



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

**Dottorato di Ricerca
Scienze della Cooperazione Internazionale-Vittorino Chizzolini
XXVI Ciclo**

L'evoluzione del concetto di sovranità tra il mondo occidentale e il mondo islamico

**Coordinatore:
Chiar.mo Professor Mauro Mazza**

**Relatore:
Chiar.mo Prof. Michele Brunelli**

**Tesi di Dottorato
Giovanni Zucchelli**

ANNO ACCADEMICO 2012-2013

L'EVOLUZIONE DEL CONCETTO DI SOVRANITÀ TRA IL MONDO OCCIDENTALE E IL MONDO ISLAMICO



Figura 1
Alessandro Magno recide il nodo gordiano, opera di Jean-Simon Berthélemy

www.wikipedia.it

Avvertenze. Si è adottata una traslitterazione delle parole arabe molto semplificata, senza riportare i segni diacritici. Si sono rispettati, invece, la ‘ayn e la hamza, quando posta in mezzo o alla fine di una parola, e gli allungamenti. La Ta-marbūta è stata omessa. Inoltre, per la traduzione italiana del Corano, si farà riferimento a quella di A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 1988. Infine, per tutte le citazioni bibliche contenute in questa ricerca, si farà riferimento alla Bibbia nella versione ufficiale della CEI, *Piemme Pocket*, Casale Monferrato, 2002.

a don Vittorio e a mia nonna Lucia.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare tutti coloro i quali hanno contribuito alla stesura di questa ricerca di dottorato, in particolar modo il prof. Michele Brunelli, che pazientemente mi ha guidato e indirizzato alla sua realizzazione. Egli ha avuto un ruolo fondamentale nella redazione di quest'elaborato, ma desidero precisare che ogni errore o imprecisione al suo interno è imputabile soltanto a me.

Vorrei inoltre fare una menzione speciale a due persone importanti nel mio cammino di crescita, la prof.ssa Stefania Gandolfi e il prof. Felice Rizzi, la cui dedizione al proprio lavoro e il loro impegno nel campo dell'educazione e dei diritti dell'uomo sono stati da modello, sia nel campo professionale, sia in quello umano.

INDICE

INTRODUZIONE	11
IL CONCETTO DI SOVRANITÀ.....	25
1. I MECCANISMI DI AGGREGAZIONE SOCIALE.....	27
1.1 Il sociale e il politico	31
1.2 L'essenza della politica	34
1.3 L'Autorità.....	37
1.4 Il processo di istituzionalizzazione	42
1.5 Il trascinatore e l'ordinatore	46
1.6 Il gruppo	50
1.7 L'esercizio dell'Autorità	54
2. IL BENE POLITICO.....	59
2.1 La bontà nella volontà sovrana.....	59
2.2 Il problema del Bene Comune.....	67
2.3 L'Amicizia sociale	74
2.4 La giustizia	78
3. IL SOVRANO	84
3.1 Lo sviluppo dell'idea della volontà sovrana	84
3.2 L'alleanza tra la borghesia ed il Sovrano	90
3.3 La nascita dell'individuo come soggetto.....	93
4. IL SOVRANO LEGISLATORE.....	100
4.1 La teoria della volontà regolata e della "Felice Impotenza"	105
5. DALLE RIVOLUZIONI ALLO STATO NAZIONE.....	113
5.1 La Rivoluzione francese.....	113
5.2 Il popolo	116
5.3 I tipi di potere e la forma politica moderna in Max Weber.....	119
5.4 La Costituzione	123
5.5 Il nuovo modo di intendere la politica	128
6. CONCLUSIONI.....	132
LA SOVRANITÀ ISLAMICA	135
1. ISLAM E POLITICA	137
1.1 La giurisprudenza islamica.....	138
1.2 L'Islam e lo Stato	144
2. LA PENISOLA ARABICA PRE-ISLAMICA	149
3. IL PROFETA MUHAMMAD.....	160
3.1 La costituzione di Medina	162
4. LA SUCCESSIONE PROBLEMATICA DEL PROFETA	170
4.1 Gli Omayyadi	172
4.2 Le rivolte contro la gestione del potere omayyade	176
5. L'IMPERO DEGLI 'ABBĀSIDI	180
5.1 Il Califfo 'Abbāsīde.....	182
5.2 L'amministrazione 'abbāsīde	186
5.3 Il declino dell'impero	188
6. LE TEORIE CLASSICHE DEL CALIFFATO	192
6.1 La teoria del potere nello Sciismo.....	192

6.2	Le teorie del potere sunnite.....	200
6.3	Il quietismo tra occidente e oriente.....	209
6.4	Ibn Taymiyya e Ibn Khaldūn.....	215
7.	GLI ARABI IN EUROPA: LA SICILIA E LA SPAGNA.....	222
7.1	I filosofi musulmani spagnoli.....	225
8.	GLI EUROPEI NELLA TERRA DELL'ISLAM.....	231
8.1	Il risveglio islamico: la Nahda.....	234
8.2	Il nazionalismo nei Paesi islamici.....	239
8.3	I movimenti riformisti religiosi.....	251
8.2	La Salafiyah.....	257
9.	L'ASSOCIAZIONE DEI FRATELLI MUSULMANI E LA LORO INFLUENZA NEL MONDO ISLAMICO.....	262
9.1	L'Associazione dei Fratelli Musulmani.....	263
9.2	Sayyid Qutb.....	266
9.3	HAMĀS.....	273
9.4	Hezbollah: Il Partito di Dio.....	277
9.5	Al-Qā'ida.....	280
10.	CONCLUSIONI.....	285
	L'ARABIA SAUDITA.....	287
1.	LA SOCIETÀ E LA POLITICA NELLA PENISOLA ARABICA DEL XVIII SECOLO.....	289
1.1	L'alleanza saudī-wahhabita.....	289
1.2	Lo scontro con i Rashidi.....	291
1.3	L'emirato degli Sharifi.....	293
2.	LO STATO EMERGENTE.....	296
2.1	I mutawwa'a e gli ikhwan.....	299
3.	IL REGNO DI IBN SA'UD.....	304
3.1	La strategia politica del matrimonio.....	304
3.2	Il simbolismo sovrano saudita.....	306
3.3	Le istituzioni politico-amministrative saudite.....	307
3.4	Le concessioni petrolifere.....	309
4.	IL DISSENSO POLITICO.....	311
4.1	Al-Tariqi.....	312
4.2	Il regno di Faysal.....	314
4.3	Faysal e il panislamismo.....	317
5.	L'EMBARGO DEL PETROLIO E L'ALLEANZA CON GLI STATI UNITI.....	319
5.1	Il regno di Khalid.....	320
5.2	Il regno di Fahd.....	322
5.3	La politica estera saudita verso i Paesi musulmani.....	324
5.4	Il riassetto statale.....	326
5.5	Il dissenso del fondamentalismo islamico.....	330
	L'IRAN.....	333
1.	LE CAUSE SCATENANTI DELLA RIVOLUZIONE.....	335
1.1	Le riforme di Reza Khan Pahlavī.....	335
1.2	Il nazionalismo di Mohammad Mossadeq.....	337
1.3	La Rivoluzione Bianca di Mohammad Reza Pahlavī.....	341
1.4	I dissensi al regime.....	343
1.5	L'influenza ideologica di 'Alī Shariati.....	349

2.	LA RIVOLUZIONE IRANIANA	353
2.1	L'assalto all'ambasciata statunitense	356
2.2	La nuova costituzione.....	362
3.	LA GUERRA IMPOSTA.....	367
3.1	Le conseguenze del conflitto.....	370
4.	IL DOPPIO STATO	372
4.1	La teoria del velāyat-e faqīh.....	372
4.2	L'assetto costituzionale.....	376
4.3	La critica degli intellettuali religiosi	383
5.	'ALĪ KHĀMENEĪ E HĀSHEMI RAFSANJĀNI.....	385
5.1	La nuova Guida: 'Alī Hoseynī Khāmeneī.....	387
5.2	La politica economica di 'Alī Akbar Hashemi Rafsanjāni	388
6.	IL RIFORMISMO DI KHATĀMI.....	392
6.1	La prima rivolta studentesca	394
6.2	La seconda rivolta studentesca.....	396
7.	MAHMUD AHMADINEJĀD	398
7.1	La proposta della "via cinese".....	398
7.2	L'azione politica del "partito dei militari"	399
7.3	Lo scontro con il clero.....	400
8.	LA LEADERSHIP NEL MEDIO ORIENTE	403
	CONCLUSIONI	407
	BIBLIOGRAFIA	423
	ARTICOLI DI RICERCA SCIENTIFICI.....	437
	SITOGRAFIA	442

INTRODUZIONE

In questa ricerca, si analizzerà il concetto di sovranità, cercando di compiere una comparazione tra la sua evoluzione nel mondo occidentale e il suo sviluppo in quello islamico, in particolar modo nell'area del Medio Oriente, nella quale la religione musulmana è nata e si è diffusa sin dai suoi primordi.

La scelta di questo tema è nata dal desiderio di approfondire la conoscenza dell'evoluzione del pensiero politico occidentale e islamico nel campo delle dottrine politiche. Le problematiche inerenti alle strategie politiche di cooperazione tra i Paesi occidentali e i Paesi del mondo arabo-islamico denunciano infatti una mancata problematizzazione delle peculiarità storico-religiose appartenenti ad entrambe le aree, che determina azioni di governo inefficaci e spesso fallimentari. Uno degli obiettivi fondamentali del dottorato di ricerca di “Cooperazione internazionale – Vittorino Chizzolini” è infatti quello di analizzare lo sviluppo della *governance* degli Stati, al fine di poterne capire le strutture politico-istituzionali per cercare di realizzare delle strategie efficaci nella gestione dei progetti internazionali.

Prima di iniziare l'analisi in merito, è però opportuno soffermarsi sulla metodologia adoperata, ossia la comparazione e l'analisi storica. Si è voluto mettere a confronto due concezioni riguardanti l'espressione del potere del governo di uno Stato; due rappresentazioni che hanno avuto origini differenti, in ragione di una differente connotazione culturale, religiosa e geografica, ma che nella loro evoluzione si sono influenzate a vicenda, grazie ai contatti avuti nel corso della storia. Pertanto, la ricostruzione storica degli eventi e la loro corretta comprensione divengono uno strumento fondamentale per lo sviluppo delle considerazioni conclusive riguardo il concetto di sovranità e per l'analisi della crisi attuale dello Stato. Compito di questa ricerca è quello di mettere in relazione le interconnessioni avvenute nel corso della storia tra il pensiero politico occidentale e quello islamico, cercando di evidenziare le differenze e le reciprocità delle diverse concezioni riguardanti la sovranità.

L'approccio a quest'indagine scientifica sarà di tipo qualitativo: quella che si è inteso realizzare è infatti una ricerca fondamentale, che si pone come obiettivo l'avanzamento della conoscenza e la comprensione teorica della sovranità e delle

variabili inerenti al suo sviluppo storico. Essa è stata costruita attraverso un'analisi documentaria bibliografica scientifica mirata.

L'ipotesi di partenza è che la sovranità è un concetto moderno di matrice prettamente occidentale, così come lo sono i modelli storico-culturali che si apprestano a descriverlo. Nato nel Medioevo, si è sviluppato nel corso della storia europea attraverso la dissoluzione del Sacro Romano Impero e del sistema feudale, le guerre di religione del XVI secolo e l'avanzata del ceto borghese, fino alla promulgazione delle moderne costituzioni liberal-democratiche. La sovranità concepita in questo modo appartiene al popolo, i cui individui che lo compongono sono uguali e liberi fra loro. Nell'Islam, inteso non come una semplice religione, ma come una vera e propria ideologia onnicomprensiva, che include tutti gli atti e le pratiche della vita quotidiana, la politica e le istituzioni di una determinata comunità, la sovranità appartiene a Dio e a Lui soltanto. Il Bene comune è la volontà di Dio, l'unico ad avere autorità legiferante. Egli, attraverso la *sharī'ah*, la legge divina, indica al Suo popolo la volontà da seguire, perché portatrice di giustizia e realizzatrice della vera felicità e del progresso sociale. Lo Stato e l'autorità politica rappresentano dunque un mero esecutore dei Suoi voleri espressi nelle sacre scritture, ossia nel Corano e nella Sunnah.

L'accezione europea di sovranità raggiunse le terre dell'Islam solo attraverso le idee e i valori della Rivoluzione francese portati da Napoleone alla fine del XVIII secolo, quando il suo esercito invase l'Egitto, in quel periodo sotto la dominazione ottomana. Questo contatto ha generato una sorta di schizofrenia nell'immaginario popolare musulmano, che si trovava a dover fare i conti con un nuovo modo di intendere l'autorità dello Stato, la vita politica associativa, la legislazione affidata al diritto positivo e la separazione della sfera spirituale da quella temporale. Lo sgomento derivava dal fatto che l'Europa si poneva per la prima volta in un rapporto di netta superiorità rispetto al mondo islamico, attraverso una preminenza tecnico-scientifica e militare, che inevitabilmente, nell'immaginario islamico, veniva traslata sul piano politico.

Durante tutto il Medioevo, i Musulmani si erano sentiti infatti superiori rispetto ai popoli infedeli grazie ai propri successi militari, che gli avevano permesso di edificare un vastissimo impero, che si estendeva dalle Indie occidentali fino alla Spagna. Queste vittorie non avevano fatto altro che rafforzare l'idea che la ragione di questi successi

fosse dovuta alla propria superiorità culturale-religiosa. Tuttavia, con la disfatta militare e l'instaurazione del colonialismo europeo sulla "casa dell'Islam", i popoli musulmani e i loro governanti cominciarono a chiedersi se veramente non avessero nulla da apprendere da quella cultura politica.

Questo atteggiamento ha generato un risveglio culturale nell'immaginario collettivo islamico, che ha provocato importanti cambiamenti nella struttura politico-amministrativa degli Stati, attraverso la promulgazione di Costituzioni, l'istituzione di tribunali civili e l'applicazione di leggi la cui realizzazione era affidata ad un Parlamento democraticamente eletto. Contemporaneamente però, accanto a questo processo di secolarizzazione statale, si è sviluppata una reazione dei movimenti religiosi, che miravano a ricostruire la società e lo Stato sulla base dei valori islamici. Attraverso quella che si potrebbe definire una visione "anti-utopistica", questi musulmani hanno visto nella Comunità di Medina amministrata dal Profeta Muhammad nel VII secolo, la società perfetta a cui far riferimento, ossia il modello politico da seguire, perfettamente espresso nella sovranità assoluta di Dio, che attraverso il suo inviato e rappresentante sulla Terra, amministrava la giustizia e si adoperava per il Bene comune.

Il risultato di tutto ciò è stata una commistione delle categorie del politico con quelle del religioso all'interno degli Stati islamici, che si sono influenzate a vicenda e che hanno creato in molte circostanze una sovranità doppia, affidata cioè contemporaneamente a Dio e al popolo. Ecco così che in molti Paesi musulmani, accanto ai tribunali laici, convivono i tribunali religiosi, e nelle Costituzioni si fa riferimento sia alla Legge divina, eterna ed immutabile, sia ad un Parlamento eletto democraticamente che ha il compito di legiferare.

Solo analizzando questo particolare maniera di intendere la politica e lo Stato si possono concepire i differenti sistemi di intendere la sovranità nel mondo occidentale e in quello musulmano, e di conseguenza, capire le particolari peculiarità che contraddistinguono le azioni di quegli Stati sia in materia di politica estera, sia in quella di politica interna, sia nel rispetto dei diritti di uguaglianza e di libertà delle popolazioni lì residenti.

Il primo capitolo si concentra sull'enunciazione del concetto di sovranità in sé.

Seguendo le orme del pensiero politico di Aristotele, che considerava l'uomo un animale politico, e quindi naturalmente predisposto all'associazione con i suoi simili, si è voluto per prima cosa delineare la nascita e l'organizzazione di un qualsiasi gruppo sociale, cercando di insistere sul ruolo carismatico del fondatore, capace di attrarre e di riunire a sé ciascuna delle volontà particolari degli individui che compongono il gruppo. La sua scomparsa, con la conseguente sparizione della sua azione carismatica immediata, che permetteva la regolamentazione delle azioni del gruppo, comporta la creazione di norme, di regolamenti oggettivi e di rituali simbolici finalizzati alla stabilizzazione del sistema.

Una volta che il potere e l'autorità si sono istituzionalizzati, sorge il problema della giustizia, ossia del rispetto delle regole ormai stabilite nella società. Essendo il fondatore del gruppo sparito, l'autorità che gli è succeduta non possiede più quell'attrazione naturale verso i suoi associati. Non solo. I primi membri del gruppo avevano aderito spontaneamente ad esso, condividendone gli obiettivi e le finalità, e quindi le regole, mentre le generazioni successive si sono trovate in una società già regolamentata, in cui l'obbedienza verso l'autorità costituita era dovuta. Inoltre, la legge in vigore, immutata dall'atto di fondazione della società stessa, doveva vincolare anche l'azione dell'autorità, o era un'opera della stessa autorità, che poteva quindi modificarla a proprio piacimento?

Si è qui giunti alla più grande problematica medioevale, i cui risvolti assolutistici porteranno alla formulazione del concetto moderno di sovranità. Tra gli storici e gli studiosi del diritto¹ è comune l'opinione secondo la quale il periodo conosciuto come Medioevo non conobbe, se non marginalmente, il concetto di sovranità nella sua accezione moderna, così come non conobbe il concetto di Stato. Non sarebbe possibile infatti individuare le caratteristiche di base della sovranità in assenza di un ente pubblico che possessa le caratteristiche proprie dello Stato moderno. Tuttavia, la genesi della sovranità deve essere ricercata proprio in questo periodo storico: *“per quanto*

¹ In particolare, cfr. L. Raggi, *La teoria della sovranità. Contributo storico e ricostruttivo alla dogmatica del diritto pubblico*, Genova, 1908; cfr. E. Crosa, *Il principio della sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese*, Fratelli Bocca, Torino, 1915; F. Calasso, *I Glossatori e la teoria della sovranità*, Giuffrè, Milano, 1951, cit. p. 22: *“Si suole insegnare che il medio evo non conobbe il concetto moderno di sovranità, inteso come potere assoluto ed arbitrario dello Stato, come del resto non conobbe il concetto di Stato”*.

*l'idea moderna di sovranità sia estranea al mondo medioevale, tuttavia – si dice – è in quel mondo che noi dobbiamo ricercarne la genesi. Dunque, in realtà, la negazione che comunemente si ripete è fatta per modo di iperbole; ed è ugualmente iperbole la congiunta negazione, per il Medioevo, del concetto di Stato*².

Nel Medioevo la sovranità non era un concetto astratto, ma indicava solamente un rapporto gerarchico tra il sovrano e il suo popolo. Il re doveva soggiacere alla legge che aveva il dovere di proteggere e ottemperare: era una sorta di giudice, così come lo era l'*imām* musulmano, che aveva il compito di applicare la Legge divina alla sua *ummah*. Tuttavia, durante la lotta tra l'impero e il papato che sconvolse l'Europa, a partire dal XII secolo si è cominciata a diffondersi tra i canonici l'idea di una sovranità piena, di fronte alla quale nessun'altra autorità poteva opporvisi. Grazie agli studi umanistici dei romanisti, era riemersa l'immagine dell'imperatore romano onnipotente, creatore e difensore della legge. Questa idea non fu però messa in pratica dall'imperatore del Sacro Romano Impero, i cui domini erano troppo vasti per esercitare la propria immediata autorità sulla popolazione e il cui potere si era enormemente indebolito dalle lotte contro il papato, bensì dai re, che grazie alle riunioni con i propri vassalli (il prototipo dei moderni Parlamenti), potevano esercitare direttamente ed efficacemente il proprio dominio sull'intero regno.

Tuttavia, l'evento chiave che porterà alla concezione della sovranità in senso moderno si può far consistere nell'avanzata di un nuovo ceto sociale tra il popolo, ossia la borghesia. Essa voleva eliminare i privilegi feudali delle signorie per potersi arricchire attraverso il proprio lavoro, e rivendicava i principi di uguaglianza e libertà per smantellare il sistema politico costituito e poter avere un ruolo attivo nei Parlamenti e nelle Assemblee statali. Volendo distruggere i ceti sociali e i privilegi feudali dell'aristocrazia e del clero che da essi derivavano, essa non faceva altro che esaltare la figura dell'individuo, che, svincolato dalla sua condizione sociale originaria, poteva con le sue sole forze ambire alla propria elevazione economica e politica.

In questa concezione però, dove ognuno è uguale all'altro e libero di agire come meglio crede senza alcun vincolo sociale, il rischio è quello di incorrere nell'anarchia e nella guerra civile. Le guerre di religione, che dilaniarono l'Europa dal XVI secolo,

² Cfr. F. Calasso, *I Glossatori e la teoria della sovranità*, cit. p. 24.

allarmarono non solo i più grandi pensatori del periodo, tra cui Hobbes, Locke e Rousseau, ma l'intera classe borghese, che in una simile situazione non avrebbe potuto realizzare le proprie ambizioni di prosperità e ricchezza. Era dunque necessaria una forza pubblica la cui potenza doveva essere irresistibile. Con la teoria del contratto sociale, si legittimava così la concentrazione dei poteri, tra cui quello di coazione, in un'unica entità, che aveva il compito di dirimere le controversie interne alla nazione e salvaguardare i diritti fondamentali di ogni uomo, ossia la vita e la proprietà privata. Ciascun uomo era così libero di agire, limitato solamente dall'azione della legge, che non gli permetteva di nuocere agli altri. La legge stessa era il frutto della sua libertà, perché stabilita dall'intero popolo nell'atto di affidamento dei propri diritti all'autorità sovrana. Il sovrano, a differenza del passato, poteva perciò cambiare la legge a proprio piacimento e non esserne succube, proprio perché nella sua persona era racchiusa la volontà del popolo intero.

Con la Rivoluzione francese e la promulgazione della Costituzione si ebbe un assetto di leggi giusto e razionale, perché legittimato e basato sui diritti e sulle libertà dei singoli individui. Non si trattava più di rappresentare i bisogni di particolari settori della società, ma di esprimere la volontà sovrana della nazione, di cui facevano parte tutti i singoli individui. L'elezione, in quanto espressione della volontà dei cittadini, diventava la legittimazione del potere dello Stato. Il principio del "mandato vincolante" scomparve, perché la libertà del rappresentante non poteva più essere vincolata dalle volontà particolari, dovendo rappresentare la nazione intera.

Verso gli inizi del XX secolo, il concetto di Stato-nazione e quello di sovranità entrarono in crisi. Con la costituzione di Weimar, la sovranità dovette infatti commisurarsi con i parametri del pluralismo sociale rappresentato dai partiti e quelli dei diritti fondamentali dell'individuo³. Non è infatti un caso che questa esperienza di liberal-democrazia durò fino a quando il sistema degenerò in regime, esplicitando così il problema della dittatura della maggioranza. Essa mutò la fisionomia giuridica e politica della sovranità, attraverso l'attribuzione della sovranità alla volontà di un singolo dittatore.

³ Cfr. T. E. Frosoni, *Sovranità popolare e costituzionalismo*, Giuffrè, Milano, 1997, pp. 9 ss.

È in questo particolare contesto storico che si deve interpretare il pensiero di Carl Schmitt riguardante la sovranità: “Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione”, come dichiara nel suo *Le categorie del Politico*. Il sovrano – e quindi la sovranità – emergono e sono osservabili solamente in uno stato di eccezionalità. Lo stato di eccezione si caratterizza in base al fatto di sfuggire alle norme: il sovrano decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto su che cosa occorra per superarlo. Egli sta al di fuori dell’ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso, poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa. La posizione metodologica ed ideologica di Schmitt sul problema della sovranità si fonda, quindi, sulla ricerca della titolarità della sovranità, di fronte alla nuova condizione dello Stato, nel quale manca la forza coesiva sufficiente per definirsi “sovrano”. Ciò che sta a cuore a Schmitt è il recupero del soggetto della sovranità, al fine di frenare quella tendenza tipica degli Stati di diritto contemporanei di eliminare qualunque riferimento personale che costituisca una forma di responsabilità individuale.

Nel secondo capitolo, si è cercato di far emergere l’evoluzione del concetto della sovranità nella storia islamica. Si è dapprima voluto spiegare che cosa si intenda per Islam, soffermandosi sul suo insito connubio tra politica, religione, diritto e Stato. Solo in questo modo si possono infatti formulare le basi intellettuali per affrontare il tema della sovranità. Si è proceduto poi nell’analisi delle società pre-islamiche nella penisola arabica, indispensabile per comprendere le strutture socio-politiche sottostanti a quelle islamiche, che nasceranno dopo l’annuncio della Parola di Dio da parte del Profeta Muhammad e la sua amministrazione politica della città di Medina.

Si arriva in questo modo al cuore del concetto di sovranità islamica. Nella Costituzione di Medina, si ha la definizione di *ummah*, la comunità dei fedeli. In quella Magna Carta, si stabilirono le regole di convivenza delle popolazioni della città, la gestione dei rapporti fra le varie tribù residenti e il sistema di pagamento delle tasse e di difesa contro i nemici esterni. Quello che è importante sottolineare è che i criteri di appartenenza alla *ummah* non erano di natura etnica, tribale o linguistica, ma prettamente religiosi. Questo condizionerà parecchio l’assimilazione occidentale del concetto moderno europeo di sovranità alla fine del XVIII secolo, basato su una concezione dello Stato chiusa e delimitata dalle proprie peculiarità linguistiche, etniche

e culturali, facendo nascere due ideologie contrapposte: il panarabismo e il panislamismo. Mentre nella prima l'aspirazione, attraverso l'influenza nazionalista europea, era l'unione di tutti i Paesi di lingua ed etnia araba, nella seconda l'ideale da raggiungere era l'unione di tutti i popoli musulmani in un'unica comunità, ricostruendo in questo modo la *ummah* perfetta, quella di Medina al tempo del Profeta.

Muhammad era l'autorità politica e religiosa di questa comunità a base religiosa. Egli era il supremo giudice di ogni disputa all'interno del gruppo, in quanto inviato di Dio e suo sostituto sulla Terra. I problemi nacquero alla sua morte, perché non aveva lasciato eredi maschi. Questo fatto condizionerà tutto il pensiero politico islamico da quel momento in avanti, perché le dispute riguardanti la legittimazione alla successione del comando saranno la causa del grande scisma tra sciiti e sunniti. Mentre i primi rivendicavano i diritti di 'Alī, genero e cugino di Muhammad, che divenne poi il quarto califfo della *ummah*, di voler trasmettere il titolo di califfo ai propri figli, i secondi rimanevano fedeli alla linea ufficiale dei primi tre califfi, scelti attraverso la consultazione (*shūrā*) tra le persone più autorevoli della comunità, secondo un principio democratico pre-islamico tribale arabo. Furono i sunniti ad avere la meglio dopo acerrime dispute, ma la divisione creerà due concezioni teologiche islamiche differenti, e conseguentemente, due concezioni di califfato diverse, che saranno analizzate nel corso del capitolo.

Attraverso imponenti vittorie militari, i musulmani conquistarono vastissimi territori - prima sotto la dinastia omayyade, poi sotto quella 'abbāsīde -, che si estendevano dalle Indie orientali sino alla Spagna. Il pensiero politico islamico entrò così direttamente a contatto con il pensiero politico medioevale europeo, influenzandolo attraverso la circolazione delle opere politiche greche (soprattutto aristoteliche e platoniche), che erano andate perdute in Europa durante le invasioni barbariche, ma che erano state riscoperte e tradotte dai musulmani e fatte poi circolare nel vecchio continente dalla Spagna musulmana. Sono numerosi i filosofi musulmani le cui opere sulla sovranità e sulla gestione dello Stato erano conosciute dagli intellettuali europei. I loro studi e il loro sapere influenzerà le opere dei filosofi politici europei, che, attraverso la riscoperta delle opere greche, svilupperanno una nuova concezione di sovranità.

Come precedentemente ribadito, con la conquista di Napoleone Bonaparte dell'Egitto nel 1798, le idee della Rivoluzione francese, con i suoi concetti illuministi di libertà ed uguaglianza fra gli individui e di sovranità del popolo, e successivamente le idee del romanticismo tedesco di nazionalità e patria, entrarono in contatto con la cultura islamica. La superiorità tecnico-militare europea aveva affascinato le classi dirigenti musulmane, che cercarono così di apportare cambiamenti strutturali ai propri Stati sul modello di quelli occidentali. Cominciarono a nascere veri e propri apparati burocratici per la gestione amministrativa dei vari regni, tribunali civili accanto a quelli religiosi, e scuole laiche con insegnamenti di lingua straniera e di materie tecnico-scientifiche.

Questo “risveglio” arabo ha dato luogo a due manifestazioni ideologiche contrapposte: una di natura endogena, che provocò una revisione interna del fenomeno islamico, nota come “riformismo”; l'altra di natura esogena, che promosse la modernizzazione dell'apparato statale islamico e dei costumi, nota come *Nahda* (risveglio, appunto). Entrambe le ideologie auspicavano all'indipendenza nazionale dal dominio straniero, ma mentre la prima promuoveva una riforma religiosa della società, che doveva prender coscienza della propria situazione storico-politica per cambiare il proprio Stato, modellandolo sui valori islamici ispirati alla comunità perfetta del Profeta, la seconda aspirava alla costruzione di un moderno Stato-nazione di stampo europeo, nel quale la piena sovranità apparteneva al popolo, che conviveva attraverso le stesse leggi che si era dato, contenute in una Costituzione.

Nell'ultimo paragrafo si è voluto analizzare il movimento dei Fratelli Musulmani alla luce della loro futura influenza sulle politiche di governo di molti Stati islamici e su molti movimenti di protesta fondamentalisti. Di fronte ai fallimenti delle ideologie occidentali importate del liberismo, del nazionalismo e del socialismo, sia in campo interno, sia nella politica estera, l'attivismo riformista islamico si adoperò per l'edificazione di uno Stato islamico, i cui pilastri dovevano essere sostenuti da valori islamici. La sovranità apparteneva a Dio, ma al contempo il suo popolo si sarebbe dovuto prodigare per la sua realizzazione, attraverso un'opera di re-islamizzazione della società, basata sul ritorno alle fonti religiose del Corano e della Sunnah. Il successo dell'organizzazione, dovuto sia alla sua struttura interna, sia al suo radicamento sociale in moltissimi Paesi del Medio Oriente, e il carisma e la profondità di pensiero dei suoi

principali esponenti, tra i quali il fondatore, Hasan al-Bannā, e il massimo leader intellettuale, Sayyed Qutb, divennero punto di riferimento per le ideologie antimperialiste musulmane, come HAMĀS ed Hezbollah, che rivendicano l'indipendenza e la sovranità islamica dall'intrusione straniera sui propri territori nazionali.

Nel terzo capitolo, sulla base di quanto analizzato circa la sovranità nei due capitoli precedenti, si è cercato di realizzare un *case-study*, analizzando la nascita e lo sviluppo di due Stati islamici, ossia l'Arabia Saudita e l'Iran. La scelta di questi due Paesi è dovuta a diversi fattori. Innanzitutto, l'Arabia Saudita è la rivale naturale della Repubblica Islamica dell'Iran, alla quale si contrappone per confessione (la prima è sunnita wahhabita, la seconda sciita rivoluzionaria) e per etnia (l'una è araba e l'altra persiana), oltre che per ragioni strategico-politiche. Entrambe le nazioni infatti vogliono ambire alla *leadership* politico-religiosa del Medio Oriente: l'Arabia Saudita grazie alle immense ricchezze scaturite dai pozzi petroliferi presenti sul suo suolo, che hanno permesso la costruzione di una rete di scuole religiose per diffondere il wahhabismo, presenti in molti Stati islamici; l'Iran attraverso la sua ideologia rivoluzionaria sciita del *Velayāt-e faqīh*, il governo affidato al sostituto del Profeta, ossia il giureconsulto. Infine, se l'Arabia Saudita è emersa dopo la seconda guerra mondiale come il principale alleato degli Stati Uniti nel Golfo, la Repubblica Islamica, a partire dalla sua nascita nel 1979, si è configurata come una spina nel fianco per l'egemonia americana nella regione, e si è sempre adoperata per scalzare il dominio militare e diplomatico degli Stati Uniti e dei loro alleati arabi.

L'Analisi dell'evoluzione dello Stato saudita ha voluto sottolineare il ruolo del movimento religioso wahhabita nel processo di unificazione territoriale della penisola arabica. L'alleanza con la dinastia dei Sa'ūd ha permesso infatti quella legittimazione sia religiosa che politica della dinastia saudita dalle tribù nomadi e sedentarie stanziata in quella regione.

Si è passato poi alla descrizione del fondatore del regno dell'Arabia Saudita, l'emiro Ibn Sa'ūd, che grazie al suo carisma e alla sua autorità politico-militare, riuscì nell'impresa di sconfiggere le tribù arabe confinanti. A questo proposito, si è realizzata

un'approfondita analisi storica, che evidenziato le varie tappe della conquiste saudite fino alla proclamazione del regno, avvenuta nel 1932.

La stabilizzazione dello Stato saudita è avvenuta attraverso strategie matrimoniali mirate all'annullamento di una qualsiasi opposizione dinastica interna e attraverso l'utilizzo di una serie di pratiche simboliche, mirate alla costruzione della maestà del re e all'esibizione suo potere. L'apparato amministrativo venne ampliato e modernizzato con l'introduzione di Ministeri per dirigere la macchina burocratica dello Stato. Con la scoperta dei giacimenti petroliferi sul suolo saudita, un'enorme ricchezza entrò nelle casse del regno, che fu destinata alla modernizzazione infrastrutturale e militare dell'Arabia Saudita, il cui obiettivo divenne così ottenere la leadership nel panorama islamico mediorientale.

