagnazione intellettuale, essa dovrà passare da un vero e proprio risveglio educativo, dove non solo le scuole vengano modernizzate, ma si trovi una nuova armonia tra filosofia, pedagogia, politica e comportamento, che è l'unico fondamento possibile per un'educazione in grado di produrre un terreno intellettuale fertile

### Bibliografia

Cook, B.J., *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A compendium of parallel English-Arabic texts* (Brigham Young University Press, 2012).

Hilgendorf, E., *Islamic Education: History and Tendency*, British Educational Research Journal, 2007, 78(2), pp. 63-75.

Nofal, N., Al-Ghazali, in *Prospects: the Quarterly Review of Comparative Education* (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIII, no. 3/4, 1993, pp. 519-542.

Tritton, A.S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London: Luzac & Co., 1957).

## LE DONNE E IL VELO, XIII-XVI SECOLO. UNA SERIE DI PARADOSSI

62

Giuseppina Muzzarelli ●

La storia del velo, una cosa inanimata che continua a destare reazioni animatissime, è piena di paradossi. In primo luogo va detto che l'oggetto in sé presenta aspetti paradossali: è leggero per definizione ma risulta appesantito da una serie di elementi che l'hanno caricato di significati simbolici tanto da trasformarlo in una sorta di

giogo che dovrebbe rappresentare la sottomissione della donna all'uomo. Nella definizione stessa di velo si colloca una contraddizione: è un tessuto che per trama e leggerezza non copre, come usualmente fanno i tessuti, e se coprisse non sarebbe un vero velo. L'ideazione stessa del velo e la relativa produzione e commer-



cializzazione si basano sull'assunto che il tessuto non deve avere le proprietà che hanno in genere i tessuti e cioè essere coprente e fare caldo. E' pensato e realizzato per decorare, per bellezza e, paradossalmente, è diventato simbolo del nascondimento della bellezza.

Nel mondo islamico, che ha lottato contro le immagini, e qui si colloca un altro paradosso, la donna con lo hjiab è diventata un'icona, un'immagine che si impone e suscita riserve. Quel velo che attualmente rende riconoscibili le islamiche e in qualche caso suscita timori fa parte della tradizione mediterranea e dunque anche della tradizione cristiana. Se il velo cristiano è stato un'eredità, quello islamico ancora di più: è certo che la tradizione del velo non deriva dal Corano e non è specificatamente legata all'Islam. Riprendendo un dato di costume, il cristianesimo ha poggiato su basi religiose la prescrizione della copertura del capo fa-

condone un elemento di "pubblicità" per la nuova religione: simbolo di sottomissione delle donne agli uomini. San Paolo (5/10 - 64/67 d.C.), "inventore del cristianesimo", si è espresso così nel noto passo della prima Lettera ai Corinzi (11, 2-16):

*"Voglio che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio. Ogni uomo che prega o profetizza con la testa coperta, manca di riguardo al proprio capo. Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sulla testa, manca di riguardo al proprio capo..."*

In Grecia ragioni di pudore e di obbedienza presiedevano all'uso del velo che entrava in scena al momento del matrimonio. Il gesto del marito di togliere il velo alla moglie sanciva il passaggio di *status* a seguito del matrimonio e la donna sposata lo indossava certamente nelle



occasioni ufficiali ma forse lo portava anche più spesso pur in assenza di precise prescrizioni. Anche a Roma le donne erano tenute a coltivare la modestia per essere rispettate, mostrando la loro sottomissione tramite la copertura del capo. A Tarso, città originaria di san Paolo, teorico dell'obbligo al velo, le donne in pubblico, stando alla testimonianza di Dione Crisostomo, dovevano essere coperte da un velo. Dunque si trattava di una prassi invalsa alla quale san Paolo ha voluto attribuire significati di modestia e di subordinazione e quindi di riconoscibile virtù femminile ad onore del cristianesimo. Secondo Tertulliano (155-220 ca), autore di un trattato intitolato *De velandis virginis*, la subordinazione non doveva riguardare solo le coniugate ma anche le nubili. Nei primi secoli del cristianesimo le donne si recavano in chiesa velate con l'eccezione delle ragazze ma questo secondo Tertulliano costituiva

un abuso. Per lui tutte le donne, definite genere "di seconda umanità", erano tenute a portare il velo e perciò egli può essere considerato il fondatore dell'obbligo generalizzato al velo sistematizzando un uso precedente e collegandolo al pudore o, per meglio dire, alla debolezza femminile e alla conseguente necessità di sottomettere la donna al controllo dell'uomo. A ben vedere il collegamento va fatto con l'incapacità maschile di resistere alla tentazione più che con la debolezza femminile. Se per i cristiani velare tutte le donne voleva dire sottolineare i valori del cristianesimo e fare "pubblicità" alla Chiesa morale, questo era anche un modo per fare i conti con Eva o, meglio, per accorrere in soccorso di Adamo. Il riferimento ad Adamo ed Eva introduce un altro paradosso: la debolezza maschile davanti alla tentazione ha portato l'uomo a imporre alla donna di coprirsi il capo per essere



meno allettante possibile. Nella già citata lettera ai Corinti san Paolo aggiunge che le donne devono stare velate "a motivo degli angeli" e l'enunciato, di spiegato con il timore di risvegliare le brame sessuali degli angeli che sarebbero caduti per essersi innamorati delle donne, secondo il racconto di Genesi 6,4 poi sviluppato in testi apocrifi. Alla base dell'obbligo ci sarebbe dunque la debo-

lezza maschile davanti alla attrazione costituita dalla donna e in particolare dai suoi capelli. Tanto il velo come la custodia della donna entro casa servivano a proteggere l'uomo: la sua fragilità, il suo onore, la sua insicurezza. In questa prospettiva l'uomo esige che sia la donna a prendersi cura della scarsa capacità di disciplinamento del genere maschile imponendole limiti nella manifestazione di sé e nella sua

vita di relazioni. Così con atto imperativo gli uomini hanno obbligato le donne a coprirsi il capo per ridurre il loro potenziale seduttivo e per mostrarsi pudiche. L'imposizione richiede ubbidienza e il velo simboleggia non solo modestia ma anche sudditanza. Con un unico comando si attua così una duplice finalità: si sposta l'onere della resi-

stenza alla tentazione sulle spalle o meglio sulla testa delle donne e si ottiene da queste ultime il riconoscimento e la dimostrazione della loro subordinazione. L'uomo riesce a far passare per operazione protettiva della donna quella che invece è un'autoprotezione: la protezione dal proprio desiderio e dalla propria cedevolezza affidando alla donna il compito di supplire al mancato dominio maschile del desiderio. In questo modo, paradossalmente, una manchevolezza si trasforma in un elemento di forza.

Che la copertura del capo della donna avesse lo scopo di neutralizzare un potente elemento seduttivo lo si ricava dalle parole di San Paolo sopra riferite: "a motivo degli angeli". Dagli scritti di Clemente Alessandrino, padre della Chiesa, si evince chiaramente come una presunzione di colpevolezza gravi sulle donne in quanto suscitatrici di desiderio: il corpo femminile, infatti, è un'esca e la preda che ci



casca è innocente; spetta quindi alle donne rendersi inoffensive: non sono gli uomini a dover dominare le loro pulsioni. E' proprio per evitare di trasformarsi in pericolose esche che dovevano stare a capo coperto. Questa lettura è confermata, a secoli di distanza rispetto a Clemente Alessandrino, da un'esplicita dichiarazione del Minore Osservante Giovanni da Capestrano (1386-1456). Il frate capestranese in pieno XV secolo ribadì nel suo "Trattato degli ornamenti, specie delle donne" l'obbligo per tutte le donne di velarsi a meno che non intervenissero ragioni particolari fra le quali era annoverabile la deformità, quando cioè pur restando a capo scoperto la donna non poteva suscitare desiderio. Dall'iconografia si ricava che nel periodo in cui Giovanni da Capestrano raccomandava di velarsi accuratamente le donne anziché "nascondersi" si resero, coprendosi il capo, più visibili indossando ma-

gnifici e preziosi veli ma anche complessi ed originali copricapi. Qui il paradosso è palese. Non è solo l'iconografia a offrire testimonianza di ciò. Sappiamo che nel 1279 il cardinale Latino Malabranca formulò una serie di decreti l'ultimo dei quali ribadiva l'obbligo per le sposate che avessero più di 18 anni a indossare il velo. Tale prescrizione produsse come effetto, si legge nella "Cronica" coeva del frate minore Salimbene de Adam (1221-90), la "agitazione" delle donne e in particolare "mandò su tutte le furie le dame di Bologna". Salimbene testimonia dunque la consapevolezza delle donne di patire una limitazione ma anche la loro capacità reattività, una resistenza e insieme una propositività manifestata in particolare là dove, come riferisce il cronachista, le donne seppero approfittare della prescrizione del velo per diventare dieci volte più belle e attirare ancora di più l'attenzione facendosene confezionare di bis-



so, di seta, intessuti d'oro. Le donne convertirono dunque l'obbligo al velo per modestia in occasione di sfoggio di lusso.

Il catalogo dei copricapi femminili alla fine del Medioevo è molto esteso: si va da oggetti di enormi proporzioni che sbilanciavano la figura, come certi enormi balzi a forma rotondeggiante o complesse architetture ricoperte da veli che volteggiavano all'aria, fino a piccole e preziose cuffie percorse da fili d'oro, trapunte di perle e riccamente decorate. Il repertorio è vastissimo ed appare difficile coniugare un copricapo fitto di penne di pavone o la "terzolla" realizzata con alcune centinaia di perle con l'idea di modestia. Chi indossava copricapi del genere aveva sì la testa coperta ma in realtà esibiva originalità, ricchezza, privilegio, voglia di apparire.

Sempre nei secoli dell'ultimo Medioevo la subordinazione femminile che i veli avrebbero dovuto simboleggiare ha trovato, grazie

ad essi, un ribaltamento guadagnando alle donne fama e buone entrate attraverso un'intensa attività produttiva e commerciale femminile relativa ai veli e più in generale ai copricapi.

Benché spesso non risultino iscritte alle arti, all'interno delle quali però operavano regolarmente, le donne erano impegnate in diversi settori produttivi e in particolare nel comparto della seta. Non si limitavano a svolgere attività poco qualificate e scarsamente remunerative e non sono mancate imprenditrici impegnate a gestire direttamente l'intero processo produttivo investendo risorse personali in iniziative in questo campo. Fonti milanesi testimoniano casi del genere e attestano che nel settore serico alle donne fu consentito non solo di essere apprendiste ma anche *magistrae*.

L'ambito che appare di tipica se non esclusiva pertinenza femminile fu quello della confezione delle cuffie, un copricapo

molto apprezzato e assai diffuso indossato da donne di ogni età. I documenti confermano non solo che le donne esperte in questo tipo di confezione erano molto ricercate ma anche che spesso le maestranze femminili ricavarono notevole fama grazie alla loro abilità. Ciò in netto contrasto con il disegno maschile di mantenere le donne, artigiane comprese, subordinate, silenziose e poco partecipi alla vita pubblica. Dunque le cuffie offrirono una buona soluzione all'uso di coprire il capo senza sacrificare la bellezza ma consentirono anche a un certo numero di donne di acquisire un ruolo riconosciuto nel mondo della produzione. Quelle stesse donne che erano tenute a stare a capo coperto fecero della produzione di veli da mettere in testa e soprattutto di raffinate cuffie un mezzo di affermazione personale e di gruppo. Conosciamo il nome di alcune artigiane-ricamatrici fiorentine attive in questo campo e tanto brave da



essersi guadagnate una specifica menzione nei documenti.

Non solo a Milano ma anche a Firenze e a Venezia è attestata una ben organizzata imprenditoria femminile. Ma le donne operavano anche nel campo dei commerci come attestano fonti provenienti dalla nota compagnia pratese di Francesco Datini.

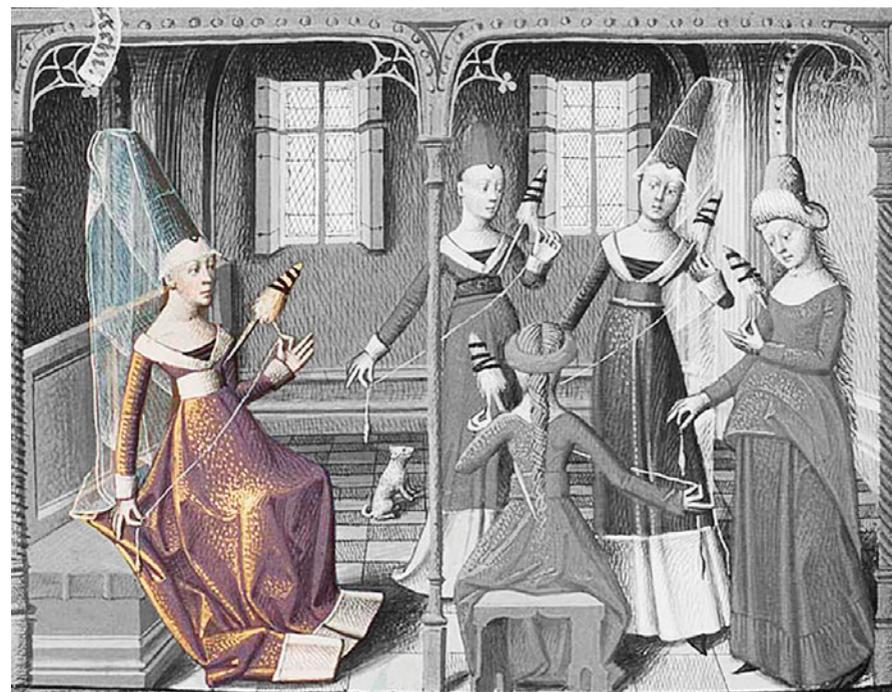
Da documentazione risalente al XIV secolo si ricavano notizie di merciaie molto attive sulla piazza di Maiorca, impegnate in particolare nel commercio di veli di cotone. Non sappiamo se il caso di queste merciaie fosse o meno un *unicum* ma si può certamente affermare che le donne ebbero in più città un ruolo centrale nella produzione e nella lavorazione di veli, pannetti da testa e acconciature. Tali oggetti divennero sempre più vari, originali ed elaborati grazie alla moda.

Al centro di buona parte delle risposte proattive delle donne si colloca la moda. Si può parlare

di nascita della moda a partire dal XIII secolo, da quando cioè le botteghe artigiane raggiunsero un notevole sviluppo proponendo una ricca varietà di oggetti in gran parte legati all'abbigliamento; da quando le leggi suntuarie cominciarono ad esaminare accuratamente quello che soprattutto le donne si mettevano addosso attribuendo alle diverse categorie sociali specifici tessuti e determinate fogge con tanto di precisazione di lunghezze e larghezze di maniche o strascichi; da quando i predicatori dedicarono interi sermoni alle vanità non parlando in generale di vizi e virtù ma affrontando precisi temi, dalle acconciature agli strascichi ("caudae").

Nel XIII secolo si osserva inoltre, grazie all'iconografia, una netta distinzione fra abbigliamento maschile e femminile e una ricca varietà di forme.

Ebbene tutto ciò ha messo nelle mani delle donne uno strumento di reazione, ha offerto loro materia



e spunti per forzare i limiti loro imposti e per rendersi ben visibili. Tanto l'impegno nella produzione di copricapi, veli compresi, come l'adozione di fantasiose acconciature sono strettamente connessi alla moda. Quest'ultima, e siamo a un altro paradosso, ha fatto del velo il simbolo di un modo di proporsi seduttivo, aggraziato, iper-

femminile.

Oggi la moda sembra pronta a rilanciare il velo e non solo per strizzare l'occhio al mondo islamico. Anche presso chi non appartiene a tale mondo la cosiddetta "modest fashion" ha un buon numero di seguaci con le sue proposte di linee sobrie e coperture del capo.

Oggi la situazione appare



molto differenziata per area geografica e situazione politica ma anche sociale e il velo a sua volta assume aspetti e significati diversi. Vi sono coperture imposte che appaiono pesanti sotto ogni punti di vista e veli

scelti da donne islamiche, non disposte a rinunciare all'eleganza, che ne adottano di leggeri ed aggraziati. In quest'ultimo caso la moda gioca la sua parte nell' "alleggerire" il peso del velo e riesce ad affermare,

con grande vantaggio economico per chi produce e commercializza, veli e altre coperture che forse padri e mariti faticherebbero a far indossare alle loro donne.

Questa è un'altra prova della forza della moda, cosa della quale i più avvertiti sono consapevoli da tempo, eppure c'è chi continua a giudicarla frivola e superficiale.

Come alla fine del Medioevo la moda ha indicato alle donne la via per una forma di resilienza, così oggi offre materia a non poche musulmane per interpretare con gusto e originalità un elemento entrato a far parte dell'identità islamica e prospetta buone opportunità economiche a chi si impegna a coniugare copertura e stile, ortodossia e innovazione, modestia ed eleganza: una sorta di aporia, un altro paradosso da affiancare ai molti fin qui indicati.

Procedendo di paradosso in paradosso, siamo arrivati almeno a un punto e cioè allo scardinamento della lettura riduttiva e

stereotipata del velo come elemento identificativo della donna islamica e come simbolo di sottomissione e di mancata emancipazione.

Comunque un programma del genere c'è oggi in taluni paesi e c'è stato nel mondo mediterraneo, segnatamente in ambiente cristiano e vale la pena interrogarsi sulle ragioni di esso e sulle forme che ha assunto. Ci sono state però anche reazioni, interpretazioni, conseguenze inattese o comunque impreviste.

Per tutte queste ragioni il velo non è stato e continua a non essere un velo e basta: è pesante, ingombrante, carico di significati e di storia ma sa anche volteggiare leggero se maneggiato con sapienza e consapevolezza.

#### Indicazioni bibliografiche:

Nicole Pellegrin, *Voiles. Une histoire du Moyen Âge à Vatican II*, Paris, CNR Editions 2017

Maria Giuseppina Muzzarelli, *A capo coperto. Storie di donne e di veli*, Bologna, il Mulino 2016

Giulia Galeotti, *Il velo. Significati di un copricapo femminile*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2016

Bruno Nassim Aboudram, *Come il velo è diventato musulmano*, Milano, Cortina Editore 2015 (ediz. orig. Paris, Flammarion 2014)

Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci 2012

## LA DONNA NELL'ISLAM MEDIEVALE. TRACCE DI STORIA

74

Francesca Forte ●

### Introduzione

Il tema della donna nella cultura arabo islamica risulta complesso, proprio per il carico simbolico che questo argomento porta con sé anche nel dibattito contemporaneo sull'Islam. Questo contributo vuole chiarire alcuni aspetti legati alla percezione della condizione femminile nel medioevo, al fine di un confronto con i territori e le società contigue e di un approfondimento storico utile a comporre il mosaico contemporaneo.

Alcune premesse di metodo appaiono necessarie. Lo scopo di queste pagine è fare luce sul ruolo della donna nelle società arabo islamiche, sulla divisione dei ruoli fra i due sessi e sui rapporti tra i generi nel periodo dell'Islam classico (corrispondente grosso modo al nostro medioevo latino), sul modo di concepire l'identità femminile e su come esso si trasformi nel tempo e nell'ambito di contesti sociali e culturali differenti. Da un punto di vista storico la categoria

*medioevo* appare –come è noto- poco adatta al contesto arabo-islamico: l'idea di un'età di mezzo (per l'occidente latino, tra antichità e rinascimento) è del tutto estranea a una cultura che ha visto un'età *classica* (di grande splendore e sviluppo culturale) ai suoi esordi –a partire dall'avvento dell'Islam nel VII sec. d.C. fino al XIII secolo - e un lento declino prima dell'età contemporanea (dal XIII secolo, segnato dalla caduta di Baghdad in mano mongola nel 1250, al XIX secolo circa). E' una periodizzazione che si rivela grossolana anche se può aiutare a collocare l'oggetto della nostra indagine. Parlare della donna nel medioevo islamico richiede una premessa relativa agli esordi dell'Islam, un'attenta analisi dell'epoca dell'impero abbaside (750-1250 d.C.) per arrivare infine a disegnare, per grandi linee, gli sviluppi delle epoche successive (tra impero mame-lucco e ottomano). Da un punto di vista ge-





ografico, il territorio che occorre considerare è di grande estensione e segue la repentina espansione dell'Islam nei primi secoli: l'area è quella del sud del mediterraneo e del vicino e medioriente (cuore della civiltà islamica classica). Se questo è il campo d'indagine, gli strumenti a disposizione appaiono estremamente scarsi dal momento che, negli studi sull'Islam, non ci sono ricerche sulla storia della vita quotidiana

che siano paragonabili, per esempio, a quelli di Jacques Le Goff per il medioevo latino. Va detto che la stessa tradizione storiografica autoctona appare molto rigida e legata a modelli annalistici. I documenti a disposizione variano molto a seconda del periodo: sono scarsi o quasi nulli per quanto riguarda il periodo preislamico in Arabia, e la maggior parte delle fonti sono costituite da cronache o documenti

commerciali, che peraltro, in un contesto dove non ci sono note donne scrittrici, attestano il ruolo delle donne stesse come soggetti giuridici (amministratori di beni o beneficiarie di eredità). Solo in età più tarda cominceranno a comparire i primi resoconti stranieri.

### **Prima dell'Islam: la donna nelle culture mediterranee**

Per comprendere il contesto nel quale sorge e si

afferma il messaggio islamico occorre tratteggiare un panorama delle società precedenti l'inizio della predicazione di Muhammad: quali fattori hanno influenzato la formazione di una determinata concezione delle strutture familiari, dei rapporti tra generi e, quindi, del ruolo delle donne all'interno della prima comunità musulmana? La concezione islamica dell'identità femminile, così come si è apparsa nei testi e nelle fonti giuridiche a disposizione, non può essere compresa senza il riferimento ai cambiamenti storici che hanno percorso da secoli il medio-oriente. Le società mesopotamiche precedenti all'Islam testimoniano una storica subordinazione delle donne, ma non necessariamente una loro segregazione spaziale. Essa è attestata solo in alcune culture, in particolare quella persiana soprattutto nel periodo della dinastia sasanide. A partire dal III secolo d.C. i Sasanidi conquistano la Siria, Babilonia e altre regio-

ni del medio-oriente: con l'affermazione e il consolidarsi del dominio persiano, le fonti a disposizione attestano un progressivo declino della condizione femminile, segnato dall'imposizione dell'uso del velo e dalla segregazione negli ambienti domestici, o comunque dal divieto della frequentazione di quelli pubblici. Sono elementi cruciali, perché la società sasanide costituì un modello per la strutturazione di quella islamica; si aggiunga che la religione zoroastriana, praticata dai persiani, era molto restrittiva nei confronti delle donne, concepite a metà tra oggetti e persone, e restava legata a un modello di famiglia strettamente patriarcale. Quando l'impero persiano fu conquistato dagli arabi, molte delle pratiche sociali e politiche dei Sasanidi vennero ereditate dal nuovo stato.

Ma nel VII secolo d.C. l'area che poi diventerà la culla della civiltà islamica vedeva altre presenze significative, oltre a quella



persiana: in primo luogo, l'impero bizantino e le numerose correnti del cristianesimo orientale, che costituiranno punti di riferimento importanti. Nelle società cristiane medio-orientali, la segregazione della donna e la sua subordinazione erano la norma sociale prevalente e sebbene il messaggio cristiano prevedesse un'uguaglianza spirituale tra i generi

questa non si traduceva in una reale autonomia nella vita quotidiana delle donne. Le prime società cristiane avevano inoltre ereditato molte pratiche del giudaismo, dove vigeva una rigida separazione e subordinazione tra i generi. Le uniche strade possibili per sottrarsi al controllo maschile e alla gestione eterodiretta del proprio corpo erano il celibato e la verginità, quest'ultima in particolare molto valorizzata nella cultura cristiana: i racconti delle donne cristiane martirizzate dai sasanidi costituivano un esempio di autonomia e la scelta consapevole di non sottostare ai dettami della cultura patriarcale dominante.

Con qualche eccezione – ad esempio l'Egitto tolemaico, dove la presenza delle donne è attestata con una certa frequenza anche nella sfera pubblica – si può parlare di una generale e diffusa misoginia nelle culture mediterranee antiche precedenti e contemporanee al sorgere dell'I-



slam. La cultura musulmana si pone in continuità con quelle precedenti, nonostante gli storici islamici tendano a sottolineare il miglioramento costituito dall'affermazione dell'Islam nella condizione della donna, anche se va detto che si tratta di una storiografia esclusivamente musulmana e che da diversi anni, ormai, alcune ricerche storiche hanno pressoché sfatato il mito di una cultura pre-islamica totalmente misogina.

Occorre quindi concentrarsi sulla complessità del fenomeno religioso e culturale rappresentato dall'Islam, sottolineando gli elementi di novità apportati da quel messaggio ma contemporaneamente andando a indagare come questi elementi si siano poi strutturati e codificati in norme sociali e giuridiche. La continuità con le culture precedenti e al contempo la novità del messaggio religioso, la rapidità ed estensione delle conquiste territoriali, l'imposizione di un dominio politico

esteso dall'Andalusia al Golfo Persico che convive tuttavia con retaggi tribali: sono tutti elementi da tenere in considerazione per comprendere come si è definita ed è cambiata nel corso dei secoli la concezione della donna nella cultura arabo-musulmana, tenendo conto anche delle differenze di contesto geografico e sociale dovute alla vastità dell'impero islamico.

### **L'Arabia pre-islamica: mito e realtà della jahiliyyah**

Sicuramente occorre porre l'attenzione sul contesto dell'Arabia al momento dell'avvento dell'Islam dato che le prime comunità musulmane nascono e prosperano in quel contesto, mantenendo molte pratiche già in essere. Per comprendere il ruolo della donna nelle società antiche uno degli elementi a disposizione dello studioso è l'analisi delle pratiche matrimoniali: nell'Arabia della *jahiliyyah* ("età dell'ignoranza", come la chia-

mano i musulmani, corrispondente al periodo che precedette la predicazione di Muhammad) coesistevano il matrimonio patrilineare e quello matrilineare, dove la donna restava all'interno della sua tribù e i figli appartenevano al clan della madre.

Queste usanze non sono strettamente connesse all'assenza di misoginia o subordinazione delle donne ma attestano una maggiore autonomia femminile in fatto di procreazione e politiche matrimoniali. Inoltre molte donne partecipavano attivamente alla vita comunitaria (inclusa la guerra): basti pensare al ruolo delle mogli del profeta, da Khadija, una ricca vedova che controllava in modo autonomo il suo patrimonio commerciando e che ha permesso a Muhammad la tranquillità economica, ad 'Aisha che ha partecipato attivamente alle battaglie della prima comunità e ha avuto un ruolo fondamentale nella trasmissione della tradizione. All'epoca del profeta si

conservano molte usanze dell'Arabia pre-islamica anche se la partecipazione delle donne alla vita della comunità viene lentamente scemando. Le mogli del profeta testimoniano questa età di passaggio in cui si consolidano alcune abitudini e costumi a scapito di altri e, negli anni successivi, verranno assimilate molte pratiche degli imperi conquistati. Il cambiamento nella concezione del matrimonio islamico in cui si sancisce la preminenza dell'uomo prepara il terreno a futuri divieti in epoca classica (segregazione fisica e esclusione dalle attività sociali e culturali). Con l'avvento dell'Islam si assiste a un duplice passaggio: da un lato il messaggio coranico è inequivocabilmente orientato a una concezione etica egualitaria nei riguardi dei due sessi (molti versetti e molte tradizioni lo confermano), dall'altro lo strutturarsi dei rapporti sociali e familiari si irrigidisce in una gerarchia volta ad assicurare il controllo degli uomini

sulle donne. Siamo di fronte a una dialettica tra il livello etico-spirituale, fortemente egualitario, e quello pratico-istituzionale che invece formalizza la subordinazione delle donne. Tale duplicità si risolverà negli anni successivi la morte del profeta, e in particolare in seguito alla creazione di un vero e proprio impero e governo islamico (superato lo stadio della prima comunità) in favore di una segregazione spaziale e culturale delle donne, come dimostra la società 'abbaside.

Le conquiste territoriali e la vittoria su popoli e imperi vicini aveva creato la necessità di istituzioni e norme adatte a uno stato in rapida espansione le autorità politiche hanno concepito la religione come strumento per elaborare leggi che ordinassero i rapporti sociali in modo strettamente gerarchico tra i generi, facendo prevalere una lettura androcentrica del Testo e delle tradizioni. Come interpretare dunque questo passaggio di fase



rappresentato dall'avvento dell'Islam? Si pone in continuità con le culture e le tradizioni precedenti e contemporanee del medio Oriente o rappresenta piuttosto un'innovazione nei riguardi delle donne rispetto alla condizione dell'Arabia pre-islamica (come sostengono anche oggi mol-

te femministe islamiche)? Dipende dai termini di paragone e confronto e una lettura univoca e semplificata non è sufficiente. Gli studiosi concordano oggi su una lettura più equilibrata del periodo pre-islamico e affermano che le donne della jahiliyyah, pur vivendo in società tutt'altro

che egualitarie, godevano di una certa autonomia e libertà di movimento, testimoniate *in primis* dal ruolo molto attivo delle mogli del Profeta ma anche dalle politiche matrimoniali più mobili e meno rigide che nelle epoche successive. Gli usi e i costumi delle società tribali, in parte accolti e conservati dall'Islam, vennero tuttavia modificandosi a

contatto con le popolazioni conquistate e con l'espandersi dello Stato islamico: occorre trovare altre forme condivise e istituzionali che formalizzassero i rapporti tra i generi.

La società 'abbaside rappresenta un momento di grande fervore culturale e di codificazione delle norme e delle istituzioni che saranno proprie dei popoli islamici e un deciso mutamento. I cambiamenti furono soprattutto economici e istituzionali e modificarono la struttura della società e dei rapporti familiari, evidenziando contesti molto diversi rispetto alla prima comunità musulmana guidata dal profeta.

### La società 'abbaside: lo splendore della civiltà, il tramonto delle donne...

Se nel Testo Sacro esiste una polisemicità suscettibile di diverse interpretazioni anche rispetto al ruolo della donna nella società (anche se appare evidente il messaggio etico di eguaglianza spirituale) nell'epoca successiva al

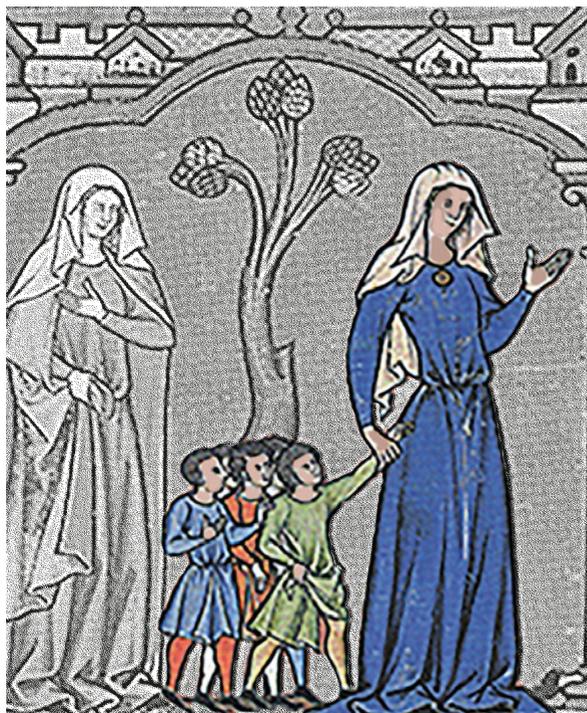
profeta e in particolare nel periodo 'abbaside prevale una lettura restrittiva nei confronti delle donne e in continuità con le abitudini delle civiltà conquistate. La stessa epoca in cui si assiste al consolidamento delle conquiste territoriali, all'organizzazione burocratica dello stato, alla creazione di importanti centri di cultura e di traduzione del patrimonio greco, brilla per l'assenza di un contributo femminile esplicito e per la codificazione di regole di comportamento sfavorevoli alle donne.

La società 'abbaside appare dunque, con le parole di Leila Ahmed, *gerarchica, androcentrica e misogina*: nei documenti relativi a quest'epoca non si trovano donne menzionate nei campi di battaglia, nelle moschee e nella vita sociale e culturale come avveniva all'epoca del profeta. Poligamia, concubinaggio e segregazione rappresentano secondo la studiosa tre istituzioni particolarmente indicative dello strutturarsi della

società 'abbaside che va progressivamente escludendo le donne dalla scena pubblica. Le ragioni di questo cambiamento e di questo irrigidimento sono molteplici e complesse: se ne possono annoverare alcune tra le principali.

In primo luogo le conquiste territoriali fecero affluire grandi ricchezze e grandi quantità di schiavi, elementi che mutarono profondamente lo stile di vita della classe dominante attorno a cui si costruivano le norme sociali. In particolare risultò centrale la conquista dell'impero sasanide e del territorio dell'attuale Iraq in cui sorgeva la capitale dell'impero persiano: la progressiva assimilazione delle popolazioni conquistate e la conversione di molti aristocratici sassanidi risultò alla base di un grande cambiamento dei costumi poiché la cultura conquistata cominciò a influenzare lo stile di vita della classe dominante araba, con l'abitudine ad esempio al possesso di numerosi schiavi e concubine, ele-

mento destinato a modificare radicalmente i rapporti di forza tra i generi. Le donne musulmane infatti avevano sempre meno margini per negoziare le condizioni del matrimonio e dei contratti prematrimoniali (ad esempio mediante la richiesta della clausola della monogamia o della gestione autonoma dei beni): la possibilità di disporre di grandi numeri di schiave e concubine rendeva gli uomini più liberi di sottrarsi alla negoziazione. Sembra che gli harem dei califfi abbasidi contassero un gran numero di concubine, veri e propri simboli di potere mutuati dall'aristocrazia sasanide, e che nel corso di poche decine di anni la grandezza di questi aumentò in modo esponenziale (mentre l'harem di Harun al-Rashid contava centinaia di schiave, quello di al-Mutawakkil, a poche decine di anni di distanza, ne contava migliaia). Risulta evidente un grande cambiamento nella concezione della donna tra la prima società islamica ai



tempi del profeta e quella 'abbaside: da compagne di vita e di lotta degli uomini le donne passarono ad essere considerate un possesso. Il cambiamento era dovuto soprattutto al mutato sistema di vita della classe dominante. Il commercio di esseri umani e di donne era uno dei pilastri dell'economia 'abbaside e il rapporto tra i generi all'interno delle classi dominanti era condizionato dalla disponibilità e dal facile acquisto di donne come schiave e concubine. Nel periodo 'abbaside inoltre si vanno a codificare definitivamente le norme e le leggi che strutturano il corpus giuridico islamico (*fiqh*): nel X secolo teoria e procedura legale sunnite vennero portate a compimento e con la chiusura simbolica della porta dell'*i-jihad* (sforzo interpretativo) la giurisprudenza musulmana riconobbe come definitivo il corpus di dottrine giuridiche formulate fino ad allora. In questo processo di sistematizzazione normativa i precetti coranici

vennero interpretati alla luce delle consuetudini e ciò si tradusse, per quanto riguarda i rapporti tra generi, in una scarsa attenzione al messaggio etico spirituale di uguaglianza e in una maggiore attenzione al livello pratico-giuridico che prevedeva la subordinazione delle donne.

Si possono segnalare tre elementi che contribuirono al progressivo peggioramento della condizione sociale delle donne: una ragione economica dovuta all'afflusso di grandi ricchezze, con una conseguente centralità della schiavitù, una ragione culturale che risiede nell'assimilazione dei costumi di altre popolazioni (in particolare dell'aristocrazia sassanide) in continuità con le culture mediterranee precedenti, infine una ragione legata all'interpretazione del messaggio religioso. La canonizzazione della giurisprudenza islamica ha visto prevalere una lettura rigida e restrittiva e un uso della religione in funzione della classe dominante, a



discapito del messaggio etico di eguaglianza spirituale proprio del Corano.

### Mamelucchi e ottomani: cambiamenti e continuità

Occorre infine fare un breve accenno alle epoche successive a quella 'abbaside, in particolare all'impero mamelucco e a quello ottomano, per evidenziare eventuali cambiamenti nella concezione e nella condizione della donna. I fattori che condizionano la vita delle donne risultano sempre gli stessi: le leggi e i costumi matrimoniali (poligamia, concubinaggio, regole per il ripudio e il divorzio), la segregazione spaziale negli ambienti domestici, diritto a possedere e gestire dei beni in modo autonomo e la posizione sociale occupata dalla donna. Rispetto al periodo 'abbaside non si assiste a un grande cambiamento dal momento che le classi aristocratiche continuano l'abitudine al concubinaggio e al possesso di grandi harem come simbolo di po-

tere; si hanno testimonianze più numerose di donne (della classe regnante) che posseggono e amministrano beni. In particolare le donne appartenenti alla famiglia regnante mamelucca sono spesso designate dai padri o dai fratelli come amministratrici di proprietà e attività commerciali. Permane la condizione infelice di donne sole senza la protezione di un uomo (vedove, divorziate, ecc); per questo molte donne delle classi dominanti elargiscono donazioni a favore delle *ribat* (una sorta di conventi senza vocazione religiosa, ricoveri che davano protezione alle donne sole). L'esistenza di questi luoghi è attestata già alla fine del XII secolo e ci sono documenti e resoconti che ne testimoniano la funzione di ricovero: luoghi spesso diretti da donne capaci e culturalmente preparate. D'altro canto l'accesso alla cultura era riservato a pochissime donne in luoghi privati (molto spesso le figlie di qualche sapiente e ulema potevano bene-

ficiare della preparazione impartita dai padri) ma non sono menzionate donne nelle madrase né nei luoghi pubblici di cultura.

Diverso il ruolo delle donne nelle confraternite sufi dove spesso assumono ruoli importanti anche come guide spirituali. Ricordiamo che il grande mistico andaluso Ibn 'Arabi aveva come maestro una donna) ma era generalizzato il sospetto verso il ruolo delle donne come guide spirituali.

### Bibliografia essenziale

- Ahmed L., *Oltre il velo: la donna nell'Islam da Maometto agli Ayatollah*, La nuova Italia, Firenze 1995
- Khayat R. al-, *La donna nel mondo arabo*, Jacabook, Milano 2002
- Mernissi F., *Donne del profeta, la condizione femminile nell'Islam*, EGIC, Genova 1997
- Pepicelli R., *Il femminismo islamico: Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010

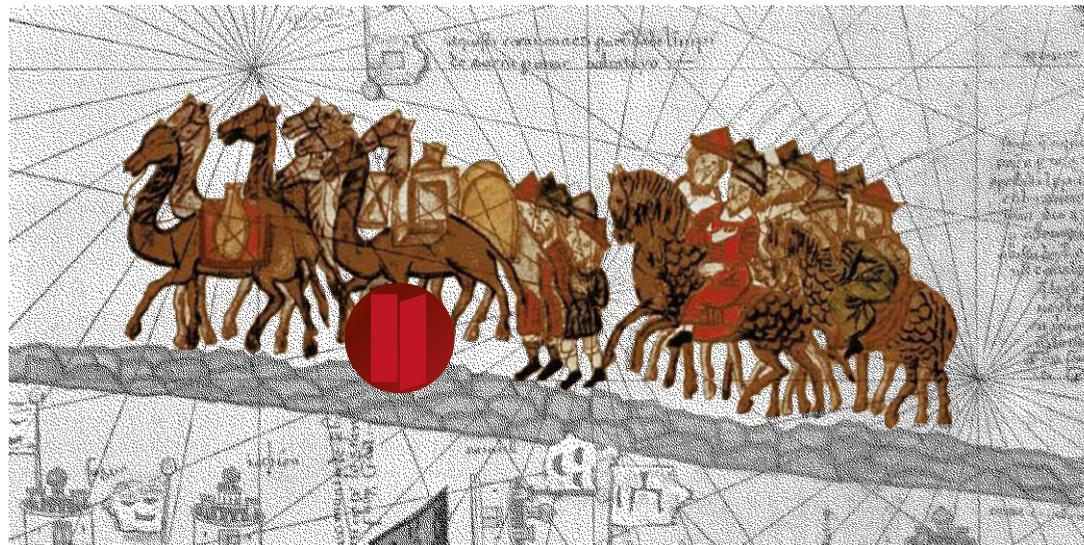
## IL COMMERCIO COME ĠIHĀD

### Etica ed economia nel pensiero di āI-Ghazālī

86

Ersilia Francesca ●

La mentalità mercantile è propria dell'islam. Forme di "capitalismo mercantile" erano presenti già nell'Arabia pre-islamica, dove la classe dominante era costituita essenzialmente da mercanti. Prototipo del mercante arabo è Sindibad il Marinaio, celeberrimo personaggio delle *Mille e una notte*, il viaggiatore per eccellenza nella cultura islamica come Ulisse nella cultura europea. Ma mentre Ulisse viaggia per tornare in patria, Sindibad è spinto da una vera e propria febbre per il commercio. Questa figura è il simbolo del mercante musulmano che viaggia per terre lontane affrontandone tutti i pericoli, simbolo anche di una mentalità che apprezza il commercio e il guadagno tratto dallo sforzo e dal rischio. Sindibad rivendica la libertà del mercante nei confronti del potere: ai governanti spetta il compito di assicurare la pace sociale entro cui il mercante può liberamente muoversi; la sua storia è un manifesto sotto forma di racconto,



una dichiarazione dei diritti del mercante, l'affermazione del mercato come motore della società.<sup>1</sup>

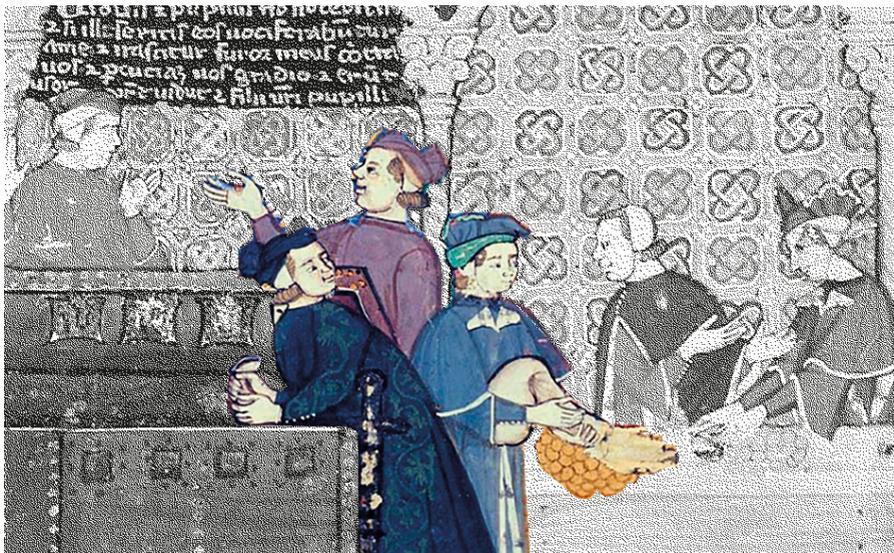
La strada percorsa dal ceto mercantile nel mondo islamico riflette i cambiamenti che si produssero nell'economia, nella struttura sociale e nella cultura. Il pensiero economico medievale esce dai confini tracciati dall'economia naturale e pone il mercante su un gradino sociale superiore rispetto all'agricoltore e all'artigiano. I ricchi

mercanti rappresentano nelle città islamiche una classe sociale potente e rispettata, vicina al potere ma che non acquisisce mai la capacità di gestirlo o condizionarlo. Come sostiene Goitein, la classe mercantile comincia a svilupparsi durante i primi centocinquanta anni dell'era islamica, emerge verso la fine del IX secolo e diviene socialmente dominante nel X e potente corpo economico nell'XI, senza tuttavia costituire mai un corpo organizzato e

senza riuscire ad ottenere, come classe sociale, potere politico, benché molti suoi membri occupassero anche posizioni di prestigio nell'apparato statale.<sup>2</sup> I comportamenti dei mercanti sono considerati un modo corretto (o almeno parzialmente corretto) di usare il denaro. Commerciantare vuol dire mettere in circolazione le monete e il denaro (e più in generale la ricchezza), così al pari della carità e dell'elemosina il mercanteggiare garantisce una circolazione virtuosa

dei beni all'interno della comunità. A differenza dell'usuraio si riconosce al mercante una buona fede e un'utilità sociale che mancano al primo. Mentre l'usuraio è dannoso al vivere comune, il mercante viene considerato – soprattutto a partire dal IX secolo – come il costruttore del benessere della comunità. Il mercante rende possibile lo spostamento concettuale del denaro da sterile moneta che non può dare frutti, a capitale produttivo a servizio del benessere di tutti.

I mestieri e le professioni (dunque il lavoro di produzione) offrono le risorse necessarie per attivare il capitale dei mercanti. Ai mercanti spetta il compito di mettere in circolazione la ricchezza prodotta dalle attività, il denaro diventa così la linfa della società: questo grazie al valore riconosciuto al mercato e al suo ruolo nello sviluppo economico e sociale. Una società che non tollera il prestito ad interesse,



esalta invece il mercante, sia quando commercia direttamente sia quando diviene un finanziatore di imprese commerciali attraverso lo strumento della commenda, o cambiavalute e banchiere. Il pensiero economico islamico loda la sua intelligenza nell'anticipare il valore futuro di una merce, la sua capacità di investire in imprese vantaggiose. I comportamenti del mercante, la sua attitudine razionale verso i beni, sono considerati come un

modo fondamentale corretto di usare il denaro. Il mercante diventa una figura di primo piano, portatore di nuovi valori. Si diffondono guide pratiche dell'attività commerciale, nelle quali si elencano le merci, le misure, i pesi, si indicano i corsi delle monete e i dazi doganali, si descrivono le vie commerciali e le relative merci. Uno dei primi manuali di tal genere è il *Kitāb al-tabaṣṣur bi 'l-tiğāra* (IX sec.) attribuito a Ġāhiz. Un'opera

analoga è il *Kitāb al-iṣāra ilā maḥāsini al-tiğāra* di Abū al-Faḍl Ġa'far al-Dimašqī (XI-XII sec.).<sup>3</sup>

Tuttavia l'atteggiamento della società verso il mercante è estremamente contraddittorio. La predicazione degli ordini ṣūfī mette i ricchi dinanzi ad un acuto dilemma morale. Il regno dei cieli è destinato a coloro che hanno ripudiato i beni terreni e l'avidità è uno dei peccati mortali più gravi. I predicatori non si stancano di lanciare fulmini sulle teste dei cupidi e dei ricchi. Come trae il suo profitto il mercante? Acquistando la merce ad un prezzo e rivendendola ad uno più alto. Lucro e inganno sono costantemente in agguato e molte tradizioni profetiche ribadiscono che il mestiere del mercante non è grato a Dio, con parole che riecheggiano l'evangelico "è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli". Il dibattito circa i rispettivi meriti del guadagnarsi

da vivere (*kasb, takassub, iktisāb*) e dell'affidarsi a Dio (*tawakkul*) prende avvio nei primi secoli dell'islam. Com'è noto, l'islam non propone alcuna rinuncia al mondo, viceversa il Corano invita l'uomo a godere delle cose buone che Dio gli ha elargito (IV, 32; XX, 81). Il lavoro, purché onesto, è cosa buona e gradita a Dio. Il Profeta stesso è stato un mercante e non ha mai ripudiato quel periodo della sua vita, gli attacchi contro i Quraysh della Mecca, che prendono di mira i loro interessi economici, sono causati dal loro egoismo e dal loro rifiuto del Messaggio divino (Cor II, 193-94; VII, 28; XII, 9; LXII, 9-10) non dalla scelta di un ideale ascetico o di abbandono di ogni attività mondana. Anche nell'ambito della mistica la questione dell'abbandono del mondo è controversa. Il diritto del ṣūfī di staccarsi dal mondo è temporaneo o definitivo? La rinuncia al mondo comporta anche l'abbandono dei doveri sociali, in particolare quel-

li verso la famiglia? Dio si ricerca in se stessi o attraverso una vita immersa nella sfera pubblica? A queste domande l'universo ṣūfī offre risposte divergenti: da un lato la cura della vita interiore ha la priorità su tutto e presuppone un totale distacco dalla vita concreta; dall'altro la cura della vita interiore può concretizzarsi in un blando ascetismo e nella ricerca dell'umiltà, mantenendo un certo standard di vita e sforzandosi di fornire un esempio di "santità" accessibile a tutti, che nell'islam si concretizza nel "comandare il bene e reprimere il male" e nel seguire i precetti religiosi.

All'epoca del grande sviluppo economico dell'islam nel IX e X secolo, l'affermazione della legittimità dell'onesto guadagno diviene uno degli argomenti prevalenti della società irachena di fronte al sufismo che predica gli ideali della povertà e dell'abbandono a Dio – ossia del mendicare – per ottenere quan-



to necessario per vivere. Nessuna società può sopravvivere se i bisogni individuali sovrastano quelli collettivi e i *ṣūfī* si possono vedere come una presenza fortemente individualista in una società che privilegia il senso della comunità. La dimensione etica del guadagno predomina nel *Kitāb al-kasb* (Libro del guadagno), uno dei più importanti e significativi trattati su questo argomento, attribuito al famoso giurista hanafita al-Šaybānī e giunto a noi nella redazione del suo allievo, Muḥammad Ibn Samā'a (m.847), dal titolo *al-Iktisāb fī rizq al-mustaṭāb* (Del guadagnarsi onestamente di che vivere).<sup>4</sup>

L'*Iktisāb* percepisce il *tawakkul* dei *ṣūfī* come dannoso per l'ordine socio-economico. La dottrina che non esista sulla terra un solo animale al cui nutrimento non provveda Dio (Cor XI, 6) e che Dio stesso provvederà al cibo per il credente che si affida a lui, non convince l'autore almeno da due punti di vista.