Tuttavia, gli stretti rapporti economico-militari dei Sa'ūd con gli Stati Uniti, motivati dal bisogno di petrolio da una parte e dal bisogno di tecnologia per modernizzare l'Arabia dall'altra, crearono violente opposizioni religiose, non solo interne, ma anche esterne. Da ogni parte del Medio Oriente, i movimenti islamici sunniti e sciiti accusarono la casata regnante dell'Arabia Saudita di essersi alleata con il nemico straniero. In questo contesto, l'Iran giocherà un ruolo importante, ponendosi come la vera alternativa islamica a tutti gli Stati musulmani. Non solo. Anche dopo le importanti riforme istituzionali apportate dal 1992 dal re Fahd, i problemi interni, soprattutto quelli relativi alla disoccupazione dei giovani universitari, in particolare di quelli laureati nel settore religioso e umanista, alimentarono il risentimento verso l'occidente, ritenuto colpevole della situazione precaria attuale.

L'analisi politico-istituzionale dell'Iran è risultata più complessa rispetto a quella dell'Arabia Saudita. Questo perché l'assetto politico del governo saudita è ancora piuttosto rudimentale e semplice: basti pensare che la Legge Fondamentale dell'Arabia Saudita (*un-Nazāmu l-'Asāsiyyu li-l-Ḥakami bi-l-Mamlakati l-'Arabiyyati s-Sa'ūdīyyah*), composta da 83 articoli, al primo capitolo stabilisce semplicemente che la Costituzione del Paese è composta dal Corano e dalla Sunnah del Profeta e nel capitolo successivo sottolinea che la sovranità del regno appartiene alla dinastia dei Sa'ūd, che ha il dovere di regnare nel rispetto della Legge islamica.

Nel *case study* relativo alla Repubblica Islamica iraniana, si è innanzitutto messo in luce la situazione politico-economico-istituzionale dell'Iran prima della Rivoluzione portata a termine da Khomeinī nel 1979, per chiarire la sue cause. La contestazione all'autorità sovrana derivava principalmente dai tentativi di riforma istituzionale per modernizzare l'Iran apportati dallo shāh Reza Khan Pahlavī prima e dal figlio Muhammad Reza Pahlavī poi. Questi tentativi minavano infatti gli interessi di vari settori della popolazione, soprattutto il ceto medio dei mercanti e il clero, che si vide espropriare gran parte dei suoi beni per la redistribuzione delle terre verso la popolazione più povera. Anche la componente nazionalista del Parlamento, capeggiata dal Primo Ministro Mossadeq, nella quale faceva parte pure il partito Comunista Iraniano (il Tūdeh), cominciò un'azione di indebolimento del potere sovrano, grazie al suo sostegno popolare, perché l'autoritarismo della dinastia al potere delegittimava l'azione e il ruolo del Parlamento, sancito dalla Costituzione del 1906. Dopo l'assassinio di Mossadeq, questi partiti dovettero agire in clandestinità fino alla rivolta popolare del 1979, che decretò la fine della monarchia Pahlavī in Iran.

Dopo un esilio durato 14 anni a causa della sua opposizione alla dinastia regnante, Khomeinī poté dunque ritornare in patria acclamato dalla folla. Dopo aver descritto gli episodi dell'assalto all'ambasciata statunitense da parte dei giovani studenti universitari e la guerra contro l'Iraq, necessaria dal punto di vista concettuale oltre che da quello storico, perché durante questi avvenimenti la figura di Khomeinī accrebbe di prestigio e aumentò il senso di appartenenza nazionale e religiosa della popolazione iraniana, l'analisi dello Stato iraniano si è concentrata sul suo assetto costituzionale. Quello che si è cercato di far risaltare è la doppia natura della sovranità islamica iraniana: se da una parte vi è un parlamento e un Presidente della Repubblica democraticamente eletti dal popolo, dall'altra, con la teoria del *velāyat-e faqīh* (il governo del giureconsulto), introdotta da Khomeinī nella nuova Costituzione, la sfera del religioso invade quella del politico e si contamina. La sovranità dello Stato è dunque anche nelle mani del sostituto del Profeta, ossia la Guida, che, eletto da un organo religioso per le sue qualità politiche e teologiche, ha potere decisionale in ultima istanza sulle altre cariche dello Stato.

L'analisi dello Stato dell'Iran continua poi nella descrizione delle politiche governative dei Presidenti della Repubblica eletti negli anni Novanta e Duemila: Rafsanjāni e Khātami. Entrambi (almeno inizialmente) appartenevano politicamente

all'ala riformista e tentarono di liberalizzare e modernizzare l'Iran, trovando però molte difficoltà nell'attuazione dei propri progetti a causa dell'ostruzione dei conservatori, alleati con il clero, e della nuova Guida della Repubblica, Khāmeneī, subentrato alla morte di Khomeinī nel 1989. Con l'elezione nel 2005 di Ahmadinejād, primo laico alla presidenza della Repubblica dopo quasi quindici anni, si assiste infine allo scontro tra il nazionalismo conservatore del Presidente, che reclamava su di sé anche la funzione del Mahdī, l'*imām* atteso e nascosto secondo la teologia duodecimana sciita iraniana, e il clero, che cercava di ostacolare l'avanzamento del Politico a discapito del Religioso.

CAPITOLO 1

IL CONCETTO DI SOVRANITÀ



Figura 2

Il Leviatano nel frontespizio dell'opera originale di Thomas Hobbes, *Leviathan*.
www.lintraprendente.it

1. I MECCANISMI DI AGGREGAZIONE SOCIALE

Il filosofo greco Platone, nella sua opera *La Repubblica*, affermava che l'associazione dell'uomo all'uomo si fonda sui bisogni reciproci e sullo scambio che ne risulta tra la cessione di un bene e la prestazione di un servizio. Ogni impresa, fondata su presupposti cooperativi, mette in luce un intreccio di elementi, dei quali la collaborazione di ogni individuo, che è chiamato a collaborare nella parte di lavoro che gli compete, risulta essere una componente essenziale. Inoltre, la specializzazione e la suddivisione dei mestieri dipende dall'attitudine naturale e dall'addestramento: la prima è innata, la seconda è materia di esperienza e di educazione. Come impresa pratica, lo Stato si fonda sul controllo e sulla correlazione di questi due fattori, cioè sul potenziamento delle capacità umane e sul loro sviluppo. Quindi, ovunque esista una società, esiste un soddisfacimento di bisogni e uno scambio di servizi. Questa scomposizione fu una delle innovazioni più profonde della sua filosofia sociale. Lo Stato prende coscienza di ciò e cerca di ottenere la soddisfazione più alta di bisogni e lo scambio più armonico di servizi.

Per poter descrivere in maniera esaustiva il concetto di sovranità, si ritiene quindi necessario partire dalla descrizione dalle categorie basilari dell'associazione umana, così che, attraverso queste, si possano meglio concepire i meccanismi psicologici e sociali (Aristotele userebbe l'aggettivo "naturali"⁴) dell'aggregazionismo e della stabilizzazione successiva del gruppo. Aristotele, partendo dal presupposto che l'uomo sia "un animale politico", sottintende la necessità dell'organizzazione sociale e teorizza che le società naturali (come la famiglia) siano organi intermedi dell'organismo più grande, che è la *polis*. Nelle pagine iniziali della sua opera *Politica* scrive infatti: "*il tutto precede necessariamente la parte, perché tolto il tutto, non ci sarà più ne il piede*

⁴ La parola *natura* ha per Aristotele un doppio significato. È vero che gli uomini sono istintivamente socievoli perché hanno bisogno l'uno dell'altro: la comunità primitiva si fonda infatti su impulsi che sono di ogni vita, come il sesso e il desiderio di cibo. Essi sono indispensabili ma non distintivi della vita umana, che è invece caratterizzata da quelle facoltà che sono proprie dell'uomo; e siccome lo Stato è il solo mezzo per cui esse possono svilupparsi, esso è "naturale" in un senso che è in un certo modo l'opposto di istintivo. Lo stato è naturale perché ha in sé le possibilità di una vita pienamente civile, ma siccome per il suo sviluppo richiede condizioni fisiche, presenta vasto campo all'arte del governante.

ne la mano⁵” Egli interpreta dunque il mondo, la natura e la società in analogia ad un organismo vivente⁶.

Questa prospettiva filosofica influenzò profondamente il pensiero politico sia occidentale, che islamico. In Europa, i teorici medievali paragonarono le varie classi e le funzioni sociali della società fortemente gerarchizzata del mondo feudale a quella dei singoli organi ed apparati di un corpo umano: Giovanni di Salisbury, nella sua opera *Policraticus* del 1159, vedeva nel principe il capo, nel senato il cuore, nei giudici e negli altri funzionari gli occhi, le orecchie e la lingua, nei soldati le mani, nei consulenti i fianchi, negli ispettori l'intestino, nei contadini i piedi⁷. Anche la copertina del libro *Il Leviatano* di Thomas Hobbes del 1651 è emblematica a questo proposito: essa rappresenta un re gigante, composto da tanti singoli individui, che regge in una mano una spada, simbolo del potere temporale, mentre nell'altra il pastorale, simbolo del potere spirituale. Il re si faceva risolutore di tutte le discordie provocate dai singoli egoismi, e ne rappresentava l'unità.

Anche nel linguaggio politico-filosofico dell'Islam si fa riferimento a metafore derivate dal corpo umano per indicare il potere e l'autorità, anche se con piccole differenze rispetto al contesto europeo, dovute alla diversa cultura e alla diversa geografia dei territori in cui si è sviluppato. Ad esempio, per indicare i rapporti di potere, sono utilizzate immagini inerenti la vicinanza o la lontananza, il “dentro o il fuori”, piuttosto che quelle inerenti “l'alto o il basso”. Era infatti il petto o il seno (*sadr*) a rappresentare la leadership, che divenne nell'uso ottomano il titolo formale del Gran Visir. Le altre parti del corpo rappresentavano le medesime funzioni politico-sociali dell'occidente: il braccio (*sā'id*) e l'avambraccio (*'adud*) rappresentavano gli aiutanti o i ministri del re, mentre la mano (*yad*) indicava il potere e l'autorità, che erano detenuti appunto da chi aveva il controllo dell'esercito o dei guerrieri⁸.

Per raggiungere l'obiettivo di descrivere il concetto di sovranità, si deve dunque ricordare il metodo di analisi della scienza politica che Aristotele utilizzò nello studio empirico degli elementi politici e sociali delle costituzioni esistenti al suo tempo e

⁵ N. Bobbio, *Liberalismo in democrazia*, Simonelli editore, Milano, 2006, cit. p. 62.

⁶ Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971, pp. 640-641.

⁷ Per uno studio approfondito inerente al tema si rimanda all'opera di A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli Editore, Milano, 1995.

⁸ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 18.

descritta nell'opera *Le leggi*. È una regola pratica della ricerca che un sistema complesso venga scomposto nei suoi basilari elementi costitutivi, per poi risalire, attraverso le loro connessioni, all'analisi globale del fenomeno: il più semplice viene prima, mentre il più completo e perfetto viene dopo che ha avuto luogo lo sviluppo. Solo l'ultimo stadio però dimostra qual è la vera natura di una cosa, come il seme, che dimostra la sua natura soltanto quando germina e la pianta è cresciuta. Lo stesso genere di spiegazione si applica anche al progresso della comunità: nella sua forma primitiva, come la famiglia, essa mostra la sua natura intrinseca nella divisione del lavoro. Tuttavia nelle sue forme evolutive successive, essa si dimostra capace di sviluppare quelle possibilità che rimarrebbero latenti se esistesse soltanto la famiglia, che viene quindi prima nel tempo, mentre lo Stato viene quindi prima "per natura", in quanto costruzione artificiale.

Lo Stato si può dunque considerare, sino ad oggi, la forma definitiva del vivere insieme politicamente. Nel corso della storia, si è assistito ad una evoluzione del pensiero politico che ha portato all'idea di Stato moderno, uno Stato nel quale la sovranità appartiene al popolo inteso come insieme di soggetti uguali tra loro, che concorrono liberamente per il raggiungimento delle proprie aspirazioni sociali, politiche ed economiche, nel rispetto delle leggi imposte dallo Stato stesso. Per fare questo, essi possono delegare tutti i propri diritti ad un re, il quale ergendosi sopra le dispute particolari, esercita un dominio assoluto, garantendo in questo modo la sicurezza a tutti i membri del gruppo.

Nel corso di questo primo capitolo, cercherò di delineare il passaggio da una concezione medioevale del potere, storicamente data in un particolare contesto sociale, cioè stabilita dal tempo e dalla consuetudine, per arrivare a quella moderna, frutto di una legittimazione proveniente da un ordine sociale composto da uomini uguali e liberi. La sovranità è dunque un concetto moderno, nato nel particolare contesto europeo del tardo Medioevo, nel momento in cui la nuova e potente classe in ascesa, la borghesia, cominciò ad esigere una certa forma di uguaglianza politica ed economica verso gli antichi privilegi feudali, retaggio esclusivo della nobiltà e del clero. La concezione di uno Stato nel quale gli individui sono liberi ed eguali, senza differenza di ceto o religione, fu soprattutto una conseguenza delle guerre di religione che dilaniarono l'Europa nel corso del Cinquecento e del Seicento. Naturalmente, il processo che portò

all'uguaglianza politico-religiosa dei cittadini nei singoli regni non fu né immediato, né pienamente attuato in tutta Europa.

Ad esempio, in Francia, questo processo fu il frutto di continue rivendicazioni di carattere economico (le eccessive imposte mal sopportate dalla borghesia francese per sostenere le guerre contro la Spagna), che si trasformarono in rivendicazioni religiose quando il Calvinismo si fece catalizzatore del malcontento della classe produttiva francese, che sperava nella secolarizzazione delle proprietà ecclesiastiche per trovare una soluzione al suo crescente impoverimento. Ma le rivolte, che minavano il potere del Re, in quanto appoggiate anche da una parte della nobiltà, desiderosa di interrompere la spinta accentratrice in senso assolutistico del loro sovrano, furono soffocate nel sangue. Circa settantamila Ugonotti furono massacrati a Parigi nella notte del 24 agosto 1572 nella cosiddetta "Strage di S. Bartolomeo", e i sopravvissuti rimasero cittadini di seconda categoria, almeno fino al 13 aprile 1598, quando il re Enrico IV emanò l'Editto di Nantes, che sanciva la pace religiosa all'interno della Nazione. Tuttavia, sarà solo con la Rivoluzione francese che si avrà la piena restituzione dei diritti ai protestanti.

La guerra dei Trent'anni funge da spartiacque simbolico in questo senso: essa scoppiò nel 1618, con il desiderio dei principi tedeschi di porre un freno alle aspirazioni dell'imperatore austriaco che, alleatosi con la Spagna, voleva togliere loro il diritto di determinare la religione nei propri regni, sancito con la Pace di Augusta nel 1555, con il principio del "*cuius regio, eius religio*". Le conseguenze politiche del conflitto furono fondamentali per comprendere la sovranità: si volle neutralizzare una fascia di rapporti sociali, sottraendola alla tradizionale giustificazione teologico-religiosa, per attribuirla invece alla gestione diretta, prevedibile ed organizzata, da parte dell'uomo, attraverso il comando del principe. L'obiettivo era la prevenzione dei conflitti civili-religiosi o almeno la loro immediata repressione attraverso l'attività di intervento del principe, gestore della sicurezza e quindi del benessere sociale.

Lo Stato che si configura nel corso del Seicento è quindi concepito "*come apparato di normalizzazione della vita associata, attraverso procedure di comportamento che escludono il caso eccezionale, generatore di conflitti, e come suprema e sovrana istanza decisionale quando, nonostante tutto, questo insorga.*"⁹ È in

⁹ P. Schiera, *Da un assolutismo all'altro*, in R. Gherardi (a cura di), *La politica e gli stati*, Carocci, Roma, 2008, cit. p. 71.

quest'ambito che l'individuo esercita la sua politicITÀ, la quale consiste nell'accettazione della sua sottomissione al monopolio del potere legittimo detenuto dal sovrano, titolare dello Stato, che si presenta come fatto inevitabile e necessario. L'unico modo per ottenere la pace, condizione essenziale per lo sviluppo economico e morale del soggetto borghese, è infatti l'affidamento dei propri diritti ad un monarca assoluto, il cui potere è tale proprio perché deve essere più grande di tutte le possibili fazioni, in modo da regolare e garantire il funzionamento dello Stato.

Nei paragrafi successivi, tratterò le linee evolutive dei processi di formazione dello Stato, partendo dalla nascita di un gruppo qualsiasi, di cui sottolineerò l'importanza del fondatore che, attraverso il suo potere carismatico, determinerà gli obiettivi e la natura dell'associazione che ha costruito, per arrivare infine alla sua istituzionalizzazione, ossia l'oggettivazione dei comportamenti dei suoi membri. Questa avviene attraverso due tipologie di strutture: quelle visibili, come le organizzazioni pubbliche o private, o i gruppi primari, quali la famiglia, oppure quelle simboliche, cioè i contenuti culturali condivisi, come i riti religiosi o la lingua utilizzata. Il fattore determinante dello sviluppo di uno Stato, su cui mi soffermerò in questa prima parte di ricerca, saranno i meccanismi di mantenimento nel tempo dell'istituzione creata, cioè l'esercizio dell'autorità sul gruppo.

1.1 Il sociale e il politico

Tra i caratteri che contrassegnano gli ultimi quattro secoli della Storia occidentale utilizzati per indicare lo "Stato moderno", vi è certamente il bisogno, forte e intenso, di ricorrere al termine-concetto di *sovranità* per giustificare il rapporto tra obbligazione politica, l'esercizio dei poteri d'*imperium*¹⁰ e di coazione¹¹, e i corrispondenti doveri di obbedienza.

¹⁰ Questo termine, in senso lato, indica il potere di qualcuno su qualcun altro. Nella Roma monarchica, questo termine di origine etrusca indicava il sommo potere militare e giurisdizionale dei più alti magistrati, cioè dei dittatori, dei consoli, e dei pretori, distinguendosi in questo modo dal termine *potestas*, indicante il potere di tutti i magistrati. Questo potere conferiva perciò al suo titolare la facoltà di impartire ordini ai quali i destinatari non potevano sottrarsi, pena la coercizione fisica (anche la morte nei casi più gravi) o patrimoniale, attraverso delle multe. Nell'età moderna, questo potere sarà una delle prerogative dello Stato.

Nel corso dei secoli precedenti la sua creazione, e in particolare nel corso della lunga età medievale, non vi era stato infatti bisogno di alcuna sovranità, di nessuna costruzione giuridica filosofico-politica o, in una parola, di alcuna astrazione per giustificare i poteri di *imperium* di quella straordinaria quantità di soggetti che, in ambiti territoriali più o meno ampi, esercitavano il potere di amministrare la giustizia, di esigere le imposte, o di chiamare alle armi. Quei soggetti non erano infatti legittimati dal fatto di essere titolari della *sovranità*, cosa che a loro stessi sarebbe apparsa del tutto astratta e incomprensibile, ma dalla posizione, ben più concreta, che occupavano all'interno di un ordine storicamente dato, che era insieme politico e sociale, e che attribuiva loro poteri e doveri mediante la forza prescrittiva, da nessuno dominabile, del tempo e della consuetudine. Tra questi elementi si possono ricordare anche la verità divina, il diritto antico, gli *exempla* sacri e profani, lo stesso problema della vita buona e giusta. Tutto ciò rappresenta una realtà che condiziona la volontà degli uomini e che non può essere annullata da nessuna decisione maggioritaria del corpo politico: solo in questo contesto prende il suo significato l'*imperium*, determinato dall'antica parola *gubernare*¹². L'immagine usata da Althusius fu quella nocchiero, la cui attività della conduzione della barca è pensabile solo all'interno di un contesto in cui si è inseriti e della sua conoscenza: bisogna conoscere le stelle, le correnti, i venti e non tutti possono essere piloti, anche se svolgono un loro ruolo nella barca. Fuor di metafora, un governo può esistere solo all'interno di un ordine delle cose in cui vi sono punti di orientamento.

Dal punto di vista dei destinatari, di coloro che erano sottoposti all'esercizio di quei poteri, il primo fondamento dei doveri di obbedienza stava nella comune appartenenza allo stesso ordine, cui anche il soggetto dominante apparteneva: obbedire significava, prima di tutto, confermare e conservare quell'ordine entro cui tutti erano concretamente inseriti, che lo stesso soggetto dominante aveva il dovere di conservare e perfezionare, e che finiva fatalmente per porre limiti all'esercizio degli stessi poteri d'*imperium*.

L'evoluzione del pensiero politico che portò alla nozione moderna di sovranità, nasce dalla dissoluzione del modello medievale dell'obbligazione politica. Nasce nel

¹¹ In riferimento all'*imperium*, è la limitazione della libertà dei soggetti posti sotto la giurisdizione di uno Stato attraverso l'uso della forza, nel caso in cui l'ordinamento giuridico non sia stato rispettato.

¹² Cfr. J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Scientia Verlag, Aalen, 1981, cap. 1.

momento in cui entra in crisi la connessione organica, tipicamente medievale, tra “politico” e “sociale”, e i poteri d’*imperium*, minacciano di essere solamente l’espressione di un “politico”, che non è più intrinsecamente limitato, e nello stesso tempo legittimato, dalla sua necessaria appartenenza al “sociale”. Nella Roma antica infatti, il potere dell’imperatore era sì assoluto, ma era sottostante alle leggi universali di natura, che - come affermava Cicerone - derivavano tanto dal fatto del governo provvidenziale del mondo da parte di Dio, quanto dalla natura razionale e sociale degli esseri umani, che li rendeva simili a Dio.

La teoria moderna dello Stato e delle relazioni fra gli esseri umani trascende il vissuto concreto (il sociale), cioè vede l’individuo come un *unicum*, un soggetto senza legami di famiglia o di clan, che risponde solo a se stesso e segue il principio economico (borghese) dell’utilitarismo. Se si dovesse indicare a questo proposito una linea evolutiva, si dovrebbe dire che essa consiste nel passaggio dalla politica come arte, come pratica di governo ispirata da ragione e da giustizia e affidata ad un reggente animato dalle virtù della prudenza e della temperanza, alla politica come calcolo razionale, esercitata con il fine di governo, dei bisogni e degli interessi, ispirato dalla necessità di conservare e sviluppare il potere, garantendo adeguate condizioni di sicurezza.

Il *politico* inizia ad avere valore in sé, per la sua autonoma capacità di garantire quelle condizioni di sicurezza che i tradizionali rapporti di cui era intessuto il mondo medievale evidentemente non riuscivano più a riprodurre dal loro interno. Dopo le terribili devastazioni e morti che la guerra dei trent’anni portò in Europa, nella quale le guerre di religione raggiunsero la loro massima violenza e atrocità, ci fu un’evoluzione della filosofia politica. Il problema della giustizia, in una situazione di perenne conflitto in cui pace e la sicurezza erano andati perduti, doveva essere risolto da una razionalità formale che aveva a suo modello la geometria e che con la sua oggettività eliminasse ogni disputa e ogni conflitto. La questione non è più quella di riconoscere un *nomos* comune, né di guidare su questa base la comunità, ma piuttosto quella di lasciare che ognuno persegua il suo bene e la sua fede per conto suo, privatamente, evitando che ciò sia causa di conflitto. Non c’è più spazio per un governo, ma è necessario un potere costituito dalla forza di tutti, che renda irrilevanti le eventuali differenze di forza tra gli individui ed eviti perciò la supremazia degli uni sugli altri e ogni pretesa di governo.

In Althusius esisteva il diritto alla resistenza; ora sarebbe un sopruso di singoli che rivendicano una loro differenza. È solo il potere comune, cioè quello politico, che rende possibile l'uguaglianza degli individui, e unica legge è l'espressione della sua volontà.

1.2 L'essenza della politica

La parola "politica" non ha alcun valore indicativo, ma il suo valore è solamente di qualificazione. Si dice "la politica" per designare la lotta per il possesso di un potere o la formazione di una decisione, mentre si dice "una politica" per designare una linea di condotta. Si può parlare di politica nel comportamento privato quando il risultato voluto o il fine perseguito presuppone il concorso di altri uomini: si può definire politica, in questo caso, l'azione che incide sulle volontà degli altri, necessario alla realizzazione dei piani dell'autore. Vi è politica ogni volta che un progetto implichi la favorevole disposizione di altre volontà: l'arte politica è una tecnica, che tende a far confluire le diverse volontà esistenti in un unico scopo.

La tecnica di associazione allo stadio più basso, chiamata *additiva*, avviene quando si tratta di unire occasionalmente diverse volontà, verso il cui obiettivo gli animi sono talmente predisposti che è sufficiente provocare una piccola causa scatenante affinché si produca una collaborazione tra di loro. Un esempio chiarificatore può essere lo scoppio di un incendio in una casa: tutti i vicini accorreranno per spegnerlo e cominceranno a collaborare tra loro al fine di raggiungere quello scopo. Non appena l'emergenza sarà terminata, ognuno ritornerà alle proprie abitazioni e il gruppo avrà cessato di esistere.

Un livello più alto si ha quando si tratta di realizzare un'addizione volta a creare uno stato di cose che richieda la conservazione della cooperazione umana da cui trae origine: questa sarà naturalmente più difficile da ottenere, perché deve essere attrattiva e comprensibile dagli individui che ne devono far parte. Il mantenimento di quest'unione diviene perciò un'opera quotidiana e quest'azione tendente all'unione delle volontà non sarà più chiamata *additiva*, ma *aggregativa*¹³.

¹³ Cfr. P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997, pp 39 ss. I meccanismi che presiedono alla creazione dell'ordine culturale sono essenzialmente sociali. L'ordine

Si provi ora a considerare la tecnica politica non come un mezzo subordinato ad un fine qualsiasi, ma come essa stessa un fine: avremo la “politica pura”. Essa è necessariamente aggregativa, in quanto l’unione voluta deve avere la qualità dell’esistenza, che implica la durata. L’attività politica pura può essere definita dunque come “*l’attività costruttiva, consolidatrice e conservatrice degli aggregati umani.*”¹⁴ Da questa definizione si ottengono quelle di “opera politica”, cioè un aggregato ben affiliato; di “lavoro politico”, che è la costituzione e la continua ricostituzione di tale aggregato; e di “forza politica”, una forza che compie un lavoro politico. È pertanto possibile comprendere come differenti forze politiche, anche se individualmente positive (poiché tutte tendono ad una costruzione), possano esercitare l’una nei confronti dell’altra un lavoro negativo, tendente alla dissoluzione dell’insieme. La “lotta politica” è perciò la contesa fra i creatori di aggregati per assicurarsi l’adesione delle volontà partecipanti; ci si può render conto infine che la sovranità è la reificazione dell’intima convinzione di tutti i partecipanti di un aggregato che quest’aggregato abbia un valore finale.

La durata della costruzione presuppone dunque il consolidarsi di una coesione tra gli elementi umani. Tuttavia, i benefici di una buona politica non sarebbero sufficienti alla conservazione del gruppo: è necessaria la ricezione da parte di ciascun membro di simboli comuni a tutti, che si incorporano nello spirito di ciascuno e che costituiscono il vero aggancio del singolo a tutto il resto. Perciò, ogni aggregato offerto alla nostra osservazione allo stato nascente, presenterà alcuni tratti caratteristici: la continuità d’azione dei fondatori, la diffusione di simboli, la cooperazione istituzionalizzata e la creazione di legami personali.

È l’autorità (nel senso di *auctor*, l’autore, ovvero chi crea, causa o determina qualcosa e in quello di *auctoritas*, termine derivante dal verbo *augeo*, “accrescere”) che

culturale si stabilisce in base alla consuetudinarietà, ossia ad azioni ripetute che si sono cristallizzate in schemi: ovunque si dia un’azione reciproca tipizzata, siamo in presenza di un’istituzione. Le istituzioni, liberando gli esseri umani dalla necessità di dover decidere su tutto e di ridefinire daccapo ogni situazione, funzionano come sfondo di stabilità e prevedibilità; esse tuttavia non assumono uno statuto ontologico autonomo rispetto al loro produttore: processi di de-istituzionalizzazione sono sempre possibili, poiché la durata e la forza integratrice delle istituzioni dipende dalla loro legittimazione. Tra i processi di legittimazione rivestano particolare importanza gli universi simbolici, che trascendono la realtà della vita quotidiana e integrano in una totalità significativa diverse realtà e segmenti istituzionali; un caso paradigmatico è la religione.

¹⁴ B. De Jouvenel, *La sovranità*, Giuffrè, Milano, 1971, cit. p. 27.

è capace di dar vita agli aggregati. Questa capacità iniziatrice è la *vis politica*, la forza determinante di ogni formazione sociale o *universitas*, che può essere analizzata sotto tre aspetti: la facoltà di determinare un flusso di volontà; la facoltà di spingerle all'azione e la facoltà di rendere regolare, di determinare questa cooperazione.

La prima facoltà si può scomporre a sua volta in facoltà di immaginazione e facoltà di propagazione: colui che trascina all'azione un flusso di volontà è il *dux*, il condottiero, il leader; colui che istituzionalizza la cooperazione è il *rex*, quello che ordina, che regge.

Se la natura dell'aggregato è inizialmente carente di legami affettivi, vincolo che terrebbe uniti i partecipanti in caso di crisi del gruppo (l'esempio più evidente è la famiglia), si rende necessario che essa dia in ogni momento a ciascun membro dei tangibili vantaggi materiali: la cooperazione deve dare all'uomo quei beni materiali e intellettuali che non riuscirebbe ad ottenere da solo. Un semplice esempio può essere la costruzione di una scuola, che richiede per la sua costruzione competenze specifiche in vari settori lavorativi (muratore, falegname, idraulico...). Dal momento che ciascun lavoratore avrà dei figli da mandare lì per istruirsi, sarà lieto di offrire la propria collaborazione per la realizzazione del progetto.

Gli aggregati devono quindi presentarsi come benefici e la loro *vis politica* come benefica: è naturale dunque che gli uomini abbiano massimo rispetto per i fondatori. Un rispetto che talvolta si trasforma in vero e proprio culto dei padri fondatori, per i quali si erigono monumenti per celebrarne la magnificenza e il ricordo, e ai quali si attribuiscono qualità eccezionali, quasi divine: i miti di fondazione degli imperi (Romolo e Remo per Roma), oppure l'origine divina delle dinastie imperiali d'Oriente, o le qualità di perfezione, rettitudine, magnificenza e giustizia attribuite ai primi quattro califfi della *ummah* islamica rappresentano solo alcuni tra gli esempi più significativi. Ancora oggi ai padri fondatori della patria sono tributati onori e vengono celebrati con parate militari e manifestazioni.

È chiaro che la cooperazione per un obiettivo particolare è sempre inserita in una cooperazione generale e continua già esistente, e che le associazioni sono consequenziali all'esistenza sociale; di qui la superiorità riconosciuta alla formazione politica pura, ossia alla Città e allo Stato. Qualsiasi aggregato si conserva attraverso e per mezzo della fedeltà dei suoi membri, e non può essere altrimenti, poiché la sua

esecuzione dipende dal lavoro dei singoli individui che concorrono alla realizzazione dei suoi obiettivi. L'abitudine non sarebbe sufficiente alla fedeltà se il soggetto non fosse trattenuto anche da forti legami laterali e non subisse attraverso essi il contagio del rispetto portato all'autorità dai confratelli. L'*auctor* che si proponesse solo di far durare un aggregato, oggetto della politica pura, dovrebbe necessariamente far attenzione ai benefici che l'aggregato comporta ai suoi membri, poiché questi benefici sono la causa della sua esistenza. Ne consegue una morale politica naturale.

1.3 L'Autorità

Si è detto che l'uomo si fa con la cooperazione. Generazione dopo generazione riceve il potere sulla sua persona dall'educazione impartita dal gruppo, in primo luogo dal gruppo ristretto, quello familiare. Egli riceve il potere sull'ambiente naturale dall'organizzazione collettiva: questo potere non gli spetta come individuo, ma come membro di un'insieme. È importante sapere dunque come si forma un gruppo; nella mente umana si alternano due modelli, nessuno dei quali corrisponde alla realtà: il modello dell'associazione volontaria e quello della dominazione imposta.

Il modello dell'associazione volontaria

Il primo è il modello classico, che ha influenzato il diritto pubblico, civile, commerciale e sindacale occidentale: alcuni uomini si uniscono, spinti da un'intenzione peculiare in ognuno ma identica a tutti. La comune intenzione sarà vincolata in un patto che li legherà. Il termine "convezione" è sinonimo di "patto" e ha tre significati: i) "venire insieme, riunirsi"; ii) designa l'assemblea che si forma, iii) denomina l'impegno preso in comune nel linguaggio giuridico, il fatto di diritto che lega ormai i contraenti.

La convenzione incarna l'originaria intenzione e forma una alleanza permanente a servizio di quest'intenzione. Alcuni membri, forniti di potere da parte dell'associazione, saranno incaricati di servire l'intenzione comune. Tali membri sono dotati di diritti da esercitare sugli altri associati, derivanti dalla convenzione. Lo Stato moderno è dunque ritenuto dai fautori del contrattualismo un'associazione volontaria di cittadini, in cui l'obbedienza deve la sua origine ad una concessione spontanea tutta a favore dei dirigenti. Questo pensiero ha origine lontane: nella filosofia antica, sofisti quali Glaucone e Trasimaco contrapponevano il *nomos* alla *physis*, sostenendo che le leggi

venivano fatte sulla base di una convenzione fra gli uomini affinché ognuno si astenesse dall'offendere un suo simile, a condizione che il suo simile fosse astenuto dall'offendere lui.

Il libro V del *De Rerum Natura* di Lucrezio del I secolo a. C. fu il primo documento della storia (a parte gli accenni fatti dai dialoghi platonici) a parlare esplicitamente del contratto sociale: tanto la società quanto il diritto hanno in quell'atto il proprio fondamento. Lucrezio descrisse anche quello che verrà in seguito definito "stato di natura": alle origini dell'umanità non vi era la convivenza sociale, perché gli uomini vivono come bestie. Successivamente, quando si formarono i primi nuclei, si stabilirono i primi patti, in modo che gli uomini recassero e non subissero reciprocamente danno. Tuttavia, fu dal XVI secolo che la dottrina contrattualistica ebbe in Europa il suo massimo sviluppo attraverso le opere politiche di Althusius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau e Kant. L'omogeneità fra questi autori è relativa solo all'approccio analitico, e non ovviamente all'orientamento politico. Per Rousseau e Kant il contratto stipulato fra gli individui non è un evento storicamente avvenuto, bensì una finzione metodologica, un modello teorico volto a giustificare il principio della convivenza sociale e/o statale. Kant svuota il contratto sociale dell'elemento volontaristico e lo trasforma in una "idea" necessaria per il pensiero.