Primo, l'idea di non svolgere una qualsivoglia attività è contraria all'islam che prevede che il fedele debba spendere dei soldi per compiere alcuni dei doveri religiosi previsti, come il pellegrinaggio, l'elemosina legale, il mantenimento dei familiari. Questi doveri non possono essere compiuti se il fedele non gode di un certo reddito. In secondo luogo, l'idea di non svolgere un lavoro deve essere condannata per ragioni economiche e morali, infatti, chi passa l'esistenza in preghiera e meditazione deve vivere della carità pubblica, dipende dagli altri ed è un parassita per l'intera comunità.

La ricchezza, sostiene il nostro autore, non è interamente buona né interamente cattiva, ma è uno strumento del bene o del male. Possedere dei beni salva l'uomo dall'umiliazione del mendicare e della povertà e gli dà onore. Oltre a questi benefici terreni vi sono i benefici per la vita ultraterrena: la ricchezza permette all'uomo di

spendere "sulla via di Dio". D'altro canto accumulare ricchezze porta all'avarizia e all'ipocrisia e apre la porta al peccato.

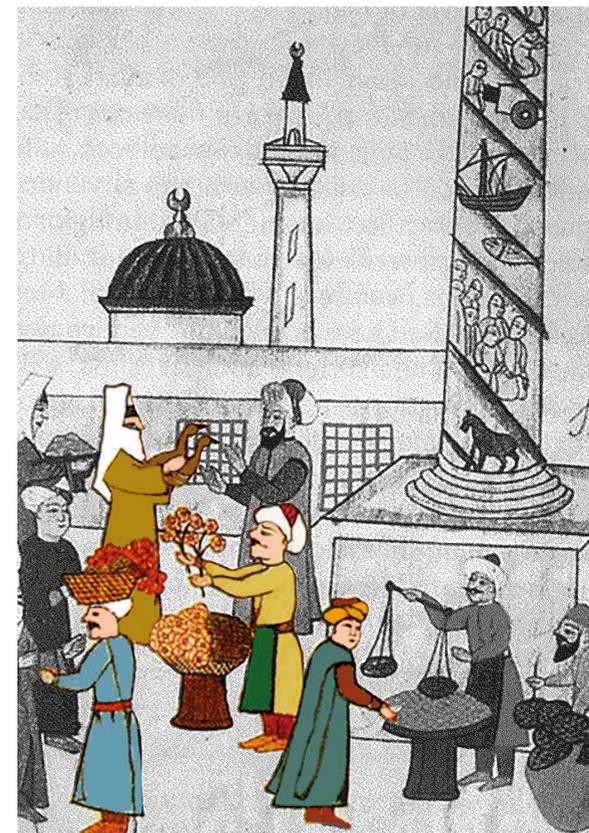
Nel discutere questi temi, l'autore affronta un altro aspetto controverso dell'etica economica islamica: chi merita di più, il ricco virtuoso o il povero che si contenta dei suoi scarsi mezzi? Alcune tradizioni sembrano proporre una preminenza del povero sul ricco. L'autore cita la tradizione in cui il Profeta dice: "il povero giusto entrerà in Paradiso cinquecento anni prima del ricco giusto" (p. 29); tuttavia altre tradizioni difendono l'opinione opposta, come quelle che raccontano che alcuni compagni del Profeta possedevano ricchezze che avevano guadagnato onestamente e che spendevano onestamente, essi pagavano su di esse il dovuto e non ne erano avari. L'onore di un credente sta nel non dipendere da altri, ma c'è onore e libertà anche nell'accontentarsi. Se



un uomo non ha ricevuto ricchezze deve accontentarsi e non mostrarsi cupido. L'autore introduce qui il concetto di "giusto mezzo" (*iqtisād*, p. 80) tra i due estremi del vivere dimentichi del mondo e la brama di ricchezza e potere.

La crociata di al-Šaybānī e Ibn Samā'a contro l'idea *ṣūfī* di abbandono è radicata in una visione del mondo fortemente pervasa dall'etica mercantile. Allo stesso tempo in alcuni punti dell'*Iktisāb* riecheggia il dibattito *ṣūfī* sul *tawakkul*, inteso soprattutto come uno stato interiore che si manifesta nel mostrarsi contenti tanto nella ricchezza quanto nella povertà.

La reazione contro le tendenze anti-economiche di alcuni gruppi religiosi è forte non solo nell'ambiente hanafita (in cui l'*Iktisāb* nasce), in questo periodo vicino alla pratica del commercio, ma anche nell'ambiente hanbalita che guarda alla stessa questione da un'ottica diversa, poiché ha contatti soprattutto



con la piccola borghesia e i mestieri manuali. Ibn al-Ġawzī (1116-1200), si oppone all'idea che la povertà sia una forma di pietà e rigetta l'idea ṣūfī che la loro pratica derivi dall'esempio del Profeta e dei primi compagni, sostenendo che la povertà di alcuni dei primi compagni emigrati a Medina fosse dovuta a ragioni di necessità e non ad una scelta, come invece accadeva per molti ṣūfī. Al-Ġawzī attacca anche l'idea che la povertà avvicini alla conoscenza di Dio, al contrario il ṣūfī che abbandona la famiglia per darsi alla vita ascetica viene meno alle sue responsabilità, l'elemosinare lo costringe a dipendere dal denaro altrui magari guadagnato in modo illecito. È implicito nel suo discorso che la povertà può condurre ad ogni sorta di compromessi.<sup>5</sup>

Anche Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996) sostiene una posizione favorevole al lavoro e al guadagno, egli apre il

capitolo sul “guadagnarsi da vivere” citando il versetto coranico secondo cui Dio ha creato “il giorno per le incombenze della vita” (LXXVIII, 11); il lavoro è un dovere imprescindibile per l'uomo, infatti: “Il commerciante onesto sarà il giorno del giudizio insieme ai giusti e ai martiri”. Guadagnarsi da vivere è paragonabile a compiere un atto religioso quando è fatto per astenersi dal mendicare, rendersi indipendenti dagli altri e soprattutto per mantenere i propri familiari. Si tratta di un *ḡihād* interiore e il mantenimento dovuto ai propri parenti è paragonabile ad un'elemosina. Tuttavia in tutto va data la precedenza alla fede e al timore di Dio. Chi per dare la precedenza alle proprie occupazioni perde un decimo della sua fede, non trae alcun vero guadagno: egli è sul falso cammino e agli occhi di Dio è un peccatore.

Il mercante deve essere particolarmente attento a non cadere negli attaccamenti: egli deve dare al

denaro del proprio fratello lo stesso valore che dà al proprio e trattare le merci del fratello come le proprie, così che per lui quello che compra e quello che vende devono avere pari valore; non deve lodare le merci che vende o fabbrica, né biasimare quelle che compra o che un altro artigiano ha fabbricato. Questo non fa aumentare il proprio guadagno ma solo il peccato e allontana dalla religione. Dal canto suo, l'artigiano deve essere onesto nei confronti del suo committente poiché egli sa bene la qualità del suo prodotto e deve avvisare il committente di ogni difetto. L'attaccamento al denaro o alla professione non deve allontanare dai doveri religiosi. Una tradizione, tramandata da 'Umar e da Ibn 'Abbas, avvisa: “Abbiamo udito il Profeta proibire che si entri nel mercato all'inizio del giorno e che lo si lasci per ultimi alla sera”, in quanto: “I luoghi peggiori sono i mercati e il mercato peggiore è quello in cui si entra per primi e si esce



per ultimi”. Il mercante deve dare molte elemosine per espiare i propri peccati, giuramenti e bugie. Mercanti e artigiani devono essere generosi quando comprano e quando vendono, pazienti nei confronti dei debitori, verso cui non devono divenire assillanti. Il credente deve essere paziente nei confronti del proprio fratello e ascoltarne le richieste. Soprattutto non deve commerciare con denaro falso. Il profeta ha detto “Sii indulgente e altri saranno indulgenti nei tuoi confronti”.<sup>6</sup> Il grande teologo, mistico e giurista, Abū Ḥamid al-Ghazālī (450-505/1058-1111) dedica un capitolo della sua opera *al-Iḥyā' 'ulūm al-dīn* ai rapporti tra la dimensione mistica dell'anima e il guadagnarsi da vivere (libro XIII “sui modi del guadagnarsi da vivere e del sostentamento”), e in due successivi capitoli analizza i meriti e i rischi insiti nella ricchezza e nella povertà (libro XXVII, “condanna dell'avarizia e

dell'attaccamento ai beni terreni”, e libro XXXIV “sulla povertà e l'ascesi”).<sup>7</sup> Il valore della povertà è centrale nell'opera di al-Ghazālī, il povero possiede uno status morale e spirituale superiore a quello del ricco, nonostante l'autore condanni ogni ostentazione della povertà e ogni forma di mendicizia non strettamente necessarie. Il valore che egli, come altri autori, attribuisce alla povertà come ideale spirituale fornisce il sostrato ideologico per una concezione funzionale della povertà: la santità che si attribuisce al povero passa al ricco attraverso la pratica della carità che diventa non solo un importante collante sociale ma anche una via attraverso cui il ricco e il potente possono accedere alla salvezza. Scrive al-Ghazālī: Nella povertà ci sono cinque classi: la prima è la povertà di chi ha rinunciato al mondo. Questa è la condizione più alta poiché egli rifiuta le ricchezze che gli giungono. Egli ne fugge



via poiché le disprezza e ne teme i pericoli e i danni. Questa è l'asceta, queste sono le persone che hanno rinunciato al mondo. La seconda classe è la povertà di colui che non odia le ricchezze ma preferisce essere al di sopra dei desideri piuttosto che esserne

schivo. Se gli giunge della ricchezza senza sforzo, non la rifiuta. Egli è il povero soddisfatto. La terza classe è composta da chi ama la ricchezza ma non fa alcun serio sforzo per ottenerla. Egli è il povero che ama la ricchezza. La quarta classe è composta dal

povero avido che desidera ottenere la ricchezza e tenta vari modi per farlo. La quinta è composta dal povero che ha dei bisogni ma non ha beni per soddisfarli. Ma la condizione di un altro povero è la più alta: egli è colui per il quale avere o non avere ricchezze non

conta. Se queste gli giungono, egli non se ne rallegra, e se non gli giungono, non se ne rattrista. Non si rallegra nel vedere che la ricchezza dura né desidera che se ne vada. Egli non desidera le ricchezze né si considera ricco nel caso ne abbia. Egli è soddisfatto di sé, anche se non è un uomo ricco. Dio adorna il suo cuore con gli attributi della temperanza. Egli non è schiavo delle ricchezze. La rinuncia del mondo è alla base di ogni buona azione e nel suo caso è nella forma più alta.<sup>8</sup>

Per al-Ghazālī le varie forme di asceti sono un indice dell'atteggiamento dell'uomo verso le tentazioni. L'asceta – colui che rinuncia a tutto – è conscio del fatto che Dio provvederà a lui. La distinzione tra colui che soffre della povertà (in quanto privazione di beni di cui ha bisogno) e colui che volontariamente rinuncia ai beni riconoscendo in questo la sua assoluta dipendenza da Dio, porta al-Ghazālī a ri-

solvere una contraddizione dell'islam nei riguardi della povertà. Da un lato esistono, infatti, tradizioni in cui il Profeta ha detto "Dio mi salvi dalla povertà", oppure "La povertà è simile alla miscredenza", dall'altro ha detto "Fammi vivere come un povero e fammi morire come un povero". Secondo al-Ghazālī, il Profeta chiede a Dio di liberarlo dalla povertà del bisogno, riconoscendo al tempo stesso la propria "povertà" assoluta, in quanto dipendenza da Dio. Per al-Ghazālī il povero che si accontenta (il povero paziente, *al-faqīr al-sābir*) è particolarmente virtuoso ed è di certo preferibile al ricco virtuoso, in quanto le tentazioni offerte dalla ricchezza sono senz'altro maggiori di quelle che la povertà può causare.

Cosa deve fare il povero paziente per considerarsi tale? Egli deve: non umiliarsi mai di fronte al ricco; non lamentarsi; avere un atteggiamento sobrio. La povertà è salvifica in quanto indica una distanza

dall'attaccamento al mondo. Inoltre, se accettata come un consapevole atto di pietà, essa è un mezzo attraverso il quale il credente raggiunge lo stadio di distanza da tutto eccetto Dio. La povertà può, dunque, portare ad acquisire una concentrazione totale nella ricerca di Dio.<sup>9</sup>

Al-Ghazālī apre la sezione dedicata al guadagno e al commercio (libro XIII) dell'*Ihyā'* con un'affermazione, analoga a quella con cui Abū Ṭālib al-Makkī apre il corrispondente capitolo della sua opera:

Dio ha fatto dell'Aldilà il luogo delle ricompense e delle punizioni e ha fatto di questo mondo il luogo per sforzarsi, affrontare i problemi e procurarsi un guadagno [il riferimento è a Cor LXXVIII, 11 e VII, 10]. Guadagnare non è il fine della vita umana ma un mezzo per raggiungere un fine. Il mondo è il terreno di semina per l'Aldilà e la porta per entrarvi. Coloro che dimenticano la ricompen-



sa celeste e fanno del guadagno il solo scopo della loro vita, saranno quelli che periranno; esistono poi coloro che fanno della ricompensa celeste il solo scopo della loro vita; la terza categoria è composta da coloro che sono vicini alla via intermedia, essi guardano alla ricompensa celeste ma si occupano di un'attività o di un commercio per vivere. Colui che non prende la via diretta per guadagnarsi da vivere non sarà ricompensato con la Via diretta al Paradiso. Chi considera il mondo come un mezzo per guadagnarsi l'Aldilà segue le regole e le norme della *shari'a* e gode della via del giusto mezzo. Ha detto il Profeta: Colui che si astiene dal mendicare e cerca di guadagnarsi onestamente da vivere, sforzandosi di mantenere la famiglia e di sostenere i vicini, egli vedrà Dio con un viso splendente come la luna piena.<sup>10</sup>

Al-Ghazālī considera il lavoro come preparazione per l'aldilà: l'abbandono

di ogni attività e il rifugio in una vita ascetica significano sottrarsi a quella lotta quotidiana per vivere che è un cammino verso la salvezza. In particolare, al-Ghazālī paragona l'onesto mercante al combattente della guerra santa, il mercato è il suo campo di battaglia dove egli combatte contro le tentazioni dell'egoismo, della disonestà, dell'avarizia e della cupidigia. Egli è invitato a considerare i clienti "come fratelli" e ad astenersi dall'imbrogliarli.

Con un ragionamento intriso di logica aristotelica, al-Ghazālī considera il benessere (*maṣlaḥa*) dell'intera comunità (contrapposto al concetto di corruzione e deterioramento, *mafāsīd*) un dovere pubblico (*farḍ al-kifāya*) a cui il gruppo sociale, in quanto soggetto collettivo, è tenuto a rispondere. Tale benessere si basa sul rispetto della religione (*dīn*), della ragione (*'aql*) – che nel pensiero islamico sono due concetti coincidenti non contrapposti – e della

spiritualità (*nafs*), sulla salvaguardia della continuità della specie (*nasl*, lett. discendenza) e della proprietà (*māl*). Il benessere della comunità comporta il soddisfacimento di bisogni primari e secondari, ma anche l'ottenimento di beni superflui o di lusso. L'attività umana è dunque un mezzo imprescindibile per il bene comune e per il progresso della comunità, e al-Ghazālī ha ben chiaro come questa non possa fermarsi al livello della mera sussistenza per garantire la sopravvivenza dell'uomo. Rivolgendosi alla coscienza del singolo al-Ghazālī enfatizza l'idea del giusto mezzo nel rapporto con i beni, prendendo, in particolare, posizione contro l'accumulo spropositato di ricchezze, esso conduce all'ipocrisia e al peccato e porta l'essere umano a dimenticare Dio. Egli cita numerose tradizioni profetiche a sostegno della sua tesi, in una di queste il Profeta ha detto: "Al pari di due tigri fameliche che entrano in un ovile, intro-



mettendosi nella fede di un musulmano, l'attaccamento alle ricchezze e la sete di potere causano distruzione".<sup>11</sup> Viceversa un uso moderato della ricchezza consente al fedele di assolvere i doveri religiosi, fare della beneficenza, mantenere la famiglia, dare lavoro ad altri, in altre parole consente di mettere in opera un circolo virtuoso della ricchezza di cui beneficia, in ultima istanza, l'intera comunità.

Ad un livello pubblico non può esserci una scelta di rinuncia al mondo in quanto porterebbe alla fine dell'umanità, ma a livello del singolo individuo scelte ascetiche sono una via sicura verso la salvezza. La domanda dunque se meriti di più il regno dei cieli il ricco giusto o il povero giusto sembra rimanere senza risposta: entrambe, ricchezza e povertà, possono condurre alla salvezza così come alla perdizione. O meglio, la risposta dipende dal punto di osservazione in cui lo studioso, il teologo, il giurista si pone: se è

quello del bene comune, la risposta non può che essere che l'attività umana, e dunque anche la ricerca del guadagno, sono essenziali per la convivenza e il progresso della civiltà; se egli si pone invece dal punto di vista di una ricerca individuale e interiore, allora la povertà – o meglio un atteggiamento di non attaccamento verso le cose mondane – sono un cammino certo verso la perfezione. In definitiva tutto dipende dall'atteggiamento del singolo credente. La bramosia di beni è comunque condannabile, che sia quella del ricco che continua ad accumulare senza sosta, o quella del povero roso dall'invidia per chi ha più di lui. Come scrive al-Ghazālī:

Il povero avido e il ricco avido, chi è migliore dei due? Quando un uomo cerca la ricchezza e si sforza di acquisirla davanti a lui si aprono due possibilità: egli può acquisirla o non acquisirla. Se egli guadagna quanto





gli è necessario per vivere e prosegue nel cammino della religione, è meglio per lui aver acquisito tale ricchezza poiché la povertà lo terrebbe impegnato a cercare di guadagnare e gli impedirebbe di pensare a Dio. Per tale ragione il Profeta era solito pregare: “Oh Dio, dammi quanto è necessario per mantenere la famiglia di Muhammad”. Egli diceva: “La povertà conduce vicino all’infedeltà. Questo significa che la povertà può essere un bisogno talmente pressante che l’uomo è costretto a sconfiggerla. Ma se l’obiettivo del guadagno non è muoversi lungo il cammino delle virtù, allora la povertà è meglio della ricchezza, poiché entrambi, il ricco e il povero sono simili nell’attaccamento alla ricchezza e entrambi non si astengono dal commettere peccati.”<sup>12</sup>

Sul problema chi sia più pio, il ricco virtuoso o il povero virtuoso, si esprime anche Ibn Taymiyya (1263-1328) e il suo allievo

Ibn Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350), noti giuristi hanbaliti. Essi ritengono ricchezza e povertà valori neutri, entrambe possono essere un campo di prova per la fede di un musulmano, per cui il rango finale sarà determinato dalla fede di ciascuno, il più pio sarà dunque anche il più virtuoso.<sup>13</sup> Non è, dunque, l’arricchimento il problema ma l’ossessiva volontà di arricchirsi, non è il denaro che costituisce un ostacolo alla salvezza ma il fatto che se ne adori l’accumulo. Nell’*ḥyā’* al-Ghazālī rappresenta la fallibilità morale e l’ambiguità del mercante, il suo costante oscillare come figura sociale tra avidità egoistica e utilità pubblica. Non siamo di fronte ad un’avversione dell’autore verso il guadagno e il commercio, viceversa egli considera il mercato come parte di un “ordine naturale” delle cose: solo attraverso lo “scambio” l’uomo soddisfa i suoi bisogni, il mercante costituisce l’anello di congiunzione tra i produttori (agricoltori e



artigiani) e tra produttori e consumatori, si realizza, così, una società complessa in cui l’accumulazione di ricchezza è essenziale per un ulteriore sviluppo e in cui il mercato stesso – attraverso la legge della domanda e dell’offerta – definisce il “giusto prezzo”. Sebbene egli enfatizzi l’importanza della cooperazione e della collaborazione, è conscio che i soggetti presenti nel “mercato” siano in competizione per massimizzare guadagni e profitti. La competizione non è di per sé un elemento negativo, anzi è la molla per ogni ulteriore progresso economico, a meno che non conduca all’invidia e al disprezzo verso gli altri. Esistono tre tipi di competizione tra gli individui: una obbligatoria nel compiere i doveri religiosi per l’ottenimento della salvezza, una desiderabile per acquisire i beni necessari, e una permessa per acquisire beni superflui e di lusso. Elemento fondamentale che ha permesso all’uomo di uscire da una semplice

economia del baratto è la moneta che definisce il valore dei beni, quantifica i bisogni degli individui e rende agevoli gli scambi. Il contatto con il denaro rimane comunque ambiguo e fonte di peccato: non solo usura e *lucrum* smodato sono condannati, ma anche l’accumulo di denaro va contro la Legge poiché tesauro e riconosce valore a un bene che di per sé non ne ha, a meno che non svolga la sua funzione “naturale”: circolare di mano in mano, facilitare gli scambi e definire i prezzi delle merci.

Al-Ghazālī riconosce la centralità del commercio nell’economia del mondo islamico (“i nove decimi del guadagno vengono dal commercio”) e detta le regole di comportamento del “buon mercante”: egli non deve praticare l’usura, speculare sull’andamento dei prezzi delle derrate alimentari, usare monete false, contraffare pesi e misure, nascondere i difetti delle merci; viceversa

deve accordare credito e agevolazioni nei pagamenti soprattutto a chi versa in situazioni di bisogno. L’autore è consapevole di quanto queste norme – pur nella loro ovvietà e semplicità – traccino una condotta che può cozzare contro le regole del mercato. Può un mercante subire una perdita piuttosto che vendere una merce difettata? Può essere generoso verso un debitore in difficoltà se i suoi creditori esigono da lui pagamenti? La sua risposta è sì, poiché il mercante deve concepire la propria attività come un “dovere sociale”, consapevole del fatto che “fine del commercio è il guadagno, tanto che si tratti di guadagnare quanto è necessario per vivere o di enormi ricchezze, ma, queste ultime sono la radice dell’attaccamento al mondo, il primo di tutti i peccati”. C’è un’altra consapevolezza che deve muovere il mercante: il commercio è il banco di prova della sua fede e, dal suo agire su questa terra gli verrà la

ricompensa o la punizione celeste:

È semplice cercare il bene degli altri sapendo che il profitto che si trarrà nell'aldilà è superiore alle ricchezze e ai tesori di questo mondo e che questi finiranno con la fine della vita mentre peccati e virtù resteranno. Come può dunque un uomo tendere al male invece che al bene?

E ancora:

Sappi, caro lettore, che nessuno dovrebbe dimenticare la religione e l'Aldilà nel corso del commercio, degli affari e del guadagnarsi da vivere. Se lo fa, sarà dannato e sarà tra coloro che hanno barattato il mondo ultraterreno in cambio di questo mondo. Saggio è colui che protegge il proprio capitale. E il vero capitale è la fede e quanto appartiene all'altro mondo.

A tal proposito egli narra la storia di un onesto mercante che rifiuta di acquisire il profitto che il suo agente ha realizzato

speculando sul prezzo di derrate alimentari e gli ordina di distribuirlo in beneficenza:

Un pio mercante spedì, via mare, delle derrate alimentari al suo agente a Basra, con l'ordine di venderle appena le avesse ricevute. Quando i beni arrivarono a Basra, gli altri mercanti gli dissero di immagazzinarle per una settimana e poi vederle poiché ne avrebbe tratto un profitto maggiore. L'agente così fece: le vendette dopo una settimana ad un prezzo maggiore e ne informò il suo padrone. Questi gli scrisse: "Hai agito in maniera contraria al mio volere. Non era mio volere subire una perdita nella fede e trarre profitto nei beni. Ho commesso il peccato di accaparramento. Distribuisci, dunque, il ricavato ai poveri e ai diseredati. Solo così mi salverò dal peccato di accaparramento".<sup>14</sup>

Una visione diametralmente opposta a quella di al-Ghazālī è offerta da Ibn Khaldūn (1332-1406).

Questi considera il mercantilismo il sistema ideale, e la professione del mercante il trionfo dello spirito del capitalismo; abbandona l'idea che il successo economico sia una prova della grazia divina e che un comportamento eticamente ineccepibile sia alla base dell'esercizio della professione del mercante (come, invece, prospettava al-Ghazālī), per passare ad una visione più pragmatica. Come già al-Dimashqī, descrive realisticamente incognite e benefici del commercio. Esso implica ogni sorta di rischi: naufragi e pirateria se si viaggia via mare, guerre e rapine se si procede via terra. I prezzi possono crollare all'improvviso per la diffusione di false notizie da parte di speculatori con l'intento di farli salire o scendere, per la saturazione di un mercato per l'arrivo di carichi inattesi o per l'improvviso crollo della domanda. La visione khalduniana è, dunque, più disincantata di quella di al-Ghazālī: massimizzare i profitti è vi-



tale per il mercante e per la sopravvivenza del "mercato" stesso; stretto dalla dura logica del guadagno, il mercante ricorrerà ad ogni mezzo pur di scagionare le perdite: speculerà sui prezzi, sarà spergiuo e ricorrerà all'inganno.<sup>15</sup>

Tuttavia, pur nelle loro diverse visioni dell'agire del mercante, tanto al-Ghazālī quanto Ibn Khaldūn si muovono nel solco del pensiero islamico medievale che riconosce l'importanza del lavoro e del commercio per lo sviluppo umano, sia materiale che spirituale. Nella visione mistica, quale quella prospettata da al-Ghazālī, la correttezza del commercio e degli affari, il giusto equilibrio nel rapporto coi beni sono un campo di prova per la vita ultraterrena, appunto un *ḡihād* interiore che l'uomo combatte contro le tentazioni incarnate dal denaro: avarizia, usura, cupidigia.

Come poche altre passioni, il denaro ha la forza di distogliere l'uomo dalla via

di Dio; ne assorbe energie, cure, pensieri; lo rende rapace; gli dona la distruttiva illusione di godere di un potere terreno paragonabile all'onnipotenza divina. La religione ha il compito, morale e istituzionale, di indicare all'uomo il giusto cammino. L'islam, al pari di ebraismo e cristianesimo, ha elaborato l'idea di peccato come deviazione dalla "retta via" indicata dal Signore; attraverso la malvagità delle opere compiute l'uomo si oppone a Dio e si allontana dal Suo progetto salvifico. Solo pochi seguono la Legge divina: gli uomini sono, per lo più, deboli, avari, litigiosi, infidi, ribelli, ingrati per i doni ricevuti. Ma, è proprio nella tensione tra vizio e virtù, tra peccato e azioni meritorie che l'uomo traccia il proprio cammino verso la redenzione. In questo senso, al-Ghazālī, come mistico e come giurista, si assume il compito di insegnare al mercante l'onesto agire nel commercio, non solo con generici ammaestramenti morali,

ma anche addentrandosi lungamente sulle tecniche commerciali più diffuse: i contratti di vendita (*bay'*), di *salam* (vendita con pagamento anticipato del prezzo), di locazione (*iḡāra*), di commenda (*qirād*) e di società (*širka*).<sup>16</sup>

Per vincere la propria battaglia, per ottenere il vero guadagno che è quello nella vita celeste, il buon mercante dovrà, dunque, accontentarsi di un giusto profitto, accordare credito al fratello che ne ha bisogno, non speculare sui prezzi ma anzi accettare di pagare un prezzo più alto se chi vende è povero. Come suggerisce al-Ghazālī:

Pratica il commercio con l'obiettivo di salvare te stesso dal dipendere da altri, di astenerli dall'essere avido di quanto altri possiedono, di ritenerti soddisfatto di un equo profitto, di guadagnare mantenendoti sul cammino della fede e di mantenere la famiglia. Comportati bene con gli altri musulmani e fai loro quello che ti piacereb-

be fosse fatto a te. Segui il cammino dell'equità, della giustizia e del bene. Pro-muovi il bene e persegui il male che vedi commettere nel mercato.<sup>17</sup>

L'ideale di giustizia espresso da al-Ghazālī, associato alla concezione mono-teistica dell'islam, attribuisce ai principi economici una forte valenza religiosa. Il rapporto strettissimo che intercorre tra economia e morale non nuoce all'economia politica, al contrario le permette di costruirsi su basi accettabili da tutti. L'economia politica diventa parte della fede e si integra nel discorso religioso. Il rispetto di alcuni principi di comportamento economico riveste un carattere sacro così la sanzione delle trasgressioni non è solo di ordine materiale ma assume una valenza religiosa. La produzione di ricchezza fa parte della ricerca individuale del benessere e della felicità. La ricchezza del singolo in mezzo alla miseria della collettività non può condurre alla felicità, poi-

ché non può esserci vera felicità individuale senza la felicità collettiva e questa non è che la somma della felicità dei singoli individui. Il vero benessere, la vera felicità esistono per tutti o per nessuno. La società ideale si basa su due principi fondamentali: la giustizia e la solidarietà. La giustizia ha come fine la realizzazione dell'uguaglianza tra gli uomini che è, al tempo stesso, una pratica quotidiana e un ideale a cui tendere. Da un punto di vista pragmatico la giustizia si realizza attraverso l'equa distribuzione dei beni e la correttezza delle operazioni contrattuali. Tramite le parole di al-Ghazālī i principi del capitalismo mercantile arabo acquistano una veste filosofica.



#### note

- 1 AKALAY, O., *Histoire de la pensée économique en Islam du VIII au XII siècle: le marchande et le philosophe*, L'Harmattan, Paris 1998, pp. 39-52. Per un confronto con il mercante europeo si veda GUREVIČ, A. Ja., *Il mercante*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Editori Laterza, Bari 2000, pp. 273-317.
- 2 GOITEIN, S. D., "The Rise of the Middle Eastern Bourgeoisie", in *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History*, III, 1957, pp. 217-242.
- 3 Tr. PELLAT, Ch., in *Arabica*, I/2 1954, pp. 153-165.
- 4 Ed. Cairo 1938, nuova edizione Dār 'al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt 1986.
- 5 SABRA, A., *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 23-24; IBN AL-JAWZĪ (Abū al-Faraj 'Abd al-Rahmān), *Talbīs Iblīs*, Dār al-Hadīth, Cairo 1995, pp. 181 sgg.
- 6 ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, *Qūt al-qulūb*, 2 voll., Matba'at Mustafā al-Bābā al-Halabī, Cairo 1961, parte 47 (sul guadagnarsi a vivere e sui doveri dei mercanti), vol., pp. 533-582. Il testo è stato tradotto da GRAMLICH, R., *Die Nahrung der Herzen: Abū ṭālib al-Makkī's Qūt al-qulūb*, 4 voll., F. Steiner, Stuttgart 1992, III, pp. 610-648, in part. p. 610. La tradizione è citata in varie altre fonti, tra cui anche in *Ihyā'*, II, p. 56.
- 7 *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, 4 voll., ed. Matba'at Mustafā al-Bāb al-Halabī wa-awlādihī, Cairo 1346-1347/1928-29 (d'ora in poi *Ihyā'*), in part. II, pp. 56-79; III, pp. 200-237; IV, pp. 164-209. Sul pensiero economico di al-Ghazālī si veda GHAZANFAR, S. M. (ed.), *Medieval Islamic Economic Thought. Filling the "Great Gap" in European Economics*, Routledge Curzon, London - New-York 2003, in part. GHAZANFAR, S. M. - ISLAHI, A. A., *Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al-Gazālī (AH 450-505/1058-1111AD)*, pp. 23-44 (in part. pp. 26-27); GHAZANFAR, S.M., *The Economic Thought of Abu Hamid al-Gazālī and St Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links*, pp. 184-208. Sulla prassi commerciale si veda CAMPANINI, M., *Attività commerciale e prassi etico-politica nel pensiero di al-Gazālī*, in "Rivista di storia della filosofia", I 1997, pp. 153-162.
- 8 *Ihyā'*, cit., IV, p. 165.
- 9 *Ihyā'*, cit., IV, pp. 177-184.
- 10 *Ihyā'*, cit., II, 56.
- 11 *Ihyā'*, cit., III, pp. 200-201.
- 12 *Ihyā'*, cit., IV, p. 176.
- 13 IBN TAYMIYYA (Taḳī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad), *Majmū 'al-fatāwā*, Cairo, 1381/1961, XI, pp. 119-120, 183; IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA (Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad), *'Uddat al-sābirīn wa dhakhīrat al-shākirīn*, Bayrūt 1975, p. 309.
- 14 *Ihyā'*, cit. II, pp. 72-75.
- 15 IBN KHALDŪN (Walī al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad), *Muqaddima*, ed. Darwish al-Juwaydī, al-Maktaba al-'Asriyya, Bayrūt 1416/1996, pp. 366-367. Si veda anche: FRANCESCA, E., "Ibn Khaldūn e la 'Ricchezza delle Nazioni'. Lo sviluppo economico secondo la *Muqaddima*", in M. Campanini (ed.), *Studies on Ibn Khaldūn*, Polimetrica, Monza 2005, pp. 75-99.
- 16 *Ihyā'*, cit. II, pp. 59-66.
- 17 *Ihyā'*, cit. II, pp. 72-79. La citazione è a p. 75.

## POVERTÀ E ISLAM

104 Ida Zilio Grandi ●

### I nomi del povero nel Corano e nella letteratura islamica fondativa

I termini che dicono “povero” nel Corano sono sostanzialmente due: *miskīn*, da cui deriva l’italiano “meschino”; e *faqīr*, da cui deriva l’italiano “fachiro”.

Sotto il profilo etimologico, *miskīn* rimanda alla quiete e al riposo. In questo senso, il povero è detto *miskīn* perché, non avendo di che mantenersi, per acquietare il proprio cuore si affida al sostegno degli altri; *miskīn* viene dunque a significare chi è bisognoso degli altri per sopravvivere. D’altro canto, *miskīn* può intendersi come colui che, fiduciosamente, si acquieta nel sostegno dell’Altro per eccellenza, cioè Dio; cosicché può risultare infine un sinonimo di “musulmano”. L’altro termine coranico per “povero” è *faqīr*, il cui primo senso è “colui che ha le vertebre rotte a causa di una calamità sopraggiunta”, e in quanto tale necessita degli altri per sopravvivere. Anche *faqīr*

può avere un significato religioso: dice allora la radicale condizione dell’uomo di fronte a Dio, sempre e comunque bisognoso e fragile, mentre Dio, per converso, è “il Ricco” poiché non ha bisogno di nulla. A questo proposito, possiamo citare la sura coranica “del Creatore”:  
Uomini, voi avete bisogno di Dio, mentre Dio è il Ricco, colui che merita lode (Corano 35,15; qui e in seguito trad. Zilio-Grandi).

Un altro esempio, dalla sura “di Muhammad”:  
Siete invitati a fare donazioni sul sentiero di Dio, eppure tra voi c’è chi è avaro; ma costui è avaro solo con se stesso. Dio è il ricco e voi siete i poveri [...] (Corano 47,38).

Un’osservazione in chiave comparativa: il termine italiano “povero” deriva, notoriamente dal latino *pauper* (o *pauperus*); secondo un’etimologia accreditata, *pauper* porta con sé l’idea di pochezza specie nella produzione

e nel guadagno: si pensi a *paucus*, “poco”, e all’espressione “*pauca parans*”, “colui che procaccia o prepara poco”; secondo un’altra etimologia diffusa, *pauper* deriverebbe da una duplicazione delle radici di *paucus* e *parvus*, e sarebbe dunque equivalente a “poco e piccolo”. Per converso, entrambi i nomi arabi del povero, cioè *miskīn*

e *faqīr*, accentuano non la pochezza ma la necessità, una necessità che presuppone e anzi reclama l’aiuto degli altri.

Il che ci rimanda a un’idea fondamentalmente diversa della povertà: nell’universo latino o generalmente classico, si tende a osservare la povertà sotto un profilo economicistico, visto che il povero è colui che non

produce, che ha un ruolo esiguo nella società e conta poco; così, povertà finisce per coincidere con esclusione.

Nell’universo arabo e islamico, invece, come del resto nell’universo biblico, la povertà è inquadrata fin dal principio in un contesto assistenziale: il povero è parte integrante della comunità, costantemente



presente nella vita degli altri, in quanto deve essere sostenuto e protetto dalla sua stessa povertà; non vi è esclusione del povero, ma integrazione. Donare ai poveri non è un'opzione ma un dovere, perché ad essi spetta il frutto della generosità dei credenti. Sul carattere coercitivo della donazione ascoltiamo la sura delle Donne:

Dio non ama chi è superbo e vanesio né coloro che sono avari e invitano gli uomini all'avarizia e tengono nascosti i beni che Egli ha donato loro [...]. Dio non ama neppure quelli che donano dei loro beni per farsi vedere dalla gente senza credere in Dio e nell'ultimo giorno, chi ha Satana per compagno ha un compagno pessimo (*Corano* 4,36-38).

#### **Povertà e riservatezza**

Proprio perché la povertà è vista in prima istanza come uno stato di bisogno che richiede assistenza, il "povero" nel Corano non è soltanto chi ha bisogno di cibo, ma anche l'orfano,

il viaggiatore, lo schiavo, il debitore, e l'aspirante combattente che non ha mezzi sufficienti per procurarsi le armi e uscire in battaglia con gli altri. Tutti questi "poveri" ovvero "bisognosi" sono considerati dei protetti della comunità. Il Corano cita spesso delle triadi di "protetti"; si tratta per esempio del bisognoso (*miskīn*), del viaggiatore (*ibn al-sabīl*) e del parente (*dhū l-qurbā*), oppure del bisognoso (*miskīn*), del viaggiatore (*ibn al-sabīl*) e dell'orfano.

Ma in molti altri casi, i poveri sono i poveri nel senso più comune di indigenti, come nella sura del Raduno:

Il bottino appartiene agli emigrati poveri (*fuqarā*) che sono stati scacciati dalle loro case e dai loro beni, che cercano solo il favore che viene da Dio e il suo compiacimento, e aiutano Dio e il suo messaggio, ecco i sinceri (*Corano* 59,8).

Un tipo particolare di povero, sempre secondo il



Corano, è quello di chi non osa rivelare ad altri la propria povertà per non pesare su di loro, e così si dimostra il più meritevole della carità altrui. Un lungo passo nella sura della Vacca insiste appunto sulla levatura morale della riservatezza da parte dei poveri, che non caricano gli altri del proprio stato di indigenza, ma anche da parte di quanti compiono l'elemosina, che non manifestano pubblicamente la loro carità e confidano solo nell'onniscienza divina. Ecco un passo importante, dalla sura della Vacca:

Ti chiederanno cosa devono dare in carità. Rispondi: «Quel che donate del bene che possedete sia per i genitori, i parenti, gli orfani, i poveri, i viandanti, e tutto il bene che farete Dio lo conoscerà» (*Corano* 2,215).

Ancora una citazione dalla stessa sura:

Le elemosine che farete pubblicamente sono una cosa buona, ma nasconderele e darle ai poveri è

cosa migliore per voi, serviranno a rimettervi parte delle vostre colpe. Dio è bene informato di quel che fate [...] e quel che done- rete di bene sarà a vostro vantaggio, ma dovrete donare solo per desiderio del volto di Dio, e quel che di buono avrete donato vi sarà reso senza farvi alcun torto. Donerete ai poveri (*fuqarā*) che sono caduti in miseria sul sentiero di Dio e non possono percorrere la terra per commerciare. L'ignorante li crede ricchi (*aghniyā*) per la loro riservatezza. La loro caratteristica, per cui li riconoscerai, è che non chiedono la carità alla gente inopportuna- mente. Ciò che donerete di buono, Dio lo sa (*Corano* 2,271-273).

Sulla povertà tanto più nobile quanto più dissimulata, ecco una citazione dalla Tradizione del Profeta: C'era un convertito di Medina - siamo quindi dopo l'egira - al quale il Profeta di Dio aveva affidato un ospite che aveva. Quando l'ospite, insieme all'uo-

mo, giunse nella casa di quest'ultimo, la moglie chiese: - Chi è costui? L'uomo le rispose: - È un ospite dell'Inviato di Dio. La donna esclamò: - Te lo giuro su Colui che rivela il Corano a Muhammad, per questa sera ci resta solo una pagnotta, che basterà a sfamare o me, o te, o l'ospite, o il nostro servo. Il marito le disse: - Tu dividila in parti, condiscila con del grasso, portala in tavola, e poi di' al servo che spenga la lampada. [Al buio], la moglie e il marito si misero a fare rumore con la bocca e così l'ospite pensò che stessero mangiando anche loro. La mattina dopo [...], l'Inviato di Dio chiese in giro: - Dov'è l'uomo che ha accolto il mio ospite? Lo disse per tre volte. Finalmente l'uomo, che fino ad allora era rimasto in silenzio, disse: - Sono io. Allora il Profeta gli riferì così: - L'angelo Gabriele mi ha raccontato che quando hai chiesto al tuo servo di spegnere la luce, Dio Altissimo ed Eccelso, ha riso.

### Il sostegno ai poveri come obbligo individuale: l'elemosina legale

Sempre secondo il Corano, nutrire il povero è una caratteristica di “quelli della destra”, cioè coloro che sono destinati al paradiso. Così dichiara una sura molto antica nella storia della rivelazione, detta “del Paese”. Vi compare una descrizione generale della creatura umana, e anche un'immagine della dicotomia tra opere buone e opere cattive, esemplificata dal tema dei due altopiani e del pendio. Come vedremo, tra le azioni dei buoni figura la prima delle opere della misericordia corporale, cioè dar da mangiare all'affamato:

non gli abbiamo dato due occhi e una lingua e due labbra, non lo abbiamo guidato ai due altopiani? Però non si avventura sul pendio. Chissà il pendio cos'è? È affrancare uno schiavo o nutrire in un giorno di inedia un parente orfano o un povero pieno di polvere. È stare

tra i credenti, quelli che si raccomandano a vicenda la pazienza, che si raccomandano a vicenda la compassione, ecco quelli della destra [...] (Corano 90,8-18).

Si è già detto sopra che, nel pensiero coranico, il sostegno ai poveri non è un'opzione ma un obbligo. Tale obbligo si concretizza in modo tanto più cogente nell'istituto giuridico dell'elemosina legale o *zakāt*, uno dei cinque doveri capitali del musulmano, i cosiddetti “pilastri dell'Islam”. Secondo l'istituto giuridico dell'elemosina legale, una data percentuale delle proprie ricchezze va devoluta a favore dei poveri e dei bisognosi della comunità. In un passo coranico celeberrimo, nella seconda sura, il pagamento della *zakāt* è appunto tra le opere che definiscono e individuano il vero musulmano:

La vera pietà non è voltare il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede

in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel libro e nei profeti, di chi dona dei propri beni, per quanto li ami, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi compie la preghiera e paga l'elemosina (*zakāt*) e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri, ecco quelli che temono Dio (Corano 2,177).

L'obbligo della *zakāt* ha lo scopo di consolidare la comunità e mantenere la coesione sociale, cosa di pubblico interesse e, quindi, responsabilità di tutti; l'immagine è quella di una comunità coesa, fondata sugli ideali di compassione, condivisione e giustizia sociale. Ma la donazione rafforza innanzitutto il singolo individuo, sia il beneficiario sia il benefattore. Secondo la lessicologia medievale, l'etimologia di *zakāt* rimanda



alla purificazione; un altro significato di questa radice è quello di aumento e ingrandimento come risultato della grazia di Dio. In altri termini, disfarsi di parte del proprio denaro per nutrire i poveri e i bisognosi è sentito, da un lato, come un modo per liberare la propria ricchezza dalle impurità e dalle scorie, e dall'altro lato come un modo per propiziare l'ulteriore aumento della ricchezza stessa.

Le raccolte più accreditate di detti e fatti del Profeta

(quel che si definisce *Sunna*) ricordano che, durante una predica, Muhammad ordinò di offrire per il pasto una misura di datteri oppure d'orzo a tutte le coppie seguenti: il piccolo e il grande, il libero e lo schiavo, il maschio e la femmina; e spiegò che il ricco tra loro avrebbe purificato il proprio denaro, mentre il povero tra loro avrebbe avuto indietro da Dio più di quel che aveva dato. Un'idea particolarmente presente nel Corano è che le ricchezze in-

dividuali devono circolare all'interno della comunità dei credenti ed essere distribuite in un'ottica di equità ed equivalenza. Se la buona circolazione della ricchezza è garantita dall'elemosina legale, la cattiva circolazione è data invece dal prestito a interesse, cioè l'usura (*ribā*). Come afferma la sura “dei Romani”:  
Quel che prestate a usura perché cresca con l'accrescersi dei beni altrui non crescerà affatto presso Dio, ma quel che date

in elemosina cercando il volto di Dio, quello sì vi sarà raddoppiato (*Corano* 30,39).

Oltre all'elemosina legale o *zakāt*, il Corano riserva ai poveri anche le libere donazioni (*ṣadaqāt*). Un esempio:

Il ricavato delle donazioni serve per i poveri e per chi ha bisogno, e per chi è incaricato di raccogliere, e per quelli dei quali abbiamo ammansito il cuore, e serve per riscattare lo schiavo e il debitore insolvente, e per la lotta sul sentiero di Dio e per il viandante. Questo è un obbligo imposto da Dio, e Dio è sapiente e saggio (*Corano* 9,60).

Così la sura della Conversione. Il Corano guarda ai poveri ovvero ai bisognosi anche per la destinazione delle quote ereditarie. Come è detto nella sura delle Donne, “qualora i parenti, gli orfani e i poveri siano presenti alla spartizione dell'eredità, ne darete loro una parte e direte

loro parole gentili” (*Corano* 4,8).

### Ritorno e restituzione, compensazione ed espiazione

La ricchezza che Dio ha garantito ad alcuni e non ad altri è intesa come un favore della divinità, e insieme come un sovrappiù ovvero un'aggiunta; aggiunta che, in quanto tale, chiede d'essere appianata. In questo modo, la distribuzione della ricchezza equivale a una restituzione, poiché è dare indietro agli altri quel che a loro spetta di diritto; per dirla con la sura “delle Scale”, i musulmani sono coloro che sanno che nelle loro ricchezze c'è una parte dovuta (ovvero “un diritto noto”, *ḥaqq ma'lūm*), al mendicante e al misero (*Corano* 70,24-5; cf. 51,19).

In effetti, una caratteristica di quella che potremmo chiamare “economia islamica della povertà”, ha a che fare con il concetto di ritorno. Vale a dire che la distribuzione della ric-



chezza è sentita come una restituzione della ricchezza stessa, e quindi come una redistribuzione. Sia o non sia già radicata nel passato preislamico, è certo che quest'idea di un dovuto ritorno della ricchezza compare anche nella letteratura fondativa dell'Islam. Secondo alcuni racconti, Muhammad istruì gli esattori della *zakāt* affinché “prendessero le ricchezze degli abbienti e le restituissero ai poveri”; e affermò che “Dio ha posto l'obbligo della donazione [...], che fosse preso ai ricchi tra loro e restituito ai poveri tra loro”. E non si tratta mai di successivo ritorno dal povero al ricco; vale a dire che il dono ricevuto è dono, e il ricco non dovrà chiedere compensazione. Tra gli autori moderni che hanno ripreso con forza quest'idea della redistribuzione della ricchezza come ritorno dovuto, va citato almeno il riformista egiziano Sayyid Quṭb (m. 1966). Il suo *La giustizia sociale nell'Islam* (Cairo 1949, edizione riveduta 1964) è la

prima opera di provenienza islamica a impiegare la locuzione “giustizia sociale” come risposta islamica al socialismo di ricezione occidentale.

Un altro termine utile per comprendere il significato del sostegno dovuto al povero, specialmente tramite il dono di cibo, è quello di *kaffāra* o “espiazione”, di cui trattano sia il Corano (ad esempio 5,89 e 95) sia la letteratura successiva di tipo giuridico: *kaffāra* non significa compensazione, tramite re-distribuzione, della ricchezza posseduta, ma compensazione delle proprie colpe, ad esempio la violazione delle pratiche connesse al pellegrinaggio o al digiuno legale, oppure il tradimento di una promessa solenne, o altre forme di peccati gravi; tutte colpe sanabili attraverso l'aiuto prestato ai poveri e ai bisognosi. E poiché le varie forme della carità si intendono prima di tutto come compensazione della generosità di Dio, i virtuosi sono coloro che sostengono gli altri per



amore di Dio. Nella sura detta “dell’Uomo” si recita: [i virtuosi sono coloro che] nutrono il povero, il prigioniero e l’orfano [e dicono]: “Noi vi nutriamo per il volto di Dio, non vogliamo da voi alcuna ricompensa e nemmeno gratitudine, noi temiamo un giorno oscuro e minaccioso che viene dal nostro signore” (*Corano* 76,8-10).