Allo stesso maniera del contratto tra il popolo e il re, altre convenzioni avrebbero dato luogo ad altre associazioni a fini particolari: per profitto (società di capitali), per difesa professionale (sindacati) e per qualunque altro oggetto. Si è persino pensato che il principio di associazione potesse abbracciare tutta la vita morale degli individui: era l'idea socialista. Questo schema ha anche presieduto alla formazione della Società delle Nazioni, con la bizzarra idea di poter trattare gli Stati come individui, idea che viene da Platone quando ha affermato che: "*Lo Stato non è altro che l'individuo scritto in grande*"¹⁵. Questo modello, malgrado sia il più intuitivo, non corrisponde alla realtà: all'origine non troviamo affatto uno spontaneo concorso di volontà, perché l'associazione non è semplice volontà, ma il risultato dell'azione dell'uomo sull'uomo.

¹⁵ Platone, *Repubblica*, Feltrinelli Editore, Milano, 2008, 370c.

Il modello della dominazione imposta

Se l'errore del primo modello è stato misconoscere nella formazione del gruppo il ruolo del fondatore (*l'auctor*), molto più grave è stato quello commesso dai cinici nel modello della "dominazione imposta", per i quali il fatto generatore della società è la violenza di un gruppo di conquistatori. Si è a conoscenza di conquiste che hanno riunito in una sola società delle società prima separate, ma non ne conosciamo nessuna che abbia riunito in sé uomini prima estranei allo stato sociale. Ma ciò che rende ancora più inverosimile questa tesi è che essa sia incapace di spiegare la formazione del gruppo conquistatore. Perciò la tesi che si utilizzerà sarà quella della riunione sollecitata da un iniziatore, dotato perciò di quello che, agli inizi del Novecento, Weber chiamerà "potere carismatico".

L'autorità è "*la facoltà di indurre gli altri al consenso*"¹⁶, ma il "governo autoritario" non è quello che ricorre alla violenza per farsi obbedire, altrimenti dimostrerebbe di non avere autorità sufficiente per raggiungere i propri obiettivi. *L'auctor* è colui di cui si segue il consiglio, a cui si deve risalire per trovare la vera origine delle azioni compiute da una società. Il suo più antico significato è quello di "garante", colui che permette il buon esito di un'impresa. La radice stessa della parola dà l'idea di accrescimento, infatti il garante aumenta la fiducia di chi da inizio all'impresa. In ambito cattolico, e quindi per secoli europeo-occidentale, la *Provvidenza* ha disposto l'uomo a ricevere le suggestioni di altri uomini: senza questo dono saremmo stati ineducabili e inadattabili. Ogni uomo dispone delle proprie azioni e di tutto ciò che dipende da lui, ma la società esiste perché l'uomo è capace di proporre ed influire con le sue proposte sulle disposizioni degli altri, stipulando contratti e regolando conflitti: l'autorità è la qualità di far accettare le proposte formulate.

Riguardo l'origine dei sovrani, il rasoio di Occam riesce di proposito, perché è sempre stato sufficiente che un uomo si fosse sentito capace di guidare e di ispirare fiducia negli altri, senza chiedersi se le sue funzioni fossero state instaurate con la violenza o il consenso. I capi si sono sempre fatti mediante l'ascendente naturale, ossia il *carisma*, la pura autorità: il comando è stato in principio un fatto, poi è diventato

¹⁶ B. De Jouvenel, *La sovranità*, cit. p. 39.

istituzione con la complicità di governanti e governati che ne avevano sperimentato i vantaggi di stabilità.¹⁷ Il prestigio del fondatore aveva fatto accettare l'organizzazione, quello dell'organizzazione avrebbe sostenuto i capi successivi. Il potere non è l'autorità: la caratteristica essenziale dell'autorità è di non esercitarsi se non su chi l'accetta liberamente; al contrario, ai dirigenti basta avere autorità su una parte dei loro soggetti affinché questi ultimi diano le forze necessarie a ricondurre gli altri sotto il loro potere. Questo potere su tutti per mezzo di un'autorità esercitata da una parte è la caratteristica dello Stato partitico.

Secondo Dumézil esistono solo due tipi di autorità: una trascinatrice, intermittente; l'altra pacificatrice ed abituale, che corrispondono rispettivamente al *dux* (il condottiero) e al *rex* (il reggente, il re). La figura del condottiero è dotata di potere carismatico e quindi è capace di riunire intorno a sé persone per condurre un'azione collettiva, rivolta ad un preciso scopo temporaneo (ad esempio un'azione militare). Quella del re è necessaria per assicurare la fiducia e superare gli attriti provocati dalla condizione universale dello stato di vicinanza in cui gli uomini vivono: egli deve porre i confini e garantire gli impegni. Obbedire è scomodo, ma lo è ancor di più stare all'erta contro ogni vicino e non potersi fidare della sua parola, condizione dello stato di natura hobbesiano.

Tuttavia, l'idea di affidarsi ad un capo, sottomettendogli i propri diritti ed ergendolo arbitro delle controversie, è troppo razionale per essere presa in considerazione, perché presupporrebbe una presa di coscienza dei problemi della convivenza civile da parte di tutti gli individui, nessuno escluso. Il consenso dato all'autorità ha un'origine emozionale, non razionale. Inoltre, se i benefici dell'autorità accentratrice e coordinatrice sono stati avvertiti, il processo attraverso cui essa li ha prodotti non sono stati analizzati in termini positivi, essendole così stati attribuiti disordinatamente vantaggi effettivamente dovuti ad essa, come la sicurezza interna, ed altri non effettivamente dovuti ad essa, come l'abbondanza dei raccolti.

Gli uomini, come testimoniano molti antropologi¹⁸, hanno per millenni creduto alla virtù proliferata del buon governo, che sarebbe stata esercitata sulla popolazione, sui

¹⁷ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, p. 42.

¹⁸ Per un ulteriore approfondimento, si rimanda alla lettura di J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Newton Compton Editori, Roma, 2012.

raccolti e sul bestiame. Questa può essere considerata mera superstizione, ma è certo che lo stabilimento della sicurezza e lo sviluppo della cooperazione favoriscano il benessere sociale ed economico. Ritenere i sovrani responsabili delle avversità era una contropartita di tali credenze, sebbene ciò non rappresentasse un'assurdità: anche ai giorni nostri i governi sono ritenuti responsabili delle crisi economiche, senza poter stabilire una relazione causale diretta tra le loro azioni e queste pubbliche sventure.

L'antica nozione del *fas* attribuisce le prosperità sociali alla virtù del governo, mentre quella del *nefas* al vizio dell'autorità. Ciò che appare incongruente è che l'azione dei governanti sia concepita come direttamente indirizzata su forze naturali o sovranaturali, mentre è plausibile che essa si eserciti solamente su forze umane per meglio coordinarle. Le inondazioni del Nilo sono ritenute oggi benefiche grazie alla costruzione dei canali e delle dighe che i faraoni facevano costruire, mentre gli egiziani credevano che quelle inondazioni si verificassero grazie alla virtù del Faraone e all'obbedienza del suo popolo, che si rendeva conto del motivo della costruzione di dighe e canali. La conclusione è identica (buon Faraone, buone inondazioni), ma è l'ordine interno, chiarificatore della relazione, che differisce: l'uno poetico, l'altro positivo.

Uno studio molto interessante del carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re durante il Medioevo in Europa è stato compiuto da Marc Bloch nella sua opera *I re taumaturgici*, nella quale ha sottolineato il potere carismatico di cui è titolare il monarca almeno fino alla fine del XVIII secolo. Analizzando numerosi documenti, egli trovò che i primi gesti di guarigioni miracolose compiute dai sovrani francesi risalgono all'XI secolo, sotto i regni di Luigi VI (1108-1137) e di suo padre Filippo I (1060-1108), ai quali furono attribuite le guarigioni dalle scrafole¹⁹: “*Il tocco reale era sovrano non contro tutte le malattie indistintamente, ma particolarmente contro una di esse, d'altronde molto diffusa, le scrofole.*”²⁰ Anche in ambito inglese, l'autore incontrò un altro sovrano con qualità taumaturgiche, questa volta non riferito solo alla guarigione dalle scrafole, ossia Edoardo il Confessore: la fonte era il *Macbeth* di William Shakespeare.

¹⁹ Oggi la medicina definisce le scrafole “adenite tubercolare”.

²⁰ M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino, 2007, cit. p. 26.

Lo studio procede con l'analisi della consacrazione dei re, consacrazione che evidentemente stava alla base e all'origine delle loro capacità taumaturgiche. Il re è mago e guaritore soprattutto perché è consacrato. Il potere del re ha dunque sempre oscillato, nella cultura occidentale alto-medievale e medievale, fra religioso e politico, fra sacro e profano. Questa oscillazione è durata fino all'istituzione ufficiale della consacrazione: *“la consacrazione ecclesiastica dell'avvento al trono e più particolarmente il suo rito fondamentale, l'unzione.”*²¹ Tale rito prese forma inizialmente nel regno visigotico di Spagna, per poi diffondersi nello Stato franco. Ma un altro importante rito, ben presto, gli si affiancò, ossia l'incoronazione. Il giorno di Natale dell'800, nella basilica di San Pietro, Carlo Magno venne proclamato imperatore da papa Leone III tramite l'imposizione di una “corona” sul suo capo, un diadema simile a quelli che utilizzavano gli Imperatori romani d'Oriente, come Costantino. Il rituale dell'unzione con l'olio santo, per ricordare l'unzione dei re ebraici, tra cui Saul, Davide e Salomone (cristo significa l'unto) e quello dell'incoronazione, li situava quindi in una sfera sacra. Il sacerdote era l'elemento fondamentale per trasmettere la sacertà, e durante il rituale dell'unzione, egli si poneva dunque per un momento ad un livello superiore rispetto al monarca. Tramite il potere sacro che dal sacerdote si trasmetteva al re, quindi, quest'ultimo era ritenuto “unto”, consacrato, e come tale capace di possedere qualità taumaturgiche.

1.4 Il processo di istituzionalizzazione

“Chiamare” è la prima attività sociale insegnata al bambino, e ciò che chiama sono i fenomeni che costituiscono il suo universo. Il vocabolario è il fatto sociale per eccellenza. La sua acquisizione assicura ai membri del gruppo dei punti di riferimento comuni: infatti, l'appartenenza sociale può rilevarsi attraverso il vocabolario²² (e dei

²¹ Ivi, cit. p. 46.

²² Cfr. P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, p. 57. Il linguaggio rende oggettive e accessibili a tutti le esperienze comuni all'interno della comunità linguistica, divenendo così la base e al tempo stesso lo strumento della cultura collettiva; inoltre fornisce i mezzi per rendere comunicabili le nuove esperienze, permettendo la loro incorporazione nel bagaglio di conoscenze già esistente e costituisce il mezzo più importante per il cui tramite le sedimentazioni oggettivate sono trasmesse nella tradizione della collettività in questione. Il linguaggio diviene il deposito della tradizione comune che può essere accettata acriticamente senza ricostruire il suo processo originario di formazione:

suoi registri, che possono essere colto, tecnico, locale, nazionale...). La solidità dei fattori circostanti è necessaria alla nostra esistenza: dire che l'uomo tende naturalmente all'ordine significa che l'uomo da sempre ha compreso che la stabilità del mondo circostante gli era necessaria, perché costituisce la condizione ineluttabile affinché egli possa agire sul mondo e sottoporlo al suo controllo (causa ed effetto nello stesso tempo). La regolarità e la ripetizione delle cose permette il rinnovamento dell'uomo. Da tutto ciò deriva la funzione, nelle società umane, del concetto di "mantenimento al suo posto": l'uomo di oggi fa assegnamento sul mantenimento al proprio posto di tutto ciò che egli considera come appartenente all'ordine naturale, per mezzo di quelle che egli chiama "le leggi di natura", prevedendo inoltre la stessa regolarità nelle condotte umane, per mezzo dei costumi e sostenuta dalla legge. Una società chiede ordine e un ambiente favorevole in cui non si verificano inconvenienti: nelle società primitive infatti, i disordini che avvenivano nel gruppo sociale andavano spesso di pari passo con le perturbazioni dell'ordine naturale. Non era infatti casuale se, nel caso di siccità o di alluvioni si potessero generare una serie di crisi interne al gruppo.

Tutta l'attività umana è dunque soggetta alla consuetudinarietà. Ogni azione che venga ripetuta frequentemente viene cristallizzata secondo uno schema fisso. Le azioni abitualizzate conservano il loro carattere significativo per l'individuo, anche se i significati in esse implicati vengono immagazzinati come routines nel bagaglio generale delle conoscenze, dati per scontati e tenuti in serbo per i suoi progetti futuri. Il processo che conduce alla reiterazione delle situazioni comporta l'importante vantaggio psicologico che le scelte vengono ridotte, liberando così l'energia per le decisioni che comportano la deliberazione e l'innovazione: un mondo conosciuto perché sempre lo stesso nel suo divenire, elimina la necessità di ridefinire da zero ogni situazione volta per volta. Questi processi di consuetudinarietà precedono ogni istituzionalizzazione, che ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi esecutori. Va sottolineata la reciprocità delle tipizzazioni istituzionali e la tipicità non solo delle azioni, ma anche degli attori nelle istituzioni; le tipizzazioni delle azioni istituzionalizzate che costituiscono le istituzioni sono sempre condivise. Esse

poiché l'origine effettiva delle sedimentazioni è divenuta priva di importanza, la tradizione potrebbe inventare un'origine del tutto differente senza minacciare ciò che è stato oggettivo.

sono accessibili a tutti i membri del particolare gruppo sociale in questione e l'istituzionalizzazione stessa rende simili gli attori individuali e le azioni individuali²³.

Il termine istituzione, privato del riferimento alle sole forme attraverso le quali i fenomeni istituzionali si realizzano, ossia le azioni che vengono effettivamente compiute dalla maggioranza dei membri di un gruppo, assume una portata generale, andando a indicare i relativi “modelli complessi di comportamento²⁴” accettati da vasti strati della popolazione. Le istituzioni sono dunque una regola di comportamento oggettivata in strutture diverse. Un comportamento istituzionalizzato è “una cosa da fare”, rappresenta una regola vincolante, una norma sociale a cui adeguarsi. Le istituzioni si identificano con uno scopo e una durata che trascendono la vita e le intenzioni umane, e con la creazione e l'applicazione di regole che governano il comportamento umano.

Le istituzioni devono inoltre sottostare a due condizioni: avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte. Le istituzioni hanno sempre una storia, della quale sono il prodotto. Inoltre, per il fatto della loro stessa esistenza, controllano la condotta umana fissandole in modelli prestabiliti, che le incanalano in una direzione anziché in un'altra delle molte teoricamente possibili: questo carattere di controllo è inerente all'istituzione in quanto tale, prima di o indipendentemente da ogni meccanismo di sanzioni. Il controllo sociale primario è dato dall'esistenza di un'istituzione in quanto tale: dire che un segmento di attività umana è stato istituzionalizzato è già dire che questo segmento è stato sottoposto al controllo sociale.

Berger e Luckmann affermano che questo processo avverrebbe anche nel caso in cui i soggetti agissero non in un contesto già definito dalle sue relazioni interne, ma *ex novo*; per fare questo essi ipotizzano due individui (un uomo e una donna), con i loro vissuti e le loro esperienze differenti alle spalle, catapultati su un'isola deserta: entrambi, nel venire a contatto, stabiliranno dei ruoli in base alle proprie attitudini e competenze per poter sopravvivere. Alcune azioni verranno eseguite da sole, altre in comune; quello che conta è che ognuno comincerà ad aspettarsi dall'altro una determinata azione in base al ruolo assunto: questo provoca l'immediato vantaggio di

²³ Cfr. P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, p. 82.

²⁴ Cfr. F. Reimann, *Introduzione alla sociologia II. Concetti fondamentali*, Il Mulino, Bologna, p. 153.

rendere prevedibili le proprie azioni, liberando entrambi dalla tensione di dover rielaborare nuovamente il proprio ruolo e i significati nella relazione, che ora sono quindi diventati *routines*.

Ciò significa che i due individui stanno costruendo una realtà che servirà a rendere stabili sia le loro azioni distinte, sia la loro interazione. La costruzione di questa realtà, fatta di azioni quotidiane, rende a sua volta possibile una suddivisione del lavoro, aprendo la strada ad una serie di innovazioni, che richiedono un più alto livello di attenzione²⁵. Questo perché non sarà più necessario capire le motivazioni di tale divisione o dei ruoli stabiliti, ma li si daranno per scontati, esistenti perché “è giusto così, si è sempre fatto così e così ha sempre funzionato”. A partire da questo assunto, la concentrazione sarà dedicata allo sviluppo ed al miglioramento delle costruzioni in atto, partendo da quelle basi date per certe: anche lo sviluppo della geometria nelle scienze moderne parte da assiomi ritenuti certi, anche se non dimostrabili, come il caso della geometria euclidea, che però non è adatta a qualsiasi contesto.

Ma il processo di istituzionalizzazione diventa veramente compiuto nell'atto di trasmissione delle *routines* ad una terza persona; questo perché ora le azioni ritualizzate appaiono qui veramente come qualcosa di esterno e coercitivo, alle quali l'individuo può solo obbedire, perché presentate come le uniche possibili e dotate di un'identità propria, di un'autonomia rispetto al volere degli individui, anche se furono loro effettivamente a crearle. Le azioni abitudinarie hanno ora acquistato il carattere di storicità, che le ha rese “oggettive”, e l'oggettività del mondo istituzionale diventa più rigida e “opaca” non solo per i bambini, ma anche per i genitori. Per i bambini, il mondo trasmesso dai genitori non è pienamente comprensibile, perché essi non hanno avuto alcuna parte nella sua creazione e gli si presenta così come una realtà data. Tutte le istituzioni appaiono come date, inalterate e autoevidenti: c'erano prima che fosse nato e ci saranno dopo la sua morte e la sua volontà è impotente a eliminarle. Il processo di trasmissione, poi, rafforza il senso di realtà dei genitori, in quanto, quasi inevitabilmente, si verifica un processo di autoconvincimento nei riguardi delle proprie scelte²⁶.

²⁵ Ivi, pp. 39-57.

²⁶ Cfr. P. L. Berger, H. Kellner, “Marriage and the Construction of Reality”, in “Diogenes”, 46, 1964, pp. 1-25.

Allo stesso punto, il mondo istituzionale richiede una legittimazione, cioè strumenti attraverso i quali possa venir spiegato e giustificato. Nel caso dei due soggetti iniziali, basta la memoria. Nel caso di figli la situazione cambia: la loro conoscenza del mondo istituzionale si fonda sul “sentito dire”. Il significato originario delle istituzioni è inaccessibile per loro in termini di memoria: divengono perciò necessari formulazioni legittimanti, che dovranno essere convincenti ed esaurienti nei termini dell’ordine istituzionale, per risultare convincenti per la nuova generazione. Ne consegue che l’ordine istituzionale via via che si espande si crea le proprie giustificazioni, le quali vengono apprese dalla nuova generazione durante lo stesso processo che la socializza nell’ordine istituzionale. Naturalmente, nell’ambito della legittimazione saranno introdotte sanzioni e pene nel caso un soggetto appartenente a quell’universo simbolico non condivida o addirittura ostacoli le normali procedure di attività dall’autorità garante dell’ordine.

Le istituzioni, empiricamente, tendono ad “associarsi”; i significati delle varie attività tendono verso una seppur minima coerenza. Questo si riscontra quando l’individuo deve dare un senso coerente alla sua storia biografica: non sono ammissibili la casualità o l’imprevedibilità, perché questo provocherebbe ansia e paralizzerebbe l’azione del soggetto. La logica, quindi, non risiede nelle istituzioni e nelle loro funzionalità esterne, ma nel modo in cui queste sono trattate quando si riflette su di esse. In altri termini, la riflessione sovrappone la qualità della logica all’ordine istituzionale; la religione o la filosofia sono i tipici sistemi per far sì che le istituzioni appaiano coerenti e associate fra loro. Ma è il linguaggio ad operare la sovrapposizione della logica sul mondo oggettivato: essendo il mondo in cui vive il soggetto socializzato ordinato e coerente, sarà possibile spiegarne il funzionamento solo attraverso i modi in cui quel mondo lo permette, con il risultato di riconfermarlo. *De facto* le istituzioni sono integrate.

1.5 Il trascinatore e l’ordinatore

Solo una piccola parte della totalità delle esperienze umane viene trattenuta dalla conoscenza e si sedimenta nella memoria come entità riconoscibile e ricordabile: ciò è essenziale affinché l’individuo possa capire il significato della propria biografia. Una sedimentazione intersoggettiva ha luogo anche quando numerosi individui condividono

una comune biografia, ma può esser definita veramente sociale solo quando è stata oggettivata in un sistema di simboli di qualche genere, cioè quando esiste la possibilità di un'oggettivazione reiterata dalle esperienze comuni, da trasmettere alle nuove generazioni.

Il simbolo, più antico del pensiero discorsivo, è stato per quest'ultimo una guida prima ancora che una spiegazione: la circonferenza suggerisce irresistibilmente l'idea dell'ordine, dell'equilibrio, della sistemazione perfetta.²⁷ La corona, nella sua semplicità di filo circolare, è quindi l'immagine del bene desiderabile: un uomo poteva divenire re solamente dopo l'incoronazione, ossia divenendo custode dell'ordine. Saffo e molti altri attestano che il sacrificio agli déi era efficace solo quando il sacrificante fosse stato incoronato e, fino alla proclamazione della chiusura del Concilio Vaticano II nel 1965, per il sacerdote, la tonsura era l'incorporazione definitiva della corona nella sua persona, senza la quale non avrebbe potuto celebrare il sacrificio della messa. Già nella Grecia antica i sacerdoti erano chiamati "portatori di corona"²⁸. La corona rivela la consacrazione al mantenimento dell'ordine, e non come si è portati a credere dalla tradizione, il potere sugli uomini, il cui segno è invece lo scettro, rudimento di un'arma.

Dunque l'autorità che garantisce la stabilità dell'ambiente circostante è fattore di coesione di una società, soprattutto per la sua facoltà di intercedere presso gli déi e dichiarare ciò che è *fas* o *nefas*, esercitando un potere di giudizio sulle azioni.²⁹ A questo proposito, trattando della costituzione di Atene del suo tempo, Aristotele sottolinea la funzione del re che continua a sussistere:

*"Spettano al re, che di regola seguendo i segni del fato, le decisioni sulle accuse di empietà e le vertenze sacerdotali. È lui il giudice di tutte le dispute tra le famiglie o tra i sacerdoti a causa dei loro privilegi. È sempre lui che fanno capo tutte le accuse di omicidio, è lui a proclamare l'interdetto religioso contro chi è riconosciuto colpevole di tali delitti [...]. Il re giudica inoltre, d'accordo coi capi delle tribù, sulle accuse riguardanti delitti contro cose inanimate o animali".*³⁰

²⁷ Cfr. K. Kofka, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino, 1970.

²⁸ Cfr. R. B. Onians, *The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, pp. 454-462.

²⁹ Cfr. Virgilio, *Eneide*, IX, 327; in G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Parigi, 1949, pp. 205-206.

³⁰ Cfr. Aristotele, *Costituzione di Atene*, UTET, Torino, 1955, p. 416.

Si riconosce qui il riflesso della garanzia di saldezza, di stabilità dell'universo data dal *rex*. Indubbiamente le funzioni mediatrice e augurale del *rex* lo pongono in condizione di far accettare come gradito agli déi ciò che lui gradisce e di trasformare un'autorità stabilizzatrice in un potere arbitrario: l'Asia e l'Africa offrono esempi di questa trasformazione, come il regno d'Israele sotto Davide e Salomone nel I millennio a. C. o la Mesopotamia del II millennio a. C., durante la dominazione babilonese sotto l'imperatore Hammurabi, ma anche l'Egitto dei faraoni³¹. Al contrario Greci e Romani non hanno visto questa figura nel *rex*, attribuendogli una funzione di stabilizzazione molto astratta, mentre i popoli storici europei hanno accolto una soluzione intermedia, riconoscendo al re i poteri effettivi per la conservazione dell'ordine sociale stabilito dalla Legge, concepita come immutabile, ma il potere di innovazione legislativa non è mai storicamente appartenuto al sovrano, almeno fino al XVI secolo.

Per ogni società è di capitale importanza che il titolare del complesso di diritti e doveri venga immediatamente sostituito con un altro senza la minima incertezza o discussione possibile nel caso venga a mancare, per evitare contese scaturite dagli appetiti. Il sistema della primogenitura maschile elimina ogni dubbio. Ma a questo sistema si è giunti attraverso lunghe lotte durante un lento processo storico. Presso i primi gruppi tribali il capo carismatico veniva nominato attraverso l'approvazione dell'intero gruppo: potevano nascere quindi lotte e contese per la successione al potere, perché il clan poteva essere diviso sulla scelta.

Un esempio significativo è dato dalla successione del profeta Muhammad nel 632. L' "Inviato di Dio" non aveva designato il suo successore, facendo così sorgere il problema su chi dovesse ricadere la responsabilità e l'onore di guidare la neonata comunità musulmana. Così come meglio esplicitato nel capitolo II, presso le tribù pre-islamiche era in uso scegliere il successore dello *shaykh* (sceicco) tra gli uomini più meritevoli e dotati di prestigio appartenenti al clan. La successione da padre a figlio non era prevista: per questo il grande dibattito sulla nuova guida della comunità islamica verteva tra il cugino e genero del profeta 'Alī, che pretendeva la successione per e gli altri Compagni del Profeta, che invocavano l'elezione di un uomo meritevole, sulla base

³¹ Prima delle scoperte archeologiche del XIX secolo, tutti i riferimenti alla figura del faraone sono da far risalire alle opere di Erodoto e di altri storici greci, assieme ai riferimenti della Bibbia prima e del Corano poi.

della tradizione araba pre-islamica. Solo con la dinastia omayyade (661-750) si avrà la stabilizzazione della successione al potere, decretando che esso spettava al primogenito maschio. Anche nella Roma arcaica il *rex* veniva eletto dai *patres*, i capifamiglia delle *gentes* originarie: i primi quattro re latini furono scelti in questo modo, mentre per i tre successivi re etruschi fu stabilito un principio di discendenza matrilineare.

Questa quasi universale modalità di successione del potere si spiega solo se si ammette che i benefici elargiti dal *rex* dipendevano essenzialmente (dal principio di conservazione del potere) da una benedizione comune a tutta la *stirps regia*, senza che si potesse sapere in anticipo in quale dei suoi membri la facoltà conservatrice fosse la più intensa. Presso i Franchi, tutti i principi di sangue nati da un padre regnante erano ritenuti in possesso di un diritto prevalente rispetto ai nati prima dell'ascesa al trono; tuttavia in questo caso non si dovrebbe parlare di "diritto", quanto invece della probabilità, avvertita dai sudditi, dell'intensa presenza del *mana*: chi doveva esser preferito era quello che sembrava possedere maggiori probabilità di essere portatore di fortuna.³²

La necessità di conservare l'ordine sorge soltanto dopo che questo sia stato fondato. In tutte le scene di fondazione c'è un delitto, attraverso il quale l'eroe violento doma il caos: anche nella Bibbia Davide è il *dux*, che forma il regno d'Israele, ma la cui conservazione sarà affidata al figlio Salomone, che diventa *rex*, uomo che non ha alle spalle alcun peccato di sangue e che quindi potrà costruire il Tempio.

Una società non può sussistere se non a condizione che nessuna invada il dominio dell'altro, rispetti la fede giurata, si comporti con reciprocità e risponda alle attese dell'altro: infatti l'aspettativa delusa distrugge la socialità. Questo potere temporale spetta al *rex* o alla sua copia, il *sacerdos*, la cui competenza è l'azione di ingraziamento degli déi.

Nell'atto di fondazione dei primi gruppi organizzati nelle civiltà sia europee che orientali, la figura del *dux* e quella del *sacerdos* coincidevano; solo più tardi le due figure si sono separate per la divisione del lavoro nelle società che, evolvendosi, sono diventate più complesse. In ogni caso, chiunque sia ad esercitare questa funzione,

³² Cfr. F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, B. Blackwell, Oxford, 1948, pp. 12-27.

rappresenta la garanzia che gli usi e i costumi saranno rispettati: l'autorità stabilizzatrice, di fronte ad una condotta diversa dalla tradizione, può reprimere ogni cambiamento attraverso un'incessante vigilanza, oppure può consacrarlo come nuovo uso, se tale comportamento tende a generalizzarsi. La sua funzione resta comunque quella di assicurare la ripetizione di ogni comportamento³³.

In una società complessa, perciò, la funzione dell'autorità conservatrice è delicatissima, perché più gli uomini dipendono gli uni dagli altri, più il comportamento regolare diviene per loro indispensabile. La nostra società appare mobile, ma è modellata su cambiamenti che sono abitudinari: il progresso di una società civile dipende in genere dall'azione di trascinatori, che rappresentano la novità. Compito dell'autorità è di lasciare passare poche novità per volta, in modo tale da poter ricostruire costantemente l'equilibrio generale.

1.6 Il gruppo

L'uomo inteso come individuo isolato e senza legami vincolanti non è un fatto naturale, ma un prodotto dell'astrazione intellettuale, risalente al XV secolo: il fatto naturale è il gruppo. Vi sono tre formazioni sociali elementari: i) l'unità domestica o focolare, ii) l'ambiente di vita e iii) l'unità operativa.

Negli stadi sociali più diversi, l'uomo è sempre circondato da consimili che non turbano il suo equilibrio, perché sa esattamente quello che può attendersi da loro e viceversa e agisce, occasionalmente o regolarmente, insieme a dei compagni d'azione.

³³ Cfr. J. Diamond, *Armi, Acciaio e Malattie*, Einaudi, Torino, 1997, cap. 2. Ogni ruolo apre l'accesso a uno specifico settore del bagaglio totale di conoscenze della società; questo implica una distribuzione sociale della conoscenza. Un bagaglio di conoscenze di una società è strutturato sulla base di ciò che è pertinente a tutti e di ciò che è pertinente solo a specifici ruoli. Data l'accumulazione storica di conoscenza di una società, possiamo supporre che a causa della divisione del lavoro la conoscenza legata ai ruoli crescerà in modo più rapido che la conoscenza di interesse e di accessibilità generale. Sorgeranno gli specialisti: per accumulare la conoscenza specifica dei ruoli, una società deve essere organizzata in modo tale che certi individui possano concentrarsi sulle proprie specializzazioni. Allo stesso tempo una parte importante della conoscenza di interesse culturale rilevante è la tipologia degli specialisti. Mentre gli specialisti sono definiti come individui che conoscono le loro specialità, ciascuno deve sapere chi sono gli specialisti per il caso ci sia bisogno di loro.

i) L'unità domestica

L'uomo, nascendo, ha bisogno d'aiuto: egli, a causa della lentezza del suo sviluppo, richiede un periodo di dipendenza dalla famiglia maggiore rispetto agli animali. Ecco perché la più indispensabile delle istituzioni umane è certamente la comunità domestica. Oltre a ciò, la specie umana non protegge soltanto la propria prole, ma anche gli anziani. Non solo dunque l'avvenire, ma anche il passato (è forse il germe della sua memoria storica) viene conservato e ritenuto importante, perché fonte di sapere e modello per le azioni future.

Il pasto in comune è la più tangibile manifestazione dell'unità domestica, alimentando non solo i partecipanti, ma anche la loro unione: questa riunione intorno al fuoco richiama la figura del cerchio prima descritta. L'elemento eminente, re o sacerdote del gruppo, può essere il *pater* o la *mater familias* e in questa partecipazione gli uomini hanno sempre visto il simbolo della solidarietà illimitata. Sembra addirittura che la mente umana non abbia mai distinto nettamente la consanguineità dalla convivenza (il cui termine richiama quello di *convitato*, l'invitato appunto ad un pasto): certamente si è pensato che l'abituale spartizione di alimenti generasse legami di sangue.

ii) L'ambiente di vita

Ogni uomo si muove all'interno di un ambiente di vita, cioè in un insieme di individui capaci di riconoscerlo. Tuttavia, fino ai primi anni del XX secolo, è vissuto in un ambiente di vita ordinato e delimitato. Egli non ha bisogno di giustificare la sua presenza in quell'ambiente, perché è presente da sempre, sin dalla fondazione, per mezzo degli antenati. Non v'è inoltre alcun bisogno di invocare principi astratti per motivare le proprie scelte o quelle della società, perché i membri del gruppo non hanno mai affatto pensato di ridurre in formule delle regole di condotta empiricamente elaborate: essi hanno appreso tutto attraverso un processo di cooperazione continua e inconsapevole.

Nello Stato sociale moderno, l'uomo non vive a contatto solamente con le persone che la sua famiglia conosce, e non è personalmente conosciuto se non da persone che però, a loro volta, non si conoscono tra loro. Queste persone non formano quindi una comunità e non costruiscono attorno a lui un circolo coerente, ma solo delle relazioni

bilaterali, utilizzabili solo per determinate azioni ed obiettivi. È proprio a causa di questo isolamento che gli uomini sono spinti verso le associazioni politiche, per cercare appunto un insieme organico di relazioni e di simboli che lo rendano stabile, al fine di perseguire i propri fini.

In tutte le specie cooperanti, ogni azione del gruppo sembra rivolta alla costruzione di un modello già stabilito: gli animali sociali sembrano agire in vista di un fine sempre identico, egualmente percepito, al cui stimolo nessuno può sottrarsi, ossia la riproduzione e la sopravvivenza. Proprio dell'uomo è invece la varietà dei progetti che è in grado di elaborare, ossia la libertà dei suoi fini. Non si tratta più di vivere insieme, come nel gruppo domestico, ma di "fare insieme"; non di consumare, ma di produrre, guadagnare. E' l'unità operativa.

iii) L'unità operativa

L'unità d'azione è costituita in vista di un fine esplicitamente dichiarato: la sua struttura si giustifica per mezzo della sua subordinazione al fine, ed è proprio questo il significato del termine "razionale". Su ogni aggregato umano possiamo emettere una pluralità di giudizi di valore, a seconda dei criteri prescelti; ma nel caso di un gruppo d'azione, il Bene Comune è esattamente determinato e consiste nel conseguimento del fine in vista del quale l'unità è stata costituita: trattandosi di dover ottenere un effetto massimo, la forma migliore del gruppo è quindi quella capace di ottenere tale effetto massimo, che è misurabile³⁴.

La certezza dei giudizi di valore si ottiene soltanto se disponiamo di un solo punto di riferimento su cui proiettiamo i fenomeni che vogliamo confrontare. Ogni altra formazione sociale diversa dall'unità operativa presenta alla mente una complessità che finisce per confonderla, poiché valutiamo ogni sua azione in base ad un fine da noi attribuite, agendo quindi arbitrariamente in maniera consapevole; soltanto il gruppo d'azione è trasparente alla nostra mente, perché esso è costituito al fine di realizzare un'idea umana perfettamente stabilita. La mente umana continuerà a generalizzare ingiustificatamente dei principi giusti, a patto che essi siano circoscritti al loro ambito. È vero che il genere umano si conserva soltanto per mezzo della comunità, ma l'ambiente

³⁴ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 78 ss.

naturale di quest'ultima è il gruppo domestico: se la "legge naturale" immanente e specifica di ciascuna di queste forme di associazione fa sentire il suo peso sul complesso insieme sociale, né l'una né l'altra potranno costituire l'unica regola imperativa.

Il dualismo trascinatore-trascinati si trova in ogni associazione, in ogni gruppo d'azione, ma più l'azione è nuova, complessa, più facilmente troviamo alla testa del gruppo un solo uomo, il *dux*; mentre la condotta dell'insieme è tanto più collegiale quanto più consuete siano le azioni compiute dall'insieme: se il sistema assume il carattere di riti sempre uguali, l'abitudine rende inutile la forza traente. È dunque necessario avere dei trascinatori all'interno delle società, pena la mancanza di novità e l'immobilismo. La sensibilità moderna vorrebbe che non esistesse alcun comando, ma ciò avverrebbe a condizione che nessuna opera venisse intrapresa sfruttando le forze di un solo agente, il che escluderebbe ogni civiltà; o a condizione che ogni progetto fosse presente nello spirito di ognuno in egual misura, il che avviene solo nei sistemi d'azione retti dall'istinto collettivo degli animali.

I rapporti disciplinari che derivano da un'azione comune, non sono accettati se non a condizioni alternative: nel caso coinvolgano l'uomo tutto intero, possono restare in vigore per un periodo di tempo molto breve; ma se devono essere durevoli, devono interessare solo una parte della sua vita quotidiana. È chiaro che questa possibilità svanisce se la Società viene ridotta ad un solo gruppo d'azione, alla cui disciplina l'individuo è allora completamente e permanentemente soggetto.

Nella Roma repubblicana, in occasione di guerra, i cittadini uscivano dalla città seguendo un console, che indossava l'abito scarlatto dell'autorità militare, per avvertire i cittadini che non avrebbero dovuto comportarsi e quindi essere trattati come tali, ma come legionari, soggetti alla disciplina militare. Finita la campagna, al ritorno in città, il console si spogliava del manto rosso. Allo stesso modo, i rapporti che riguardavano la guerra erano considerati inammissibili in tempo di pace. *Militiae* e *domi*: questa contrapposizione è essenziale nell'ordine sociale³⁵. I momenti in cui ci si deve

³⁵ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 88 ss.

comportare in un determinato modo non devono confondersi, pena la sconfitta (con la conseguente distruzione della società) o il totalitarismo.

La disciplina dell'azione è dura, ma non è incompatibile con la libertà di sottomettervisi: accettarla in vista di un fine da perseguire è conforme alla libertà dell'uomo.

1.7 L'esercizio dell'Autorità

Si ha un "focolaio d'autorità" quando constatiamo che alcune proposte per la realizzazione di determinati progetti provenienti da un'unica origine vengono accolte positivamente da un grande numero di persone. Ogni uomo è un focolaio d'autorità: tutti hanno provocato almeno un volta azioni in altri, ma tale qualifica è riservata ad una fonte che abitualmente è causa di azioni altrui. La condizione più distante dalla libertà è quella in cui vi è solamente l'autorità è sancita per natura, come nel caso del neonato (madre) o per sopruso, come nel caso dello schiavo (padrone). La condizione opposta avviene quando l'uomo è in grado di scegliere tra proposte provenienti da diverse fonti.

L'associazione umana non deve essere considerata come derivata dalla coercizione, né dallo spontaneo incontro di volontà, bensì dall'ascendente dell'uomo sull'uomo, che è un fatto naturale, richiama ad una decisione dello spirito, che è volontaria. Il successore del fondatore si richiamerà sempre "all'autore" per confermare la propria autorità sugli altri, ne invocherà o ne assumerà il nome, fingendo che sia ancora presente: il primo ha istituito la carica, mentre il secondo trae il suo prestigio dall'istituzione.

L'autorità è in questo modo istituzionalizzata. L'espedito prolunga gli effetti della natura e ciò è necessario perché in assenza di tale rafforzamento, le formazioni sociali sarebbero troppo fluide per poter offrire alla Società quelle basi indispensabili al suo sviluppo. Essendo la sua continuità particolarmente importante, l'autorità pubblica è stata rafforzata in modo particolare, conferendole determinati onori: è stata elevata su un trono, è stata cinta da una corona³⁶. Per timore che le sue proposte non fossero unanimemente accolte, queste sono state trasformate in ordine, a cui il suddito sa di

³⁶ In un museo di Istanbul si possono vedere i costumi dei sovrani. Quello che colpisce a prima vista è l'enormità del turbante, mirante ad accrescere la taglia e la testa della persona sovrana.

dover obbedire. Infine è stata dotata di mezzi di costrizione, il cui potere d'intimidazione supplisce all'insufficienza d'autorità.

Si dice che gli uomini detestino l'autorità, ma non è vero. L'esperienza stessa lo smentisce. L'uomo è innanzitutto imitatore, tendenza d'altronde che è una delle basi del progresso, e l'imitazione implica un'autorità, spesso inconsapevole, di colui che si imita. I focolai d'autorità risultano naturalmente dall'incontro tra incertezze e sicurezze: chi è predisposto, può assicurare una continuità d'azione atta a rendere stabile la società. L'ascendente naturale presuppone il contatto tra chi lo esercita e chi lo subisce: i rapporti tra i due, durante la nascita dell'organizzazione, saranno intensi, quotidiani, e le proposte del primo (colui che esercita l'autorità) saranno adattate alla natura del secondo (colui che si associa). Se oltre al secondo si uniranno altri accoliti, la teoria politica non dispone di nessuna categoria per classificare il regime vigente in questa piccola "banda": non è *democrazia*, data l'incontestata preponderanza del primo, né è *autocrazia*, non essendo la decisione del primo per nulla indipendente dai suoi seguaci. Il primo ottiene obbedienza in virtù del suo ascendente, oltre al fatto che i suoi comandi sono appropriati ai caratteri ed alle inclinazioni di ogni componente del neonato gruppo.³⁷

Qualora il primo se ne andasse dal gruppo, i suoi compagni si riprometterebbero di attenersi alle sue istruzioni: abbiamo qui il passaggio fra l'autorità di fatto a quella di diritto. Prima o poi però gli accoliti cesseranno di obbedire alle istruzioni del signore di diritto, il cui ascendente non si esercita più su di essi. Oppure entreranno a far parte di un'altra cerchia; o ancora, se l'insieme che essi formano è solidamente costituito, si trasformeranno in libero comune. Questa evoluzione del gruppo è arrestata solo se delle credenze ingigantiscono enormemente il prestigio del primo, e soprattutto che intervengano dei mezzi di repressione a sostegno delle istruzioni del primo. Questo avviene perché più l'autorità è lontana, più le fa difetto l'aureola, perché la sua lontananza non le lascia esercitare il suo ascendente naturale sugli altri e perché questa lontananza rende l'ordine meno appropriato a coloro che lo ricevono, che perde perciò il carattere di immanenza, assumendo quello di trascendenza, dove manca la presenza immediata e manifesta.

³⁷ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 94 ss.

Un esempio chiarificatore è lo sviluppo dei Comuni attorno all'XI secolo, che interessò buona parte dell'Europa occidentale, come la Francia meridionale, alcune regioni della Germania e le Fiandre, ma che ebbe il suo apice nell'Italia settentrionale. Molte sono le cause che portarono alla nascita di questa esperienza politica, sebbene la principale possa essere attribuita alla debolezza del sistema feudale nell'Italia del Nord, dovuta al progressivo complicarsi del sistema delle relazioni sociali e commerciali, frutto della ripresa economica e demografica che comportò la necessità di una nuova normazione e di un controllo più efficace sul territorio. La lontananza dell'imperatore, la cui residenza era in Germania, e il vuoto istituzionale da questi lasciato, provocarono un senso di abbandono e distacco tra le corporazioni nascenti, che non si sentivano tutelate a sufficienza da una concezione economica feudale che non rispondeva più alle esigenze di una società dinamica. Infatti, mentre il mondo feudale, che era di origine germanica, fu agricolo, militare e quindi "verticale", poiché fondato su una rigida gerarchia, il mondo comunale invece, che accoglieva l'eredità della città-stato antica, fu cittadino, mercantile e quindi "orizzontale", poiché prevedeva la partecipazione al governo di tutti i cittadini, o quanto meno di una buona parte di essi, su un piano di sostanziale parità.

La presenza poi di un vescovo eletto dal popolo, e dunque fornito della legittimazione spirituale politica necessaria per legittimare un governo cittadino, contribuì alla successiva alleanza tra papato e comuni contro l'imperatore tedesco, che provocò il disfacimento dell'impero³⁸.

Queste considerazioni pongono una riflessione sui punti deboli del sovrano: se egli si trova lontano dalle persone che comanda, la sua decisione risulterà estranea e fredda, ma risulterà ancor più anonimo se il sovrano non avesse un volto. Ne risulta che per il sovrano sia opportuno far avvallare le sue decisioni da un'autorità più immediata: la nascita delle assemblee parlamentari è avvenuta dal bisogno del re che, temendo di non essere ascoltato, ha ritenuto opportuno istituire dei portavoce delle sue richieste: non sono state perciò un bel giorno istituite al fine di limitare il potere assoluto di cui il

³⁸ Cfr. F. Cardini, M. Montesano, *Storia Medievale*, Le Monnier Università/Storia, Firenze, 2006, p. 217.

monarca aveva goduto sino ad allora³⁹. In questo modo, aggiungendo la loro autorità alla sua, il re ha accresciuto il potere sovrano.

È sempre stata opinione comune che l'autorità sovrana fosse quella che decideva in ultima istanza, ma in realtà, essa si trova a decidere su ciò che non si è potuto decidere in altra sede e da altre autorità, o ciò che è stato deciso male. I problemi che le sono devoluti rappresentano un residuo, così che il sovrano possa concentrare la propria attenzione per dirigere e correggere le altre autorità. Inoltre è importante sottolineare che l'autorità sovrana assumerà un atteggiamento molto diverso a seconda che le autorità sociali su cui fa affidamento siano autorità stabilite o autorità in via d'affermazione.

L'esempio della Rivoluzione Francese aiuta a capire meglio questo passaggio: la caduta di Luigi XVI non fu esclusivamente provocata dal suo dispotismo, bensì dalle difficoltà finanziarie, che erano il segno della sua debolezza. Inoltre, il facile successo di tutte le sommosse, testimonia la fiacchezza dell'apparato amministrativo, accentuata dalla profonda ostilità del re di servirsi di quelle poche risorse di cui disponeva effettivamente. La debolezza del governo aveva portato all'accettazione delle pressioni e degli appelli degli "interessi stabiliti", consolidando, se non addirittura accrescendo, i privilegi dell'aristocrazia e del clero, a tutto detrimento degli elementi in ascesa, i borghesi, che non a caso furono i protagonisti della rivoluzione.⁴⁰ Per tutto il XVIII secolo, ciò che c'era di "dispotico" non era l'autorità sovrana, ma le autorità sociali fossilizzate (l'aristocrazia e il clero), che, rivendicando i propri diritti, accusavano proprio di dispotismo qualsiasi ministro che li mettesse in discussione. L'ondata rivoluzionaria, composta dalla borghesia in ascesa, almeno teoricamente avrebbe dovuto essere l'alleata del re, il quale però corse in soccorso di coloro i quali non avevano fatto altro sino ad allora che sfidare la sua autorità. Questo schema serve a mettere in evidenza il contrasto tra l'appoggio dato dall'autorità sovrana ad autorità sociali fossilizzate, contestate, che non hanno più alcun ascendente proprio, e l'appoggio che l'autorità sovrana riceve dalle autorità dinamiche, in ascesa.

Anche nel mondo musulmano si può identificare un percorso simile, percorso che portò al rovesciamento della dinastia omayyade. Nell'VIII secolo, il fermento delle

³⁹ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 98-99.

⁴⁰ Cfr. F. L. Roederer, *L'Esprit de la Révolution de 1789*, Pargi, 1831.

nuove classi sociali non arabe (*mawālī*), che volevano avere un peso politico maggiore, provocarono una rottura nella già debole amministrazione siriana a vantaggio della dinastia ‘abbaside. Gli storici arabi del periodo successivo delinearono come dispotica e tirannica la figura dei califfi omayyadi e la reputano come causa principale del suo rovesciamento. Umberto Eco aggiunge in proposito:

“Gli Omayyadi furono oggetto di feroci critiche da parte della successiva storiografia islamica che – occorre però ricordarlo – scriverà per non dispiacere il potere abbaside che aveva abbattuto a metà dell’VIII secolo gli Omayyadi, sottolineando una pretesa irreligiosità dei signori di Damasco solo perché i dissidenti di Mu‘awiya non avevano quasi mai indossato, con l’eccezione di ‘Omar II (682 ca.-720), le vesti clericaleggianti del pio musulmano, ostentate invece puntigliosamente, anche se spesso solo ufficialmente, dai loro successori.”⁴¹

Tuttavia, il rovesciamento della dinastia omayyade fu determinata dal mancato appoggio economico-politico alle nuove classi emergenti a favore dell’aristocrazia terriera araba. I *mawālī*, che servivano come soldati nell’esercito o come amministratori nella burocrazia di governo, chiedevano uguaglianza di *status* e di privilegi rispetto agli Arabi. Come verrà specificato nel secondo capitolo, mentre i soldati rivendicavano il diritto di venire iscritti nei *diwan* militari⁴², i contadini convertiti reclamavano l’esonero dai tributi discriminatori che colpivano i non musulmani.⁴³ ‘Omar II, che aveva compreso che il predominio di una casta etnica sulle altre popolazioni era anacronistico, dato che i non arabi che lavoravano nell’amministrazione o militavano nell’esercito e che rappresentavano il ceto produttivo dei mercanti e degli artigiani avevano contribuito in maniera determinante nella propagazione dell’Islam, cercò di attuare delle riforme al fine di mitigare le disuguaglianze fra le popolazioni appartenenti all’impero. Nonostante ciò, lui e i suoi successori non riuscirono nell’intento, soprattutto a causa della casta feudale araba, che voleva mantenere i propri privilegi: si arrivò così alla rivoluzione che portò gli ‘Abbasidi al potere nel 750.

⁴¹ C. Lo Jacono, *Il califfato degli Omayyadi*, in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo. Barbari, Cristiani, Musulmani*, Encyclomedia Publishers, Milano, 2010, cit. p. 111.

⁴² Il *diwan* militare era l’ufficio dell’amministrazione militare. I soldati in servizio attivo si risentivano dell’esclusione dai ruoli di vertice del *diwan*, poiché l’iscrizione a questi ultimi, oltre che a comportare un vantaggio monetario, era un simbolo di privilegio sociale, che gli Arabi non volevano concedere.

⁴³ Cfr. I. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, Einaudi Editore, Torino, 2000, vol. II, pp. 71-77.

2. IL BENE POLITICO

2.1 La bontà nella volontà sovrana

Tutti i componenti di una società politica possiedono la consapevolezza della necessità di obbedire agli ordini di un'autorità costituita. Il senso del dovere non ha nulla a che vedere con l'obbedienza naturale, nella quale un membro del gruppo costituito agisce come il primo (il fondatore, l'autorità), perché grazie al carisma di quest'ultimo, la sua volontà si uniforma a quella del primo. Nell'obbedienza civile invece, il membro del gruppo agisce secondo il volere del primo perché sa di dover sottomettere la sua azione alla volontà del primo. L'autorità naturale esercita sull'uomo l'attrazione di un ago calamitato, attrazione che dipende dalle qualità magnetiche dell'autorità, mentre l'autorità costituita esercita sull'uomo la trazione di una corda alla quale è stato prima legato, e che lo trascina nonostante la mancanza di attrazione propria dell'autorità. La differenza è che nei confronti di un'autorità naturale siamo tutti sottoscrittori, mentre nei confronti di un'autorità costituita, siamo debitori.

Nasce quindi il problema, nei confronti di un'autorità costituita, di stabilire se la sua volontà sia buona e giusta rispetto agli altri consociati del gruppo, poiché essi, non avendo partecipato e accettato all'atto fondativo del gruppo il suo riconoscimento, possono solamente "subirla".

Non bisogna però confondere il problema della bontà nella volontà sovrana con quello della sua validità; ogni uomo è per natura sovrano delle proprie forze, ma il diritto – lo *jus* – della società di cui è membro gli vieta certi usi e gliene autorizza altri: il cittadino vede così la sua libertà limitata e ne riconosce la necessità generale. Per tutto il Medioevo, si è creduto che l'agire del sovrano, come dei suoi sudditi, fosse limitato dal diritto, che allora si immaginava fisso e immutabile, sancito da Dio e dalla consuetudine. Contro questa delimitazione, si è progressivamente elevata una protesta intellettuale, basata su due argomenti, uno logico e uno empirico. La protesta di carattere logica asseriva che se riconoscersi soggetto alle leggi non contrastava con la maestà del principe, non era il caso di configurare un'obbligazione formale.

Chi sarebbe stato infatti il giudice? Ognuno in privato?

Ciò avrebbe causato disordini e una crisi di legittimità, perché ciascuno si sarebbe ritenuto vincolato solo dagli ordini ritenuti conformi al diritto, ma questo organo, innalzato a giudice dello stesso Sovrano, diverrebbe esso stesso l'autorità, con lo stesso problema che si ripeterebbe nei suoi confronti. Sul piano storico l'argomentazione è stata quella che le regole buone per un determinato periodo, non lo sono per un altro.

Secondo Bossuet (1627-1704), vescovo e teologo francese, un potere assoluto è tale quando non è costretto da alcuna legge, ma è comunque da considerarsi sottomesso ad esse:

“Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité, & parce qu'ils doivent être justes, & parce qu'ils doivent au peuple l'exemple de garder la justice; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois : ou comme parle la Théologie, ils sont soumis aux lois, non quant à la puissance coactive; mais quant à la puissance directive⁴⁴”.

Invece per Hobbes, esso è un potere creatore di regole, a cui non è sottoposto, in quanto può cambiarle a suo piacimento. “Assoluto” nel diritto significa “non sottoposto alla legge, *legibus solutus*”. Evidentemente il termine “assoluto” si definisce meglio con la definizione hobbesiana di padrone che può cambiare la legge a proprio piacimento, piuttosto che quella di Bossuet, per la quale egli è tenuto moralmente ad osservare la legge, ma non è sottoposto alle sue pene.

Nel XVII e nel XVIII secolo le proteste contro gli atti particolari del Potere che esorbitavano la sfera del diritto esistente e contro gli atti generali che modificavano questa sfera sfociarono, paradossalmente, nella costituzione di una sovranità legislativa, e quindi assoluta nel senso più proprio. Il primo fenomeno, ossia gli atti esorbitanti dal diritto esistente, non aveva più ragione d'esistere, non avendo il Sovrano la necessità di infrangere il diritto, perché poteva adattarlo e modificarlo a suo piacimento in qualsiasi momento. Questo fenomeno si ispirava al principio *quod principi placuit, legis habet vigorem*, presente nelle *Istitutiones* dell'imperatore Giustiniano: il più assoluto dei re non sarebbe stato in grado di concepire l'assolutismo moderno. L'assolutismo della Volontà Sovrana era così accresciuto, ma allo stesso tempo aveva cambiato titolare. Pertanto non comporta gli stessi pericoli, dal momento che “chi vuole” non era un uomo, ma “il popolo”, ossia un organo elettivo.

⁴⁴ J. B. Bossuet, *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, Pierre Cot, Parigi, 1709, Libro IV, quarta proposizione, cit. p. 125.

Chiunque sia “colui che vuole”, persona singola o composita, il contenuto della sua volontà può essere più o meno buono, e meno la sua volontà è esternamente vincolata, più è necessario che sia sottomessa ad una regola interna, cioè deve essere meno arbitraria. Esiste una considerevole letteratura sui doveri del sovrano⁴⁵, come se solo i re avessero bisogno di essere ispirati e guidati, e non anche i cittadini che costituiscono fittiziamente “il Sovrano”.

Le qualità che caratterizzano la volontà imperante possono essere “esterne”, per cui una volontà si impone col proprio aspetto, cioè la fermezza e il rigore, oppure “interne”, che si possono ricondurre a due, presenti nella formulazione generale: “La volontà sovrana deve tendere al bene pubblico”, che implica due condizioni, vale a dire desiderarla e conoscerla, ovvero, l’obiettività ed i lumi. La prima condizione è stata sviluppata ne *Il contratto sociale* di Rousseau: un re è buono se riesce a mettere a tacere le passioni particolari e se ha in mente solo il bene di tutto l’insieme, così come il cittadino, che non deve avere altra volontà che quella rivolta al bene pubblico. La “volontà generale” non è legata al numero di coloro in cui si determina, ma al suo oggetto:

*“Finché parecchi uomini si considerano come un sol corpo, essi non hanno che una sola volontà, che si riferisce alla conservazione comune e al benessere generale. Allora tutte le energie dello stato sono vigorose e semplici, le sue massime sono chiare e luminose; non vi sono interessi imbrogliati, contraddittori; il bene comune si mostra dovunque con evidenza, e per essere visto non domanda che buon senso.”*⁴⁶

Questo è il trattato di un moralista e di un sociologo pessimista, che dimostra come i benefici di un certo atteggiamento morale necessariamente scompaiano a misura che ci si allontana dal modello di una piccola società, rustica e tradizionalista. Le nostre democrazie moderne sarebbero apparse a Rousseau come l’immagine stessa dello Stato corrotto, poiché quelli che si scontrano sul terreno legislativo non sono i diversi punti di vista sul bene comune, ma i loro differenti interessi particolari.

⁴⁵ Il più famoso esempio è forse quello di F. Fénelon, *Directions pour la conscience d’un Roi*, La Haye, 1748, composta per il duca di Borgogna. Altri esempi si possono trovare nella traduzione del pensiero politico dell’educatore politico greco Isocrate, in A. De Luca Tronchêt, *De’ doveri del sovrano: discorso d’Isocrate ateniese*, Paccasassi, 1848 e in G. Pontano, *I doveri del Principe*, Editore M. Morelli, 1784.

⁴⁶ J. J. Rousseau, *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, Libro IV, cap. I, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, cit. p. 139.

“Ma quando il nodo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato ad indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli interessi particolari, e le piccole società ad influire sulle grandi, allora l’interesse comune si altera e trova oppositori; i voti non sono più unanimi, la volontà generale non è più la volontà di tutti, sorgono contraddizioni, discussioni, ed il parere migliore non è approvato senza dispute.”⁴⁷

È vero che ogni uomo che disponga di un potere, è portato ad usarlo per i propri fini particolari. Preso dai suoi fini, egli impegna tutte le sue forze per conseguirli, cercando di mobilitare anche le forze degli altri. È infatti un’abitudine considerare ogni forza a lui accessibile come un eventuale strumento per il raggiungimento dei propri obiettivi. Così, anche la forza pubblica che gli è stata affidata: è pertanto pericoloso affidare il potere ad una sola persona. Tuttavia, lo stesso pericolo si presenta anche quando il potere non è nel singolo, ma è nelle mani di tutti, perché il contrasto tra tutte le volontà particolariste paralizzerebbe lo Stato, come affermato da Rousseau. Invece, l’egoista unico, soddisfatto della sua stessa autorità, la sfrutterà razionalmente, anche se il pericolo del dispotismo provocato dall’arbitrarietà del singolo non potrà essere rimosso.

Le più antiche istituzioni politiche e i costumi dei popoli che chiamiamo “primitivi” attestano che il problema dell’arbitrio della volontà sovrana è stato avvertito sin dal principio. Ciò che i moderni razionalisti non riescono concepire è il valore magico dell’incoronazione, nella quale nell’ordinazione sacerdotale, il postulante rinuncia ad un modo di essere e si impegna a vivere diversamente. Il potere dell’incoronazione si indirizzava al sovrano, prima ancora che al popolo, per imporgli il rispetto del personaggio che egli aveva assunto in sé. Tuttavia gli antichi non erano degli ingenui: sapevano che le trasformazioni morali sono anche le più evanescenti. Al massimo un uomo che sia stato consacrato può comportarsi “regalmente”, ma può essere sempre soggetto ad errore, così come un uomo che ha pronunciato i voti e ricevuto l’assistenza della grazia.

I nostri avi, che pensavano meno in termini di meccanica e più in quelli di psicologia, avevano certamente conoscenza della precarietà dei comportamenti umani, per cui facevano in modo che tutto ciò che circondava il regnante, tendesse a rendere

⁴⁷ J. J. Rousseau, *Del contratto sociale*, Libro IV, cap. I, cit. p. 140.

stabile l'atteggiamento morale che l'incoronazione avrebbe dovuto imprimergli. Se l'abbondanza dei beni materiali doveva emendarlo da tutti i desideri volgari, l'attesa del popolo lo rendeva prigioniero della sua benefica funzione.

Infatti, è indubbio che l'attesa degli altri esercita su uno spirito una vera pressione. L'intensità dell'attesa altrui ci lega in qualche modo: siamo qui nel campo trans-giuridico o pre-giuridico, e forse all'origine stessa dell'obbligazione: l'obbligazione è figlia dell'attesa.

Si è detto che il peggiore degli Stati è quello in cui i dirigenti si ritrovino privi di autorità, perché non riescono a far agire gli uomini per il bene comune. Nel fondatore del gruppo vi sono sia la sensibilità al bene comune (è lui che lo ha voluto), sia la capacità di farsi seguire (il gruppo è stato effettivamente creato). Egli ha il senso del corpo della società da lui creata: tutta la sua volontà, con tutta la forza dell'egoismo, lo porta al bene primario di questo corpo, che è l'esistenza. Non a caso i successori del fondatore appartengono alla sua famiglia, nei quali l'amore del corpo è naturale come l'attaccamento del contadino alla propria terra del padre; nei discendenti, l'educazione prepara e il culto dell'antenato implica l'amore per il corpo.⁴⁸ Non è detto però che i discendenti del fondatore abbiano un temperamento idoneo al comando, anche se sono dediti al Bene comune. Ciò spiega la frequente dualità che sussiste nella sovranità tra la devozione al Bene pubblico e la capacità di farsi seguire ed obbedire.

Un esempio può essere tratto dall'isola di Tonga⁴⁹, nella quale si riveriva un monarca chiamato *Tuitonga* (il re rispettabile). Egli non governava: la sua vita era fatta solo di preghiere, di riti. Chi teneva le effettive redini del governo era il *Tuikanobalu* (la radice della guerra). Il primo, - il *rex* consacrato - era preso sempre dalla stessa famiglia, mentre il secondo, il *dux*, veniva selezionato attraverso una serie di prove. In caso fosse venuto a mancare o avesse suscitato troppo malcontento, veniva sostituito da un aspirante che aveva battuto in combattimento gli altri. Il *dux* doveva farsi investire dal re rispettabile: il rito prevedeva l'avvicinamento a carponi verso il re (in segno di sottomissione) e l'attento ascolto delle istruzioni da seguire. Nel caso fosse stato accettato, veniva suonato il tamburo sacro, che metteva fine allo stato di guerra

⁴⁸ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 121-122.

⁴⁹ Cfr. R. W. Williamson, *The social and political Systems of central Polynesia*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1934, pp. 351 ss.

provocato dalla competizione e rendeva illecito portare armi. Dopo tutto questo, si compiva un sacrificio, che rinnovava la fertilità del suolo e rendeva la terra coltivabile. Dunque, il *dux* doveva impegnarsi a governare sotto la regola. In questo modo il governo era affidato a chi era capace di farsi seguire, ma egli, in ultima istanza, doveva obbedienza al re, dedito al Bene comune.

L'esempio mostra che il potere comporta dei servizi elementari che devono essere misticamente sentiti dai suoi detentori. La capacità di sentirli non è necessariamente associata alla capacità di trascinare gli uomini e renderli docili: non è quindi affatto irrazionale considerare la "religione patriottica" come conservata in seno ad una famiglia nella quale si sceglierà quello che in cui questa religione sembra più viva, così come non lo è scegliere l'uomo politico forte, il condottiero, attraverso una lotta, che dimostrerà la sua capacità di imporsi.

L'alternativa a questo è cercare l'associazione delle due facoltà in un solo uomo: per fare ciò è necessario scegliere tra il più forte e pervaderlo di religiosità, in modo tale che egli rimanga vincolato e aggiogato al servizio del Bene pubblico. L'effetto dei rituali e delle cerimonie hanno l'obiettivo di portare l'uomo prescelto a sentirsi un altro, consacrato al suo compito e rivestito di regalità. La volontà particolare in possesso del potere è pericolosa al popolo e a sé stessa; questa verità è illustrata dalla superstizione che, presso tutti i popoli, circonda gli attributi della corona. Come Frazer ne *Il ramo d'oro* ha più volte rivelato, si pensa che toccare, avere tra le mani gli attributi regali, attragga mali spaventosi su colui che si rende colpevole di tale gesto, e la stessa cosa accade anche se l'impudente è il re designato, prima della consacrazione. Egli non è infatti ancora esorcizzato, purificato dalla sua volontà particolare; non è ancora rivestito della sua nuova obbiettività.

Ad esempio, presso gli Ebrei, solo il Sommo sacerdote del Tempio di Gerusalemme, che doveva essere di sesso maschile, senza difetti fisici, di almeno 20 anni e sposato con una israelita, poteva entrare nel "Santo dei Santi", la camera più interna del Tempio, che custodiva l'arca dell'alleanza, le tavole della Legge scritte da Dio e donate al Suo popolo. Egli vi entrava una volta l'anno nella festa dello Yom Kippur, per offrire un sacrificio in espiazione dei peccati di tutto il popolo, indossando speciali indumenti, in particolare un pettorale (*hoshèn*) con 12 gemme con inciso su ognuna il nome delle 12 tribù d'Israele.

I sovrani musulmani, invece, non venivano inizialmente incoronati né intronizzati. Tuttavia, si davano cerimonie con le quali si solennizzava e si celebrava l'ascesa al trono di un nuovo califfo, e più tardi, di un nuovo sultano. Dagli atti semplici e diretti dei primi califfi, questi riti si svilupparono col tempo in un linguaggio denso, ricco di simbolismi, provenienti dall'influsso culturale persiano ed europeo. Il linguaggio del rituale e del cerimoniale era importante per esprimere simbolicamente alcune credenze musulmane di base, i principi riguardanti la natura della sovranità e dell'autorità e gli obiettivi di governo. Se i rituali e le cerimonie dell'investitura variarono nel tempo e nello spazio, un aspetto però rimase universale, considerato da giuristi e teologi come atto essenziale di convalida, in base al quale il sovrano riceveva i poteri per esplicitare i compiti di capo dello Stato musulmano, mentre i sudditi si sottoponevano al dovere dell'obbedienza nei suoi confronti. L'atto è la *bay'a*, tradotto dall'arabo con "giuramento di fedeltà", che ha origini preislamiche ed indica un accordo, una transazione fra due parti, uno scambio commerciale. Tradotto nel linguaggio di governo, si tratta di un accordo fra governante e governato nel quale entrambe le parti si sottopongono a reciproci obblighi, ovvero stipulano una convenzione. Sotto i califfi, la *bay'a* fu il simbolo dell'investitura a sovrano, mentre sotto i sultani questa parte fu messa in ombra da altri simboli di contenuto prettamente militare, come la cerimonia nella quale il nuovo sultano ottomano veniva "cinto di spada" al momento della sua salita al trono⁵⁰.

Le superstizioni contrastano con la ragione meno di quanto si possa pensare: esse fanno l'errore di confondere il simbolo con il significato, ragion per cui si ritiene che agendo sul simbolo, si agisca sul significato: è per questo motivo che "bruciare un'effigie" è indubbiamente il residuo di una punizione che si è creduta terribilmente efficace.⁵¹ È una scena che si ripete spesso durante le azioni di guerra, nelle quali sono coinvolte le ambasciate stranieri presenti sul campo di battaglia. Compito importante (pena la corte marziale) dei soldati a guardia di esse prima della ritirata è quello di mettere in salvo la bandiera, che è la trasfigurazione dell'intera nazione. Se si ha la consapevolezza di questa confusione, le superstizioni non sembrano più assurde, in

⁵⁰ Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, pp. 67-68.

⁵¹ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, p. 127.

particolar modo quelle relative al potere: pericoloso e salutare allo stesso tempo⁵², quest'ultimo non apporta i suoi benefici frutti se non a condizione di essere nelle mani di una volontà purificata, "oggettivizzata", ossia il sovrano.