#### Povertà materiale e povertà spirituale

Come si è visto sopra, i nomi arabi che traducono l’italiano “povero”, cioè *faq*

*ir* e *miskīn*, possono significare sia il povero in senso materiale, indigente e bisognoso di aiuto da parte del prossimo, sia il povero come uomo in generale, sempre radicalmente bisognoso di aiuto da parte di Dio. In quest’ultima accezione è più esplicito un altro termine, sconosciuto al *Corano* e anche alla Tradizione del Profeta, ma attestato nella letteratura successiva. È *darwish*, di origine non araba ma persiana, da cui l’italiano “derviscio”.

Quando i commentato-

ri persiani del *Corano*, e specialmente quelli appartenenti al movimento noto come “sufismo” iniziarono a comporre commentari mistici del *Corano* nei primi secoli dell’era islamica, scelsero proprio *darwish* per tradurre l’arabo *faqīr*; e questo loro impiego decretò l’ingresso di *darwish* anche nel lessico dei mistici di lingua araba, a significare in particolare il povero in senso spirituale; in breve tempo, il termine *darwish* venne impiegato per indicare *sic et simpliciter* il mistico musulmano. Questa povertà del mistico non corrisponde, o almeno non corrisponde necessariamente, alla povertà fisica comunemente intesa; per richiamare un’espressione condivisa tra i mistici stessi, è “una morte dei desideri del mondo a fronte di un cuore vivo e vitale”. Vero è che questa povertà spirituale che è rinuncia al mondo può condurre alla povertà materiale e perfino all’indigenza; e a questo riguardo i maestri sufi, e come loro anche i giuristi,

non concordano sull’opportunità di includere questi poveri tra i destinatari dell’elemosina legale o *zakāt*, giacché la loro povertà è alla fine dei conti volontaria. Non c’è accordo neppure sulla mendicizia che questa povertà può causare: alcuni maestri la consentono, la dichiarano lecita; altri la raccomandano o la considerano perfino necessaria per demolire l’amor proprio in vista dell’amore onnicomprensivo di Dio; altri ancora, che sono i più, la aborriscono in quanto sfoggio di povertà, o via che porta il mistico ad umiliare se stesso di fronte ad altri che al Signore, nonché ad appropriarsi indebitamente delle ricchezze altrui, così nuocendo al prossimo. Il divieto della mendicizia è ampiamente diffuso perché poggia su alcuni versetti coranici e su molti detti profetici. Tra questi ultimi, il seguente: Un uomo [...] andò a mendicare dal Profeta, e il Profeta gli domandò: - A casa tua non c’è nulla? - Sì - rispose l’uomo, - c’è una

coperta, che un po’ indossiamo e un po’ usiamo da giaciglio, e una coppa, che ci serve per bere. Il Profeta gli disse: - Portamele tutti e due. - L’uomo gliel’ portò, il Profeta le prese in mano e chiese alla gente: - C’è qualcuno che le vuole comperare? Io, - rispose uno, - le prendo per una moneta d’argento. Il Profeta chiese ancora: - C’è qualcuno che le compra per più di una moneta? Ripeté la domanda due o tre volte finché un altro disse: - Li compro io per due. - Il Profeta prese le due monete d’argento e li diede al convertito di Medina dicendo: - Con una moneta compra del cibo e nutri la tua famiglia, con l’altra compra una testa d’ascia e portala da me. - Quando l’uomo gliela portò il Profeta, con le sue stesse mani, la legò stretta a un bastone e poi gli disse: - Va’ a far legna e vendila, e non tornare prima di quindici giorni. - L’uomo di Medina se ne andò a far legna e a venderla, e quando tornò aveva dieci monete. Il Profeta



gli disse: - Per te, questo è meglio che presentarti nel Giorno del Giudizio con i segni della mendicizia sul viso”.

Per questi e altri presupposti scritturali, i grandi maestri del sufismo hanno sempre messo in guardia gli adepti contro la povertà autoinflitta, la quale, a loro

avviso riflette uno stato di miseria interiore, e dimostra pochezza di intelletto e fragilità psicologica.

Comunque sia, il *darwīsh* non nutre alcun desiderio per il mondo di quaggiù ed è grato a Dio per la sua povertà, perché confida nella provvidenza divina; è indifferente alla ricchezza perché sa che essa lo rende-



rebbe schiavo, e si considera superiore ai sovrani e ai ricchi visto che, al pari di Dio – il quale, si è già visto, è il Ricco in senso assoluto - non ha bisogno di nulla, eccetto che Dio. I maestri sufi riportano spesso, a questo proposito, il detto di Gesù secondo il quale “è più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio” (cf. *Mt* 19,24), e affermano che il *darwīsh* entrerà in paradiso più facilmente del ricco.

### Un modello di povertà: Ibrāhīm ibn Adham

Ibrāhīm ibn Adham (m. 161 dell'egira / 777 o 778 d.C.) è un personaggio storico. Tra i più importanti mistici musulmani dell'VIII secolo della nostra era, appartenne a una famiglia agiata del Khorasan; ancora giovane si spostò in Siria, e di lì continuò a viaggiare per il resto della sua vita. Contrario alla mendicizia, lavorò per mantenersi, ad esempio macinando il mais o raccogliendo

la frutta. Prese parte ad alcune spedizioni militari contro Bisanzio, e nel corso di una campagna per mare morì. Di questa figura storica si impadronì presto la leggenda, che ne fece il re di Balkh, una provincia dell'attuale Afghanistan, il quale abdicò al trono, rinunciò a ogni ricchezza e si diede alla vita ascetica. Così, Ibrāhīm ibn Adham divenne un modello per generazioni di sufi, specialmente quelli appartenenti alla confraternita che porta il suo nome, la Adhamiyya, ma non solo questa. È venerato per la generosità, le azioni caritatevoli nei confronti degli amici, e soprattutto per vari episodi di abnegazione in contrasto con la vita lussuosa della propria giovinezza. Molti aneddoti insistono sulle cause e le modalità della conversione di Ibrāhīm ibn Adham alla vita ascetica. Secondo alcuni, si convertì all'ascetismo osservando l'espressione di felicità sul volto di un mendicante seduto all'ombra del suo palazzo; secondo

altri, ricevette una visita del profeta al-Khiḍr - il compagno di viaggio di Mosè secondo il Corano nella sura “della Caverna” (*Corano* 18,65-82) – che gli si mostrò nelle sembianze di un povero, e lo mise in guardia sulla natura transitoria del mondo terreno.

Ma il racconto più famoso situa la conversione di Ibrāhīm ibn Adham mentre era a caccia. Ecco il racconto, narrato da un suo fidato compagno, nella versione proposta dallo storico e tradizionalista damasceno Muḥammad al-Dhahabī (m. 673/1348): Chiesi a Ibrāhīm ibn Adham: - Com'è cominciata la tua storia? Rispose: - Cambiamo discorso.

Dissi: - Su, raccontami, te lo chiedo nel nome di Dio il Quale forse un giorno ci aiuterà.

Rispose: - Mio padre era un re molto abbiente, e ci fece amare la caccia. Montai in sella, un coniglio o una volpe si mosse, io spronai il mio cavallo e a quel punto udii una voce



dietro di me che diceva: “Non sei stato creato per questo, e non è questo quel che ti è stato ordinato”. Mi fermi, guardai, non vidi nessuno e maledissi il demonio. Spronai nuovamente il mio cavallo e udii una voce, più vicina di prima, che diceva “Ibrāhīm! Non sei stato creato per questo, e non è questo quel che ti è stato ordinato”. Maledissi il demonio e a quel punto udii una voce che proveniva dalla mia sella, e allora mi dissi: “Sono stato avvisato, sono stato avvisato, l’ammonitore è venuto a me e giuro su Dio che non disubbidirò mai più a partire da oggi, fintanto che Dio mi proteggerà dal male. Tornai dalla mia famiglia, lasciai lì il cavallo, poi mi recai dai sudditi di mio padre, presi da loro un vestito di iuta e gettai via i miei ricchi abiti. Quindi me ne andai in Iraq, dove lavorai per un po’, ma non trovai vantaggio in quella permanenza. Mi dissero di andare in Siria. A quel punto raccontò la storia di quando faceva il

guardiano in un campo di melograni. Un servo gli aveva detto: - Tu mangi i nostri frutti e non sai nemmeno distinguere qual è maturo e qual è acerbo! Lui rispose: - Giuro che non ne ho assaggiato nemmeno uno! Il servo, canzonandolo, ribatté: - Davvero? Non sarai mica Ibrāhīm ibn Adham?! E se ne andò. Il giorno seguente - mi raccontò ancora Ibrāhīm ibn Adham - le mie fattezze vennero descritte in moschea e qualcuno mi riconobbe. Giunse anche quel servo con della gente, perciò mi nascosi dietro gli alberi, e mentre la gente entrava in moschea mi confusi tra la folla e scappai.

Ecco un altro racconto sulla frugalità di questo pio personaggio, rappresentazione della povertà, nella relazione del medesimo compagno: Una notte mi trovavo con Ibrāhīm ibn Adham e non avevamo da mangiare. Lui disse: - Ibn Bashshār, quanto agio e quanta se-

renità ha donato Iddio ai poveri e ai bisognosi! Nel giorno del giudizio non chiederà loro conto dell’elemosina legale, né del pellegrinaggio, né delle libere donazioni, e nemmeno se ha rispettato i legami di sangue! Non preoccuparti, la provvidenza divina ti raggiungerà, e, quant’è vero Iddio, noi siamo pieni di ricchezze, i re, il benessere arriverà presto se Dio provvede a noi, e se ubbidiamo a Dio non ci preoccupiamo della situazione in cui versiamo, qualunque essa sia. Poi andò a pregare e andai a pregare anch’io. A quel punto arrivò un uomo con otto pagnotte e molti datteri e mi disse: - Mangia tu, che sei angustiato. A quel punto entrò un mendicante e lui gli diede tre pagnotte con datteri; ne diede tre anche a me, e lui ne mangiò solo due.

Ancora sulla sua frugalità, e sull’impegno lavorativo: Si racconta che Ibrāhīm ibn Adham raccolse in una notte tanti frutti quanti altri ne raccolgono in dieci

notte, e prese come salario una sola moneta d’argento.

Tra le sue massime, dalla stessa opera, la seguente contro la mendicizia: Nessun re è giusto, lui e il ladro sono uguali; nessun sapiente è timorato di Dio, lui e il lupo sono uguali; e chiunque si umilia di fronte ad altri che a Dio, lui e il cane sono uguali.



## Bibliografia

Alireza, Ibrahim, Hirstenstein, Stephen, *Darwish (Dervish)*, in *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief Wilferd Madelung and Farhad Daftary, London: Brill in association with the Institute of Ismaili Studies, 2007-.

Bonner, Michael, *Definitions of Poverty and the Rise of the Muslim Urban Poor*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, 3<sup>rd</sup> series, 6(1996), pp. 335-344.

Bonner, Michael, *Poverty and Charity in the Rise of Islam, in Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, co-edited with Amy Singer and Mine Ener, Albany: SUNY Press, 2003, cap. 1, pp. 13-30.

Bonner, Michael, *Poverty and the Poor*, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, General Editor Jane Dammen McAuliffe, Washington DC: Georgetown University, 2001-2006.

Carré, Olivier, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Koran par Sayyid Qutb*, Paris: Editions du Cerf, 1984.

al-Dhahabī, Muḥammad, *Siyar a’lām al-nūbala’* [Vite dei grandi], Beirut: Mu’assasat al-risāla, 1991-1998, vol. 8, pp. 388-394.

Ibn Abī al-Dunya, *Kitāb qurā al-dayf* [Il libro dell’ospitalità], Riyāḍ: Aḍwa’ al-salaf, 1418/1997.

Jones, Russell, *Ibrāhīm b. Adham*, in *Encyclopaedia of Islam 2nd Edition*, Eds. Th. Bianquis Bearman, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs et alii, Leiden: Brill, 1960 - 2005.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, London-Edinburgh: Librairie du Liban, 1872, 1968<sup>2</sup>.

Zilio-Grandi, Ida, *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica* in “Massimario di giurisprudenza del lavoro”, vol. 4, apr. 2013, pp. 209-214.



I video degli incontri del ciclo di incontri a cura di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Massimo Campanini "OLTRE IL PREGIUDIZIO: IL CASO MEDIOEVO I TEMPI, LA CULTURA, L'ECONOMIA, LE DONNE" svolti nel novembre 2017 sono disponibili sul sito [www.casadellacultura.it](http://www.casadellacultura.it). ●



"La periodizzazione, l'anno Mille, nani sulle spalle dei giganti" Mariateresa Fumagalli discute con Riccardo Fedriga e Roberto Limonta ● <http://www.casadellacultura.it/videoincontro.php?id=2072&t=stream1>



"Le città e i centri della cultura e del sapere (scuole, università, madrase)" Massimo Campanini discute con Mariateresa Fumagalli e Francesca Forte ● <http://www.casadellacultura.it/videoincontro.php?id=2073&t=stream1>



"Economia ed etica: il problema della povertà" Ida Zilio Grandi discute con Mariateresa Fumagalli e Massimo Campanini ● <http://www.casadellacultura.it/videoincontro.php?id=2074&t=stream1>



"Le donne nel Medioevo" Giuseppina Muzzarelli discute con Mariateresa Fumagalli e Massimo Campanini ● <http://www.casadellacultura.it/videoincontro.php?id=2075&t=stream1>



## IL VASO DI PANDORA DELLA RAPPRESENTANZA POLITICA

120 Gianfranco Pasquino ●



Più di trent'anni di dibattiti istituzionali e costituzionali, qualche Commissione Parlamentare, alcuni gruppi di saggi, tre pacchetti di riforme costituzionali: una, mediocre, approvata attraverso un inutile referendum, due, di varia, discutibile, entità, entrambe senza apprezzabili qualità, sconfitte da utilissimi referendum, ma la cultura politico-istituzionale delle elite politiche, dei giornalisti, dei cittadini non sembra affatto cresciuta. Non ha raggiunto nessun punto fermo, indiscutibile. Al contrario, tutto viene (ri)messo frequentemente in discussione con argomenti raccapriccianti che rivelano praticamente nessuno ha imparato niente e che si ricomin-

cerà da capo. Peggio, la discussione riprenderà in una condizione di maggiore confusione che sarà indispensabile diradare con enorme perdita di tempo (ma, almeno da parte mia, senza nessuna perdita di pazienza).

Avendo imparato dai miei maestri sia da Norberto Bobbio sia da Giovanni Sartori che chiunque intenda affrontare tematiche complesse deve, non soltanto definire i concetti in maniera scientificamente corretta, ma anche avere la bibliografia in ordine, vale a dire, fatto tutte le necessarie letture propedeutiche, non resisto alla tentazione di chiedere (l'artificio retorico continua con "a me stesso, prima che agli altri") quanti sono i bellicosissimi partecipanti ai dibattiti istituzionali che abbiano letto, oltre a, sperabilmente, la Costituzione italiana, almeno un libro sui Parlamenti, un testo sui sistemi elettorali, un saggio sulla governabilità, una raccolta di opinioni, di



riflessioni e di ricerche sulla rappresentanza. Senza esagerare, credo che, per accedere al dibattito pubblico si dovrebbe fornire la prova della effettiva lettura, confermata quantomeno dalla citazione del titolo di qualsiasi scritto specifico. Non sono in grado di dire quanti sarebbero stati gli esclusi *d'emblée* dai dibattiti sulle materie sottoposte al referendum del 4 dicembre 2016 e a qualsiasi discussione sulle leggi elettorali passate, vigenti e future. Credo che moltissimi sarebbero gli esclusi se si aprisse anche una riflessione approfondita sulla rappresentanza e sulla democrazia rappresentativa. Non solo per questa ragione, il volume curato da Davide Gianluca Bianchi e Francesco Raniolo, *Limiti e sfide della rappresentanza politica* (Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 268) risulta particolarmente interessante, ma anche perché inevitabilmente e, talvolta, persino senza volerlo, suscita una molteplicità di riflessioni e incoraggia

escursioni in diversi importanti settori limitrofi.

La prima buona notizia è che i curatori e i loro collaboratori evitano, non saprei dire se deliberatamente, qualsiasi accostamento fra rappresentanza e governabilità. Non ho visto la frase pappagallescamente ripetuta *ad nauseam* che per avere la (non meglio definita) governabilità è imperativo, se non addirittura inevitabile, che i cittadini rinuncino a un po' di rappresentanza, quanta sarebbe opportuno conoscerlo in anticipo. Sarebbe anche bello sapere che cosa è in pratica per i suoi laudatores la governabilità. Troppe volte mi è parso che, secondo i suoi affannati promotori, c'è "governabilità" essenzialmente quando un partito è in grado di governare da solo magari anche, se non soprattutto, poiché la legge elettorale ha dato a quel partito un (cospicuo) premio in seggi con i quali può godere di una più che ampia maggioranza parla-

mentare. Ai “governabilisti” non importa che una situazione di questo genere non esista da nessuna parte al mondo, meno che mai nelle democrazie parlamentari. Notoriamente l’Italia è un caso anomalo che, grazie al loro interessamento, è possibile rendere ancora più anomalo.

Per fortuna, nessuno di coloro che hanno pervicacemente auspicato una legge elettorale che pudicamente definiva *majority assuring*, mentre meglio sarebbe chiamarla *majority fabricating*, è arrivato al punto di sostenere che la rappresentanza dovrebbe essere del tutto sacrificata all’agognata (da chi?) governabilità. Tuttavia, con gli occhi rivolti alla governabilità, troppi hanno perso di vista la rappresentanza. Invece, per definizione, non è proprio possibile discutere delle democrazie parlamentari che sono, tutte, ma proprio tutte, rappresentative, senza affrontare la problematica, ampia, complessa, stimolante,

della rappresentanza e, aggiungo subito, del Parlamento. Peccato che nel libro curato da Bianchi e Raniolo non esista nessun capitolo dedicato al Parlamento in quanto luogo centrale e da privilegiare della rappresentanza. Già che ci sono rincarò la dose poiché il tratto istituzionale distintivo delle democrazie parlamentari è lo strettissimo, inscindibile legame fra Governo e Parlamento, con il governo che nasce, opera, si trasforma e può morire e essere sostituito in e dal Parlamento, non è consigliabile parlare né di governabilità né di rappresentanza senza analizzare le molteplici relazioni fra le due istituzioni centrali delle democrazie parlamentari. [Ho elaborato tutto questo nel mio *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate* (EGEA-Università Bocconi Editore, 2015, al quale mi permetto di rinviare). Nelle non poche volte in cui mi sono occupato di rappresentanza politica le mie due stelle polari sono state, e rimangono, Edmund

Burke (1729-1797) e Giovanni Sartori (1924-2017). Bianchi e Raniolo fanno riferimento ad entrambi, ma, nella giusta decisione di offrire una panoramica sugli autori contemporanei che si sono occupati di rappresentanza, si rivolgono ad una pluralità di voci. Quanto di nuovo, di originale, di imprescindibile rispetto a Burke e a Sartori, questi autori (per esempio, Bernard Manin e Peter Mair, ai quali aggiungerei senza esitazione i classici scritti di Heinz Eulau) e autrici (Hanna Pitkin e Jane Mansbridge) siano davvero riusciti a elaborare mi sembra difficile dire. So, invece, che, da un lato, Burke è il fondatore di una visione essenziale della rappresentanza; dall’altro, che Sartori coglie, mantiene e formula da par suo il principio cardine della rappresentanza politica. A Burke attribuisco, estendendo la sua teorizzazione, la concettualizzazione di tre elementi centrali della rappresentanza che possono combinarsi felicemente,



ma anche scontrarsi dolorosamente, e la evidenziazione di due fattori che contribuiscono in maniera decisiva a tutte le problematiche della rappresentanza: il sistema elettorale e il partito politico.

In estrema sintesi, Burke parla ai suoi elettori nel collegio uninominale del quale, grazie al sistema elettorale maggioritario, è diventato il rappresentante. Degli interessi di quel collegio afferma senza remore si farà portatore. Tuttavia, sa che è debitore della sua candidatura e, in parte, della sua elezione ad un *partito*. Dunque, in Parlamento rappresenterà anche il programma del suo partito, contribuirà alla sua attuazione e cercherà, ogniqualvolta diventi necessario, di combinare interessi e preferenze del suo collegio con quelli del suo partito. Infine, nessuno può prevedere nel corso della vita di un Parlamento l’insorgenza di alcune tematiche importanti e urgenti che non figurava-

no né fra gli interessi degli elettori né fra le priorità programmatiche del partito. Su quelle tematiche Burke avvisa i suoi elettori che rivendicherà piena autonomia decisionale, oggi diremmo voto di *coscienza*. Non potrebbe fare altrimenti data la difficoltà di confrontarsi con loro, ma assicura che tornerà nel collegio a spiegare le ragioni della sua decisione, le implicazioni, le conseguenze, ed è qui che personalmente sosterrò che il voto di coscienza deve fondarsi anche su un po’ di scienza: quello che è possibile sapere. In maniera premonitrice, la concezione della rappresentanza di Burke traccina nella *accountability*, nella disponibilità alla rendicontazione, nell’apertura all’impatto del voto retrospettivo (*what have you done for me, lately?*) che confronta le promesse con le prestazioni. Prima di esplorare questi tre elementi, non sufficientemente presenti, tranne il primo, nei capitoli del libro in esame, è opportuno

Vedi video *Accountability: la Virtù della politica democratica*  
Milano 21 gennaio 2012



sottolineare che l'interesse di Sartori va specificamente alla concezione di che cosa è e che cosa debba e possa effettivamente essere la rappresentanza politica. Secondo Sartori, la rappresentanza *politica* esiste e si manifesta esclusivamente se si tengono libere elezioni. Se non c'è il momento elettorale, non può darsi rappresentanza *politica*. Dunque, è evidente che Sartori non riterrebbe che si possa in nessun modo parlare di rappresentanza quando un leader populista (il tema è affrontato da Giorgio C.S. Giraudi, *La sfida populista alla democrazia liberale*) rivendica la sua capacità di capire che cosa vuole il popolo, ovviamente il "suo" popolo, di essere l'unico in grado di interpretarne le pulsioni, le esigenze, le emozioni, le aspettative e di condurlo dove il popolo vuole. Però, la rappresentanza populista è un fenomeno che quasi nulla ha a che vedere con la rappresentanza politica elettiva anche se, talvol-

ta, inizialmente scaturisce da una tornata elettorale. Anzi, in un certo senso, la rappresentanza populista si manifesta comesostanziale e sostanziosa manipolazione della rappresentanza politica. Sartori ritiene altresì che la rappresentanza politica abbia pochissima attinenza con la rappresentatività sociologica. L'espressione troppo spesso ripetuta da cittadini apatici/alienati "non ci rappresentano, non sono come noi" sembra rivendicare l'esigenza che i rappresentanti siano espressione del tessuto sociale, professionale, generazionale dell'elettorato: la rappresentanza parlamentare come specchio del paese reale. Invece, non bisogna stancarsi di dire che, in primo luogo, qualsivoglia rappresentanza sociologica è impossibile da conseguire attraverso libere elezioni; in secondo luogo, in una società dinamica la rappresentanza sociologica è impossibile da preservare, infatti, verrebbe inevitabilmente meno nel corso



della durata del mandato parlamentare poiché in quei cinque anni la società cambierebbe e i parlamentari no; in terzo luogo, nella pratica, gli elettori non desiderano che a rappresentarli sia uno come loro (affermai spesso che non voterei mai per un professore ordinario, adesso magari anche emerito, forse proprio perché li conosco, ma voterei/voto per qualcuno/a, anche senza titolo di studio, che è in grado di rappresentare le mie preferenze, la mia visione d'Italia e d'Europa), ma, piuttosto, uno di cui conosco la storia, di cui si fidano, con il/la quale sanno che riusciranno a interloquire frequentemente, che, in questo modo, che è il migliore, diventerà e si sforzerà di rimanere uno di loro.

Finora, ho scritto della rappresentanza come input, seguendo in parte quanto suggerito dai due curatori. Altrove, ho sostenuto che rappresentare vuol dire anzitutto "prendere in conto" le preferenze, gli interessi,

le aspettative degli elettori. Questa operazione essenziale può essere fatta esclusivamente se il candidato/a-rappresentante fa la campagna elettorale nella quale incontra persone, esprime le sue opinioni e/o la linea del suo partito, ascolta l'elettorato. Tutto questo è molto più probabile e riesce meglio laddove esistono colleghi uninominali. Potrei persino spingermi a sostenere che il confronto con le persone e le idee delle candidature concorrenti accresce significativamente quanto il candidato ottiene in termini di informazione, quanto può "prendere in conto".