Le tre grandi religioni monoteistiche hanno sempre condannato l'uso delle icone per raffigurare Dio, in quanto non è possibile rappresentare la sua natura eterna. Presso i popoli musulmani sunniti, persino la riproduzione del volto di Muhammad era proibita, non solo l'immagine di Allah, mentre presso i Cristiani vi fu un ampio dibattito sulla possibilità di raffigurare Gesù Cristo, il figlio di Dio: vero Dio ma, allo stesso tempo, vero uomo. I sostenitori dell'iconografia distinguevano, per dar corpo alle proprie opinioni, tra immagine e archetipo; nell'icona non si venerava l'oggetto stesso ma Dio. Naturalmente, per la religiosità popolare, questa distinzione sfumava e l'immagine stessa finiva per diventare oggetto taumaturgico. A causa di ciò, le icone erano considerate veri e propri oggetti animati, tanto che alcuni raschiavano la vernice dei quadri e mescolavano quanto ottenuto nel vino della messa, ricercando in tal modo una comunione con il santo raffigurato. Era, insomma, corrente l'opinione secondo cui l'icona fosse effettivamente un luogo nel quale poteva agire il santo o, comunque, l'entità sacra che vi era rappresentata. Da qui l'ampio dibattito teologico e filosofico che portò l'imperatore bizantino Leone III, sotto la spinta dei movimenti eretici quali paulicianesimo (che era influenzato dai vicini Arabi), a promuovere editti che proibivano l'uso delle immagini sacre. Fino all'843, anno in cui Papa Gregorio IV abolì definitivamente l'iconoclastia.

Anche il movimento wahhabita, che verrà descritto più accuratamente nel secondo capitolo, tra il 1804 e il 1806 attaccò la città di Kerbāla con l'aiuto dei principi sauditi, con l'obiettivo di restaurare l'Islam puro dell'Arabia antica, mediante l'eliminazione di

⁵² G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti 1820, Milano-Genova, 2006, pp. 22-23. Questo potere è quello che i Romani chiamavano *sacer*, il sacro. Il sacro è ambivalente: è un tabù, cioè la proibizione assoluta, ma è anche segno di coesione unanime, di estrema purezza. Esso è definito da Girard come la percezione trasfigurata della violenza mimetica della collettività, malefica fino a che è all'interno, benefica quando è all'esterno. Quella che si forma attraverso il sacro è un'organizzazione in grado di tenere sotto controllo il mimetismo espellendolo a cadenze regolari. A queste due funzioni (sorveglianza / espulsione) corrispondono le due grandi invarianti della cultura umana: i *divieti* e i *rituali*. I divieti proibiscono tutti quei comportamenti, quegli oggetti, quei simboli suscettibili di provocare o anche solo ricordare la rivalità mimetica. I riti ripetono sotto stretta sorveglianza ciò che è normalmente vietato, ossia la crisi mimetica e la sua risoluzione vittimaria (il sacrificio di un membro del gruppo), assicurando la rifondazione periodica della comunità per mezzo del sacrificio. I re venivano rivestiti da quest'aurea sacrale, ed erano perciò intoccabili: nelle società antiche, se le cose andavano male e il gruppo rischiava di smembrarsi, il re veniva sacrificato per riportare la pace: nasce la figura del *capro espiatorio* ebraico.

tutte le incrostazione e i sincretismi successivi, in particolare il culto dei santi e altre tradizioni idolatriche introdotte dai sufi e dai movimenti pietisti sciiti, tra cui il culto dell'immagine di 'Alī e di suo figlio, morto proprio martirizzato in quel posto.

2.2 Il problema del Bene Comune

Il possesso dell'autorità pubblica obbliga coloro che ne sono rivestiti ad impiegarla nell'interesse generale, per il bene comune, ma per capire cosa esso significhi realmente e come sia possibile riconoscerlo, è necessaria una analisi approfondita.

Spesso ci si esprime come se il bene comune si trovasse risolto nel momento in cui gli uomini, rivestiti dell'autorità, manifestino il desiderio di utilizzarla per fini generali. Ciò significa che l'intenzione civica comporta necessariamente la rivelazione immediata della consistenza del bene pubblico e dei mezzi idonei a conseguirlo. Se questo postulato fosse fondato, la politica sarebbe assai semplice: essendo tutti dei "buoni cittadini", essi sarebbero sempre in perfetto accordo, e in ognuno di essi, l'eguale disposizione determinerebbe la stessa illuminazione, in modo che tutte le "buone volontà", in quanto buone, formerebbero un'unica "volontà generale", necessariamente retta.

Certamente questa non sarebbe la volontà di tutti, poiché non tutti dispongono dell'intenzione civica. Chi non ne disponesse, cattivi cittadini, schiavi del proprio interesse particolare, sarebbe troppo debole in confronto alla volontà dei buoni cittadini, compatta, coerente e rivestita del prestigio delle virtù. Anche qualora l'interesse particolare fosse quello di figure potenti o di una classe tanto estesa da poter sconfiggere la "volontà generale", verrebbe distrutto dai "patrioti", che proibirebbero le associazioni private che si oppongono al conseguimento del Bene Comune, così come accadde nella Francia di Robespierre.

È necessario che gli oppositori del Bene comune siano dei "cattivi": non è consentito riconoscere in loro alcun patriottismo senza mandare in frantumi la dottrina, poiché se si attribuisse un'intenzione civica ad una persona che non scorgesse il Bene pubblico, si ammetterebbe che il patriottismo possa ingannarsi nei suoi giudizi e che quindi la coscienza patriottica non sia infallibile ed assoluta, potendo anche il patriota cadere in errore.

Questa non è il punto di vista che ha prevalso in Occidente: si ammette che una stessa preoccupazione del Bene pubblico possa ispirare dei pareri del tutto differenti, per cui la buona volontà non implica la conoscenza immediata e certa del bene comune. Un regime di libera discussione, che ponga la discussione al centro delle istituzioni, comporta la supposizione che gli uomini che cercano il Bene comune, non trovandolo facilmente, si aiutino vicendevolmente nella ricerca.

Forse la ricerca del Bene pubblico è vana, poiché l'interesse generale è un nome che si dà ad alcune idee o immagini, appartenenti a ciascuna persona. Riappare la disputa degli "universalisti" tra nominalisti e realisti: i primi affermano che due interlocutori che parlano del Bene comune non parlano della stessa cosa, ma nessuno dei due ha torto, perché essi non fanno altro che affermare cosa per loro sia quest'idea. Ne consegue che l'obbligo che si attribuisce ai dirigenti perde molta della sua rilevanza, perché l'imperativo di agire per il Bene comune non significa altro che agire per ciò che essi ritengono sia il Bene comune, che può non essere coincidente con la volontà del popolo. Tuttavia nelle differenti nozioni di Bene pubblico, si deve ammettere una stessa sostanza all'interno di ogni singola Nazione, anche se questa concordanza di idee è molto ampia e vaga: per cui il Bene comune non è completamente soggettivo.

Platone nella *Repubblica* riflette attentamente su questo: egli rifiuta categoricamente che l'opinione (*doxa*) diventi teoria e, seguendo l'atteggiamento di Socrate, confuta l'atteggiamento di Trasimaco, per il quale la giustizia si riduce in tutti i casi a uno strumento del potere costituito - sia esso democratico, aristocratico o tirannico - finalizzato al suo utile:

"... ciascun governo istituisce leggi per il proprio utile; la democrazia fa leggi democratiche, la tirannide tiranniche e allo stesso modo gli altri governi. E una volta che hanno fatto le leggi, proclamano che il giusto per i governati è ciò che è invece il loro proprio utile, e chi se ne allontana lo puniscono come trasgressore della legge ed ingiusto. Questo, mio ottimo amico, è quello che dico giusto, il medesimo in tutte quante le poleis, l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza. Così ne viene, per chi sappia ben ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre identico all'utile del più forte.⁵³"

⁵³ Platone, *Repubblica*, 338e-339a

Ma tale atteggiamento non pare più sufficiente: la possibilità di identificare l'agire politico con l'impegno socratico nella polis, interrogando e confutando, viene a cadere. Socrate lì viene ucciso, rendendo quel suo modo di far politica impossibile. Il compito allora è esprimersi positivamente sull'idea di giustizia e di dare una forma alla polis, in modo da servire come indicazione per la vita politica.

Tuttavia, il filosofo di Atene non raggiunge questo risultato: la giustizia terrena non è altro che l'immagine di quella dell'Iperuranio, un'idea che la trascende, la eccede, e non è possibile da realizzare nella sua pienezza, perché non conoscibile perfettamente, se non dal re-filosofo. Dal punto di vista etico, una conoscenza del Bene implica un'indipendenza dalle inclinazioni e dagli appetiti strettamente connessi al corpo. Nel campo politico, però, la legge positiva – la legge come esiste realmente ed è praticata dagli uomini in una comunità concreta – deve essere considerata legata ai sensi ed alle inclinazioni, concetto ovvio per un Greco perché la legge era frutto della sola consuetudine. La saggezza della legge è saggezza dell'esperienza, che cerca le sue vie di precedente in precedente, senza mai giungere a una conoscenza chiara e netta dei principi, certamente diverso dall'applicazione di cause scientificamente accertate per ottenere un fine chiaramente previsto. La questione è che se la consuetudine, la convezione (e quindi la legge) sia nemica dell'intelligenza.

Questo problema è affrontato nel *Politico*. “*Tra le forme di governo è preminentemente giusta, ed è la sola effettiva, quella in cui i capi possiedono effettivamente la conoscenza e non fanno soltanto finta di possederla, sia che governino con la legge o senza la legge, sia che i loro sudditi siano disposti o non disposti alla soggezione*⁵⁴”. È grave affermare che un governo debba essere esercitato senza legge, ma per i casi medi è assurdo che un capo realmente esperto debba avere le mani legate. L'argomento è quello che ha giustificato il despotismo illuminato: se i popoli sono costretti “*contrariamente alle leggi scritte e alle loro tradizioni, a fare ciò che è più giusto e più nobile e migliore di ciò che facevano prima*⁵⁵”, è assurdo dire che essi sono maltrattati.

Non c'è modo di rendere compatibili queste due posizioni. Lo stato ideale, o monarchia pura, governato dal re-filosofo, è “divino” e perciò troppo perfetto per le

⁵⁴ Platone, *Politico*, 293c.

⁵⁵ Ivi, 296c-d.

cose umane: esso si distingue dagli stati effettivi perché governa la conoscenza e non c'è bisogno di legge. Gli uomini possono imitarlo, ma non raggiungerlo. La nuova dottrina vuol essere apertamente una perfetta teoria di secondo ordine, che implica il contrasto della città celeste con la città eterna. La soluzione umana migliore è di confidare in quella saggezza che può essere contenuta nella legge e nella devozione naturale degli uomini alla sapienza dei costumi e delle consuetudini.

L'analisi dell'assetto sociale descritto nelle *Leggi* non risolve però il problema della partecipazione, cioè di trovare, come aveva asserito Pericle, un sistema per cui la massa degli uomini possa avere il modo di pensare ai suoi affari privati ed avere anche parte alla cosa pubblica. Platone arriva solamente a uno Stato in cui la cittadinanza è limitata ad una classe di privilegiati che possono permettersi il lusso di affidare i propri affari agli schiavi e agli stranieri. Ecco perché ambisce sempre al comunismo economico, anche se sa che l'animo umano non è pronto ad accettarlo.

Nell'ambito della società, dunque, ognuno tende a conseguire il proprio bene individuale, a sua volta condizionato dalla stessa società, in un rapporto dialettico. La stessa società ci offre la possibilità di formare il nostro bene e ci fornisce anche i mezzi per realizzarlo: è nella società che l'uomo incontra i collaboratori per raggiungere i propri obiettivi, e trova le occasioni del suo bene interiore, è attraverso i rapporti sociali che gli vengono trasmesse le verità intellettuali e morali.

Lo Stato sociale è quindi la condizione del bene particolare di ogni uomo: l'errore di Hobbes e Rousseau è averlo concepito come un atto creativo istantaneo e non come un millenario processo. È più facile credere che l'uomo abbia varcato la soglia dell'umanità in seno a formazioni sociali elementari e con il tempo sia stato creato un contratto sociale. Tuttavia, la vera intenzione dei due filosofi, che ci hanno presentato la società come un atto di volontà, è stata quella di mettere in guardia contro la dissoluzione sociale, di mettere in evidenza che l'esistenza sociale richiede un implicito consenso che tutti devono rinnovare quotidianamente.

Nessun autore ha però detto a quale bene i reggenti del costituito edificio sociale avrebbero dovuto dedicarsi, e questo perché lo Stato sociale è semplicemente uno Stato in cui le potenze esecutive individuali non vengono adoperate in maniera da far danno, ma un reciproco vantaggio, e poiché un tale risultato non può mai essere raggiunto

totalmente. Il problema dello Stato sociale è un problema d'approssimazione: è sempre da costruire, sempre in via di dissolvimento. Si ammetterà come ipotesi che il Bene comune risieda nello stesso Stato sociale e nella sua progressiva realizzazione, ma per far questo, bisognerà definire lo Stato sociale.

Le azioni umane sono fondate nella fiducia negli altri. Anzi, l'uomo non sarebbe divenuto tale senza un'area di pace e stabilità in cui vivere e crescere, così da non preoccuparsi costantemente delle imprevedibili azioni degli altri uomini. Ma questi atteggiamenti di amicizia non si rivolgono all'indirizzo di qualsiasi persona: l'affetto, che si dirige solo ad un numero determinato di persone, si estende ad un numero maggiore in virtù di un collegamento, perché questi appartengono ad un tutto che si ama. L'atteggiamento favorevole che assumiamo nei confronti della famiglia sconosciuta di un amico, può essere anche tenuto nei confronti dei membri sconosciuti di un insieme, in virtù dell'attaccamento a questo insieme. La coscienza del "Noi", resa attiva dagli affetti reali, è produttore di obbligazioni, che propriamente sono consapevolezza di un legame.

Questa consapevolezza è una potente garanzia per ogni io, poiché essa permette a me di avere fiducia in lui: questa fiducia è la condizione dello sviluppo dell'azione umana. La condotta regolare e prevedibile degli altri e la possibilità di dare per scontate le loro reazioni con una debolissima possibilità di errore, formano la base per ogni calcolo individuale. Il miracolo sociale consiste nel fatto che i miei calcoli, facendo intervenire un numero elevato di agenti liberi, possono essere fatti come se non si trattasse di agenti liberi: lo Stato sociale può essere caratterizzato dall'estensione delle mie certezze nei confronti degli altri. Lo straniero è sinonimo di nemico, *hostis*, in quanto agente imprevedibile, perché non partecipa alla nostra alleanza di amicizia, perché i suoi usi e le sue reazioni non ci sono noti, perché io non ho alcuna garanzia della sua condotta. Lo straniero è "forestiero". Ogni individuo ha un evidente interesse particolare a potersi fidare degli altri, per poter contare sulla compiacenza degli altri e per conoscere quale sarà la loro condotta; e questo interesse, particolare per ognuno ed identico a tutti, costituisce l'*a priori* del Bene comune⁵⁶.

⁵⁶ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp.143 ss.

Un tempo vi era una concezione allargata della famiglia, non solo nelle società primitive, ma anche in quelle più recenti. Le vecchie signore che si dedicano a far risaltare i legami di parentela, continuano un'opera a volte millenaria, che ci sembra futile, ma che ha indubbiamente avuto una notevole funzione nel progresso sociale. Il permanere negli anziani di un sentimento vivo delle più lontane consanguineità ha rappresentato una funzione storica della massima importanza, intrecciando un vasto legame di solidarietà, legame continuamente consolidato dal culto dei comuni antenati.

È presumibile che la Società si sia costruita semplicemente sulla base di legami di parentela, attraverso la trama delle amicizie personali: sia Aristotele che Vico ritenevano infatti che le amicizie fossero anteriori all'organizzazione politica, come un principio fondatore. Con la nascita delle città più grandi, formate da persone che non avevano lo stesso legame né di parentela, né di amicizia, si richiesero dei nuovi vincoli di unione, quali i culti civici, che possono essere interpretati come il sistema per stabilire una parentela fittizia. Gli autori antichi attestano concordemente che il Bene supremo di una città, e la sua più grande forza, era ritenuto che consistesse nell'amicizia tra i cittadini; Rousseau ha celebrato questa classica preoccupazione in uno dei suoi passi più belli:

“ma al di sopra di tutti i popoli della terra si distinsero i Romani per i riguardi che il governo ebbe per i singoli e per la scrupolosa attenzione che esso usò nel rispettare i diritti inviolabili di tutti i membri dello Stato. Non vi era nulla di più sacro della vita dei semplici cittadini e soltanto l'assemblea di tutto il popolo poteva condannarne uno. Neanche il Senato, né i Consoli, in tutta la loro maestà, ne avevano il diritto; e presso il popolo più potente del mondo, il crimine e la punizione di un cittadino erano una pubblica desolazione[...]. Tutto, a Roma e negli eserciti, spirava questo amore reciproco dei cittadini, e questo rispetto per il nome romano che accresceva il coraggio ed animava le virtù di chiunque aveva l'onore di portarlo”⁵⁷.

I dirigenti possono suscitare questa amicizia tra i cittadini, rendendoli consapevoli di essere tutti “membri gli uni degli altri”, col dare l'esempio della considerazione che essi devono reciprocamente portarsi e infine col prevenire le dispute che possono turbare quest'armonia.

⁵⁷ J. J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, Laterza, Bari, 1968, cit. p. 53.

Ogni esistenza individuale nella società è fondata su una massa di certezze, che assicurano dei comportamenti regolari cui gli altri sono tenuti: gli altri e io stesso siamo tutti debitori di determinate condotte (gli orari dei treni, di ufficio ecc...). La maggior parte delle certezze è fondata sugli obblighi, considerati vincolanti in base all'educazione, alla professione e alla condizione sociale: la maggior parte dei comportamenti all'interno delle società umane sono stati ritualizzati con una morale religiosa, ricca di precetti precisi, inculcati nell'individuo sin dall'infanzia.

*“Nelle famiglie in cui regnano ancora i costumi tradizionali e la loro forza di coesione, il musulmano dabbene e attento all'educazione dei figli, avrà la massima cura di inculcare loro tutto un insieme di regole, di cose da fare e non fare. Sopra ogni cosa, egli terrà a queste norme di galateo sociale... questo ultimo suggerirà, in ogni circostanza, cosa dire sotto pena di mancare alle regole comuni. Che dire, ed anche che pensare. Infatti non si tratta affatto di ipocrisia (nei confronti di chi parla arabo): sapergli parlare la sua lingua, non significa solo conoscere le parole e la sintassi araba, ma possedere anche, come per istinto, la frase e la concatenazione delle frasi che è bene pronunciare in quella o questa circostanza”.*⁵⁸

La società cristiana è progressiva perché il cristiano è libero nei confronti della Legge di Mosè, come Gesù ha più volte ricordato: egli deve attenersi alle norme⁵⁹, ma non vi deve aderire meccanicamente, ma contestualizzarle nella situazione⁶⁰. Questo vuol dire che la sua condotta non è più regolata dettagliatamente da un codice di precetti specifici per tutte le diverse circostanze, ma è animata da uno spirito nuovo. I doveri specifici cessano di costituire il collante della sua condotta, ma è il senso di obbligo a divenire il principio stesso di questa condotta.

Un codice preciso e dettagliato di condotte esteriori, come lo troviamo nell'Antico Testamento o nel Corano, è contrario allo spirito del Cristianesimo, che non si pone come un legislatore sociale, ma come un modello, una traccia da seguire: quello che conta è il senso dell'azione, non l'azione in sé. Questo porta alla moltiplicazione dei

⁵⁸ L. Garder, *La Cité Musulmane*, Vrin, Parigi, 1954, cit. pp. 252-253.

⁵⁹ “Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli.”, *Matteo*, 5, 17-19.

⁶⁰ “E diceva loro: il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato”, *Marco*, 2, 28.

comportamenti, per cui le potenze temporali si vedono attribuire un'importante funzione, ossia quella di precisare le obbligazioni del diritto positivo. La fede cristiana sottoscrive tutte queste obbligazioni, a patto che non siano immorali, ma non le determina e quindi non le immobilizza. Lo spirito cristiano ha dunque favorito la trasformazione del diritto e della società, ma poi questa evoluzione è andata per proprio conto, in una società post-cristiana. Si pone pertanto il problema moderno dell'incertezza delle obbligazioni: situazioni nuove, idee nuove, fanno nascere il senso di "nuovi obblighi altrui".

Se quello che un uomo ritiene riguardo i doveri che devono obbligare gli altri non è lo stesso di quello che pensa un altro uomo, egli non avrà più la certezza dei propri comportamenti. La conseguenza di ciò sarà che quell'uomo, al fine di trovare delle certezze stabili riguardo il comportamento dell'altro, cercherà di imporre all'altro il proprio credo. Questi disaccordi sono contrari al bene Comune. La società mobile pone ai dirigenti un problema, in quanto le discussioni sul Bene comune sono state basate sul presupposto di una società immobile: anche i rivoluzionari hanno sempre pensato ad una società immobile dopo la rivoluzione. Praticamente, il problema si risolve con la consacrazione positiva dei nuovi obblighi, man mano che la necessità dell'obbligazione acquista forza presso i suoi obbligati.

2.3 L'Amicizia sociale

Si può ora affermare che il Bene comune sia insito nella forza del nodo sociale, nel calore dell'amicizia tra i cittadini, nella solidità delle certezze che ognuno offre agli altri. Inoltre, si può aggiungere che la funzione essenziale delle autorità consista nell'incremento della fiducia esistente nell'ambito dell'insieme: è questa la preoccupazione principale sia di Platone⁶¹ che di Rousseau.⁶² Questi due filosofi inserirono nei loro trattati dei corollari, che discendono, per semplice contraddizione,

⁶¹ "Quale mai possiamo dire il massimo bene per l'organizzazione dello Stato [...] di quello che lega lo Stato e lo fa uno [...]. Ora, non è elemento di coesione la comunanza di piacere e dolore, quando tutti i cittadini si rallegrano e si addolorano, per quanto è possibile, in eguale maniera e per i medesimi successi e per le medesime disgrazie?" *La Repubblica*, in Platone, *Opere*, Bari, Laterza, 1967, Libro II, p. 285.

⁶² "Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, essi non hanno che una sola volontà". J. J. Rousseau, *Del contratto sociale*, Libro IV, cap. I, p. 139.

dall'enunciato principale: se la comunione morale è buona, pericoloso e cattivo è tutto ciò che tende ad indebolirla.

1. Il primo è la limitatezza: la città non deve estendersi troppo, altrimenti la comunione dei partecipanti sarà meno intensa, non potendosi tutti conoscere (Platone nelle *Leggi* limita la sua città a 5.040 famiglie, Rousseau vede la perfezione solo nelle piccole repubbliche).
2. Il secondo carattere è l'omogeneità: l'introduzione nella città di stranieri spezzerebbe l'omogeneità psicologica dell'insieme: Platone non prevede nessuna naturalizzazione dei *μέτοικοι* (meteci) e Rousseau ne *Il contratto sociale* loda la discriminazione praticata a Roma, al tempo della Repubblica, contro i liberti.
3. Il terzo è la chiusura: per gli stessi motivi sopra esposti, non bisogna lasciar entrare nella città usi e credenze venuti da fuori.
4. Infine il quarto è l'invariabilità, che condanna lo spirito innovatore come introduttore di discordie (in Platone sono condannate persino le innovazioni in fatto di musica).

Questi corollari non sono insensati e possono aiutarci a moderare la nostra indignazione verso quei gruppi restii ad ammettere nel loro seno gruppi estranei. Considerando la città un cerchio di amicizie, ogni introduzione di elementi esogeni finisce per turbare l'equilibrio già esistente e pone il problema della sua ricostruzione.

Il quarto corollario è il più facile da controbattere: la fiducia in seno al gruppo, che è in sé un bene morale, è anche il presupposto affinché gli uomini possano apportarsi reciprocamente i vari beni. La fecondità di questa fiducia consiste precisamente nel fatto che essa consente la creazione successiva di nuovi rapporti. La fiducia diviene sterile se, pur di conservarla, vengono soffocate tutte le iniziative individuale tendenti a stabilire nuovi rapporti. Queste novità devono dunque essere considerate come le conseguenze dirette dello stato di fiducia e, salvo prova contraria, devono essere accolte con favore.

Si è detto che il Bene comune consiste nello stato di unione e di mutua fiducia dei cittadini. Il magistrato sarà perciò ostile contro qualsiasi causa di disordine e la sua azione. Le persone che sconfessano questo ordine, potrebbero giustificarsi invocando i

beni futuri di cui potrebbero avvantaggiarsi uomini non ancora nati, ma a questo punto il criterio di giudizio verso un cambiamento per il magistrato diventa difficile, se non addirittura impossibile, perché non è accessibile all'intelletto umano conoscere tutte le possibili combinazioni delle variabili per determinare una previsione. E anche qualora potesse farlo, non riuscirebbe a stabilire in quale momento del futuro dovrebbe porsi per calcolarne i risultati. Inoltre i beni degli uomini futuri sono valutati dal magistrato secondo una sua scala di valori, che tuttavia potrebbero essere diventati diversi nel futuro.

Ci si accorge che non si può uscire dalla "prigione dei corollari": se il Bene comune consiste nella coesione morale, e le autorità hanno il compito di tutelarlo e accrescerlo, esse hanno il dovere di fare di tutto per rendere gli individui quanto più conformi all'aspettativa dei loro vicini, e non devono tollerare ciò che tende a distrarli nel senso opposto. Perciò gli esempi e i suggerimenti, che tendono a distrarre i comportamenti in senso contrario al modello abituale, saranno condannati in ragione diretta della possibilità che hanno di venire imitati, vale a dire che lo saranno di più tanto più quanto più rispettabili siano le persone che li danno (si ricordi il processo a Socrate: malgrado la sua condanna sia giudicata ingiusta da Platone, nella sua città ideale sarebbe stata inevitabile).

Queste considerazioni mettono in evidenza tutti i pericoli che comporta l'equazione tra Bene comune e amicizia sociale: sia i riformatori, che mirano a introdurre mutamenti per promuovere l'amicizia sociale, sia i conservatori, che fanno di tutto per impedire i cambiamenti per eliminare ciò che potrebbe turbare l'amicizia sociale, proibiscono ciò che tende a distruggere l'amicizia. La reciproca fiducia e l'amicizia sociale, possono essere considerate come un fondamentale strumento, che ogni membro della Società adopera per i propri fini, ma che col tempo tende a deteriorarsi: compito del magistrato è quello di assicurare continuamente la riparazione e lo sviluppo di tale apparato. Non è possibile considerare il benessere dei membri presenti e futuri di una società; al massimo per un dirigente è possibile è proporsi di trovare alcune condizioni fondamentali necessarie all'esistenza della società come tale, e favorevoli allo sviluppo del benessere dei suoi membri.

Di tali condizioni, le più evidenti e meno soggettive conosciute sin dall'antichità sono quelle di evitare la distruzione da parte di un gruppo nemico, i contrasti derivanti

dall'esaurimento della risorse naturali e la disgregazione prodotta dalla dissoluzione dei vincoli affettivi.

La nostra concezione di amicizia sociale deriva da quella greca, in particolare modo da Sparta, la più omogenea e, paradossalmente, la più ammirata dai filosofi delle città più progressiste: l'educazione comune e l'incessante pressione della pubblica opinione rendeva e manteneva i cittadini conformi al tipo spartiate. Questa concezione dell'amicizia sociale è in diretta contraddizione con lo sviluppo della personalità umana e creatrice di un ordine tirannico. Bisogna dunque cercare per l'amicizia sociale delle basi diverse dalla rassomiglianza dei suoi membri.

Una di queste è l'idolatria. Gli uomini, troppo numerosi e differenti, possono essere uniti dall'amore per un medesimo oggetto; ad esempio, la personificazione della Patria, che diviene oggetto di culto religioso. Tuttavia, l'idolatria nazionale è esposta al contrasto delle sette, i cui adepti ritengono che sia meglio servire il dio nazionale in questo piuttosto che in quel modo, portando odio e inimicizia nella società. In verità, l'amicizia sociale è favorita dalla presenza, in tutte le coscienze, di un medesimo complesso di punti di riferimento, costituito di elementi tutt'altro che semplici, e di cui fanno parte riti elementari e grandi simboli. La costruzione di questo complesso si deve alla vita in comune, all'affetto degli insegnamenti e delle esperienze condivise: si tratta precisamente della cultura di un popolo.⁶³

Quanto più una società è ampia e evoluta, tanto meno il clima di fiducia troverà la sua origine nello spirito di comunità. Essa dovrà quindi fare affidamento sulle garanzie offerte dal diritto positivo. L'individuo non conoscerà nulla del dirigente supremo, a cui è affettivamente indifferente; nessuna simpatia personale, nessuna consapevolezza indirizzerà l'autorità nei confronti del singolo, che sarà legato al lui solo attraverso l'astratta consapevolezza dell'obbligazione in sé. Le specificazioni di questa consapevolezza dipenderanno da cosa egli pensa di dovere in generale nei confronti dell'altro, da ciò che ritiene degno della sua persona e infine dai precetti del diritto positivo e della pubblica opinione.

Ci si trova quindi davanti a tre conclusioni: i) la società piccola resta per l'uomo l'ambiente più desiderabile; ii), in quest'ambiente l'individuo riesce a ritemperare le sue

⁶³ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp.165 ss.

forze; infine iii) ogni tentativo di imprimere queste caratteristiche a una grande società è utopistico e conduce alla tirannide.

È chiaro che la situazione del singolo di una società cambia radicalmente nel caso in cui egli si trovi in una società chiusa o aperta. Nel primo caso, essendo i suoi consoci strettamente legati gli uni agli altri, le sue azioni nei confronti di ciascuno sono conosciute e discusse da tutti quanti. Egli è circondato da una cerchia omogenea e stabile di giudici, di cui bisogna meritare la buona opinione. Inoltre, questa cerchia incide fortemente sul suo comportamento nei confronti degli altri, ed assume ai suoi occhi una importanza vitale. Egli non potrebbe esistere fuori dal suo ambiente. In una tale situazione, non è necessario cercare i mezzi con cui le autorità dovranno mantenere la regolarità dei comportamenti e il clima di fiducia. Tutto si regge da sé e l'unica difficoltà si porrebbe solo qualora le autorità tenessero un comportamento in violento contrasto con l'opinione pubblica.

Nel secondo caso, i rapporti del singolo con gli altri non interessano alle persone con le quali è in relazione. Su di lui non vi è alcuna pressione per come si debba comportare; in questo caso la sua condotta dipenderà esclusivamente dal suo senso morale e dalle garanzie del Diritto.

Nella società chiusa, l'individuo aveva un'idea della Società chiara e sensibile; era un microcosmo ben delineato, nel cui seno si situavano tutti i suoi rapporti: non amarlo voleva dire non amarsi.

In quella aperta, la Società si trasforma in una nozione astratta ed indefinita. Nell'uomo contemporaneo, si nota come egli sia portato a classificare come "rapporti personali" quelli che lo soddisfano, che comportano un calore affettivo, e come "rapporti sociali" quelli che gli pesano o non lo soddisfano. Nel suo modo di pensare, la società è qualcosa che incombe su di lui, invece di reggerlo.

2.4 La giustizia

In tutti i tempi, la giustizia è stata ritenuta la chiave di volta dell'edificio sociale. L'autorità trova nella sua giustizia, allo stesso tempo, il fine e il mezzo della sua attività. Il sovrano deve essere forte per essere giusto, poiché in questo modo sarà capace di resistere alle pressioni esterne, e la sua giustizia accrescerà il suo prestigio, dal quale egli farà derivare la propria forza. Oggi assistiamo alla divisione e alla frantumazione

della società in nome della giustizia, che dovrebbe invece renderla armonica e farvi regnare la pace, perché questa nozione non è identica a tutti.

Vi sono molte definizioni di giustizia; così le *Istituzioni* di Giustiniano: “*La Giustizia è la ferma e perpetua volontà di dare a ciascuno ciò che gli spetta*”⁶⁴.

Secondo San Tommaso: “*La Giustizia è una predisposizione che mantiene in noi una ferma e perpetua volontà di dare a ciascuno ciò che gli compete*”⁶⁵; infine per Aristotele: “*La Giustizia è ciò per cui si dice che il giusto compie cose giuste con proponimento e ripartisce giustamente sia nei suoi riguardi verso altri, sia nei riguardi di un altro verso un altro*”⁶⁶.

La Giustizia è così concepita come una disposizione dell'uomo affermata in abitudine, una virtù. Tuttavia oggi è considerata uno solo uno stato di cose, che richiama non un essere uomini, ma una certa configurazione della società. Invece di pensare che i rapporti sociali vengano migliorati dalla giustizia degli uomini, si pensa, al contrario, che l'instaurazione di una giustizia nelle istituzioni stia all'origine di un miglioramento degli uomini: questo ribaltamento è da mettere in relazione con la tendenza del pensiero moderno che fa dipendere il morale dal circostanziale. La Giustizia che si intende ora non è quindi un'abitudine che ciascuno di noi deve acquistare in maniera proporzionale al potere di cui dispone, ma è un'organizzazione, una disposizione di cose, una geometria sociale, indipendente dall'esistenza di “giusti”.

Vi sono due concezioni della Giustizia. La prima è identificata con il rispetto dei diritti. Il *reddere suum cuique* comporta l'idea di restituzione (*Redde quae sunt Caesari Caesaris*), di reintegrazione: il “suo” che bisogna rendere a ciascuno è soprattutto ciò che possedeva e di cui sia stato privato senza giusto motivo. In questo caso la Giustizia è conservatrice, restauratrice. Così essa appare come il rispetto di ciò che appartiene a qualcuno, ed è un rispetto operante, in particolar modo verso chi non ha la forza di rendere effettivi i propri diritti. La concezione conservatrice della Giustizia fu incorporata dal Patto della Società delle Nazioni (durante la Conferenza di Parigi del 1919). Trattandosi di Nazioni, si è voluto garantire ad ognuna il pacifico godimento

⁶⁴ *Divi Justiniani Institutionum Liber Primus*, tit. I: « *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi* »

⁶⁵ Tommaso, *Summa Theologica*, Quaestio LVIII, *De Justitia*: « *Justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit* ».

⁶⁶ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, Laterza, Bari, 1965, cit. p. 130.

della propria autonomia, condannando moralmente l'aggressione, e fissando quale dovere l'intervento anche armato per mantenere, o per restaurare la pace, o per restituire alla nazione attaccata ciò che le fosse stato contestato o sottratto da una nazione terza o da un gruppo di esse⁶⁷.

L'era contemporanea considera giusta la creazione di nuovi diritti e ripugna l'idea di una giustizia chiamata a mantenere i diritti preesistenti, ma durante tutto l'*ancien régime*, le nuove esigenze che volevano farsi largo si sono presentate come "ripristino degli antichi diritti".

Ancora oggi le richieste di nuovi diritti sono chiamate "rivendicazioni", termine che designa il rientrare in possesso di qualche cosa che si possedeva in precedenza. Inconsciamente tutte le ideologie cercano sempre il sostegno di un atteggiamento "rivendicativo", in virtù di un'intima convinzione che la creazione di nuovi diritti sarà tanto più facilmente accolta, quanto più si riuscirà a darle l'aspetto di una restaurazione di un antico stato di fatto. E qualora non esistesse un precedente conosciuto, lo si può trovare prima della Storia: l'invenzione di uno "stato di natura" rappresenta la grande risorsa degli autori del XVIII secolo. L'idea di una condizione originaria alla quale dover ritornare, utilizzazione laica della nozione religiosa di "caduta", nelle materie in cui viene applicata è priva di valore positivo. In questo senso fare giustizia significa mantenere, ma si trova difficoltà a stabilire cosa sia il *Giusto*.

La seconda concezione della Giustizia è riferita all'ordine perfetto. Oggi si qualifica come "giusto" un ordine (nel senso di assetto), più che una disposizione o un'azione. La Giustizia consiste nella realizzazione di un ordine oggettivamente giusto, cioè quello aggiustato su un modello che è in noi. Questo secondo senso della parola "giusto" è chiarissimo: si tratta della coincidenza fra ciò che è e ciò che debba essere.

Occorrono perciò due condizioni affinché il "Giusto" sia noto a tutti, ossia che tutti abbiano in mente il medesimo schema di ciò che deve essere e la medesima rappresentazione di ciò che è; tuttavia questo non è possibile, perché i modelli che noi possediamo riflettono le nostre preferenze soggettive. Una volta respinto ogni riferimento al passato, verrà pure a mancare ogni base per un altro accordo; Michel de Montaigne afferma che:

⁶⁷ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, p. 180.

“È assai facile accusare una politica di imperfezione, poiché tutte le cose mortali ne sono piene; è facile inculcare in un popolo il disprezzo delle sue vecchie abitudini, non c'è tentativo del genere che non sia stato coronato dal successo; ma quanto a stabilire una condizione migliore al posto di quella che si è voluta distruggere, molti di coloro che vi hanno provato, hanno dovuto attendere a lungo”.⁶⁸

Blaise Pascal dichiara il suo pessimismo in maniera più esplicita: “*La justice est ce qui est établi; et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans êtres examinées, puisqu’elles sont établies*”.⁶⁹ Al di fuori di ciò non vi è possibilità per alcun accordo. E, ancora Pascal afferma:

“*L’art de bouleverser les États, est d’ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source pour y remarquer leur défaut d’autorité et de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l’État, qu’une coutume injuste a abolies ; et c’est un jeu sûr pour tout perdre : rien ne sera juste à cette balance.*”.⁷⁰

Se nulla è giusto in sé, non significa però che un individuo o un principe non possano agire giustamente: è solo l’idea di un ordine che incarni la Giustizia a venir colpito in pieno. L’autorità di Pascal fa svanire dalla mente l’idea di un ordine giusto che si offra *naturalmente* alla mente, che sia evidente; ciò non toglie però che sia introvabile.

Se la Giustizia è una qualità da ricercare negli assetti sociali, la tentazione di identificarla con delle caratteristiche chiaramente percepibili degli assetti sociali è grande. Parecchi autori hanno ritenuto inutile ogni ricerca “metafisica” del giusto. Il Giusto è ciò che è conforme alla regola, ingiusto ciò che è contrario. La regola è il termine di confronto tra giusto ed ingiusto, e non c’è mezzo per misurare a sua volta questo termine.

I teologi affermano che è giusto ciò che è conforme ai comandamenti divini, ingiusto il loro contrario ma, mentre taluni ritengono che ciò che è comandato da Dio sia giusto perché Dio ha stabilito che fosse così, altri sostengono che Dio comandi ciò

⁶⁸ M. de Montaigne. *Saggi*. A cura di Fausta Garavini. Milano, Adelphi, 1966, cit. Libro XI, cap. XVII.

⁶⁹ B. Pascal, *Pensées*, Havet, Parigi, 1818, cit. art. IX, n. VI, p. 240.

⁷⁰ B. Pascal, *Pensées*, cit. art. VI, n. IX, p. 204.

che è conforme a giustizia. Per i primi, il Giusto procede solo dalla volontà di Dio; per i secondi, il Giusto esiste anteriormente ad ogni comandamento, anche rispetto a Dio. Entrambe le tesi sono state sostenute dai Dottori della Chiesa, ma in seno al Cristianesimo, è certamente il primo che prevale.⁷¹ Nell'Islam predomina il secondo.

Vi è infatti una peculiarità nella religione islamica: non esiste un diritto naturale, né una religione naturale. È la rivelazione ad indicare le vie dell'interpretazione ontologica e dell'analisi cosmologica-fisica della realtà. È la rivelazione a spiegare ciò che pare irrazionale delle prescrizioni sociali, etiche e legali.

Non è “bene” ciò che è buono in sé, ma ciò che Dio ha indicato come buono: l'etica musulmana è fondamentalmente soggettiva. Dio non è vincolato ad alcun principio di giustizia che ne limiti l'onnipotenza. Il criterio di discernimento tra il bene e il male risiede nella parola di Dio, non in un presunto diritto naturale che valga, proprio grazie alla sua oggettività, per tutti gli uomini. Questo non significa che la Legge islamica sia antitetica rispetto alla logica della realtà, ma significa che tutto ciò che ci pare “naturale” deve essere riportato alla determinazione di Dio. Sayyid Qutb, uno dei prominenti ideologi della Fratellanza musulmana, afferma:

“Dio ha stabilito per l'uomo una Legge affinché egli regoli la sua vita cosciente in armonia con la sua vita naturale. Su questa base, la Legge non è che un settore dell'Ordine divino universale che regge (governa) la natura originaria dell'uomo e quella dell'esistenza universale, armonizzandole in un unico insieme. Non vi è una parola di Dio, né un ordine o una proibizione, né una promessa o una minaccia, né legislazione o direttiva, che non sia una parte dell'ordine universale e che nella sua stessa esistenza non sia ad esso conforme, come lo sono le norme che noi chiamiamo “norme naturali” – cioè le Norme divine e cosmiche – che vediamo realizzarsi in ogni istante in virtù della verità eterna che Dio vi ha messo, di queste Norme che si realizzano tramite il decreto di Dio”⁷².

Mentre in una società credente ed impregnata di religiosità le leggi positive sono dedotte dai comandamenti divini, in una società laicizzata le conseguenze sono diverse: se la giustizia non consiste che nella conformità alle regole, nell'ordine sociale non si disporrà di nessun mezzo per discutere la giustizia delle regole. Perciò, invece di un

⁷¹ Cfr. O. von Guericke, *Les Théories politiques du Moyen Age*, Jean de Pange, Parigi, pp. 229-231.

⁷² S. Qutb, *Una Legge cosmica*, in “Dossier Mondo islamico 1. Dibattito sull'applicazione della Shari'ah”, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995, cit. p. 18.

Giusto immutabile e conosciuto in maniera certa, attraverso la casistica elaborata sui precetti divini, si avrà un Giusto variabile a seconda dei mutamenti di volontà del Sovrano.

È facile constatare come tuttavia gli uomini criticano le regole esistenti ritenendole ingiuste. Ciò perché gli uomini chiamano ingiuste quelle regole che non sono di loro gradimento, considerando giusto ciò che desiderano. Qui si può notare l'ambiguità del termine "giusto". Una misura fiscale può essere ritenuta giusta se addossa un fardello maggiore a coloro che sono più capaci di sostenerlo, ma allo stesso tempo può essere considerata ingiusta in quanto colpisce quanti nel passato sono stati attivi ed economi⁷³. In entrambe i casi si tratta di garantire un'eguaglianza proporzionale di qualcosa su qualcosa: nel primo caso, redditi diversi devono sopportare pesi diversi; mentre nel secondo, sforzi diversi compiuti nel passato devono assicurare risultati diversi nel presente.

Aristotele affermava che la Giustizia è un'eguaglianza di proporzioni. È tuttavia necessario trovare dei punti di riferimento, poiché se ogni attribuzione, fondata sull'eguaglianza sotto un certo rapporto, risponde ad un criterio di giustizia, sotto un altro rapporto sembrerà ineguale e in contrasto con l'eguaglianza. Fondamentale è inoltre, per chiarire questo concetto, la nozione di pertinenza: il criterio adottato per giudicare una situazione deve essere adatto ad essa.

Questa scelta sarà facile nel caso in cui, dovendosi procedere ad una ripartizione, la cosa da ripartire sia considerata da tutti come un mezzo a servizio di un fine, sul quale ci sia comune accordo. Non appena si delinea un fine d'azione evidente, la giusta ripartizione è quella che rende massime le possibilità di successo di quest'azione; è l'imperativo del fine a determinare la ripartizione di tutto ciò che è considerato come mezzo a disposizione di questo fine.

⁷³ Cfr. T. D. Weldon, *The vocabulary of Politics*, Penguin Books, Londra, 1953, p. 29.

3. IL SOVRANO

3.1 Lo sviluppo dell'idea della volontà sovrana

La volontà sovrana che i moderni autori attribuiscono in via di principio al Popolo e che vediamo emanare da organi costituzionali attraverso varie procedure è concepita come una volontà capace di agire su tutti i soggetti, senza che alcun diritto positivo sia in grado di limitarla. Questa volontà fa la legge e non c'è altra legge che questa volontà: *quod principi (o populo, come afferma De Jouvenel) placuit legis habet vigorem*⁷⁴.

Oggigiorno si crede che le società umane si siano sempre trovate in presenza di un'autorità indefinitamente distruttrice e creatrice di diritti, ed avente come unica regola la propria volontà: *sit pro ratione voluntas*. Ma è un errore credere che questa autorità esista da sempre, un tempo mal ripartita e oggi invece in buone mani: la monarchia assoluta del XVII secolo è un'evoluzione del pensiero politico, che deriva dalla sovranità relativa, la monarchia feudale.

Il Medioevo concepiva il significato concreto di gerarchia, ma non quello astratto di sovranità, che era semplicemente inteso nel senso etimologico di "superiore". *Sieur*, "sire", "signore", hanno la stessa radice, *souverain* e *suzerain* ne hanno un'altra, strettamente apparentata. Il termine "Signore" deriva da *seniorem*, "sire" e *sieur* derivano da *senior*: i tre termini discendono dalla parola *senex*, e comportano l'idea di superiorità connessa all'idea di vecchiaia. D'altra parte, il latino popolare *superanum* deriva da *super*, mentre *suzerain* discende dalla radice *sus*. In entrambe le parole c'è la stessa idea di essere al di sopra, di superiorità⁷⁵. Ciò che il Medioevo sentiva ed esprimeva, era che ogni uomo aveva un suo superiore, che era il suo signore, il suo sovrano, che a sua volta aveva un signore. Anche dal punto di vista economico, la concessione di un feudo, "*fief*" ricalca questa subordinazione. Ogni vassallo aveva un debito di obbedienza verso il suo sire, ma questo dovere non era un debito talmente indeterminato da consentire al sovrano di far variare a proprio piacimento

⁷⁴ Il principio afferma il valore delle *Constitutiones Principum*, cioè delle leggi emanate dagli Imperatori che indicano la *potestas absoluta* che doveva essere riconosciuta alla figura del principe. Ponendo l'autorità del sovrano al di sopra di ogni altro potere ne consegue che la legge è espressione della sua volontà.

⁷⁵ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, p. 213.

l'obbligazione dell'inferiore. Questa obbligazione era minuziosamente specificata, in modo da non lasciare la minima libertà ad un ordine che travalicasse le proprie attribuzioni positivamente formulate.

In questa situazione, il comando non è mai sovrano nel senso assunto nella modernità: non ha mai il potere di alterare il contenuto dell'obbligo che grava sull'inferiore, né di indebolire il diritto proprio dell'inferiore, che gode di un potere superiore, a cui può ricorrere in qualsiasi momento. L'appello al grado superiore, presente in tutti i sistemi giudiziari, che deriva proprio dal Medioevo.

L'esistenza di un Sovrano autore di tutte le regole, *solus conditor legis*, e fonte di tutti i diritti particolari, è la nozione nella quale aveva sfociato l'evoluzione del pensiero romano e che i glossatori avrebbero ritrovato nelle *Istituzioni* di Giustiniano. Ma questo primo "Rinascimento" non avverrà che nel XII secolo e, prima dell'apparizione di queste idee, il monarca è concepito solo come un giudice, e non anche come un legislatore; egli fa rispettare i diritti e a sua volta li rispetta: questi diritti soggettivi li trova già stabiliti, sono antecedenti al suo potere. I diritti soggettivi non sono una precaria concessione, ma rappresentano dei domini esclusivi.

Il Medioevo, che poteva ammettere dei diritti graduati su una materia, in maniera che quello superiore fosse delimitato da quello inferiore, spesso fino a renderlo illusorio, *a fortiori* poteva ammettere su un popolo una sovrapposizione d'autorità, di cui la più elevata in quanto dignità, era in sostanza la più povera. Questo era in sostanza lo spirito medioevale di Marsilio da Padova. Concentrare tutta la sostanza dell'autorità nel comando superiore era un compito immane: gli imperatori, conosciuti come i re dei re, non hanno mai avuto successo, perché non riuscivano a controllare i vari sottomessi che potevano facilmente disobbedire. Avranno invece successo in quest'operazione i vari re che si renderanno indipendenti dall'imperatore.

In verità, non è stato nell'ordine temporale che ha, in un primo momento, trionfato l'idea di un'autorità monopolizzata, concentrata in un punto e in condizioni di agire direttamente su tutti i punti. Quest'idea ha riportato la sua prima vittoria nella Chiesa, a vantaggio del potere papale. La nozione di maestà "piena e rotonda" fu riportata alla luce dai papi, che nel 1280 Egidio Romano Colonna, nella *De*

Ecclesiastica Potestate, descriveva in questi termini: “*Tanta potestatis plenitudo, quod eius posse est sine pondere numero et mensura*”⁷⁶.

Àlvaro Pelagio, nel suo celebre *De statu et planctu Ecclesiae* (1330-1332), sviluppa questa idea di una potenza che non può pesarsi o misurarsi; egli afferma che essa non conosce eccezioni, che abbraccia tutto, che è il fondamento di ogni autorità, e che è sovrana, illimitata e immediata. La potenza ecclesiastica, monarchizzandosi, ha spinto la potenza regale a fare altrettanto, e ciò non soltanto attraverso il suo esempio, ma anche per via della minaccia di predominio che essa costituiva.

I romanisti, con i loro studi, avevano fatto risorgere l’immagine dell’imperatore onnipotente, padrone delle leggi. Ma il potere imperiale, stremato dalla lotta contro il papato, non avrebbe tratto vantaggio da una maestà che stava diventando appannaggio esclusivo dei re che, sebbene dapprima reticenti, introdussero il diritto romano nei loro territori (Edoardo I fu addirittura soprannominato “Il Giustiniano inglese”). La strada che portò alla soppressione degli altri poteri all’infuori di quello regio per raggiungere la *plenitudo potestatis* ha costituito ciò che noi chiamiamo *Sovranità*. Non c’è nulla di meno naturale della concentrazione dell’autorità, che la pone lontana, invisibile.

È spesso ripresa nella letteratura critica l’affermazione “*tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati*”.⁷⁷ Il termine “secolarizzazione” in Carl Schmitt indica non solo il passaggio storico dai concetti della teologia a quelli della dottrina dello Stato, ma anche l’analogia tra le strutture sistematiche dei due ambiti. Così lo stato d’eccezione viene ad assumere un significato analogo al miracolo e l’onnipotenza del legislatore è considerata analoga all’onnipotenza di Dio.

Tuttavia questa identità non può esser assunta in modo pacifico. Infatti nell’accostamento del sovrano a Dio, il moderno concetto di sovranità sarebbe caratterizzato non solo dall’indeducibilità della decisione e dalla sua impossibile fondazione nell’oggettività delle norme, ma anche dall’onnipotenza e creatività: in questo modo si perde la consapevolezza del movimento di rappresentazione, secondo cui il sovrano è rappresentante. Lo Stato non appare quindi assoluto e la stessa Chiesa,

⁷⁶ E. R. Colonna, *De Ecclesiastica sive summi Pontificis Potestate*, ed. Scholz, Weimar, 1929, cit. p. 206.

⁷⁷ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 61.

se si mostra come portatrice della forma politica e del principio rappresentativo, lo fa in quanto non essa stessa trascendente, ma in quanto implica e rappresenta il divino.

Il problema non è tanto quello di verificare una semplice somiglianza tra concetti politici e teologici, o la semplice derivazione dei primi dai secondi, ma vedere come la struttura dei concetti giuridico-politici richieda delle considerazioni teoriche complessive che permettano la loro costruzione e il loro senso. In tal modo si rompe l'autonomia e l'autosufficienza disciplinare della scienza giuridica mediante il ritrovamento di quelle strutture metafisiche che sono all'origine stessa della costruzione del concetto giuridico.

Se nella teoria moderna scompare Dio, resta pur sempre un'istanza suprema e radicale, anche se questa si determina mediante fattori mondani e terreni, che tuttavia, in quanto idee (umanità, nazione, individuo...), non si identificano con la datità delle cose. In Schmitt vi è la consapevolezza dell'impossibilità di comprendere la forma politica mediante una chiave positivista di immanenza basata sulla datità delle cose e dei soggetti e il tentativo di cogliere una dimensione di concretezza consistente nel rendere visibile ed efficace un elemento ideale. Sono lo Stato e la Chiesa le strutture che rivelano tale costruzione risultando così legate, in un modo diverso da quanto potrebbe fare la concezione di una derivazione dogmatica dell'idea di Stato, da verità teologiche o rivelate. Se, da una parte, contro la *Machttheorie*, Schmitt mostra l'impossibilità che il diritto sia fagocitato dal mondo della fattualità e della forza, dall'altra il diritto, in quanto determinantesi nella sua purezza razionale, non può dar luogo esso stesso alla realizzazione di sé e diventare diritto efficace, in quanto non è proprio della norma esprimersi come volontà o coazione.⁷⁸ È dunque necessario un soggetto del diritto che lo porti a compimento e costituisca il modo del suo presentarsi nel mondo della fattualità.

Al concetto di Stato è necessariamente inerente l'elemento della forza, ragion per cui non può considerarsi Stato un'istanza che rinunci all'influenza e all'efficacia nel mondo sensibile e alla coazione,⁷⁹ ma la giustificazione dello Stato non è data dal possesso della forza, poiché la sua autorità deriva dal diritto. Emerge qui una concezione dello Stato in cui la forza è legittimata dal compito di realizzare il diritto: se

⁷⁸ Cfr. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Mohr, 1914, p. 37.

⁷⁹ Ivi, p. 69.

lo Stato si pone in una dimensione di realtà in cui prende senso la presenza della forza, ciò avviene perché implica un diritto da realizzare e dunque si riferisce ad un'istanza che lo trascende. Si tratta di trovare un piano di realtà in cui si danno e prendono il loro senso sia il diritto, che è altrimenti solo un pensiero astratto, sia quella fattualità della forza che è altrimenti priva di senso e di razionalità.⁸⁰

Tuttavia il senso della secolarizzazione non è solo il passaggio da concetti teologici a quelli politici, ma indica la necessaria implicazione della trascendenza da parte della specifica realtà umana politica. Al centro di questa struttura sta la decisione: nella figura dell'infalibilità del Papa non si risponde all'intenzione di una fondazione dogmatica della prassi, ma ha il significato dell'impossibilità di fondare la decisione sull'oggettività della norma e dell'atteggiamento di fede, necessario per colmare lo scarto tra il realizzare l'idea e renderla visibile, che rimane però per sua natura altra ed invisibile. Nessuna legge si realizza di per sé, e nessun aiuto si ha, qualora manchi la fiducia nel custode della legge. L'eccedenza dell'idea comporta la necessità che la sua realizzazione sia affidata all'atto di decisione, che è insieme fonte di effettualità (questo è paragonato all'agire divino), ma anche inevitabilmente la scelta, la riduzione delle possibilità, comportando dunque una perdita.

Uno spiraglio per favorire una migliore comprensione consiste nel pensare che il pontefice sia infallibile, non tanto per le sue doti personali, ma in quanto è rappresentante di Cristo in terra. Questa dottrina fu ribadita durante il Concilio Vaticano I convocato da papa Pio IX con la bolla *Aeterni Patris* del 29 giugno 1868 attraverso la costituzione *Pastor Aeternus*, la Prima Costituzione Dogmatica sulla Chiesa di Cristo, che trattava appunto il primato e l'infalibilità del vescovo di Roma quando definiva solennemente un dogma.

Così è anche per il sovrano assoluto, in quanto egli, a causa del suo ufficio, non può volere altro che il diritto. L'assolutezza della decisione non coincide con la sua arbitrarietà, ma al contrario dipende dal fatto che la sfera dello Stato implica il diritto, così come quella della Chiesa implica il Cristo. La dimensione nella quale si colloca la Chiesa è quella umana e concreta della visibilità. Questa è una necessità rilevante non solo dal fatto che la Chiesa è composta da uomini, ma anche dallo stesso evento centrale

⁸⁰ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2003, p. 181.

su cui essa si fonda, cioè la venuta di Cristo. Il fatto che Dio si sia fatto uomo comporta l'esistenza di una Chiesa visibile, che accetta il piano dell'organizzazione, dell'istituzione, dell'ufficialità. Ma anche che la verità della Chiesa consiste nel comunicare una verità che è trascendente, invisibile.

All'inizio del Medioevo, i re non erano forniti di mezzi idonei per farsi obbedire, per cui dovevano sollecitare incontri con i loro potenti vassalli, allo scopo di discutere con essi gli interessi del regno. Quando le autorità del regno, tra le quali quella del re era solamente la più eminente, si trovavano riunite, allora questa concentrazione fisica costituiva qualcosa che cominciava a rassomigliare a ciò che oggi si intende per potere sovrano. In tali condizioni, apponendo sul documento i nomi dei signori accanto a quello del re, era possibile emanare un regolamento di carattere generale.

Altre persone erano presenti a questi incontri: alcuni inviati di gruppi specifici, in particolar modo appartenenti alla borghesia delle città, la cui presenza era utile al re, sia per concedere protezione, sia per ricevere in cambio dei finanziamenti per le spese del regno. Così questi colloqui, che originariamente avevano il triplice carattere di una sessione di giustizia, di un consiglio di governo e di un'assemblea timidamente legislativa, rappresentarono il mezzo attraverso il quale gli affari del regno erano sempre più attratti nella sfera di competenza reale. Lo storico inglese Alfred Pollard, valutando le conseguenze di queste assemblee fino all'epoca dei Tudor, ha concluso che la sovranità, grazie ai *colloquia* e ai parlamenti, si era notevolmente allargata. È assurdo ritenere che i parlamenti siano venuti a togliere qualcosa alla sovranità, perché se così fosse si dovrebbe cercare di spiegare la loro esistenza con un concetto che, prima di essi, ancora non esisteva: “[...] *actual restraints that have been imposed upon the power of the crown, as by the efforts which have been made to render the king's advisers responsible to parliament. Thus did England deal with the problem created by the monopoly of sovereignty[...]*”⁸¹.

La costruzione della sovranità come un diritto di comandare concentrato si nota in certe trasformazioni del diritto civile. Nel corso del Medioevo, il suddito di un signore che uccideva il suo “sovrano” si rendeva colpevole ben più di un omicidio, di un “tradimento” (*petty treason*). Quando si vede scomparire la nozione di *petty treason*, e

⁸¹ A. F. Pollard, *The Evolution of Parliament*, Longmans, Green and Company, Londra, 1920, cit. p. 234.

quando il tradimento è riferibile solamente nei confronti del re, allora la sovranità sarà monopolizzata⁸². Dunque i convegni furono necessari per portare a termine questa grande trasformazione: a conferma di ciò si può notare come siano stati i re più avidi di autorità a servirsi maggiormente dei parlamenti, come Filippo il Bello in Francia ed Enrico VIII in Inghilterra.

Il modo migliore di rilevare la persistente debolezza del sovrano consiste nel considerare la sua impotenza nell'imporre i tributi. Alla vigilia della Guerra dei Cent'Anni, Filippo VI di Valois fu costretto a compiere una *tournée* nelle varie città per raccogliere il denaro necessario. Dopo la guerra, stabilì in maniera definitiva l'imposta permanente, tale da rendere possibile un esercito stabile e lo sviluppo dell'amministrazione pubblica regia. Il re, in quanto dispone dei suoi "ufficiali" sparsi in giro per il regno, si trasforma in una nuova figura: il suo potere acquista una nuova immediatezza, divenendo "naturale", rendendo così inutili le adunanze di forze sociali di cui non ha più bisogno per eseguire i suoi ordini. In Inghilterra il re (Carlo I) si troverà sconfitto (ma non la sovranità, che sarà trasferita al Parlamento), mentre in Francia vincerà: il Terzo Stato nel 1614 fece approvare la norma per cui "*non era consentito scuotere il giogo d'obbedienza al re per nessuna ragione*"⁸³ e chiese l'esplicita condanna delle correnti di pensiero favorevoli al diritto di resistenza nei confronti dell'autorità legale, mentre furono i rappresentanti del monarca ad opporsi a questa mozione.

Questa è la prova inequivocabile che l'idea di sovranità era allora confusa con quella del potere regio.

3.2 L'alleanza tra la borghesia ed il Sovrano

Mentre il Medioevo era caratterizzato da una sovrapposizione d'autorità, ora tutta la forza dei diritti è raccolta agli estremi: da una parte l'individuo, che è libero, che ha il potere su sé stesso, è la *potestas in se ipsum*, concepito come proprietario, esercitante una "signoria privata"; dall'altra il monarca, che esercita su tutto il regno il diritto sovrano.

⁸² Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, cit. p. 221.

⁸³ B. De Jouvenel, *Del potere : storia naturale della sua crescita*, SugarCo, Milano, 1991, cit. p. 277.

La pienezza dei poteri individuali è l'ideale della borghesia: il borghese, libero dalle servitù personali, vuole anche liberare la sua proprietà. Per ottenere ciò, il borghese richiede il rafforzamento della forza pubblica, la sola capace di distruggere ciò che resta dei vincoli feudali; la pienezza della potenza pubblica è quindi necessaria alla borghesia, come la causa efficiente della pienezza dei poteri individuali. Nel *Traicté de Seigneuries* del 1609, L'Oyseau, un famoso avvocato di Parigi, afferma che la sovranità:

*“Or elle consiste en puissance absoluë, c'est à dire, parfaite & entière de tout pointe, que les Canonistes appellent plénitude de puissance. Et par conséquent elle est sans degré de supériorité : car celuy qui ha un supérieur ne peut este suprême & souverain : sans une puissance absoluë, ni même Seigneurie, ains une puissance en garde ou dépôts : sans exception de personnes, ou choses aucunes, qui soient de l'Etat : & finalement sans limitation de pouvoir & autorité, pource qu'il faudrait un supérieur, pour maintenir ceste limitation. Et comme la couronne ne peut este, si son cercle n'est entier, aussi la Souveraineté n'est point, si quelque chose y défaut.”*⁸⁴.

Questo concetto di diritto illimitato sarà successivamente ripreso da Rousseau:

*“senza limitazione di potere e di autorità perché sarebbe necessario un superiore per mantenere questa limitazione [...]. Infatti, se restasse qualche diritto ai singoli, non essendovi nessun superiore comune che possa far da arbitro tra loro e la collettività, ciascuno essendo in qualche caso il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo sempre.”*⁸⁵

L'uguaglianza e la libertà reclamate dalla borghesia possono provocare il più terribile dei conflitti, quello civile. Terribile perché svaniscono le condizioni di sicurezza essenziali per il progresso economico, non potendoci essere un'alleanza stabile per rispondere al nemico, situato non al di là dei confini del regno, ma nella casa del proprio vicino. Ecco perciò che, al fine di garantire la stabilità, è necessario un postulare l'esistenza di un potere assoluto. E quando si sviluppa logicamente, in termini astratti, la nozione di un potere che è assolutamente senza superiori, si arriva fatalmente alla nozione di un potere senza limiti. Alberico Gentili nel 1605 scriveva così nel suo *Regales disputationes Tres*:

⁸⁴ C. L'Oyseau, *Tracté des Seigneuries*, Abel l'Angelier, Parigi, 1609, Libro I, cit. pp. 25-26.

⁸⁵ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Libro I, cap. VI, cit. p. 24.

“quindi, il solo supremo è colui che non riconosce niente al di sopra di sé, se non Dio, e che non deve rendere conto a nessuno, se non a Dio [...] e la sovranità consiste nel non avere al di sopra di sé né uomo né legge. Questo potere è assoluto e supera ogni limite. Il principe non è vincolato alle leggi, diceva la legge, e da quel momento in poi, la legge è ciò che piace al principe.”⁸⁶

Tuttavia questi autori non spingono fino alle estreme conseguenze la loro logica. Benché l'autorità sovrana consista in un diritto su tutto, non si tratta di un diritto di illimitata intensità. Sempre nel *Tracté* di L'Oyseau, si afferma che la signoria privata può essere usata a discrezione e a piacimento (*qui libet enim est moderator et arbiter rei suae* secondo la legge *In re mandata Cod. 4.35.21*), in quanto riguarda ciò che è di proprietà di un singolo, che è intoccabile; ma siccome la Signoria pubblica riguarda cose che appartengono agli altri, è necessario adoperarla con ragione e giustizia. È evidente che, in questo caso, la *potestas in se ipsum* e la *potestas in re*, la libertà e la proprietà, sono qui concepite come antecedenti (non importa se storicamente o logicamente) rispetto al pubblico potere.

Esistono tre tipi di legge che pongono un limite al potere regio senza incidere sulla sovranità per l'avvocato parigino le leggi di Dio, l'unico ad essere veramente onnipotente e per cui ovviamente legislatore assoluto sul mondo; le regole di Giustizia naturali (frutto della tradizione) e non positive e infine le leggi fondamentali dello Stato perché il principe deve usare la sovranità secondo la sua natura e secondo le forme e le condizioni per cui è stabilita.

Il primo limite verrà a cadere con la scomparsa della fede; il secondo sarà valido fino a quando si ammetterà l'esistenza di leggi naturali, che sono strettamente connesse con la religione: caduta quest'ultima, le prime scompariranno di conseguenza.

Il terzo e ultimo limite prevede un contratto tra il principe e i sudditi. Il pensiero medioevale aveva concepito la società come bipolare, da cui traevano origine naturalmente dei reciproci doveri. Ma questi doveri scompariranno con la confusione dei due poli, con la “sovranità del popolo”: una volta divenuto sovrano il popolo, sarà contraddittoria un'obbligazione con sé stesso. Notava infatti Pufendorf che:

⁸⁶ B. De Jouvenel, *La sovranità*, cit. p. 227.

“Poiché l’Assemblea Sovrana è composta da tutti i cittadini, in maniera che nessuno può vantare alcun diritto per le deliberazioni che essa ha preso, nulla impedisce che il popolo le revochi o le cambi ogni qual volta lo giudicherà opportuno, a meno che non abbia giurato di osservarle in perpetuo; ma anche in questo caso, il giuramento non obbliga che coloro che l’hanno personalmente prestato.”⁸⁷

De Jouvenel nel suo *Del potere*, così come Schmitt in molti suoi scritti, rimane perplesso circa questa nuova evoluzione del potere. Egli dichiara apertamente che la sovranità del popolo non è altro che una finzione, e una finzione che, alla lunga, può essere soltanto distruttiva delle libertà individuali. Il Medioevo non aveva affatto conosciuto questo genere di difficoltà, poiché per esso la legge era fissa, la legge era data una volta per tutte. Solo dal momento in cui la legge divina verrà respinta come superstizione e la consuetudine come routine, sarà indispensabile fare la legge, quella positiva: occorrerà allora una potenza legislativa. Autrice della regola suprema, essa sarà una potenza necessariamente suprema, e quindi lesiva della libertà individuale.

Così come con convinzione afferma De Jouvenel:

“Il sovrano era finalmente riuscito a sbarazzarsi di quanto di sacro e inviolabile gli stava sopra e ne arginava l’azione: i moderni disprezzavano l’assolutismo monarchico e la sua organizzazione oppressiva come l’opposto dello Stato moderno, ma in origine valeva per esempio l’imprecazione dell’antica legge norvegese: “Se il re viola la dimora di un uomo libero, tutti andranno verso di lui per ucciderlo”. Ci si chieda pure chi e quanti erano allora gli uomini liberi; resta il fatto che il concetto di libertà nacque associato alla fede nell’esistenza di diritti individuali intangibili, superiori a qualunque autorità. Prima c’era l’autorità di Carlo I, di Luigi XVI, di Nicola II, poi vi sarà quella di Cromwell, di Napoleone, di Stalin: questi sono i padroni verso i quali si troveranno assoggettati i popoli che si erano sollevati contro la “tirannide” dello Stuart, del Borbone o del Romanov.”⁸⁸

3.3 La nascita dell’individuo come soggetto

L’individuo come soggetto, il borghese, dotato dei diritti di libertà e uguaglianza, non è solo un fenomeno moderno, ma la sua concezione ha origini antiche.

⁸⁷ S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, (1672), Traduit du latin par Jean Barbeyrac, Basle, E. Thourneisen, Parigi, 1950, Libro VIII.

⁸⁸ B. De Jouvenel, *Del potere*, cit. p. 187.

Già Villey aveva notato che nell'opera di Guglielmo di Ockham (1290-1349), la *Opus nonaginta dierum*, pubblicata tra il 1332 e il 1333, si trovava la convinzione che il governante promulghi le leggi dalle quali derivano, per l'individuo, dei diritti soggettivi⁸⁹. Ciò significa che il diritto è una volontà – e quindi una libertà – di agire e non solamente un diritto oggettivo, ovvero “ciò che è giusto”, nella tradizione aristotelica prima e tomistica poi. Ockham poté così elaborare un sistema nel quale, sul fondamento della *potestas* divina, il sovrano riceveva il potere di fare le leggi e queste producevano i diritti soggettivi. Così si attribuì al concetto di diritto, lo *jus*, il significato di potere (*potestas*) del singolo, arrivando ad interpretare il diritto naturale come una facoltà, una capacità soggettiva, frutto dell'intenzione e della libera scelta dell'individuo.