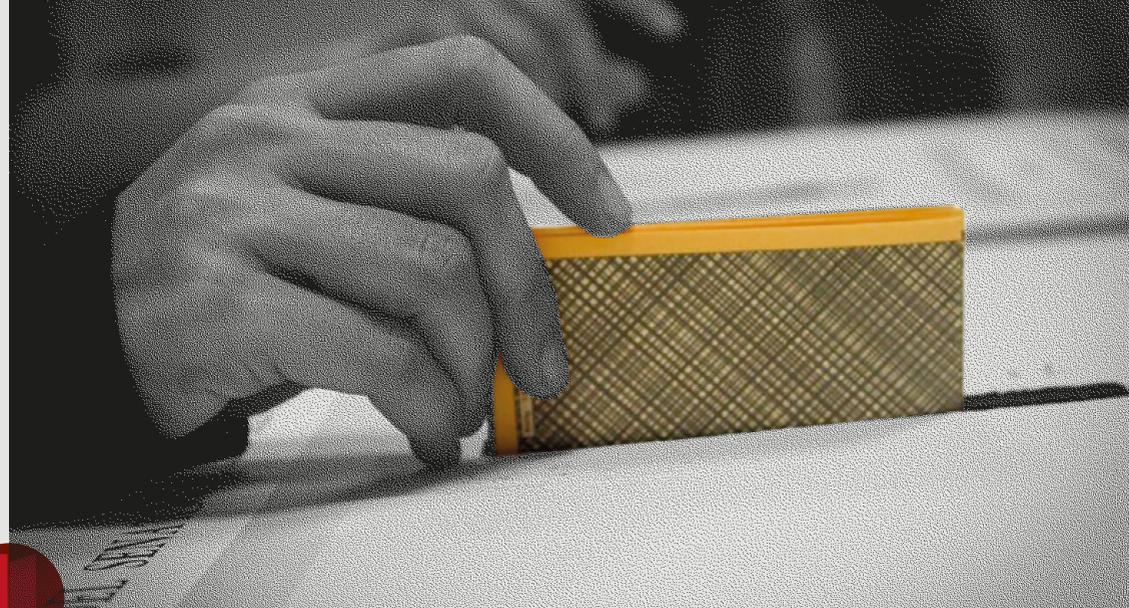
Mi spingo ancora oltre fino ad affermare che, in particolare dove viene utilizzato il sistema elettorale maggioritario a doppio turno francese, circola ancora più informazione. Ricordo e sottolineo che nel sistema francese se nessuno dei candidati ottiene il 50 per cento più uno dei voti al primo turno, vincendo il seggio, hanno la facoltà di

passare al secondo turno tutti i candidati che hanno ottenuto almeno il 12,5 per cento dei voti degli aventi diritto. Spesso sono tre o quattro i candidati che superano questa soglia. Dunque, è molto inesatto definire "ballottaggio" questo secondo turno la cui esistenza innesca comportamenti di voto molto diversi dal ballottaggio (in estrema sintesi, *sincero*, per il candidato preferito, e *strategico*, per il candidato meno sgradito che ha più chances di sconfiggere il candidato più sgradito), basati sulle informazioni che candidati e partiti hanno tutto l'interesse a rendere ampiamente disponibili. Per vincere i candidati al secondo turno dovranno inevitabilmente cercare di ampliare il loro elettorato andando a "prendere in conto" preferenze aggiuntive, anche, comprensibilmente, quelle degli elettori dei candidati politicamente contigui che non hanno superato la soglia oppure hanno deciso di desistere a loro favore.

È facile capire come, almeno in linea teorica, tutto questo giovi alla rappresentanza. Entrati in parlamento gli eletti si troveranno ad affrontare, meglio se preparati da buone letture e da qualche pratica a livello locale (cenni su questo si trovano nel capitolo di Lucia Montesanti e Francesca Veltri, *I sindaci di Grillo: ceto politico e selezione della rappresentanza locale nel M5S*), quello che chiamerò il “trilemma di Burke”: *tenere* in, più o meno grande, conto (i) le preferenze e gli interessi del collegio, (ii) le linee programmatiche del proprio partito (purché non stravolte dagli stessi dirigenti e non imposte dall’alto su argomenti non contenuti nel programma elettorale del partito) e la necessità di rispondere (iii) alle emergenze di qualsiasi tipo. Faccio qualche esempio di media importanza: un terremoto, una guerra commerciale, un’epidemia, interferenze attraverso i social networks.

La fase successiva che ho chiamato *rendere* conto sconfinava/fuoriesce dalla rappresentanza propriamente detta per entrare dritta e filata nell’ambito dell’*accountability*. ● Rendicontazione è il termine che più si avvicina a quello inglese. Gli eletti tornano di fronte agli elettori, non soltanto ai “loro” elettori, ma a tutti, per spiegare che cosa hanno fatto, che cosa hanno fatto male, che cosa non hanno fatto e perché. Qui si apre un problema quasi del tutto trascurato da coloro che propongono un limite temporale ai mandati elettivi (di rappresentanza, poiché se si trattasse di mandati di governo, come i sindaci in Italia e il Presidente degli USA, sarebbe necessario fare un discorso piuttosto diverso) per esempio, non più di due. Naturalmente, imponendo questo limite ai rappresentanti la prima conseguenza, a mio parere molto grave, è che si perderebbero tutte le esperienze e le acquisizioni conoscitive di coloro

Vedi video *Accountability: la Virtù della politica democratica*  
Milano 21 gennaio 2012



che portano a termine il loro secondo mandato e sono costretti ad uscire dalle Assemblee elettive. Tanto le casalinghe di Voghera quanto le cuoche di Lenin tornerebbero, ho buona ragione di credere, malvolentieri al loro lavoro. Hanno probabilmente imparato molto; vorrebbero metterlo in pratica, ma una misura ottusamente burocratica le esclude. Quanto al “rendere conto” non soltanto i rappresentanti “limitati” non debbono farlo, ma, forse, in previsione di non dovere rendere conto di niente ai loro ex-elettori, già il loro comportamento nel secondo mandato è stato improntato a maggiore autonomia a scapito

della rappresentanza del “tenere conto”. Questa autonomia, che è molto più della “assenza del vincolo di mandato”, è un bene o un male? Difficile dirlo con sicurezza, ma, sicuramente, ha reso più complicata la vita di un governo sostenuto da quei parlamentari in via d’uscita che si sentono oramai svincolati dal partito e con l’elettorato e qualsiasi responsabilità nei loro confronti.

Ci sono altre due conseguenze negative che discendono dal porre un limite ai mandati. La prima è solo in parte scherzosa, ma questo limite toglie agli elettori la possibilità e il

gusto di sconfiggere quei rappresentanti il cui operato sia stato inadeguato, pernicioso, riprovevole. Più seriamente, il limite ai mandati corre il grande rischio di eliminare parlamentari esperti, competenti, in grado di garantire rappresentanza politica di alto livello agli elettori. Abituamente cito il caso di Edward (Ted) Kennedy eletto ininterrottamente per sette volte al Senato USA dal 1962 al 2004 (mori in carica nel 2009) e unanimemente considerato uno dei migliori parlamentari in assoluto, non solo del suo tempo. Con il limite dei mandati, la sua carriera sarebbe terminata nel 1974. In realtà, quel limite



non è tanto uno strumento che serva ad agevolare la circolazione delle e nelle cariche per impedire la cristallizzazione di posizioni di potere quanto, piuttosto, qualcosa che produce una privazione secca e irreversibile per gli elettori. Perderanno la possibilità di fare affidamento su un rappresentante capace, stimato, degno di fiducia proprio, aggiungo, in una fase in cui la qualità dei rappresentanti e degli aspiranti tali sembra essere molto meno che eccelsa. Per quel che concerne sia la valutazione dell'operato del rappresentante (e del governante) sia il ricam-

bio è possibile un'altra prospettiva. È praticabile un'altra strada, quella del *recall* esplorata da Bianchi, *Un istituto di democrazia diretta*. Recall: *la revoca degli eletti senza mandato imperativo*. Però, non sono affatto sicuro che, come sostiene Bianchi, la revoca e altri (quali?) istituti siano "tesi a innovare il profilo teorico della rappresentanza" (p. 100), semmai quello pratico. Inoltre, mi sfugge, da un lato, perché è necessaria/utile la precisazione "senza mandato imperativo". Anzi, a maggior ragione, il *recall* potrebbe essere ritenuto più legitti-

mo e più necessario proprio laddove e qualora esista il mandato imperativo e l'eletto lo abbia violato una o più volte. Dall'altro, non sono in grado di valutare se l'esistenza del *recall* migliori la qualità della rappresentanza politica ovvero se, consapevole che il suo mandato può essere revocato in qualsiasi momento, il rappresentante si sforzi strenuamente di cogliere e di monitorare giorno dopo giorno gli umori e i malumori, più o meno mutevoli, del (suo) elettorato diventando così preda/succube di un'opinione pubblica che potrebbe essere manipolata dai mass media

e, oggi dobbiamo aggiungere, dei social networks e delle *fake news*, senza necessariamente migliorare la sua opera di rappresentante, anzi, asservendosi ai sondaggi, logorandosi nel quotidiano e smarrendo qualsiasi progettualità.

La revoca del mandato è una sanzione potente, letale per il rappresentante e per il governante. In definitiva, quella sanzione proviene dagli elettori, ma, forse, guardando più a fondo troveremmo che la situazione è più complessa e che qualche potente lobby sta all'origine dell'intero processo, lo innesca, lo accompagna, giunge fino a determinarne l'esito. Qui sta il punto degno di approfondimento. Lo ha formulato Sartori cinquantacinque anni fa e mantiene tutta la sua rilevanza. I curatori vi fanno riferimento, ma non ne traggono tutte le numerose e importanti implicazioni e conseguenze. All'interrogativo-chiave "Qual è la sanzione che viene temuta

di più: quella dell'elettore, dell'apparato di partito, o di terzi gruppi di sostegno?" Sartori aggiungeva: "Molte cose dipendono e discendono da questo antefatto" e concludeva: "Ma non sappiamo". (*Rappresentanza* in G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1995, 3a ed., p. 310). Mi permetto di sostenere che oggi ne sappiamo di più, molto di più. In alcuni casi, i rappresentanti entrano in un'assemblea rappresentativa soltanto grazie ai finanziamenti di un "terzo gruppo di sostegno". Negli USA, ad esempio, la National Rifle Association controlla un numero notevole di eletti sia alla Camera dei Rappresentanti sia al Senato, ormai quasi esclusivamente fra i repubblicani. Per decenni, in Italia, la Coldiretti elesse regolarmente una settantina di deputati nelle liste della Democrazia Cristiana. Di recente, la legge Calderoli e la legge Rosato hanno consegnato ai dirigenti dei partiti (e delle correnti) il potere di

nomina dei parlamentari in liste bloccate. Anche se, naturalmente, quei dirigenti potranno e spesso dovranno essere sensibili alle preferenze di alcuni gruppi che ne sostengono la campagna elettorale, i parlamentari da loro nominati temeranno soprattutto la sanzione massima (cioè, la non ricandidatura) ad opera di quei dirigenti. Queste scarse osservazioni, che sono facilmente rimpolpabili con le dichiarazioni e i comportamenti di voto dei parlamentari, sono più che sufficienti a spingere ad una analisi attenta delle leggi elettorali (capitolo mancante nel libro qui discusso) e della loro enorme influenza sulle modalità e sulla qualità della rappresentanza politica. Cammin facendo siamo arrivati alla post-rappresentatività, come, di sfuggita, ma con convinzione, suggerisce Franco M. Di Sciullo (*Assetto postdemocratico, prassi controdemocratiche e valore normativo della rappresentanza*)? Pero', non mi è chiaro

che cosa sia effettivamente la post-rappresentatività. Nelle democrazie contemporanee, più o meno (direi raramente) fondate su società "liquide" (che definirei, da un lato, esigenti, dall'altro, individualistiche e, talvolta, corporative) esistono, come messo in evidenza nel titolo del volume, *sfide* e si manifestano *limiti* alla rappresentanza.

Credo che si debba essere più precisi. Come concetto e come quadro analitico, la rappresentanza politica mi appare al tempo stesso solida e flessibile, in grado di accogliere più variazioni, più modalità, più declinazioni dei rapporti fra società e politica, fra rappresentati e rappresentanti. La rappresentanza politica non è né scossa né messa in discussione da sfide scomposte e scoordinate in nome, ad esempio, della democrazia diretta, elettronica o quant'altro che sembrano eccitare la fantasia, talvolta apocalittica, di improvvisati e male attrezzati commentatori. In



crisi non è il concetto, ma sono alcune strutture e alcuni comportamenti. L'interrogativo, che aleggia nel libro, mi pare riguardi l'impatto, plausibilmente, devastante che la crisi delle strutture attraverso le quali "passa" la rappresentanza potrebbe produrre sull'esistenza stessa della rappresentanza.

In sistemi complessi, come sono le democrazie contemporanee, la rappresentanza politica è diventata più difficile perché si sono indebolite, in qualche caso fino alla scomparsa, le strutture che erano portatrici delle istanze rappresentative, vale a dire i partiti (del cui contributo, spesso decisivo, alla rappresentanza politica non si tratta quasi per nulla nel pur interessante capitolo scritto da Enrico Calossi e Eugenio Pizzimenti, *Mutamento dei partiti e mutamento dello Stato*) e perché, in una qualche misura, ma il punto merita molto più di un semplice scarno cenno, stanno cambiando i Par-

lamenti, i luoghi privilegiati della rappresentanza? Se la risposta è doppiamente affermativa, allora diventa indispensabile analizzare molto a fondo le strutture partitiche e parlamentari. Quanto ai comportamenti, si ha e si avrà buona e migliore rappresentanza politica laddove si fa ricorso a e uso di leggi elettorali che provatamente incoraggiano l'instaurazione di rapporti potenzialmente virtuosi, senza rete, fra i rappresentati e i rappresentanti. Non può stupire che la "crisi" di rappresentanza appaia più grave e più profonda in Italia che altrove (ma l'analisi comparata rivelerebbe altri casi tristi) poiché in Italia molto più che altrove dal 2006 i rappresentanti non sono stati selezionati dagli elettori, ma nominati da dirigenti di partito e a loro acutamente "sentono" di dovere essere grati e responsabili. Se la rappresentanza politica è elettiva, allora soltanto una buona legge elettorale contiene la premessa e la promessa

di un suo miglioramento al quale, mi permetto di aggiungere per concludere in gloria, potrà fare seguito la agognata governabilità.

## UN PRESENTE SENZA STORIA

Sull'ultimo  
studio di  
Francesco  
Germinario

Giovanni Carosotti ●

Presso la Casa della Cultura, negli ultimi anni, le tematiche relative alla crisi della disciplina storica e a quella della scuola italiana si sono frequentemente incrociate. Il ciclo di incontri «A difesa della scuola italiana», organizzato tra il 2013 e il 2014, venne concepito a partire da alcune riflessioni scaturite l'anno precedente, in un precedente ciclo, significativamente intitolato «A difesa della storia». Già allora si individuava nel drastico ridimensionamento dell'orario scolastico dedicato alla storia, nonché nel rifiuto di qualsiasi approccio storicistico al sapere nel suo complesso, un sintomo profondo della crisi della disciplina, nonché un campo d'intervento urgente per contrapporsi sul piano culturale a tale deriva. Un nuovo ciclo di incontri, tenutosi nel 2016, intitolato «La crisi della storia: sfide e risposte» ha proseguito in questa direzione, parallelamente all'impegno della Casa della Cultura a favore del recente *Appello per la*

*Scuola pubblica*, che ha cercato di denunciare ancora una volta i costi che derivano da una politica riformatrice che non valorizza i contenuti di cultura della conoscenza.

A confortare sulla correttezza dell'idea di accostare i due temi, è stato pubblicato negli scorsi mesi un importante studio dello storico Francesco Germinario, della Fondazione Micheletti di Brescia: *Un mondo senza storia? La falsa utopia della società della poststoria*, Asterios, Trieste 2017. Già il titolo ci riporta al tema da anni al centro dei dibattiti presso la casa della Cultura, ovvero l'irrelevanza assunta dalla disciplina storica nella cultura e nella società contemporanee, fenomeno che si è accentuato in modo drammatico a partire dalla fine della guerra fredda, e anticipato come possibilità dal noto saggio di Francis Fukuyama del 1992.

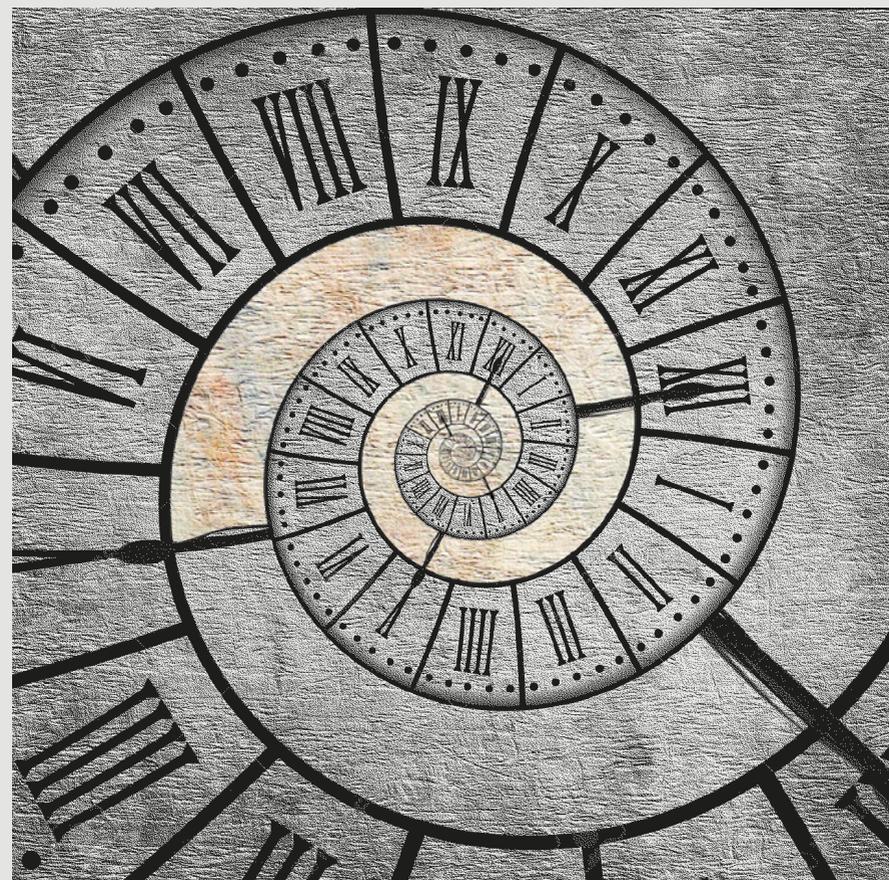
Il titolo dello studio di Germinario sembra suggerire

che la marginalizzazione della storia sia il risultato di un percorso intenzionale, il cui fine è quello di scongiurare e di evitare processi che possano mettere in discussione gli equilibri politico-sociali affermatasi a conclusione della guerra fredda; fine della storia quale risultato dell'affermazione di un presente carat-

terizzato, secondo i suoi apologeti, dal modello di vita comunitaria più avanzato mai raggiunto e che, proprio per questo, rivendica l'intrascendibilità del proprio orizzonte di senso, entro il quale si rendono possibili solo eventuali e parziali modifiche strutturali.

La crisi della storia, la sua

espulsione dall'ambito delle discipline che contano e che costituiscono imprescindibile punto di riferimento per altre sfere della vita pubblica, la si constata innanzitutto in ambito politico. L'irrelevanza della storia la si può toccare con mano dal momento in cui l'opinione e le analisi degli storici non sono più con-





siderate imprescindibili da parte di chi si assume responsabilità di governo e di direzione politica di una comunità. In tempi recenti, questo fenomeno è stato sottolineato dagli storici statunitensi David Armitage e Jo Guldi [*Manifesto per la storia. Il ruolo del passato nel mondo d'oggi*, Donzelli, Roma 2016], i quali hanno peraltro sottolineato le drammatiche conseguenze di questo rapporto interrotto che, da una parte, ha condotto gli storici a ricerche sempre più specialistiche e circoscritte, incapaci di elaborare ampie contestualizzazioni epocali, e dall'altra

ha fatto sì che il mondo dei politici di professione si concentrasse esclusivamente sulla convenienza del breve periodo, sottovalutando irresponsabilmente sfide decisive, quali soprattutto quelle legate al mutamento climatico.

Il libro di Germinario è diviso in tre capitoli. Significativa risulta la scelta di dedicare il primo, quindi le pagine decisive per coinvolgere il lettore nel problema che si intende affrontare, alla scuola, e alla discutibile e preoccupante decurtazione del monte ore settimanale dedicato alla disciplina della storia

nelle scuole secondarie superiori. Germinario fa qui riferimento a un nodo concettuale decisivo; potrebbe stupire la successione argomentativa da lui scelta, in quanto è vero che il discutibile processo di riforma della scuola è derivato dal rifiuto e dalla scarsa considerazione del sapere storico, ma, proprio per questo, esso si dimostra una conseguenza di questa crisi, e non certo la sua causa. L'introduzione della cosiddetta «didattica delle competenze», alla quale anche la Casa della Cultura ha dedicato ampio spazio, si fonda su presupposti che rifiutano la problematica storica (ovvero l'esame di un problema dal punto di vista del suo procedere temporale, e dal punto di vista di un «fattore di contesto» estraneo alla contemporaneità), privilegiando tecniche di soluzione dei problemi di carattere ingegneristico (il *problem solving* e il «pensiero computazionale»), che espellono di per sé un'analisi di tipo ermeneutico e

storiografico. Drammatico risulta il fatto che la stessa disciplina storica, decurtata in modo ingente del suo monte ore, dovrebbe essere trasmessa attraverso queste specifiche metodologie, decisamente anti storiche nella loro essenza.

In realtà Germinario non vuole affatto sostenere un capovolgimento della giusta relazione tra causa ed effetto. A lui interessa introdurre il tema della crisi della storia attraverso la scuola poiché egli vede in questa istituzione un laboratorio perfetto della volontà di esaltazione acritica dei tempi presenti, e dunque di una loro destoricizzazione. In questo modo, infatti, muta la maniera di considerare gli eventi del passato, non più interpretati secondo una logica di contestualizzazione attraverso il confronto storiografico, bensì spettacolarizzati. Considerazione tanto più amara se la si osserva in relazione alla tragedia più drammatica nel Novecento, e a quel

cruciale processo formativo e di conoscenza che dovrebbe realizzarsi con il viaggio d'istruzione ad Auschwitz e con la celebrazione della «Giornata della memoria». Una valutazione che era già stata proposta da Elena Loewenthal (alle cui analisi Germinario si richiama), tanto più sentita dallo storico se si pensa che tra i più importanti suoi lavori vi sono quelli dedicati all'antisemitismo e alla critica del negazionismo. Nei viaggi d'istruzione ad Auschwitz, secondo l'Autore, l'evento viene comunicato in modo non storico, diventa un rito che dà lustro all'Istituto ma che si risolve in una «spettacolarizzazione del dolore». L'equivoco concettuale, in questi casi, è la sostituzione della storia con la memoria, che «non è sempre conoscenza della storia». A parere dell'Autore, «si è in presenza di una *memoria selettiva* nei confronti del Presente che rilegge quel luogo in maniera *autosufficiente*, quale istituto di concentrazione e di sterminio proiettato in

una dimensione metastorica. L'immane peso storico e culturale della Shoah galleggia al di fuori dei complessi processi storici, di lungo e medio periodo che l'hanno determinata».