Tuttavia è nella dottrina stoica prima e nella religione cristiana poi, che si trova il fondamento dell'individuo slegato dai propri legami famigliari, dai rapporti con i propri concittadini, tipici della polis greca: l'uomo, come animale politico, frazione della polis o comunità autonoma, era finito con Aristotele. Con Alessandro nasceva l'individuo, che deve considerare tanto il regolamento della sua vita personale, quanto i suoi rapporti con gli altri individui che con lui compongono il mondo abitato. Per venire incontro alla prima necessità sorsero le filosofie pratiche; per venir incontro alla seconda, sorsero nuove idee di fratellanza umana, la cui nascita avvenne il giorno che Alessandro, al banchetto di Opi, auspicò una unione dei cuori (*homonoia*) ed un'unica comunità persiano - macedone.

Gli uomini dovevano imparare a vivere in una forma sociale nuova, più vasta ed impersonale della città-stato. Le difficoltà di questo vivere soli è dimostrato nel progresso di forme religiose che offrivano la speranza dell'immortalità personale. Tutte le filosofie dopo Aristotele ebbero la funzione di istruzione etica, di consolazione e assunsero le caratteristiche di religioni: è impossibile non vedere in questo la ricerca di un aiuto sentimentale per quegli uomini troppo deboli per affrontare il mondo da soli. Il senso di solitudine provocato dall'uscita dalle relazioni intime della città-stato dava all'uomo una consapevolezza nuova della sua qualità umana, della sua appartenenza alla specie ed a una natura identica per tutti. Perciò il pensiero politico doveva chiarire

⁸⁹ Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano, 1986, p. 175.

ed intrecciare in uno schema di valori comune due idee: quella di individuo, come membro distinto dell'umanità, con la sua vita puramente personale e privata, e quella dell'universalità, di un'umanità ampia come il mondo, in cui tutti son dotati di una natura umana.

La prima idea ha valore etico. L'uomo come tale ha una dignità sua propria che gli altri devono rispettare, diversamente dall'uomo della città-stato, che appariva come un cittadino la cui importanza dipendeva soltanto dalla sua condizione o dalla sua funzione. L'uomo poteva ora avanzare la pretesa di un suo diritto proprio, quello del rispetto alla sua personalità. A ciò, con il cristianesimo si aggiunge il significato etico all'idea di universalità, come *homonoia* o *concordia*, che fa della specie umana un'unica famiglia: “*Esistono ora diversità di doti, ma lo spirito è lo stesso. Ci sono opere diverse, ma è lo stesso Dio che agisce in tutti noi [...]. Infatti come il corpo è uno ed ha tante membra di quest'unico corpo, che, pur essendo tante, costituiscono un corpo solo, così anche è di Cristo*⁹⁰”.

La filosofia dell'età ellenistica tentò di proiettare in campo cosmico gli ideali limitati alla città. La cittadinanza per Aristotele era una reazione di eguali, volontariamente fedeli ad un governo che avesse autorità legale; tuttavia questa eguaglianza poteva essere rivendicata da un complesso piccolo o molto scelto di cittadini, mentre la nuova concezione supponeva l'uguaglianza di tutti gli uomini, anche dello straniero, del barbaro e dello schiavo, davanti alla legge o misticamente davanti a Dio, trascurando le differenze di intelligenza, carattere o ricchezza. Inoltre al posto della legge racchiusa nella tradizione strettamente unitaria della singola città, si doveva concepire una legge per tutto il mondo civile, dove la legge di ogni città non è che un caso particolare.

L'ideale di libera cittadinanza si trasformò per adeguarsi ad un momento storico in cui il possesso di una carica pubblica avevano una parte trascurabile; eppure questo ideale non scomparve del tutto, perché persistette come concezione di una condizione legale e di un complesso di diritti entro i quali l'individuo può pretendere la protezione dello stato. Rimase infine la concezione che uso e consuetudine, diritto prescritto,

⁹⁰ Lettera ai Corinzi, 12, 4-12.

privilegio e potere sovrano debbano giustificarsi di fronte ad una legge superiore e siano almeno soggetti alla critica razionale e all'inchiesta.

Con Crisippo, la filosofia stoica, la più importante del periodo, divenne il sostegno intellettuale di uomini di convinzioni politiche morali e religiose:

“It was in these circumstances that Crysippus, without whom, as the ancients said, there would have been no Stoa, by fortifying the doctrines of Zeno against the destructive criticism of Arcesilaus, made out of them a logically defensible systematic philosophy, and by emphasizing their popular basis and the cultural mission of the school, qualified the Stoa to become the creed of uncompromising republicanism. It was henceforth the intellectual support of men of political, moral, and religious convictions.”⁹¹

Essa diede un significato morale positivo a quell'idea dello stato mondiale e della legge universale che ai cinici era servita soltanto alla negazione della città-stato. Il suo intento era quello di dare ai suoi adepti l'autosufficienza e il benessere, attraverso una rigida educazione della volontà: sue virtù erano risolutezza, fermezza, devozione al dovere e indifferenza dalle attrattive del piacere. Il senso del dovere era corroborato da un insegnamento religioso non dissimile dal calvinismo: la vita era un compito affidato da Dio, con la metafora dell'attore che ha il dovere di recitare la sua parte. Una vita conforme a natura significava rassegnazione al volere di Dio.

C'è dunque consonanza tra natura umana e universale. Gli uomini sono razionali, così come Dio. Soli tra tutti gli esseri viventi sono adatti alla vita sociale e una vita siffatta è loro necessaria. Essendo figli di Dio sono fratelli e la loro fede nella provvidenza è essenzialmente una fede nel valore dei fini sociali e nel dovere dei buoni di portarvi un contributo. Dunque esiste la città del mondo, la cui costituzione, che è la giusta ragione, ovvero la legge di natura, insegna agli uomini cosa debbano fare; le distinzioni sociali create dalla convenzione che prevalgono nei luoghi particolari non hanno senso nella città del mondo. Lo stoicismo tendeva anche a promuovere l'armonia tra gli Stati; per ciascuno esistono due leggi: quella della città e quella del mondo, quella della consuetudine e quella della ragione, dove quest'ultima è superiore alla prima. Questa filosofia fu assimilata appieno dai Romani quando conquistarono la Grecia.

⁹¹ W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, The Macmillan Company, Londra, 1911, cit. p. 261.

La legge romana, era in origine quella di una città, composta di quel cerimoniale religioso e di quelle formule ancestrali che la rendevano inapplicabile ai non romani. Quando la potenza politica e la ricchezza di Roma crebbero, si formò a Roma un gruppo di stranieri che trattavano affari fra loro e con i Romani. Occorreva perciò prendere conoscenza legale del loro agire. Venne creata la figura del *praetor peregrinus*, un giudice speciale e poiché non era applicabile la legge cerimoniale, veniva permesso ogni genere di vizi di forma e la legge formale doveva essere continuamente integrata da considerazioni di equità, mitezza, senso comune. Il corpo di leggi che ne derivò, privo di formalità, prese il nome di *jus gentium*, cioè legge comune a tutti i popoli.

Si trattava di un concetto legale, privo di un significato propriamente filosofico, a differenza dello *jus naturale*. Essi, tuttavia, si influenzarono beneficamente a vicenda, perché si sentiva che ciò che era accettato e messo in pratica doveva dare effettivamente qualche garanzia di giustizia sostanziale, almeno in confronto alla consuetudine locale, mentre a sua volta dava alla norma razionale un punto di contatto con la pratica. La concezione della legge naturale portò a una critica illuminata della consuetudine e servì ad abolire il carattere cerimoniale della legge; tese a promuovere l'eguaglianza dinanzi alla legge; accentuò il fattore dell'intenzione e mitigò la rigidità irrazionale. Lo stoicismo aveva delineato una concezione di fratellanza umana unita ai vincoli di una giustizia tanto vasta da comprendere tutti gli uomini. Gli uomini son tutti fratelli e la loro razionalità li rende simili a Dio: esistono quindi norme di moralità, giustizia e ragionevolezza nel modo di comportarsi che vincolano tutti gli uomini, non perché siano legge positiva, ma perché sono intrinsecamente giuste e degne di rispetto.

Non si può, a questo punto, non percepire l'influenza dello stoicismo sul cristianesimo e di quest'ultimo sugli ideali di libertà ed uguaglianza della borghesia del XVI secolo. Come afferma Benjamin Costant, la libertà degli antichi consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della società, ponendo al suo centro il bisogno di azione dei soggetti⁹². In questo mondo, l'appartenenza alla comunità politica richiedeva dunque la subordinazione sistematica della sfera privata alla vita comunitaria:

⁹² Cfr. B. Costant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonato a quella dei moderni*, Canova, Torino, 1952.

*“Da ciò derivano, con specifico riferimento alla polis greca, l’inconcepibilità della nozione di diritto soggettivo, in particolare dell’intolleranza del dissenso civile e dell’obiezione di coscienza, dimostrata emblematicamente dal processo a Socrate; l’inconcepibilità di un’opposizione politica istituzionalizzata; la pratica dell’ostracismo; la concezione della proprietà del cittadino come un bene che fundamentalmente appartiene alla comunità politica, la quale pertanto può sempre disporre sottraendola alla disposizione del cittadino”.*⁹³

La libertà dell’uomo moderno ha, come già affermato, le sue radici nella concezione stoica e cristiana della società. L’idea sociologica del Vangelo si fonda sull’individualismo assoluto dell’anima immortale e implica che dall’individualismo assoluto sorga un altrettanto assoluto universalismo⁹⁴. Questa libertà ha un carattere fundamentalmente privato e concerne tutto ciò che garantisce l’indipendenza privata dei cittadini contro il potere. È la libertà del cristianesimo, che mette al suo centro il soggetto, unico e irripetibile per via della sua relazione personale con Dio, ma uguale in dignità e valore ai suoi simili perché tutti figli di Dio. Questo è il passaggio epocale nella concezione dello Stato e della vita associativa. Mentre nella società della città antica si partiva dallo Stato per comprendere l’individuo, in quella del moderno si parte dall’individuo per comprendere la società e lo Stato, così che *“dal punto di vista giuridico, l’uomo viene considerato come soggetto, e non più oggetto del diritto”*⁹⁵.

Sorgeva però un pericolo in tutto questo, rilevato brillantemente dal saggio di Alexis de Tocqueville del 1840, *La democrazia in America*. L’individuo moderno paga la propria indipendenza privata al prezzo di divenire *“sovrano in apparenza”*, cioè delegando la propria sovranità ai suoi rappresentanti. E questa *“libertà privata”*, tipica di una società dove vige un’uguaglianza formale fra i suoi soggetti (ovvero le moderne democrazie), porterà ad un livellamento sociale fatto di mediocrità, uniformità e conformismo, ponendo le basi per il sorgere di un dispotismo di nuovo tipo: assoluto, sistematico e più mite. Le stesse conclusioni, seppur partendo da premesse differenti, di De Jouvenel, come già riportato sopra. E anche nell’analisi di Hannah Arendt ne *Le*

⁹³ V. Cesareo, I. Vaccarini, *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, cit. p. 89.

⁹⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1941, pp. 51-54.

⁹⁵ G. Bongiovanni, *Diritti invisibili e libertà*, in A. Barbera, *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1981, cit. p. 71.

origini del totalitarismo si sentirà l'influenza del filosofo politico francese, soprattutto nella critica al conformismo e al consumismo della società industriale.

4. IL SOVRANO LEGISLATORE

Il XVII secolo fu rivoluzionario ed i capovolgimenti che provocò faranno apparire il 1789 come una sua semplice conseguenza; il motto era “Libertà per il sovrano”, consistente nel fatto che il re non fosse più tenuto ad osservare certe regole, ma potesse formularle a proprio piacimento. In quel periodo, le numerose rivolte in Spagna, Francia e Inghilterra erano originate dalla crescente pressione fiscale. Fu contro le vessazioni di Richelieu che la Normandia insorse nel 1639; fu contro le vessazioni di Olivares che la Catalogna si sollevò nel 1640 e fu per lo stesso motivo che nel 1641 il Portogallo si separò dalla Spagna. Ma non fu solo l’aggravarsi del peso fiscale a provocare le rivolte, bensì anche la nuova pretesa, avanzata dallo Stato, di tassare a proprio piacimento. Un diritto che fu molto contestato. Molti opposero l’antico principio che ogni sussidio aveva il carattere di un accordo tra i gruppi e il re. Contro concezione medioevale che considerava il potere supremo come un diritto tra altri diritti appartenenti ad altri, che erano appunto il suo limite, il diritto di sovranità veniva concepito ora come il diritto per eccellenza, fonte di tutti gli altri diritti, e quindi in grado anche di annullarli o regolarli qualora lo avesse ritenuto opportuno.

Già nel XIII secolo era presente una tale concezione. Secondo San Bonaventura, tutte le autorità che trovano posto nelle società derivano da un’unica fonte (per lui quella papale); pertanto, è sempre una stessa autorità a riproporsi a livelli successivi. Tuttavia questo è un sistema ideale, poiché la realtà è molto più complessa, composta da numerosi attori sociali che intrecciavano i loro diritti, tutti diversissimi e acquistati in differenti maniere, ma tutti ugualmente intangibili.

L’insieme dei privilegi e delle libertà di un gruppo o di un individuo costituivano il suo “statuto”, o come si diceva allora, il suo “stato” (*estat*), che tutti dovevano rispettare e che era possibile rivendicare nei confronti di chiunque, persino del sovrano. Questo è il punto capitale: se il principe deve convocare gli “stati” per ogni importante decisione, e soprattutto se si tratta di fare una legge, è perché altrimenti si potrebbe arrecare danno allo statuto dei diritti degli altri. Lo “stato” del re è qualcosa di più limitato: sono gli onori e i diritti di cui è titolare, che si estendono su tutto il regno, ma

che non ha il potere di modificare o distruggere a proprio piacimento⁹⁶. Il suo compito era anzi quello di fare giustizia, di rendere ad ognuno ciò che gli spetta, di “*mantenere ciascuno nel proprio diritto*”. Il re godeva degli analoghi diritti degli altri signori, ma in quanto signore supremo, usufruiva di alcuni diritti speciali, che i giuristi inglesi chiamavano “*prerogativa del re*”, ossia “*that special power, primacy and privilege that the King has in all matters above all people, and out of the ordinary course of the common law, by right of his crown*”⁹⁷.

Una volta divenuta assoluta, la monarchia non accettò più di trattare con i vari “Stati” riguardo le imposte, ma si ritenne autorizzata ad imporre ciò che era necessario. Oltre agli interessi finanziari, suscitò profonde reazioni il deprezzamento dei diritti soggettivi, che siamo abituati a vedere continuamente modificati dalle sovrane decisioni del legislatore: essi sono precari e tutti dipendenti dall’autorità; per gli uomini del XVII secolo era un’idea nuova e straordinaria il fatto che il diritto di sovranità potesse infrangere ogni altro diritto. Rendendosi sempre più in grado di farsi obbedire, il Potere acquista sempre maggior prestigio. È questo il momento in cui appaiono le teorie assolutistiche, che sono le conseguenze e non le cause di questo fenomeno.

L’assolutismo infatti non era solo una conseguenza della deformazione impressa alla dottrina medioevale al diritto divino, ma è vero anche che l’assolutismo, ingigantendosi, aveva finito per porre al suo servizio una teoria che i teologi medioevali non avrebbero più sottoscritto. Ovunque, a favore dell’assolutismo, giungevano sostegno e giustificazioni: basti pensare alla teoria di Hobbes, basata su un principio assolutamente contrario, quello della sovranità del popolo, che perveniva alle stesse conclusioni assolutistiche. Il rispetto e l’ammirazione del popolo cominciò a spostarsi dalla persona del re, alla sua carica istituzionale: si comincia a concepire una “sovranità in sé”.

Il termine “sovranità” era stato concepito durante tutto il Medioevo come un tipico carattere del sovrano, un suo attributo. Perciò era chiaro e comprensibile che fosse una volontà umana quella che agiva in maniera sovrana, necessariamente imperfetta proprio perché umana, passibile di insubordinazione nei confronti della

⁹⁶ Per un approfondimento, si rimanda alla lettura di E. Le Roy Ladurie, *Lo Stato del re. La Francia dal 1460 al 1610*, Il Mulino, Bologna, 1999.

⁹⁷ Nel dizionario di diritto di J. Cowell, *The Interpreter*, John Legate, Cambridge, 1607, all’articolo “*Prerogative of the king*”.

volontà divina da cui dipendeva, e suscettibile anche di recare offesa all'oggetto del suo dominio, il popolo. Per cui era evidente che essa doveva essere continuamente ricondotta al servizio del suo fine, il Bene Comune, e controllata per far sì che non violasse la legge naturale. Nel Medioevo, questa funzione era ascrivita al Papato prima e, dopo che la sua influenza politica si allentò a causa della lotta contro l'impero, alla Chiesa in generale. Per evitare che tale volontà umana e fallibile ledesse gli interessi legittimi, i vari ceti della popolazione delegarono ai propri portavoce - che avrebbero formato gli Stati Generali - il compito di una vera e propria rappresentanza di interessi. Ogni decisione sarebbe dovuta esser valutata da un consiglio, dove avrebbe preso forma. Giova tuttavia ricordare che spettava poi al sovrano presentarla al pubblico. Se, nonostante tutto, accadeva che il sovrano si rendesse colpevole di abuso di potere, era ammissibile il diritto di resistenza, che poteva giungere sino al diritto di insurrezione, alla deposizione o al tirannicidio.

Il XVII secolo è l'epoca in cui si delinea di fatto sia l'emancipazione dell'individuo che quella del sovrano. Tuttavia, persino il sovrano non era completamente libero, a causa dell'obbligo del rispetto della legge naturale. Nel Medioevo la funzione della Legge era di obbligare il sovrano a esserne il servitore. Tuttavia, l'esser sottomesso alla legge non comportava una contraddizione, poiché essa non era semplicemente la formulazione di un comando, l'insieme di regole preesistenti e coesistenti al sovrano, decretate dalla consuetudine, gli usi e i costumi che si tramandavano di generazione in generazione, e per questo intangibili. Il re dei tempi feudali era, per legge, un re-giudice ed era *sub-lege*.

Così si esprimeva Henri de Bracton (1210-1268) nel suo *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* del 1235:

“The king has no equal within his realm. Subjects cannot be the equals of the ruler, because he would thereby lose his rule, since equal can have no authority over equal, not a fortiori a superior, because he would then be subject to those subjected to him. The king must not be under man but under God and under the law, because the law makes the king... for there is no rex where will rules rather than lex. Since he is the vicar of Jesus Christ, whose vicegerent on earth he is...⁹⁸”.

⁹⁸ H. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, ed. G. E. Woodbine, trad. S. E. Thorne, Publications of the Selden Society, Londra, 1977, vol. 2, cit. p. 33.

L'idea di *legge*, nella terminologia anglosassone, si è conservata ed è designata dalla stessa parola: *the law* è il Diritto, e non soltanto i decreti promulgati dall'autorità competente, ma anche i principi intangibili e le consuetudini riconosciute.

Secondo gli autori medioevali, la legge divina prescrive ciò che è buono, proibisce ciò che è cattivo, e inoltre ci guida per discernere ciò che è opportuno⁹⁹. La legge umana, che la completa, non è altro che la consuetudine, tanto non scritta, semplice *consuetudo*, quanto accertata per iscritto, *constitutio sive jus*; e la consuetudine deve essere rispettata, poiché è su questo principio che si fonda l'autorità¹⁰⁰. In un simile sistema i diritti soggettivi erano garantiti in un modo che in futuro non si avrebbe più riavuto. L'immutabilità della legge delimitava naturalmente il diritto del sovrano, a sua volta stabilito e delimitato dalla legge divina e dalla consuetudine. La *Magna Charta Libertatum* d'Inghilterra non è altro che un'energica riaffermazione di questa regola. Fu un fatto scandaloso per tutta la cristianità che l'imperatore Federico II, il primo "despota illuminato", si arrogò il diritto di sopprimere gli antichi privilegi, di annullare i patti che formavano l'ossatura della società, e di forgiare nuove leggi che alteravano tutti i rapporti e tutti gli statuti¹⁰¹.

Ma alla fine, l'antica autorità della consuetudine cedette sotto la spinta intellettuale del Rinascimento, mentre le interpretazioni stabilite dalla volontà divina e gli interpreti consacrati venivano travolti dalla Riforma: i re da questo momento cominciarono ad assumere il potere legislativo. Questo significa che il diritto divenne un *prodotto*, invece che un *dato*.

Il re, tradizionalmente, appariva come una volontà al servizio della giustizia, raffigurato con una bilancia in mano, e si era giusti rendendo a ciascuno il suo. L'idea di giustizia implica l'idea di diritti accertati, che sono preesistenti e determinati, in modo che la Giustizia sia tanto più giusta quanto più rispettosa di questi diritti. Fu questa la causa della lotta profonda per tutto il XVII e XVIII secolo: al Parlamento sembrava paradossale che il sovrano, chiamato a pesare i diritti nella bilancia della giustizia, potesse prima alterarli servendosi del suo potere legislativo. La vecchia magistratura non voleva esser ridotta a mera esecutrice dei variabili precetti del re: era consapevole

⁹⁹ Cfr. Rufinus, *Summa decreto rum*, D.i. Dict. Grat., 1157-59, cap. I.

¹⁰⁰ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 241-242.

¹⁰¹ Cfr. B. Landry, *L'idea de Chrétienté chez les Scolastiques du XIII siècle*, Alcan, Parigi, 1929, pp. 160 ss.

che la volontà legiferante potesse migliorare il diritto, ma questo risultato era possibile solo facendo riferimento a criteri superiori.

Così chiedeva che si motivassero e si giustificassero gli editti, riferendoli ai veri principi e alle vere necessità, ma fu un errore fatale per la monarchia non avere capito questo linguaggio e aver sostenuto che le leggi valevano solo per la volontà regia, poiché, sebbene la volontà e la giustizia rimasero sempre associate, fu la volontà a condurre la giustizia e non la giustizia a condurre la volontà. L'idea che il Diritto promana da una volontà che ha il potere di stabilirlo, portò infatti a chiedersi come mai la volontà dovesse essere di uno solo.

La prevalenza della volontà sovrana sulla legge viene spesso spiegata ricorrendo alla teoria del diritto divino, che tendeva a raffigurare il monarca come l'immagine di Dio, e non come suo servitore preposto alla cura del Bene Comune. Tutto ciò non spiegherebbe come mai questa "immagine di Dio" legittimasse il Sovrano a fondare i propri decreti sulla sua volontà. Infatti, ai sensi della vera teologia, le leggi di Dio non sono il frutto della sua volontà, ma quello della sua ragione, che è concepita come logicamente antecedente alla sua volontà, in modo che il giusto non è giusto perché Dio l'ha voluto, ma perché Dio è giusto.

Se si vuole mettere in relazione la prevalenza della volontà con l'immagine della divinità, si deve allora collegare il fenomeno ad un'influenza intellettuale della Riforma, che vede o alle origini delle leggi divine la sola volontà di Dio; ma questa teoria rappresenta la giustificazione, invece che l'origine, di tale atteggiamento.

Descartes ed i suoi contemporanei avvertivano la necessità di ripensare in termini nuovi ciò che già esisteva. Perciò analizzarono l'edificio sociale partendo dalla sola certezza che, come per Descartes, era individualistica, ponendo l' "io" – borghese, possessivo e pauroso – come punto di partenza del ragionamento.

Il potere pubblico si spiega come garante della proprietà e della libertà: senza di esso, non esisterebbe sicurezza non esisterebbe una forza tanto potente da assicurare i diritti di ciascuno. Questa concezione porterà Hobbes ad affermare che, essendo solo il potere pubblico a dare vigore al diritto soggettivo, ne è anche il solo autore. È quindi la fonte di tutti i diritti, e non ne esistono altri al di fuori di quelli che ha creato e consacrato. Il comportamento dell'individuo non è tuttavia quello determinato dai suoi

appetiti. Egli infatti mette a confronto i vantaggi sperati e le pene temute, che non possono provenire se non dal potere pubblico.

In conclusione, ogni legge, scritta o no, deriva la propria forma e la propria autorità dalla volontà dello Stato, cioè di colui che dispone dei mezzi di coazione. In tale concezione, tutto viene spiegato con l'esercizio della forza sovrana, che mette il sovrano in grado di distribuire diritti e dettare le leggi secondo la sua volontà. I mezzi di coazione, a loro volta, non sono altro che una parte delle forze sociali concentrate nelle mani del sovrano. Questa è la conseguenza del fatto che ognuno trova utile vedersi protetto e sicuro nella propria vita individuale: tutto parte dall'individuo e ritorna all'individuo. E indubbiamente il Potere è in grado di ledere i diritti individuali.

Tuttavia, Hobbes ha in mente l'immagine di un Potere pubblico favorevole all'individuo, suo alleato contro i corpi privilegiati; non è di questo potere che ha paura, ma dell'anarchia. Egli sa bene che il Potere è in grado di commettere quelle stesse aggressioni che per definizione è chiamato ad impedire, ma questa considerazione gli sembra trascurabile, perché l'utilità individuale, che gli sembra strettamente connessa alla forza pubblica, giustifica la forza pubblica, tanto da considerare la volontà pubblica coincidente con quella dei singoli individui. Così, il sovrano, grazie a questo individualismo pauroso ed ateo, non è più la corona di un complesso edificio sociale, bensì la base di un edificio arbitrariamente semplificato. Sono gli individui a stabilire il potere pubblico, che concentra in sé tutto il loro diritto naturale, ovvero il loro potere individuale, e che ridistribuisce loro ogni diritto civile, vale a dire ciò che il potere pubblico garantisce. L'idea di un ente assolutamente padrone di regolare tutti i comportamenti ha fatto un ingresso clamoroso nella scienza politica: è la sovranità in sé, che si cercherà al massimo di dividere, o di conferire a chi ne potrà fare l'uso meno pericoloso.

4.1 La teoria della volontà regolata e della “Felice Impotenza”

Tre secoli fa si è preteso, e oggigiorno è ammesso pacificamente, che la volontà del sovrano sia legge per il suddito, qualunque sia questa volontà, a condizione soltanto che essa promani dal sovrano legittimo. È sufficiente che il re formuli un comando, sia esso generale (la legge), come anche particolare (un ordine), affinché il cittadino sia obbligato in coscienza ad obbedire, a fare e a non fare. Il sovrano è assolutamente libero

nella determinazione della sua volontà e può comandare tutto ciò che vuole: *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Tuttavia nel XVII secolo, quest'idea dispotica non era ancora riuscita a farsi accettare e si negava che la volontà sovrana potesse porre regole in tutta libertà. Non si credeva che i suoi voleri avessero la virtù di obbligare.

Coloro che riflettono sulla cosa pubblica hanno da sempre due preoccupazioni. In una società organizzata è necessaria una suprema autorità universalmente riconosciuta, capace di riunire i soggetti in caso di pericolo esterno e di risolvere le discussioni all'interno. È altresì necessario che le sue prescrizioni non siano illegittime, e non tutti gli ordini che provengono da una fonte legittima lo sono.

Per avere carattere di obbligatorietà, occorrerebbe che tutti i comandi del sovrano divenissero giusti, proprio perché pronunciati dal re. Tuttavia, questo significherebbe negare l'esistenza del Giusto, dato che esso diverrebbe arbitrario e mutevole. Nessun cristiano potrebbe accettare questo, perché ai suoi occhi esistono volontà giuste e volontà ingiuste: gli uomini che governano sono esposti come gli altri all'errore e la loro volontà, che per i sudditi è un errore, nei confronti di Dio può essere una ribellione. Il problema di una volontà sovrana assoluta, che non divenisse arbitraria fu avvertito da Bossuet:

*“C'est autre chose que le gouvernement soit absolu: autre chose qu'il soit arbitraire. Il est absolu par rapport à la contrainte : n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain : qui en ce sens est indépendant de toute autorité humaine. Mais il ne s'ensuit pas de-là, que le gouvernement soit arbitraire.”*¹⁰²

Il teologo calvinista Teodoro Di Beza (1519-1605) affermava che solo a Dio si deve la piena obbedienza, senza alcuna eccezione. Ai principi, investiti da Dio, si deve obbedienza solo se non comandano cose irreligiose, ovvero contrarie alla prima Tavola della Legge di Dio¹⁰³.

Questo è il problema pratico: da una parte, il potere sovrano, per essere efficace, per essere il *Defensor pacis*, deve godere di un'autorità incontestata e suprema; d'altra parte, questo potere non deve avere la forza di fare ciò che non deve fare: *rex debet esse non sub homine sed sub Deo et lege, quia lex facit regem*¹⁰⁴. Il problema non sembra

¹⁰² J. B. Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, Libro VIII, art. 2, prima proposizione, cit. p. 396.

¹⁰³ Cfr. T. Di Beza, *Du droit des Magistrates sur leurs sujets*, Ginevra, 1581.

¹⁰⁴ H. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, Londra, 1258, cit. I, 8, 5 (fol. 5b).

suscettibile di alcuna soluzione giuridica; eppure anticamente questo problema non ha rappresentato una difficoltà insormontabile: gli antichi sapevano che il diritto dei sudditi e quello del sovrano si trovavano in conflitto, ma preferivano porre l'accento sui doveri. Avendo come comune dovere quello di servire Dio e di obbedirgli, essi dovevano, più che contendersi i diritti, aiutarsi l'un l'altro per mezzo di un razionale comando e di un razionale consiglio.

Henri-François D'Aguesseau (1668-1751), cancelliere di Francia, affermò che:

*“La salut commun des rois et des sujets et la stabilité du gouvernement exigent donc que, dans les monarchies mêmes, on puisse trouver un juste milieu entre les extrémités contraires : milieu de la part du prince entre la domination absolue et la tyrannie ; milieu de la part des sujets entre une résistance qui approche de la révolte et une servitude honteuse : Inter abruptam contumaciam et deforme obsequium, comme parle Tacite. En effet, ce que le même auteur a dit des Romains, on peut le dire en général de tous les hommes : leur caractère le plus commun est de ne pouvoir souffrir ni une entière liberté ni une entière servitude”*¹⁰⁵.

facendo aggiungere a Luigi XIV: *“Le leggi fondamentali del nostro regno ci mettono nella felice impotenza di alienare il demanio della nostra corona”*¹⁰⁶.

Emblematico fu il cancelliere francese René Nicolas de Maupeou (1714-1792), che dichiarò in nome di Luigi XV:

*“Il diritto di fare le leggi secondo cui i nostri sudditi devono essere retti e governati, appartiene a noi soltanto, senza alcun vincolo e interamente”*¹⁰⁷, ma gli fa anche dire: *“Hanno tentato di allarmare i nostri sudditi circa il loro stato circa il loro stato, il loro onore, la loro proprietà, [...] come se un regolamento di disciplina avesse potuto estendersi su questi oggetti sacri, su queste istituzioni che noi siamo nella felice impotenza di cambiare”*¹⁰⁸.

Queste affermazioni non sono un paradosso. In un famoso libello del XVI secolo si trattò proprio quest'argomento:

¹⁰⁵ H. F. D'Aguesseau, *Fragments sur l'origine et l'usage des remontrances*, in *Traité sur l'éducation d'un magistrat*, Napoleon Chaix, Parigi, 1865, cit. p. 380.

¹⁰⁶ Isambert, *Dichiarazione al parlamento del Luglio 1717*, vol. XIII, cit. p. 146.

¹⁰⁷ Isambert, *Dichiarazione al parlamento del Dicembre 1770*, vol. XXII, cit. pp. 506-507.

¹⁰⁸ Isambert, *Dichiarazione al parlamento del Febbraio 1771*, vol. XXII, cit. p. 513.

“È assolutamente necessario che l’ordine sia regolato dalla legge, la quale tende alla conservazione tanto di colui che comanda, quanto di quelli che obbediscono [...]. Pertanto, coloro che affermano che il re è al di sopra della legge, dicono bene ma l’intendono male: infatti, essi intendono che il re sia al di sopra della legge per poterla annullare ed abolire a suo piacere; ma in realtà egli sta al di sopra della legge così come l’edificio sta al di sopra delle fondamenta, così che non è possibile abbattere senza far crollare l’edificio¹⁰⁹”.

Il sovrano non doveva quindi compiere quegli atti che possono distruggere la sovranità: l’impotenza è felice in quanto è nell’interesse stesso della sovranità. L’antico adagio: “il re non può far male” è stato tradotto dagli assolutisti come: “tutto ciò che fa il re è ben fatto”, ma bisognava invece intenderlo come: “ tutto ciò che non è bene, che contrasta con le finalità della corona, il re non lo può fare”.

Il filosofo e giurista Leibniz (1646-1716) applicò lo stesso ragionamento alla sovranità di Dio, affermando che la libertà più vera e perfetta è il poter adoperare il proprio libero arbitrio ed esercitarlo senza esser distolto da forze esterne o passioni interne: non c’è nulla di meno servile di esser sempre indirizzato al bene.¹¹⁰ Ecco il ruolo dei consiglieri, che aiutano il re a combattere contro le proprie passioni interne, dato che egli non soggiace ad alcuna forza esterna, essendo sua ogni forza:

“Et sont roys beaucoup plus à louer & priser de ce qu’ils veulent en fi grande autorité & puissance astre subiets à leurs propres loix & viure selon icelle, que s’ils pouoient à leur volonté ver de puissance absolue: & si fait ceste leur bonté & tolérance que leur autorité monarchique astant réglée par les moyens que dessus, participe aucunement de l’aristocratique qui la rend plus accomplie & absolue, & encore plus ferme & perdurable.”¹¹¹

Persino sotto il ministro Richelieu, il giurista Cardin Le Bret affermò che nel caso il re pubblicasse cattivi editti, le corti sovrane erano tenute a fare al re serie rimostranze e a cercare con ogni mezzo di distoglierlo da tale avviso:

¹⁰⁹ *Briève remontrance à la noblesse de France sur le fait de la déclaration de M. le Duc d’Alençon*, 1576, cit. pp. 13-14, (traduzione in B. De Jouvenel, *La sovranità*).