Questo esempio, tanto più capace di impressionare poiché si riferisce a un contenuto irrinunciabile per qualsiasi *iter* formativo, diventa paradigmatico del nuovo processo di costituzione della soggettività che prevale nell'attuale immaginario politico-sociale, e che prescinde dalla consapevolezza di quanto un processo identitario e cognitivo si costituisca nel

tempo. Dove invece «è necessario ripensarsi come un soggetto storico, ossia il pensare la propria esistenza all'interno di un ciclo storico». La «destoricizzazione» è solo un aspetto, ma il più rilevante, di un più ampio processo di «deculturizzazione», che sembra essere scientemente perseguito dalle strategie formative impostesi in questi ultimi decenni nel mondo occidentale. «E qual è il senso di questa alternanza [ci si riferisce qui all'«Alternanza scuola-lavoro»], se non la drastica riduzione del tempo di studio a vantaggio del fare, del tempo dedicato all'adde-



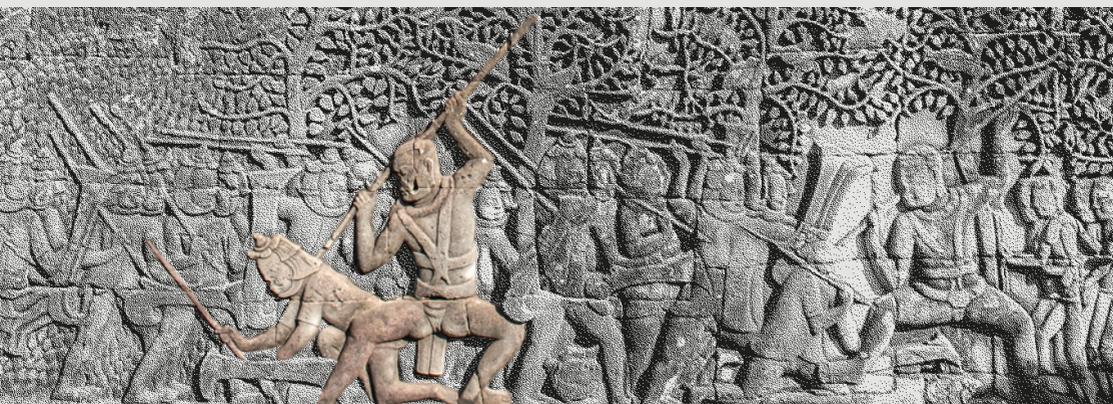
stramento rispetto a quello dedicato a pensare e a conoscere?». E più avanti: «L'istituto formativo è stato probabilmente il primo settore in cui si è verificata la secca espulsione del pensiero critico, proprio in forza dell'affermarsi della "didattica delle competenze"». Didattica fondata sulla convinzione che «l'allievo dovesse procedere per risoluzione dei problemi»; in realtà quest'impostazione è l'esatto contrario del pensiero critico, secondo il quale è «compito dell'allievo *suscitare problemi*, associato alla convinzione che le soluzioni dei problemi possono anche essere diverse». La strategia per realizzare quest'operazione di «deculturizzazione» è la tecnologia digitale (l'Autore a un certo punto utilizza l'espressione «Intifada digitale»), rispetto alla quale Germinario propone annotazioni illuminanti: «la rete è utilizzata quale scoria per ridurre, se non eliminare seccamente il tempo dedicato allo studio; nel senso comune, insom-

ma, la rete è vista come lo strumento più utile per sopprimere il lavoro intellettuale» (pag.41).

Il processo di «deculturizzazione» pare presentarsi, secondo l'analisi dello storico, come un vero e proprio progetto di ricostruzione antropologica, rivolto certo anzitutto agli studenti, secondo la logica che abbiamo appena visto, ma con la pretesa di coinvolgere anche i docenti. Qui le osservazioni di Germinario risultano, a nostro parere, condizionate da un eccessivo pessimismo: se lucida e condivisibile appare la sua descrizione di un progetto che vuole negare all'insegnante qualsiasi valorizzazione sul piano intellettuale, ritenendo in qualche modo secondaria la sua preparazione disciplinare, più discutibile è la valutazione che l'Autore propone, quando gli sembra che tale proposito sia sostanzialmente riuscito. A nostro parere, la stragrande maggioranza dei docenti, che si era opposta con

vigore al nuovo progetto di Legge, passato poi solo grazie a un voto di fiducia, non ha affatto accettato questa radicale trasformazione della didattica; ed è solo la loro resistenza, per quanto passiva, portata avanti quotidianamente nel concreto impegno in classe, ad avere evitato sinora conseguenze devastanti. Anzi, questa nuova condizione impone sempre più ai docenti di motivare gli alunni, di suggerire loro un interesse spontaneo e una curiosità intellettuale verso i contenuti del sapere, che faccia partire da loro stessi l'esigenza di non sacrificare il bagaglio di conoscenze proprio delle diverse discipline.

È indubbio che siano gli insegnanti più ostinati nel non voler rinunciare a un approccio storico al sapere (a partire da qualsiasi fronte disciplinare) ad essere i principali bersagli dell'attuale processo di riforma. Non perché si disconosca la loro preparazione per realizzare questo obiettivo in



maniera efficace, ma perché ciò che essi intendono comunicare viene giudicato non adatto ai tempi, sicuramente poco utile per chi si appresta, terminati gli studi, a confrontarsi con le complesse relazioni della società contemporanea. È tale amara considerazione a porre in continuità il primo con il secondo capitolo, quello che affronta direttamente il tema della «società senza storia». La conoscenza del passato viene oggi ritenuta inutile proprio perché il passato «non viene più percepito». La nostra epoca si configura come «dominio del presentismo». Questo rifiuto della storia costituisce un'assoluta novità per la cultura e la storia occidentali, ed è espressione di una compiuta e nuova configurazione antropologica; per la prima volta un'epoca della storia si giustifica interamente da se stessa, senza fare alcun riferimento a cause antecedenti. Questo è il motivo per cui il presente non deve essere conosciuto,

bensi solo «amministrato». Tale problematica viene discussa da Germinario attraverso una ricostruzione storica tesa a individuare l'origine di questa autosufficienza dei tempi presenti, direttamente intrecciata alla nota teoria della «fine della storia». La crisi della «forma partito», così come quella delle ideologie, avrebbe condotto a una corrispondente «crisi della memoria». La Repubblica italiana, al suo sorgere, aveva conosciuto un processo inverso di «accumulazione della memoria», e i partiti si facevano portatori di una storia collettiva, proponendo «una Grande Narrazione in cui il Passato era chiamato a svolgere la funzione di definire il Futuro». Le stesse ideologie si giustificavano sempre a partire da una «critica del presente».

Inevitabili risultano allora considerazioni di carattere più eminentemente politico. In realtà, già nella parte conclusiva del primo capitolo, lo scarso profilo

intellettuale della «didattica delle competenze» veniva giustificato alla luce di un progetto politico proprio della cultura neoliberista, che ha trionfato con i suoi paradigmi in tutto il mondo occidentale. A fondamento di questa visione del mondo vi è un dominio assoluto della sfera economica, che non solo governa il sistema produttivo e condiziona come forse mai prima nella storia la sfera politica, ma ha invaso le coscienze e l'immaginario, costituendo un nuovo modello di soggettività. «L'impressione è che l'economicismo induca a tradurre la soddisfazione dei desideri mercificati nel presentismo: il consumo della merce desiderata è condizione indispensabile per abitare il Presente, e ciò che vale è *l'hic et nunc* quale domanda di soddisfazione del desiderio; la soggettività desiderante non è disposta a pazientare, attendendo il Futuro per saziarsi: necessita l'immediatezza della soddisfazione». Risulta evidente come, in questa nuova



dimensione, l'esperienza di vita vissuta dai vari soggetti non incrocia più la storia nelle sue dinamiche di largo respiro; tale intreccio non è certo scomparso, ma rimane nell'inconsapevolezza, non viene più avvertito e non è dunque più oggetto di riflessione. In realtà, questa immagine riflessiva dell'epoca neoliberista su se stessa, altro non è che una colossale costruzione ideologica, la quale paradossalmente si fa forte proprio a partire dal fenomeno del crollo delle ideologie, concependo se stessa quale organizzazione sistemica intrascendibile. Che la storia non sia scomparsa dall'orizzonte attuale lo dimostrano, tragicamente e dolorosamente, i numerosi e drammatici conflitti che caratterizzano l'odierno quadro geopolitico. Tale conflittualità dovrebbe mettere in crisi il dominio del presentismo, evidenziando dinamiche tali da rendere incerta la direzione futura delle civiltà. In virtù dell'autoglorificazione di se stesso, l'ordi-

ne neo liberale legge ogni dato capace di falsificare la propria visione idilliaca del mondo (dal fenomeno del terrorismo internazionale, alla drammatica ondata migratoria dai Paesi più poveri) come espressione di una barbarie che ancora non è stata compresa nel «perimetro geopolitico e culturale dove si è insediata la destoricizzazione delle vite umane», dando così origine a un grandioso processo di rimozione. Queste vicende vengono avvertite come un fastidioso anacronismo e private di ogni giustificazione storica. Un fenomeno storico che viene destoricizzato, appunto.

Non a caso, Germinario riprende e chiarisce ulteriormente in queste pagine la riflessione proposta in precedenza sul modo in cui viene nella sfera pubblica rappresentata la Shoah, non come evento storico ma come mito: «Auschwitz viene ripensata quale luogo in cui si è sviluppato il confronto fra il Bene, imperso-

nato dagli ebrei sterminati, e il Male, impersonato dai nazisti, con una vittoria di quest'ultimo. Questa angolazione di giudizio costituisce la procedura più sicura per autocollocarsi dalla parte del Bene, in forza di un narcisismo autoreferenziale, emancipandosi dai conflitti della realtà effettiva». Che cosa rimane fuori da tale ricostruzione mitologica? Qualsiasi domanda che imposti un lavoro di interpretazione e di consapevolezza culturale «su come quell'orrore sia avvenuto» e «sulla collocazione del campo di sterminio nella storia europea».

Quali prospettive si aprono di fronte a uno scenario così drammatico? La lettura del saggio di Germinario non rende inclini all'ottimismo; analogamente al giudizio espresso verso gli insegnanti, secondo l'Autore già adattatasi alla richiesta di deculturizzarsi, anche a livello del più vasto complesso sociale tale mutamento antropologico e culturale, in atto da de-



cenni, si è già compiuto, e non esistono sicuramente soluzioni a breve termine.

Germinario, piuttosto che immaginare un'azione capace di incidere su una situazione di alienazione generalizzata, sembra individuare un compito preliminare, senza il quale risulterebbe impossibile anche solo porsi la questione di come uscire da tale presentificazione. Si tratta di ricostruire la consapevolezza sul carattere storico del presente, favorire la ricostituzione di un auten-

tico vissuto storico –ben diverso dalla moda verso la storia veicolata dai giornali o da altri media– che conduca alla consapevolezza del legame indissolubile di ciò che si è con ciò che si è stati, di se stessi quali soggettività inserite all'interno di un percorso di civiltà che obbliga a un processo di conoscenza di carattere storico.

Ovviamente –ed è questo l'oggetto del terzo e conclusivo capitolo–, sono gli storici a doversi fare carico di tale compito. Di fronte

a questa responsabilità, e al ruolo che lo storico può ancora ricoprire in tempi così oscuri per la disciplina, Germinario avanza ancora una volta valutazioni improntate a un cauto pessimismo. Il suo punto di partenza è un giudizio fortemente critico in merito alle riflessioni sulla teoria della storia da parte degli storici italiani, a suo parere assenti negli ultimi anni. «Si sfoglino le più significative riviste della disciplina: non si farà fatica a registrare non solo l'assenza di una riflessione approfondita

sulle caratteristiche metodologiche ed epistemiche della ricerca storica; ma l'assenza di un dibattito sul ruolo che oggi è chiamato a svolgere lo storico e sul senso del suo lavoro». Germinario coglie con lucidità un aspetto particolarmente rilevante, ovvero la relazione stretta tra filosofia e storia, e quanto l'evoluzione dello sviluppo del pensiero filosofico degli ultimi decenni abbia condizionato il destino della storia stessa. In realtà non sono mancati in questi anni alcuni lavori teorici nel senso auspicato da Germinario (per es. il volume di Sandro Rogari *La Scienza storica. Principi, metodi e percorsi di ricerca*. Utet, Torino 2013). Stupisce in particolare che non ci sia alcun riferimento allo studio di Giuseppe Galasso *Nient'altro che storia* (Il Mulino, Bologna 2000), dove sono presenti tutti i nodi problematici richiamati da Germinario (il rapporto cruciale tra storia e filosofia, il diritto degli storici di intervenire nel dibattito filosofico a partire dal proprio

specifico disciplinare, la consapevolezza di quanto «la marginalità del marxismo nell'attuale dibattito culturale abbia contribuito non poco all'assenza di una riflessione storica»).

Anche in questo caso, l'Autore propone una breve ricostruzione storica corrispondente a quella presente nel secondo capitolo relativa alla crisi dei partiti di massa e delle ideologie- per ricordare gli ultimi due dibattiti storiografici degni di questo nome verificatisi in Italia, quello sull'opera di Renzo De Felice e il successivo, più contenuto, relativo al saggio di Claudio Pavone sulla Resistenza. Al di là delle posizioni che si contrapponevano, la positività di quel confronto pubblico tra storici dipendeva dal fatto che i protagonisti erano ben consapevoli del valore civile della storia, di quanto essi contribuivano attraverso il loro confronto, alla crescita, morale, intellettuale e civile della nazione. È possibile rinnovare que-

sta consapevolezza? Restituire coscienza storica a un'epoca che, per motivi palesemente strumentali, la vuole invece allontanare da sé? Di certo l'Autore non offre una risposta univoca, ma indica la direzione che deve seguire chiunque auspichi un rivolgimento di questo stato di cose. Qual è il ruolo che lo storico è chiamato a svolgere? «un mandato sociale, appunto, consistente nel sottolineare in ogni occasione la storicità del Presente». Se è giusto che lo storico non si lasci condizionare da presupposti ideologici, la sua figura non può però che risultare estranea ai fondamenti culturali del neoliberalismo. Anzi, secondo Germinario lo «storico è deontologicamente estraneo al neoliberalismo». E questo vale, paradossalmente, anche per quegli storici che ritengono di dover aderire alle posizioni del neoliberalismo, in quanto la loro stessa impostazione intellettuale non può che rifiutarne lo *Zeitgeist*.

Quale potrebbe essere l'esito di questa rinnovata consapevolezza disciplinare, indispensabile per contrastare il quadro distopico dei tempi presenti? Sicuramente riprendere la teoria della storiografia. Ripensare l'indispensabile contributo al pensiero critico di questa modalità di accostarsi alla conoscenza, da diffondere nuovamente nelle scuole e nel confronto pubblico.

Ma a noi sembra di poter individuare un'ulteriore prospettiva, carica di fiducia, a conclusione dalle analisi di Germinario. Qualcosa cui si accenna appena, ma con una certa costanza, e che porta a rischiare un'ulteriore ipotesi interpretativa. A un certo punto l'Autore, nel descrivere la positività e la ricchezza della peculiarità del lavoro storico, ovvero la necessità dello storico di «voltarsi all'indietro», si richiama al «principio speranza» di Ernst Bloch. Quella capacità di immaginare possibili scenari di trasformazione



storica nel futuro guardando al passato, scorgendo in esso possibilità di sviluppo sino ad ora non ancora pienamente colte, possibilità sempre presenti dal momento che ogni generazione non potrà che guardare alla storia con occhi nuovi ed esigenze interpretative diverse, cogliendo però nello stesso tempo la relazione tra passato e presente. Questa frequenti citazioni di autori come Bloch e Benjamin lasciano forse intravedere nello studio di Germinario una dimensione di speranza più decisa, che guarda proprio alle teorie del messianismo come quelle maggiormente in grado di farci uscire dalla desertificazione intellettuale del contemporaneo presentismo. Ovviamente, se tale ipotesi interpretativa può risultare in parte giustificata, c'è da chiedersi di quale messianismo si tratti.

Non ovviamente quello secolarizzato, modello di precedenti esempi di filosofia della storia. Non a caso, il

riferimento ad autori come quelli citati, sostenitori di un sistema aperto, non lascia dubbi in proposito. Si tratta proprio, a nostro parere, della volontà di sottolineare l'impossibilità di cancellare la storia dalle modalità di comprensione dell'esistenza. Sembra un paradosso, ma la stessa affermazione della «storicità del presente» più volte ribadita da Germinario in contrapposizione alla visione della realtà neoliberalista, diventa affermazione dal sapore messianico, perché contesta la mortifera presentificazione, apre prospettive di sviluppo di civiltà imprevedute (felice il richiamo in questo senso alla metafora benjaminiana sull'intricato percorso delle strade di Parigi), denuncia l'arroganza di un sistema che ignora e intende negare tutte i fenomeni critici, da esso stesso prodotti, che ne mettono in discussione l'inevitabilità e la positività. Germinario parafrasa Heidegger, quando definisce lo storico «pastore dell'inquietudine

del Presente»; un presente però, di nuovo «aperto» e, nel senso blochiano, gravido di futuro.

Un appello, quello di Germinario per una battaglia culturale che merita la pena di essere combattuta, nelle scuole innanzitutto e fra i docenti, oltre che dagli storici.

## LORO E NOI

### Il desiderio, la finitudine e la difficoltà di conoscere se stessi

Titolo: *LORO*

Regia: Paolo Sorrentino

Sceneggiatura: Paolo Sorrentino, Umberto Contarello

Anno di uscita: 2018

Paese di produzione: Italia, Francia

Principali interpreti: Toni Servillo, Riccardo Scamarcio, Elena Sofia Ricci, Kasia Smutniak, Fabrizio Bentivoglio, Dario Cantarelli



C'è quel momento, verso la fine di *LORO 2*: Mike Bongiorno e Silvio Berlusconi a Villa Certosa stanno cenando sotto un pergolato silenzioso ed elegante, finalmente insieme dopo mesi di gelo. Sorrentino è abile nel giocare con l'affettività di questa scena. Il trucco e la recitazione deformano Mike in una maschera di bonarietà, l'immagine televisiva che abbiamo visto per decenni, ma più gentile, più indifesa. Un vecchio, un bravo vecchio a fine carriera – tutti gli stanno voltando le spalle – che, in fondo, cerca una cosa soltanto: un momento d'intimità, di riconoscimento reciproco

col suo vecchio amico e capo, Silvio.

Lo vorremmo anche noi: penetrare sotto la maschera del venditore e del matatore, godere, foss'anche solo per un istante, del contatto umano con quest'uomo singolare che, in prima persona o attraverso il medium delle sue televisioni, ha accompagnato per decenni ogni istante delle nostre vite, i pranzi in famiglia, le colazioni prima d'andare a scuola, le serate oziose davanti ai talk show, le chiacchiere coi colleghi, le zuffe. C'è gente come me, trentenni che non hanno praticamente conosciuto

una vita prima di Berlusconi – anche se, presumibilmente, anche solo per mere ragioni anagrafiche, conosceranno una vita *dopo*. E allora lo possiamo dire, ci ha accompagnato così a lungo, Silvio B., che lo si ama o si odia, ma non gli si è indifferenti.

Un legame affettivo con Lui lo si ha per forza. È perciò legittimo che sorga in noi, come dinnanzi a un padre distante, il bisogno di un momento di realtà, il desiderio che quest'uomo gigantesco e terribile – gigantesco e terribile soprattutto nella farsa grottesca della sua vita privata e della sua carriera politica

– si mostri a noi per una volta disarmato, vulnerabile. Mike prova a stabilire quest'intimità dicendogli una cosa da amico, dal momento che lo vede amareggiato e stanco. Gli racconta di quella volta a Cortina in cui una fan gli aveva chiesto "Mike, ma lei chi è veramente?" e lui era rimasto sconcertato: non sapeva rispondere. Col suo intuito da uomo semplice Mike s'immagina, a ragione, che Silvio abbia lo stesso problema e che quella sua confidenza possa aiutarlo a sentirsi meglio, forse addirittura a scoprire qualcosa di sé. Ma Lui, proprio perché colto sul vivo, s'irrigidisce;

risponde con cattiverie che uccidono; lo congeda bruscamente. “La differenza tra noi, Mike, è che tu nella testa hai solo ricordi, io ho progetti” (tu sei un uomo morto, io sono vivo). Io sono vivo, tu sei morta: è quello che, con parole diverse, Silvio dice anche a sua moglie Veronica Lario nell’ultimo confronto prima della loro definitiva separazione. Anche in quel momento estremo – e il film è in anche e soprattutto la storia del loro divorzio – Veronica vede fallire per l’ennesima volta il tentativo

di stabilire una reale connessione con l’uomo che ha sposato. “Mi avvalgo della facoltà di non rispondere”, dice lui, disperatamente sornione. Veronica ci ricorda qualcosa di Livia, la moglie di Andreotti ne *Il Divo*. Ma l’imperscrutabilità di Andreotti era dovuta all’immane fardello di una corona portata in un tempo di ferro. Se il divo Giulio sorrentiniano non poteva mostrarsi sinceramente neppure a sua moglie, era per l’intreccio indissolubile di segretezza e violenza cui l’esercizio del potere co-

stringeva durante la Guerra Fredda – “la mostruosa inconfessabile contraddizione: perpetuare il male per garantire il bene”.

Quella di Berlusconi e del suo matrimonio, invece, è una tragedia ben più privata, che ben poco ha a che fare col potere e le sue vertigini sublimi. Berlusconi viene dipinto da Sorrentino come incapace di accettare il limite, la caducità, la finitudine, siano essi quelli costituiti dalla vecchiaia, dalla paura della morte, da una sconfitta elettorale, o dall’abbandono da parte della donna che si ama (molto elegante, a tal proposito, è il rovesciamento delle nostre attese che arriva a un certo punto: alla fine di LORO 1, l’inquadratura della ragazzina che gli dichiara il suo amore sullo sfondo di un Duomo di Milano notturno ci era sembrata significare che, persino durante l’abbraccio con Veronica, Il Drago andava col pensiero ad una delle tante piccole modelle conosciute alle

sue feste; in LORO 2 scopriamo invece che si trattava di un flashback e la ragazzina in questione era proprio Veronica Lario da giovane, al tempo in cui lei e Silvio si erano innamorati. Scopriamo insomma che Berlusconi ama davvero sua moglie e, a dispetto di bacchanali e minorenni, ama lei soltanto).

*Io sono vivo, io sono immortale.* Sopravviverò anche a questa, saprò rilanciare, far saltare il banco ancora una volta: una nuova festa, un nuovo governo, una nuova eruzione, per quanto onanisticamente solitaria, del fallico vulcano telecomandato di Villa Certosa. “Tu hai in testa solo ricordi, io ho in testa progetti”. In questo orrore per la propria finitudine rientra quel suo continuo assicurare a tutti che Lui non si offende mai – non quando una ventunenne gli dice che ha l’alito da vecchio, non quando un senatore gli dice che stare dalla sua parte sarebbe per lui fonte di troppo im-

barazzo, non quando sua moglie lo accusa di essere uno statista fallito. Si finge invulnerabile. Altrettanto vi rientra il suo rifiuto di lasciarsi circoscrivere nell’atto conoscitivo di un altro essere umano: “Sa che cosa succede quanto la gente prova a usare la psicologia con me?”, chiede Berlusconi a un certo punto. “Assolutamente niente”. Ogni tentativo di ridurlo a un profilo psicologico, di andare oltre la sua studiata rappresentazione teatrale e determinarlo conoscitivamente, è destinato a fallire.

In quest’ottica vanno interpretati gli astuti dispositivi meta-cinematografici impiegati da Sorrentino in due scene consecutive. Nella prima, Berlusconi ed Ennio Doris, i due venditori per antonomasia, vengono interpretati entrambi e simultaneamente da Toni Servillo. Nella seconda, Berlusconi è a telefono con una casalinga scelta a caso sulla rubrica del telefono e si spaccia per



un agente immobiliare napoletano. Altrove, ovvero quando Berlusconi canta con Apicella, Servillo esibisce l'incerto accento napoletano di un uomo nato a Milano e vissuto ad Arcore.

Nella scena della telefonata, però, quello di Berlusconi diventa un accento napoletano perfetto. Com'è possibile? Sorrentino ci sta forse mostrando il protagonista del suo film in quello che potremmo chiamare un momento di auto-trascendenza, come a dire che Berlusconi, il venditore perfetto, mostra tutto il suo potere sciamanico solo quando, liberatosi da ogni identità personale, è libero di recitare come un attore? Può darsi. Forse è ancor più appropriato affermare che qui, così come nella scena precedente, si tratta di vero e proprio meta-cinema. Si potrebbe sostenere cioè che, durante la telefonata alla casalinga, Servillo non stia recitando la parte di Berlusconi che recita la parte dell'agente

immobiliare; piuttosto, sta recitando direttamente un nuovo personaggio, un agente immobiliare napoletano appunto, che compare sullo schermo per non più di qualche minuto e poi sparisce per sempre.

Il nesso tra attore e personaggio, in queste due scene, sembra deflagrare, come se il tessuto stesso della mimesi filmica finisse per lacerarsi nel tentativo di tenere il passo con un uomo che ha vissuto una vita intera recitando, nonché rifuggendo ogni pur breve momento di conoscenza di sé. Berlusconi è insomma l'istrione per antonomasia: non solo il più grande venditore, ma il più grande attore della storia del cinema italiano.

Berlusconi è tutto *là fuori*: alla ricerca di compratori, elettori, donne. Rifiuta di gettare uno sguardo nella sua stessa finitudine, nella singolarità che pur sempre, in quanto essere umano, lo caratterizza. Pur di non vederla, o quantomeno pur di

non ammettere dinanzi al prossimo di averla vista, si getta disperatamente alla conquista di tutte le cose. Ma appunto, "Tutto non è abbastanza", come recita la log line del film e come in diverse occasioni alcuni personaggi ci ricordano. Tutto non è abbastanza perché, diversamente da noi, il mondo là fuori è infinito, perché infinite sono le merci, le donne, i consumatori, gli elettori. Senza numero sono quelli che potranno essere conquistati senza che il desiderio di conquista ne risulti mai definitivamente soddisfatto. Nessuna sommatoria di esseri finiti potrà mai essere *il tutto*: per quante persone Berlusconi possa fagocitare grazie al suo fascino e alla sua arte, nessuna sarà in grado di dargli quel *tutto* che lo renderebbe un essere *intero*, un individuo non frammentato in recite, interpreti, accenti diversi.

Ecco quindi una possibile interpretazione di quella magnifica scena finale, alla

quale Sorrentino ci fa assistere a titoli di coda già iniziati, una scena che, mi pare, non vuole avere nulla di politico e invece tutto di esistenziale. Dalle macerie di un'Aquila distrutta dal terremoto viene estratta la statua di un Cristo deposto. Poi, lentamente, la macchina da presa indugia, uno dopo l'altro, sui volti stanchi dei vigili del fuoco durante un momento di pausa dalle fatiche del salvataggio. In sottofondo, il suono extradiegetico della risacca del mare commenta la scena con dolcezza.

LORO si chiude insomma con un'immagine di stanchezza e vulnerabilità: un Dio fattosi mortale, le rovine di un'antica città distrutta dalle potenze della natura, il suono immemoriale dell'andare e venire delle onde, che ricorda l'andare e venire delle vite finite che noi tutti siamo. Possiamo chiederci allora: è riuscito questo tentativo sorrentiniano di rappresentare l'irrepresentabile, di

fare finalmente un film sul Caimano? È vero, LORO non ci fa capire su Berlusconi cose che vadano completamente al di là di ciò di quanto avevamo già inteso, in questi lunghi anni di consuetudine mediatica. Forse la chiave interpretativa trovata da Sorrentino non è, questa volta, tanto inaspettata e dirompente quanto lo era stata al tempo de *Il Divo*. Ciononostante LORO riesce in un compito non facile: pur senza assolvere il politico redime l'uomo, posando su di lui uno sguardo analitico ma compassionevole. Quando usciamo dalla sala delusi, delusi come Tarantini, delusi come Mike, come Veronica, ancora una volta frustrati nel nostro desiderio d'intimità tanto a lungo coltivato, sentiamo di aver almeno accumulato qualche indizio sul perché quest'intimità non sia stata possibile. Addirittura – e forse è questo il punto – abbiamo accumulato qualche indizio su come sia possibile che persino noi, come Lui, come Loro,

spaventati come siamo dalla morte, immersi nelle nostre recite, distratti dal desiderio, stentiamo a stabilire una simile intimità *persino con noi stessi*.

## ACQUA: DISPONIBILITÀ, CONSUMI, SPRECHI ... MA ANCHE SOLUZIONI

Gennaro Aprea ●

Il 22 marzo scorso è stata la 26° Giornata mondiale dell'Acqua istituita nel 1992 dalle Nazioni Unite.

Ci sono state molte lodevoli iniziative di associazioni, scuole, istituzioni in tutta Italia e tutti i media hanno parlato dell'importanza di questo indispensabile bene comune mettendo in evidenza il pericolo che esso possa venire a mancare in tutto il pianeta e in un futuro non lontano, particolarmente in alcune zone, comprese alcune che ci toccano da vicino come le nostre regioni meridionali.

**Quest'anno il titolo della Giornata è stato "Nature for Water".** La proposta è usare le soluzioni che si trovano in natura per ridurre le inondazioni, la siccità e l'inquinamento delle acque come conseguenza dei comportamenti umani. I danni ambientali, gli effetti sempre più ricorrenti dei cambiamenti climatici stanno accentuando nel mondo non solo le crisi idriche legate alla disponi-

bilità ed accesso all'acqua potabile, ma anche i danni derivanti da inondazioni o siccità.

Il ciclo naturale dell'acqua è sempre di più messo in crisi. Di conseguenza si riduce la disponibilità di acqua dolce, potabile e non, di cui abbiamo bisogno per vivere e prosperare. **Le soluzioni basate sulla salvaguardia del ciclo naturale dell'acqua consentirebbero di risolvere buona parte dei fattori di criticità legate all'accesso all'acqua.**

È utile ricordare qualche numero:

1. in tutto il pianeta il 97% della disponibilità di acque è costituito da acqua di mare e solo il 3% da acqua dolce (acque sotterranee e superficiali)
2. nel 2017 i prelievi globali sono stati di 6.000 km cubi; le previsioni sono di 8.700 km cubi nel 2050 e 12.700 km cubi nel 2100
3. Nel 2025 le previsioni di aumento di consumi di acqua sarà del

50% nei paesi in via di sviluppo e 18% in quelli sviluppati

4. Un altro dato importante riguarda la popolazione mondiale che ha già superato i 7 miliardi e che si prevede l'aumento a 10 miliardi nel 2050 con ulteriore aumento a 11,5 al 2100
5. Un'ulteriore statistica riguarda la capacità di lavarsi: ad oggi 40% della popolazione mondiale è priva di questa possibilità
6. Infine in Italia il 15% del territorio è a rischio di siccità mentre la Sicilia ha un alto rischio di desertificazione.

In generale le ragioni di questa situazione sono dovute principalmente alla cattiva gestione dell'acqua da parte di tutte le attività economiche e civili nel mondo.

In occasione di questa giornata internazionale, il **Contratto Mondiale sull'acqua** ha lanciato un appello: «*Deve essere considerata un bene co-*

*mune, fonte di vita e quindi di un capitale naturale, non mercificabile*». Per difenderla servirebbero dunque più strumenti di diritto che infrastrutture. **Rigenerare foreste, proteggere fiumi e salvaguardare le zone umide:** sono queste le strade da percorrere. L'obiettivo del Contratto Mondiale sull'acqua è garantire **norme internazionali vincolanti per**

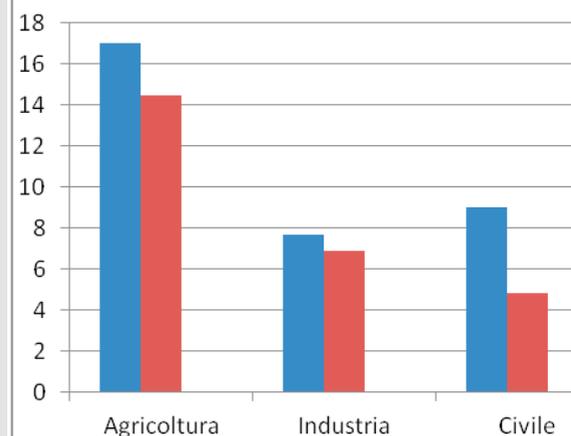
**l'accesso all'acqua,** assicurando il rispetto di un **diritto umano a questa risorsa.**

Per una disamina delle svariate situazioni e gestioni idriche nel mondo o anche solamente in Europa, sarebbe necessario un volume.

Ci limiteremo qui ad una breve descrizione della situazione italiana che è comunque significativa.



PRELIEVI E CONSUMI ITALIA (miliardi di metri cubi di acqua)



Fonte: Politecnico di Milano  
Energy Group: Water Management Report 2018

Il grafico mette in evidenza quanto attualmente l'agricoltura sia la maggiore consumatrice rispetto agli altri due settori utilizzatori di acqua dolce e quali siano mediamente alti gli sprechi di acqua nel civile.

È da notare che la maggiore quantità utilizzata dall'agricoltura è prelevata dal sottosuolo o da acque superficiali, di solito da un bacino e canalizzate ad hoc.

Nel numero 6 di questa stessa rivista, sempre nella

rubrica "il filo verde", potete trovare molte informazioni sull'uso dell'acqua in agricoltura; anche in questo settore le tecnologie innovative sulle colture agricole stanno facendo passi da gigante al fine di diminuire gli alti prelievi.

L'acqua necessaria all'industria costituisce circa il 22% del totale con prelievi dedicati; essi coprono i vari settori, dal chimico, siderurgico, altri metalli, alla carta e tessile; questi due ultimi, da soli, assorbono il 55% dei

consumi totali dell'industria. Infine è importante sottolineare che la distribuzione del consumo civile richiede pesanti infrastrutture in termini di costo e manutenzione delle reti di tubazioni, nonché molta energia per la distribuzione agli utenti finali. **Le alte perdite attuali sono dovute per lo più all'anzianità e quindi alla dispersione delle vecchie tubazioni della rete idrica civile.** La tabella seguente mette evidenza le percentuali di perdita d'ac-



qua nelle regioni italiane. Le perdite sono impressionanti anche se le differenze fra i 2 anni (unici disponibili) denotano un leggero miglioramento. Le cause sono numerose, le più importanti sono: limitati investimenti nelle reti idriche, difficoltà e costi elevati negli interventi di risanamento, errori di misura, scelta dei materiali utilizzati, tipi di terreno, condizioni di posa, ecc.

Le conseguenze di tale situazione implicano perdite economiche ed aggravamento delle condizioni ambientali perché sottraggono risorse al ciclo naturale. Ma non basta. Oltre all'altissima quantità di sprechi della rete idrica pesano i nostri comportamenti quando utilizziamo l'ac-

qua potabile. Un esempio significativo: l'Italia è, dopo il Messico, il maggiore consumatore al mondo di acqua minerale in bottiglie, ahimè, di plastica.

Molta acqua potabile è usata per usi inutili e "spreconi" quando potrebbe essere utilizzata acqua non potabile ricavata dallo scarico della lavabiancheria, della lavastoviglie e della doccia (e del bagno in vasca (qualcuno ancora la usa), per lo scarico del WC. Purtroppo le nostre case, anche quelle di recente costruzione, non prevedono la doppia sorgente di acqua potabile e non potabile ricavata dalla depurazione, quest'ultima

#### Immissioni, erogazioni e dispersione di acqua del settore civile (miliardi di mc)

| REGIONI                      | Acqua immessa    | Acqua erogata    | Dispersione % |
|------------------------------|------------------|------------------|---------------|
| Piemonte                     | 543.606          | 373.825          | 31,23         |
| Valle d'Aosta                | 25.842           | 21.720           | 15,95         |
| Liguria                      | 234.468          | 965.514          | 30,43         |
| Lombardia                    | 1.387.919        | 965.514          | 30,43         |
| Trentino                     | 151.158          | 95.470           | 36,84         |
| Veneto                       | 632.465          | 386.195          | 36,84         |
| Friuli Venezia Giu.          | 186.237          | 103.078          | 44,65         |
| Emilia Romagna               | 524.707          | 364.572          | 30,52         |
| Toscana                      | 437.403          | 246.513          | 43,64         |
| Umbria                       | 138.844          | 77.554           | 44,14         |
| Marche                       | 114.343          | 81.677           | 28,57         |
| Lazio                        | 987.048          | 469.679          | 52,42         |
| Abruzzo                      | 213.255          | 127.011          | 40,44         |
| Molise                       | 45.527           | 23.243           | 48,95         |
| Campania                     | 820.402          | 463.031          | 43,56         |
| Puglia                       | 415.692          | 227.004          | 45,39         |
| Basilicata                   | 74.740           | 31.097           | 58,39         |
| Calabria                     | 318.580          | 201.990          | 36,60         |
| Sicilia                      | 651.821          | 305.267          | 53,17         |
| Sardegna                     | 265.877          | 124.453          | 53,19         |
| <b>Totale nazionale 2015</b> | <b>8.169.932</b> | <b>4.487.681</b> | <b>45,08</b>  |
| <b>Totale nazionale 2012</b> | <b>8.503.765</b> | <b>4.341.484</b> | <b>48,95</b>  |

Fonte: Politecnico di Milano - Energy Group: Water Management Report 2018



per esempio nel lavaggio dei veicoli, dei pavimenti, ecc. I decisori politici potrebbero agire molto in questo senso ma il loro maggior difetto è la scarsa cultura ambientale, la mancanza di prospettive a lungo termine e la lentezza cronica delle azioni.

È assolutamente necessario che i nostri comportamenti, anche per motivi economici che diverranno pesanti in un prossimo futuro, siano improntati alla consapevolezza del pericolo della progressiva e rapida diminuzione della disponibilità di questo bene. È notizia recente dal Sud Africa che dal 1° febbraio di quest'anno gli abitanti di Cape Town (3.5 milioni di abitanti) sono entrati in regime di razionamento a causa delle forte siccità. La disponibilità è ora di 50 litri al giorno procapite.

A proposito di sprechi non considerati dalle statistiche, l'abitudine frequente di tenere aperto il rubinetto del lavabo mentre ci si insapona, si lavano i denti, si lavano a mano le stovi-

glie con enormi quantità di acqua corrente (calda e fredda).

### Le soluzioni

Prendere seriamente atto dei problemi della limitazione della disponibilità di acqua in un prossimo futuro, migliorare i nostri comportamenti di consumo, riparare la rete idrica incentivare le tecnologie innovative per il recupero di acqua piovana e la dissalazione dell'acqua di mare.

Certamente l'Italia, cominciando dal Sud dove la bassa disponibilità d'acqua è già un'amara realtà, dovrà organizzarsi per il recupero sistematico dell'acqua piovana, come già numerosi altri paesi hanno fatto da tempo.

La messa in programma di tale progetto è anche decisamente migliore della soluzione attuale della dissalazione dell'acqua marina, che attualmente pone due problemi di grande importanza:

1 l'immissione in mare di acqua di fine processo ad altissima concen-

trazione di sale che distrugge la Posidonia, alga fondamentale per la stabilità dell'ambiente marino

2 l'altissimo consumo di energia elettrica (4kWh per 1 metro cubo di acqua dolce prodotta)

Purtroppo a Lipari e in altre piccole isole italiane, così come, ad esempio, nei paesi della penisola arabica, questo processo è in atto da tempo, considerando anche l'inquinamento creato dalla combustione di prodotti petroliferi per produrre l'energia elettrica (le energie alternative non inquinanti non sono ancora applicate, e in alcuni casi non sono sufficienti).

Tuttavia le tecnologie innovative stanno per risolvere il problema a breve con vari metodi alternativi.

Il più importante è quello che utilizza il calore a bassa temperatura. Mentre con l'attuale "osmosi inversa" l'acqua di mare è spinta attraverso membrane dissalanti ad una pressione di 70-80 atmosfere, con una nuova membrana



non c'è pressione ma l'acqua è riscaldata a circa 70°C (con pannelli solari termici o simili) creando vapore che attraversa questa membrana e si condensa in acqua dolce nella parte opposta; il sale si cristallizza ed è recuperato e venduto per i normali utilizzi.

La necessaria riparazione della rete idrica costerà molti miliardi e comporterà un aumento delle bollette: gli italiani allora capiranno l'importanza di non sprecare l'acqua, bene comune per la nostra vita, ma non illimitato e non necessariamente gratuito.

Francesca Bocca



È docente di Cultura Islamica presso l'Istituto Italiano di Studi Islamici, cultore della materia di Islamistica all'Università Cattolica del Sacro Cuore e direttore dell'Istituto di Studi Islamici Averroè. Francesca ha un dottorato in Neuroscienze Sistemiche (2015) presso l'Università Ludwig-Maximilians di Monaco di Baviera. I suoi interessi di ricerca sono: filosofia dell'educazione islamica, i legami tra il pensiero tedesco (in particolare quelli di Goethe e Heidegger) e l'Islam, e l'esegesi contemporanea del Corano.

Massimo Campanini



Laureato in filosofia (1977) e diplomato in lingua araba (1984), ha insegnato in varie università e in ultimo come professore associato a Trento. È accademico dell'Ambrosiana di Milano e professore a contratto allo IUSS di Pavia. Dirige la collana Nell'Islam di Jacabook. Ha scritto 42 monografie, tra cui: *Islam e politica* (Mulino 2015, terza edizione), *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (Equinox 2016), *La filosofia islamica* (Morcelliana 2016), *al-Ghazali and the Divine* (Routledge 2018 in corso di stampa).

Riccardo Fedriga



Professore associato nell'Università di Bologna, dopo la laurea all'Università degli Studi di Milano (con Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri) ha intrapreso una carriera basata sugli studi storico filosofici e di storia delle idee e della lettura - con particolare riferimento alla filosofia medievale, i problemi dell'intenzionalità, la storia delle idee e dei concetti, nonché l'evoluzione storica delle pratiche di lettura in relazione al variare dei supporti per il trasporto, la rappresentazione e il controllo della conoscenza. Tra le pubblicazioni più recenti si segnalano "La filosofia e le sue storie", 3vv (curatore con Umberto Eco, Laterza 2014), "La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza" (Mimesis, 2015) e "Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà" (con Roberto Limonta, Jaca Book 2016).

Francesca Forte



È dottore di ricerca in filosofia. Attualmente insegna introduzione all'Islam presso l'Istituto superiore di Scienze Religiose di Trento e presso il corso Superiore di Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (2012-2017). È stata assegnista di ricerca presso il dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Milano (2010-2013); ha insegnato presso la stessa università cultura araba nel corso di laurea di mediazione linguistica e culturale (2008-2010) e pensiero islamico presso l'Università degli studi di Trento (2010).

Ersilia Francesca



È professore associato di Storia dei Paesi Islamici all'Università "L'Orientale" di Napoli, dove tiene i corsi di Storia contemporanea dell'economia del Medio Oriente e Nord Africa e Gender Politics in contesto islamico. La sua ricerca tocca i seguenti ambiti: le origini del diritto islamico, in particolare del diritto ibadita; il pensiero economico islamico medievale e contemporaneo; il concetto islamico di welfare, i gender studies in contesto islamico. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Economia, religione e morale nell'Islam*, Carocci, Roma, 2013; Ha curato il volume *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works, Studies on Ibadism and Oman 4*, G. OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2015, e insieme ad Anna Maria di Tolla i due volumi, *Emerging Actors in Post-Revolutionary North Africa*. STUDI MAGREBINI, N. S. Vol. XIV-XV/2016-17, Napoli 2017.

Mariateresa Fumagalli  
Beonio Brocchieri

Professore di Storia della filosofia medievale all'Università degli Studi di Milano. Visiting Professor alla Università di Pennsylvania (Philadelphia), alla U.B.A. (Buenos Aires), alla Università Ebraica di Gerusalemme. È autrice di numerosi saggi e monografie, tra le quali segnaliamo: *Eloisa e Abelardo* – Nuova edizione (Laterza, 2014), *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyla* (Laterza, 2006), *Federico II. Ragione e fortuna* (Laterza, 2004), *Tre storie gotiche* (Il Mulino, 2000), *Storia della filosofia medievale* (Laterza, 1989); *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale* (Laterza, 1987).

Roberto Limonta



Laureato in filosofia, è docente nelle scuole superiori e cultore di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Bologna. Autore de *Il silenzio delle idee. Libri, lettori e censure* (Encyclopedia, 2012), di *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà* (Jaca Book, 2016), con R. Fedriga, e di *Volando sul mondo. Opicino de Canistris 1296-1352* (Archinto, 2016) con Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, si occupa di questioni cognitive legate alla filosofia e alla teologia medievale. Ha collaborato alla *Storia della filosofia e a La filosofia e le sue storie* (Laterza, 2014), curate da U. Eco e R. Fedriga

Giuseppina Muzzarelli



Maria Giuseppina Muzzarelli si è laureata in Filosofia con il massimo dei voti e la lode presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna discutendo con il professor Ovidio Capitani. una tesi di "Storia medievale" sui Monti di Pietà in Emilia-Romagna. Attualmente è professore ordinario di Storia medievale e Storia del costume e della moda presso la stessa Facoltà. È autrice di saggi e monografie sul tema delle origini e della diffusione dei Monti di Pietà. Tra le sue pubblicazioni: *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo* (1994), *Guardaroba medievale* (1999), *Il denaro e la salvezza* (2001), *Sacri recinti del credito* (2005), *Pescatori di uomini* (2005), *Nelle mani delle donne. Nutrire, guarire, avvelenare dal Medioevo a oggi* (2013), *A capo coperto. Storie di donne e di veli* (2016).

Ida Zilio Grandi



Laureata in Lingue e letteratura araba (1986) e dottore di ricerca in Storia dei Paesi islamici (2000), insegna Lingua e letteratura araba e Islamologia all'Università di Venezia "Ca' Foscari". Tra le sue pubblicazioni principali, *Il Corano e il male* (Einaudi 2002); *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islam* (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano - PCAC, Silvio Zamorani 2004); *Il Viaggio Notturmo e l'Ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbas* (Einaudi 2010); e la traduzione completa del Corano con parziale annotazione ( *Il Corano*, Mondadori 2010, a cura di A. Ventura, note di Alberto Ventura, Mohyiddin Yahya, Muhammad Ali Amir-Moezzi e Ida Zilio-Grandi). Da alcuni anni si occupa di moralità islamica. Tra le più recenti pubblicazioni al proposito, *La virtù islamica del haya'. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee*, in F. Roldán Castro (ed.), *Literatura y vida, Philologia Hispalensis* (Universidad de Sevilla) 31/2 (2017), pp. 169-183.

## EXTRA FOCUS

Raffaele Ariano



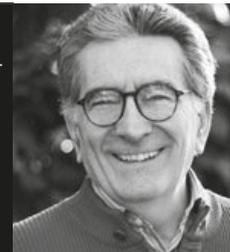
È assegnista di ricerca nella Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano, dove ha conseguito il Dottorato di ricerca con una tesi sul critico letterario americano Lionel Trilling, di prossima pubblicazione per le Edizioni di Storia e Letteratura. È autore di *Morte dell'uomo e fine del soggetto. Indagine sulla filosofia di Michel Foucault* (Rubbettino 2014). È stato per tre anni coordinatore del Corso di Filosofie del cinema dell'Università San Raffaele e ha studiato film studies all'Università di Oxford. La sua ricerca si colloca all'intersezione tra filosofia contemporanea, teoria letteraria ed estetica del film.

Giovanni Carosotti



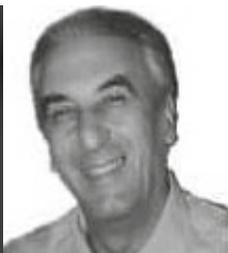
Nato a Milano. Conseguita la maturità classica, ha frequentato la facoltà di filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, laureandosi nel 1988, nella cattedra di 'Storia della filosofia morale'. Attualmente insegna filosofia e storia presso l'Istituto Statale 'Virgilio' di Milano. Ha pubblicato diversi articoli e saggi filosofici su riviste specializzate e ha collaborato ad alcuni manuali di filosofia per le scuole medie superiori. Ha collaborato alla rivista diretta da Giuseppe Galasso 'L'Acropoli'. È co-autore di un manuale di storia per il biennio (*Le strade della storia*, Capitello edizioni) delle scuole superiori e di un manuale di storia per le scuole medie inferiori (*La Porta del Tempo*, Garzanti), e di uno studio intitolato *'Per la didattica della storia'* presso l'editore Guida di Napoli.

Gianfranco Pasquino



Torinese, laureatosi con Norberto Bobbio in Scienza politica e specializzatosi con Giovanni Sartori in Politica comparata, è Professore Emerito di Scienza Politica nell'Università di Bologna. Tre volte Senatore per la Sinistra Indipendente e per i Progressisti, ha fatto parte della Commissione Bozzi ed è stato fra i promotori dei referendum del 1991 e del 1993. È particolarmente orgoglioso di avere condiviso con Bobbio e Nicola Matteucci la direzione del *Dizionario di Politica* (De Agostini, 2016, 4a ed.). Autore di numerosi volumi i più recenti dei quali sono *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate* (Egea 2015); *La Costituzione in trenta lezioni* (UTET 2015); e *L'Europa in trenta lezioni*; (UTET 2017); *Deficit democratici. Cosa manca ai sistemi politici alle Istituzioni e ai leaders* (EGEA 2018). Dal 2011 fa parte del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana. Dal luglio 2005 è Socio dell'Accademia dei Lincei.

Gennaro Aprea



Economista, ha lavorato per 21 anni in 8 aziende nazionali ed internazionali in Italia e in 6 paesi esteri come quadro, dirigente e AD. Per ulteriori 28 anni è stato attivo come Consulente di Direzione certificato ICMCI e ha fondato due imprese e un GEIE in Italia e Gran Bretagna con principali specializzazioni in Organizzazione, Strategia di Marketing e Internazionalizzazione, lavorando per grandi e PMI.

Dal 1970 ha iniziato ad occuparsi di problemi ambientali legati all'utilizzazione delle fonti di energia fossili e continua attivamente nello studio di questi problemi con lo scopo di renderli noti al grande pubblico.

Ha scritto 3 saggi su strategia di marketing, internazionalizzazione e problemi ambientali.