¹¹⁰ Cfr. G. W. Leibniz, *Abregé de controverse avec M. Bayle*, in *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, Nouvelle Edition, Amsterdam, 1710, vol. II, pp. 367-368.

¹¹¹ C. De Seyssel, *La Grande Monarchie de France*, Galiot du Pré, Parigi, 1558, cit. pt. I, cap. XII, p. 13.

“On peut encore demander, quelle obéissance les cours souveraines doutent rendre aux édictés que le Roy leur envoyé, pour les registrer & publier? [...] Necessitas magnum humanae imbecillitatis patrocinium, omnem legem frangit. Mais hors le cas de nécessité, i’ estime qu’il y va de la réputation des Cours souveraines, de faire au Prince de sérieuses remontrances & de tacher per toutes fortes de moyens de le détourner de tels conseils.”¹¹²

Questo passaggio fa capire la concezione della monarchia assoluta: in essa la volontà del re assume un carattere ideale, il suo principio è il Bene comune, *cura salutis alienae*, e deve rettamente perseguirlo: *rex a recte vocatur*. Questa volontà reale costituisce il modello cui deve conformarsi la volontà dell’uomo che è re, ed è giusto e ragionevole che non vi siano né limiti né ostacoli all’obbedienza fino a quando si tratta della *volonté royale*. Tuttavia, poiché la debolezza umana non consente all’uomo che è re di avere sempre una volontà reale, è necessario imporre delle forme alla volontà del re, scelte in modo da creare il massimo di probabilità che essa sia quella che dovrebbe essere. Se il re deve prendere le sue decisioni in consiglio, se deve farle registrare e promulgare dai suoi parlamenti, non significa in alcun modo che i suoi consiglieri e funzionari partecipano alla sovranità, ma che tutte queste persone hanno il dovere di ricondurre la sua volontà al modello della volontà reale.¹¹³

La concezione della sovranità nella monarchia assoluta sta quindi agli antipodi del governo dispotico: la volontà del sovrano sostituisce la ragione; il governo dispotico è quello in cui non c’è altra legge al di fuori della volontà del sovrano.¹¹⁴ La perfezione della monarchia assoluta può definirsi capovolgendo la formula latina: *sit pro voluntate ratio*: in questo regime, la volontà è assoluta, ma esistono tutte le garanzie morali e materiali affinché questa volontà si identifichi con la ragione. Al sovrano è permesso volere tutto, ma non ciò che non è giusto né ragionevole, in quanto si ritiene che non possa volerlo; impedendolo, la sua maestà non viene pertanto lesa. Siamo quindi in presenza di una stessa costruzione mentale che afferma che esistono leggi naturali conoscibili e che il compito del re consiste nell’applicarle. Gli uomini si sentono obbligati anche moralmente ad eseguire gli ordini del re perché il suo comando non si

¹¹² C. Le Bret, *De la Souveraineté du Roy*, Parigi, 1632, cit. cap. VI, pp. 195-196.

¹¹³ Cfr. B. De Jouvenel, *La sovranità*, pp. 258-259.

¹¹⁴ Cfr. B. Bossuet, *Politique tirée de l’Ecriture Sainte*.

presenta come volontà, ma come ragione. Lo storico francese Guizot (1787-1874) dichiarò che il potere reale non era la volontà di un uomo, ma è la personificazione della sovranità del diritto. Era questo il motivo dell'adesione dei popoli:

*“La souveraineté de droit, complète et permanente, ne peut appartenir à personne, que toute attribution de la souveraineté de droit à une force humaine quelconque est radicalement fautive et dangereuse. De là vient la nécessité de la limitation de tous les pouvoirs, quels que soient leurs formes; de là l'illégitimité radicale de tout pouvoir absolu, quelle que soit origine, conquête, hérédité ou élection. [...] Ce principe posé, il n'en est pas moins certain que la royauté, dans quelque système qu'on la considère, se présente comme la personnification du souverain de droit. écoutez le système théocratique : il vous dira que les rois sont l'image de Dieu sur la terre ; ce qui ne veut pas dire autre chose sinon qu'ils sont la personnification de la souveraine justice, vérité, bonté. Adressez-vous aux jurisconsultes : ils vous répondront que le roi, c'est la loi vivante ; ce qui veut dire encore que le roi est la personnification du souverain de droit, de la loi qui a droit de gouverner la société. Interrogez la royauté elle-même, dans le système de la monarchie pure : elle vous dira qu'elle est la personnification de l'Etat., de l'intérêt général. Dans quelque système, dans quelque situation que vous la considériez, vous la trouverez toujours se résumant dans la prétention de représenter le souverain de droit, seul capable de gouverner légitimement la société.”*¹¹⁵

Così la volontà non è affatto la volontà soggettiva del sovrano: è una volontà oggettiva, data dalla ragione, di cui il sovrano deve farsi portatore. Il perfetto sovrano è quindi perfettamente non libero, tenuto sempre a ricercare il “Bene Comune”, al contrario del sistema hobbesiano, che considera buono tutto ciò che il sovrano comanda e cattivo tutto ciò che proibisce.

Vi è evidentemente una differenza radicale tra la concezione di un'autorità reale il cui comportamento è predeterminato da imperativi morali preesistenti o da imperativi razionali e la concezione di un'autorità dispotica priva di ogni linea direttrice.

Nel primo sistema è un dovere nei confronti del sovrano stesso ricondurre il sovrano sulla retta via qualora se ne discosti; nel secondo, l'azione del governo non ha altra regola che la volontà che l'anima. Durante le guerre di religione durante la seconda

¹¹⁵ F. Guizot, *Historie de la civilisation en Europe*, Didier, Parigi, 1868, cit. p. 255-256.

metà del XVI secolo, il riformato Hotman e il *ligueur* Jean Le Boucher opposero la sovranità del popolo a quella del re:

*“Quant aux Estates, ce sont ceux, en qui naturellement & originaiement, résidé la puissance & majesté publique, qui fait & établit les Roys, qui sont par le droit des Gens, & non de droit divin, ou de nature. Quoy que de droit divin l’obéissance leur soit deuë, comme aussi aux autres fortes de puissance & gouvernements, selon que par le choix des peuples, elles sont diversement établies. Ne pouvant être dit droit de nature ou divin, ce qui n’est même par tout. [...] Mais par tel si, que la puissance, de lier & délier, pour c’est égard, demeure aux peuples & Estates, qui sont éternellement gardes de la souveraineté, juges des sceptres & des Royaumes, pour en être & l’origine & la force.”*¹¹⁶.

È differente sostenere che la volontà sovrana è sottomessa alla ragione o dire che lo è al popolo; nel secondo caso, si presupporrebbe un diritto superiore appartenente al popolo, che potrebbe anche autorizzare ordini morali od assurdi, perché non ha bisogno di avere ragione per convalidare le proprie azioni.

È possibile cogliere qui lo slittamento che farà scaturire dalla lotta contro gli atti arbitrari “in nome del re”, l’illimitata giustificazione di tutti gli atti arbitrari “in nome del popolo”: tutte le precauzioni prese a suo tempo, allo scopo di sottomettere la volontà imperante alla ragione, si sarebbero rivelate inutili non appena si fosse affermato che la volontà imperante avrebbe dovuto considerarsi sottomessa alla volontà del popolo, identificarsi con essa. Tutte le garanzie di conservazione sociale e di libertà individuale offerte da una volontà sovrana sottoposta a ragione sarebbero svanite quando la volontà sovrana sarebbe consistita nella volontà di un altro sovrano, che malgrado fosse più numeroso, non sarebbe stato esente dai vizi umani.

A ragione, si è voluto negare che la legge fosse l’espressione della volontà soggettiva del re. Montesquieu ha affermato che essa è l’espressione dei rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; San Tommaso che è il *dictatem* della ragione pratica; Rousseau che è l’espressione della volontà generale che, nel senso del filosofo ginevrino, significava ancora una volontà oggettiva, ma che fu inteso nel senso di una volontà soggettiva di una maggioranza.

¹¹⁶ J. Le Boucher, *Sermons de la simulée conversion*, G. Chaudiere, R. Nivellet et R. Thierry, Parigi, 1594, cit. pp. 249-250.

Così tutto il lavoro degli antichi giuristi per precisare le servitù della sovranità andò perduto, malgrado gli sforzi dei Benjamin Constant, dei Guizot e dei Tocqueville di riprendere le armi dell'intelletto contro un nuovo dispotismo. La volontà della maggioranza non è soggetta a nessuna "felice impotenza"; non è sottoposta a nessun controllo o regolazione per esercitare il proprio potere.

5. DALLE RIVOLUZIONI ALLO STATO NAZIONE

5.1 La Rivoluzione francese

La Rivoluzione francese del 1789 segnò il passaggio dall'età moderna a quella contemporanea. In essa si affermò la dottrina giusnaturalistica razionalistica dei diritti di Ugo Grozio (1583-1645) e di John Locke (1632-1704), ossia di un diritto naturale razionale i cui principi sono posti dalla ragione umana. Il diritto naturale perciò, in quanto inteso come *dictatum rectae rationis*, diventa il fondamento del diritto positivo, ossia delle norme stabilite da un legislatore, che si basa sul consenso degli Stati sovrani.

Secondo Grozio, la sovranità rappresenta un principio superiore rispetto ai diritti dell'uomo, perché mentre questi sono soggetti ai fini particolari dei soggetti, la sovranità corrisponde all'esercizio del potere dell'intera comunità per la salvaguardia del Bene comune. Non è perciò lecito esercitare un diritto di resistenza contro il sovrano, se non in casi di estrema crudeltà e nel caso in cui il sovrano opprime il proprio popolo¹¹⁷. Così, il suo *De jure belli ac pacis* del 1625, stabilendo la centralità del potere sovrano rispetto ai diritti dell'uomo, anticiperà il sistema degli Stati che scaturirà dalla pace di Westfalia del 1648, un sistema che durerà sino al termine della Seconda guerra mondiale nel 1945.

John Locke nella sua *Epistola de Tolerantia* del 1689, indica con precisione le finalità del governo, ponendole nella garanzia dei diritti dell'individuo, ossia il diritto alla vita, alla salute, alla proprietà, e alla libertà, di opinione e di fede; il potere politico non può pertanto regolare a vita religiosa, poiché non è possibile stabilire quale religione tra le molte sia portatrice della verità: “Ogni chiesa è ortodossa per se stessa ed erronea o eretica per gli altri: ogni Chiesa crede che sia vero tutto ciò che essa crede, e condanna come errore ciò che è difforme da quello che essa crede”¹¹⁸

A differenza della Rivoluzione americana, nella quale i diritti naturali erano concepiti come ereditati dalla tradizione inglese, e come tali considerati un patrimonio della società civile¹¹⁹, in quella francese si esprimeva la realtà di una società di *ancien*

¹¹⁷ Cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2002, tomo II, p. 293.

¹¹⁸ J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in Id., *Sulla Tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1989, cit. p. 155.

¹¹⁹ Cfr. T. Paine, *Il senso comune*, in *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 67 ss.

régime priva di diritti e segnata da profonde disuguaglianze a causa della suddivisione della popolazione in ceti. Mentre nella Rivoluzione americana le Dichiarazioni dei diritti miravano a difendere i diritti esistenti minacciati dalla Corona inglese (che venivano appunto *rivendicati*), in quella francese la Dichiarazione dei Diritti dell'uomo¹²⁰ proclamò quei diritti che erano stati negati dal vecchio ordine cetuale. Fu pertanto un programma di rivoluzione sociale che aveva come obiettivo quello di realizzare una società di uomini liberi ed eguali, secondo i principi esposti da Sieyès¹²¹: libertà di comunicazione, di pensieri, di opinioni, religiosa...

Ma la vera particolarità della Dichiarazione del 1789 fu la sua prospettiva universalistica in un momento storico in cui alla base della formazione delle società stavano processi di inclusione ed esclusioni delineati precisamente. In altri termini, si potevano esercitare i diritti civili in virtù di una comune umanità: questa tensione tra l'universalità dei diritti di uguaglianza e di libertà di tutti gli uomini in quanto tali e la determinazione di una costituzione che necessariamente sarà limitante nella sua applicazione statale rimarrà un nodo insoluto sino ai nostri giorni.

Il ruolo della dichiarazione non fu solamente quello di porre dei limiti e obiettivi da salvaguardare di fronte al potere, ma anche quello di dare alla Francia una costituzione giusta e legittima, di costituire un potere giusto e razionale perché basato sui diritti e sulla libertà dei singoli individui. Si ha una concezione della sovranità nel senso moderno del termine, ossia scaturita da una libertà diversa da quella concepita nel mondo greco, che era solo per coloro che non lavoravano ed era resa possibile dal lavoro degli schiavi¹²², ma intesa come indipendenza, libera di esprimersi in ogni direzione, limitata solo dalla legge, che non le permette di nuocere agli altri. Ma se la legge, con l'obbligazione politica che ne deriva, si basa sulla libertà ed è ad essa funzionale, la sua produzione deve essere segnata dall'autonomia della volontà: per essere libero il popolo deve obbedire alla legge che esso stesso si è dato e questa diventa una verità indiscussa. Il modo in cui il popolo può dare legge a se stesso è determinato dalla costituzione dello Stato.

¹²⁰ Cfr. *Les Déclarations des droits de l'homme*, Lucien Jaume (a cura di), Flammarion, Paris, 1989.

¹²¹ Cfr. J. E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?* In *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 207 ss.

¹²² Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 2006, cap. 2.

Anche il concetto di uguaglianza diviene fondamentale, proprio in reazione alla società divisa per ceti: il Terzo Stato, che coincide con la nazione intera, si fa Stato. Esso, razionalmente fondato secondo principi razionali e legittimato dalla volontà di tutti, diventa la fonte unica del diritto al suo interno. Sieyès distingue il potere costituente da quello costituito: c'è organizzazione politica in quanto c'è un potere, che dovrà esser articolato o diviso, ma tale potere costituito non può esser costituente. Quest'ultimo, come affermava Rousseau, non può che essere che la nazione intera, anche se a differenza del filosofo ginevrino, si parla di “volontà generale rappresentativa”: Sieyes ritiene necessaria la rappresentanza politica, dal momento che il popolo per esprimersi ha bisogno di un nucleo di persone, dell'Assemblea costituente, appunto.

Alla vigilia della rivoluzione, l'unità dello era incarnata dalla figura de re, che presiedeva alle assemblee di fronte ai rappresentanti degli stati; ora non sono più gli ordini, le corporazioni o gli stati ad essere i rappresentanti della volontà generale, ma i singoli individui. Questo nuovo modo di interpretare la società pone l'individuo e la sua volontà al centro della costruzione politica: non si tratta più di rappresentare i bisogni di particolari settori della società, ma di esprimere la volontà sovrana della nazione, di cui fanno parte tutti i singoli individui. Rappresentare significa qualcosa di radicalmente nuovo: la realtà del gruppo o della corporazione era oggettivamente esistente prima di essere rappresentata; ora si tratta di dare forma a qualcosa che non è già esistente in modo determinato e non già presente nel soggetto che sta alla base della rappresentazione che è l'individuo, o l'insieme di tutti gli individui, e non il soggetto collettivo. Siamo in presenza del vero *potere costituente*.

L'elezione, in quanto espressione della volontà dei cittadini, costituisce l'unico atto che può legittimare il corpo rappresentativo; ecco perché non appare legittimata la rappresentanza del re, basata sulla dimensione ereditaria: solo la volontà degli individui può legittimare la volontà generale espressa dal corpo rappresentativo. Il voto non è più un'espressione di volontà determinata da parte del cittadino, come una trasmissione di volontà, tipica della società feudale. Con la Costituzione del 1791, non ci può più essere il principio del “mandato vincolante”, perché la libertà del rappresentante non può essere più vincolata dalle volontà particolari, in quanto, al momento della sua elezione, deve rappresentare la nazione intera. Al contrario, i rappresentati saranno vincolati dalle

decisioni dell'assemblea rappresentativa, perché essa esprimerà il volere dell'intera nazione, che è superiore a quella del singolo. La fondazione del potere ora non viene più da Dio, ma nasce dal basso; tuttavia, esso esprime la volontà generale sempre dall'alto, diventando indipendente dalle singole volontà dei cittadini¹²³.

5.2 Il popolo

Il concetto di popolo è assai ambiguo, anche perché la sua evoluzione nel corso della storia ha portato a concepirlo in maniera molto differente in base proprio al periodo storico nel quale viene inteso. L'opera *Six livres de la République* di Jean Bodin, pubblicata nel 1576, solo quattro anni dopo la notte di San Bartolomeo, fu il risultato di un gruppo di pensatori moderati, noti col nome di politici, che vedevano nel potere regio il baluardo della pace e dell'ordine e che tendevano perciò ad innalzare il re come centro dell'unità nazionale, al di sopra di tutte le sette religiose e i partiti politici. Bodin non era più medioevale e non era ancora moderno: non aveva una teoria chiara del fine dello Stato, che definiva un governo legale di parecchie famiglie e dei loro beni comuni, con potere sovrano, usando la parola "legale" per dire giusto, al fine di distinguerlo da un'associazione illegale, quale ad esempio una banda di ladri.

Il suo fondamento del potere sovrano era ancora di tipo medioevale, ossia composto da un complesso di corporazioni e famiglie, ordini e stati, comunità e province. La parte più importante della filosofia politica di Bodin è considerata l'enunciazione del principio di sovranità: la presenza del potere sovrano costituisce per lui il contrassegno distintivo dello stato di fronte a tutti gli altri raggruppamenti in cui rientrano le famiglie. Di conseguenza egli comincia nel definire la cittadinanza come la soggezione a uno stato sovrano. Le concezioni che definiscono lo Stato sono quelle di sovrano e di suddito, e questo concetto pone logicamente i rapporti sociali etici e religiosi al di fuori dei confini della dottrina politica. Possono sussistere fra i cittadini innumerevoli altri rapporti paralleli alla soggezione a un comune sovrano, ma soltanto la soggezione ne fa dei cittadini; possono avere o non avere una religione in comune, una lingua in comune, ma questo raggruppamento corrisponde a quello che Bodin definiva *cit *, intendendolo in qualche maniera come *nazione*, non uno Stato in senso

¹²³ Cfr. G. Miglio, *Le regolarit  della politica*, Giuffr , Milano, 1984.

politico, in quanto questo può essere pensato solo nella situazione in cui i cittadini sono soggetti alla legge di un sovrano comune. Il vincolo politico può quindi sussistere anche se la comunità fosse divisa culturalmente, religiosamente o legislativamente: quello che è essenziale in una comunità politica è un sovrano comune.

Sulla stessa linea di pensiero si trova anche quella del calvinista Johannes Althusius nel suo *Politica Methodice Digesta* (1603). Anche lui pone alla base del potere di sovranità un vero e proprio patto con il popolo, inteso come un corpo formato da ordini e ceti, che, essendo esistente da sempre accanto al potere sovrano, non si esaurisce in esso, ma gli rimane accanto e lo limita. Come si nota, nel processo di costruzione dello Stato moderno, è “il popolo” a dover essere ridefinito, poiché la sua accezione antica, in cui era articolato in una varietà di ordini e corporazioni, non permetteva l’uguaglianza sociale voluta dalla borghesia e non avrebbe permesso di conseguenza una concezione puramente politica dello Stato, postulata dalla concezione di un individuo astratto, staccato dai suoi legami sociali.

Durante la rivoluzione francese, il popolo è contraddittoriamente inteso allo stesso tempo come il soggetto attivo che fa le leggi e come il soggetto passivo che è ad esse sottomesso. Ora esso è un insieme di individui liberi ed eguali, non vincolati ad alcuna associazione e corporazione; è per questo che attraverso l’elezione essi conferiscono al rappresentante tutti i poteri:

“Il principio rappresentativo comporta la presenza indiretta del popolo, la sua presenza mediata attraverso l’affidamento del compito di fare la legge al corpo rappresentativo. Questo vale naturalmente anche nella formazione del corpo costituente: anche in questo caso l’influenza del popolo consiste nella scelta di quei rappresentanti straordinari che danno forma concreta al potere costituente”.¹²⁴

Robespierre, durante il suo regime, soppresse tutte le associazioni e le aggregazioni sociali e politiche in Francia, perché avrebbero potuto minacciare l’uguaglianza dei cittadini, facendo passare per volontà generale la propria. E poiché solo una forza assolutamente potente avrebbe potuto mantenere l’uguaglianza tra i

¹²⁴ D. Duso, *La rappresentanza politica*, Franco Angeli, Milano, 2003, cit. p. 63.

cittadini, egli auspicò ad uno Stato forte e deciso nel mantenere la libertà degli individui, la cui libertà risiedeva proprio nella sottomissione al potere.

La legge Le Chapelier del 1791 è significativa nella direzione dell'eliminazione di ogni mediazione tra individui e nazione e del conseguente divieto di organizzazione e rappresentanza dei corpi particolari, di contro all'antico ordine delle corporazioni. Tuttavia in questo vi è un pericolo forte: in quanto sottratto dalla determinazione diretta di volontà da parte dei cittadini e dal loro controllo, il corpo rappresentativo corre il rischio di far passare come volontà generale la propria volontà particolare. Per questo la volontà generale non può essere affidata una volta per tutte al corpo rappresentativo, ma deve esser controllato dal popolo e solo il movimento concreto delle società affiliate può impedire che la volontà dei cittadini si alieni nel corpo rappresentativo. Solo le società patriottiche possono esercitare un controllo continuo sui poteri costituiti senza far passare per tale la loro volontà particolare; seguendo l'ideale rousseauiano, sopprimendo la distanza fra uomo e cittadino e attraverso la progressiva politicizzazione dell'opinione pubblica, il cittadino virtuoso diviene colui che rappresenta la virtù collettiva, rendendo continuamente attuali i principi della rivoluzione.

Questo moderno modo di intendere la rappresentanza affonda le sue radici nel pensiero di Hobbes, la cui filosofia immagina una società che ha alla sua base gli individui, intesi nello spazio dei concetti di libertà e uguaglianza. La rappresentanza politica moderna non consiste in un modo particolare di esercitare il potere, ma in un elemento essenziale per concepire la società e quel potere politico giusto e razionale che la rende possibile. Il concetto di potere nasce sulla base dell'assolutizzazione della volontà individuale e del nuovo concetto di libertà, proprio per eliminare quell'antico modo di intendere l'uomo e i rapporti tra gli uomini che implicava di necessità la dimensione del governo, secondo la quale è razionale che nei raggruppamenti umani ci siano alcuni che governano gli altri, che ci sia cioè governo dell'uomo sull'uomo. Hobbes nega tutto questo mediante una costruzione che ha alla sua base il concetto di uguaglianza e libertà degli individui e il conseguente concetto di sovranità, che è concepibile soltanto mediante modalità rappresentative.

5.3 I tipi di potere e la forma politica moderna in Max Weber

Bisogna innanzitutto fare delle premesse parlando dei tipi di potere in Max Weber: essi non sono concepibili nella loro autonomia, nemmeno nella loro descrizione puramente logica: probabilmente la ragione di ciò risiede nel fatto che il contesto di partenza dell'elaborazione concettuale di Weber è la sua epoca, e più specificatamente, il problema dello Stato nella situazione di crisi in cui si trova, di esito finale di un lungo cammino di formazione e sviluppo.

Lo stesso concetto di potere (*Herrschaft*), come rapporto di comando-obbedienza, nel senso di potere legittimo, che si basa sulla credenza di validità da parte di coloro che sono sottoposti, non lo si intende come concetto astratto da applicabile ad ogni contesto storico, ma come concetto determinato all'interno dell'epoca moderna: proprio perciò viene messo a tema il problema della legittimità. In quest'epoca, il potere è caratterizzato dal monopolio della forza e dalla qualità dell'irresistibilità, ed è fondato sulla stessa ragione e volontà di coloro che sono ad esso sottoposti e che si intendono come soggetti, anche nel senso di autori del potere a cui sottostanno. L'ipotesi è che il potere legittimo, pur essendo esteso alle più diverse situazioni storiche e sociali, sia condizionato dallo Stato moderno.

Il potere legale dell'apparato amministrativo è tipico del mondo moderno; esso è composto da regole astratte, ritenute di per sé valide, che attraverso la giurisdizione, disciplinano i singoli casi concreti. Esse, essendo neutrali e valide indistintamente per tutti i soggetti sottoposti a loro, esorcizzano il comando dell'uomo sull'uomo, perché anche il detentore del potere legale (*der typische legale Herr*) è ad esse sottomesso. Non si obbedisce più all'uomo, ma alla legge¹²⁵. In questa forma viene a prevalere l'elemento oggettivo e impersonale, non tanto per quanto riguarda la legittimità, che dipende dalla credenza soggettiva di coloro che sono disposti ad obbedire, ma per quanto riguarda l'oggetto della credenza, che non risiede in qualità soggettive di una persona, ma in quelle oggettive e impersonali delle regole. Tale oggettività si incarna nella vita quotidiana, cioè nell'apparato amministrativo, la burocrazia, le cui caratteristiche principali sono l'oggettività, la produttività, il senso dell'ufficio, il sapere

¹²⁵ Cfr. J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1952, pp. 74 ss.

specifico dei suoi addetti (la specializzazione). Per queste caratteristiche, la burocrazia apparirà come inevitabile, che si impone con una sua forza oggettiva.

Per carisma, invece, “*si deve intendere una qualità considerata straordinaria [...] che viene attribuita ad una persona*”.¹²⁶ In questo caso, il diritto non è una mera norma astratta, fissa e valida per tutti, ma è un comando esercitato da una persona autorevole, che la rende temporanea ed arbitraria: “sta scritto... ma io vi dico”¹²⁷. Il potere carismatico è quindi extra-ordinario e, proprio per questo, non razionale e lontano dalla sfera economica, caratterizzata dalla stabilità e da una produttività di tipo meccanico.

Tuttavia, se la persona dotata del potere carismatico dura a lungo in una comunità, essa deve trasformarsi in senso tradizionale o razional-legale¹²⁸: si ha in questo modo il passaggio dal *dux* al *rex*. Naturalmente la durata e la stabilità del potere implica l’uso della forza e della coercizione nei confronti degli altri membri del gruppo: questo è evidente nello Stato, il cui carattere fondamentale è il monopolio della forza. I rapporti fra i componenti del gruppo devono diventare stabili e ordinari in questa fase, per cui l’elemento personale del comando sarà ridotto, poiché la legittimazione del potere ha bisogno della presenza continua ed immediata del capo carismatico: il riconoscimento non è il fondamento del potere, ma una risposta alle qualità del capo¹²⁹. La stabilizzazione tramite la razionalizzazione delle regole comporta che il riconoscimento sia il fondamento e non la conseguenza della legittimità: questo è stato il tentativo di fondazione del giusnaturalismo moderno, per cui il potere politico è basato sulla volontà e sulla scelta razionale di tutti i soggetti coinvolti, negando di fatto la naturalità del comando dell’uomo sui suoi simili.

Nella democrazia plebiscitaria, tipica dei movimenti nazional-socialisti della prima metà del Novecento, “*il detentore del potere non perde la sua qualità di Herr, ma la mantiene: è Führer, che basa formalmente il suo potere sulla libera elezione, e perciò su un elemento tipico della legalità.*”¹³⁰ La caratteristica fondamentale di questa forma politica è la commistione fra l’elemento personale del capo e gli elementi fondamentali dello Stato moderno, ossia l’economia razionale e il diritto formale:

¹²⁶ M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981, vol. 1, cit. p. 238.

¹²⁷ *Matteo*, 5, 38-39.

¹²⁸ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, vol. 1, p. 243.

¹²⁹ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, vol. 1, pp. 260 ss.

¹³⁰ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit. p. 131.

l'obbligazione politica diviene in questo modo rafforzata, perché agente su entrambi i fattori, ossia la razionalità e l'istinto. Ora, poiché quello razionale-legale è un tipo di potere, ci si può chiedere quali caratteristiche abbia in esso la figura dello *Herr*, indispensabile perché ci sia *Herrschaft*.

Infatti “*il fenomeno del potere è connesso soltanto alla presenza attuale di una persona che dia con successo ordini ad altri*”.¹³¹ Weber, esaminando l'origine e la trasformazione dell'autorità carismatica, afferma l'esamina dei caratteri del potere patrimoniale, di quello feudale e di quello burocratico ha riguardato soltanto il modo di funzionamento di tali poteri, ma con ciò non è stata risolta la questione delle caratteristiche in base a cui viene scelto il detentore del potere burocratico o patriarcale.

Mentre l'atteggiamento dei classici è quello di un'operazione di fondazione razionale, in cui viene creato il moderno concetto di sovranità, con il carattere giuridico di potere supremo ed assoluto che lo contraddistingue, in opposizione alla confusa ed ingiusta situazione storica, Weber cerca di comprendere i modi dell'agire sociale, elaborando quei modelli tipici a cui è possibile ricondurre il rapporto di comando-obbedienza, quale si dà nei comportamenti umani. Il riferimento alla teoria moderna a partire dal contesto weberiano appare giustificato, perché se è vero che le forme di legittimazione riguardano in Weber la credenza soggettiva dei sottoposti nella validità del potere, e dunque nell'analisi dei comportamenti sociali, è anche vero che tale comportamento, che nel caso specifico del potere legale consiste nella fiducia nelle regole e nella loro oggettività, è reso possibile proprio in quanto si è dato quel lungo processo storico che è il processo di razionalizzazione, che ha portato al disincanto, alla fiducia del dominio del mondo mediante la scienza e la tecnica e al valore delle regole razionali e oggettive.¹³²

È nel momento in cui la signoria si trasforma radicalmente, prendendo i caratteri del moderno concetto di sovranità, che nasce il problema della legittimità: se il corpo politico è un prodotto artificiale, in un mondo di meri individui, esso non può trovare fondamento che nella volontà e nella razionalità dei singoli. Ma ecco che qui si trova un concetto chiave, quello della rappresentanza: se infatti alla base del potere politico, come momento essenziale della legittimazione, stanno gli individui con l'espressione

¹³¹ M. Weber, *Economia e società*, cit. vol. 1, p. 52.

¹³² G. Duso, *La rappresentanza politica*, p. 137.

delle loro volontà, data una volta per tutte nella genesi del corpo politico, colui che detiene il potere deve essere inteso come rappresentante, cioè come colui che non agisce in virtù di una prerogativa originaria, ma come colui che esprime quell'unica volontà del corpo politico in cui tutti sin dall'inizio si riconoscono.

In Weber tutto il problema della legittimazione può essere inteso come problema dell'agire rappresentativo.¹³³ Infatti l'accettazione del comando, e dunque la credenza nella validità del potere, equivale ad intendere il potere del detentore come il volere di tutto il gruppo politico, sia che nel caso di un fondamento della legittimazione di tipo carismatico, sia di uno di tipo tradizionale o legale. Nella rappresentanza "l'obbedienza indica che l'agire di colui che obbedisce si svolge essenzialmente come se egli, per suo stesso volere, avesse assunto il contenuto del comando come massima del proprio atteggiamento, e ciò semplicemente a causa del rapporto formale di obbedienza, senza riguardo alla propria opinione sul valore o sul non valore del comando in quanto tale".¹³⁴ Colui che è sottomesso per propria volontà intende il volere di colui che detiene il potere come il proprio volere.

L'epoca moderna è caratterizzata dalla *freie Repräsentation*, in cui il rappresentante non è vincolato alla tutela degli interessi di coloro che lo hanno delegato, ma è obbligato solo dalle sue convinzioni oggettive. Nel problema dell'*Herr* in una situazione di potere legale – razionale di tipo moderno, vi sono due considerazioni da fare: la prima è la funzione del giusnaturalismo, nel quale emergono alcuni elementi tipici del potere legale, in quanto solo esso riuscì a creare norme di carattere formale e a mostrare alla base del potere legittimo la statuizione che dipende dalla stipulazione razionale.

La seconda considerazione weberiana riguarda la centralità per lo Stato moderno post-rivoluzionario della rappresentanza libera e i suoi caratteri specifici, ossia l'assenza per il deputato di un mandato imperativo, che ha le proprie radici nel contrattualismo proprio del moderno giusnaturalismo. Inoltre, il rappresentante nella forma tipica del potere legale è considerato *Herr*, signore appunto, con la caratteristica della personalità. Infatti, se il rappresentante non è vincolato ad istruzioni precise o ad una volontà a lui

¹³³ Cfr. G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966, p. 142.

¹³⁴ Weber, *Economia e società*, cit. vol. 1, p. 209.

precedente , allora la sua elezione non può esser risolta oggettivamente, mediante la fiducia nelle regole, ma appare legata alla fiducia nella persona che rappresenterà, secondo le sue responsabilità e convinzioni, l'unità di tutto il popolo. Tale fiducia è personale e mostra ancora un elemento che, sia pure in forma secolarizzata, non può essere che inteso come carismatica.

5.4 La Costituzione

In Europa tra Otto e Novecento si assiste ad una crisi istituzionale che comporta una forte interrogazione sull'essenza e sullo statuto dello Stato. Il modello di Stato liberale e di Stato di diritto non sembra più avere capacità di tenuta, scontrandosi con un quadro complesso di spinte che incidono sull'espressione della volontà statale, come i moderni partiti di massa o le forze sindacali. Insieme ad essi vanno in crisi gli elementi essenziali della forma Stato, quei presupposti della filosofia politica del Seicento che permettono la formulazione del modello liberale.

Schmitt, affrontando il problema di quale sia l'elemento politico essenziale per uno Stato, avanza la proposta dei concetti di identità e rappresentazione: il primo coincide con l'idea di popolo, che si dà immediatamente e totalmente (come affermava Rousseau), mentre il secondo è l'esatto contrario, poiché si basa sull'assunto che non è possibile nella realtà che l'unità politica si manifesti in tutta la sua totalità, ma deve esser rappresentata. L'elemento rappresentativo non è perciò riportabile a quello democratico, né trova in esso il suo fondamento; tuttavia i due concetti si implicano reciprocamente e sono elementi indispensabili di una stessa struttura formale: è l'attività rappresentatrice stessa a dare forma a quella volontà generale o unitaria del corpo politico che nello Stato si deve esprimere. Non vi può essere Stato senza rappresentanza. L'unità politica non può essere posta ed esposta se non conferendole forma mediante la rappresentazione, che si mostra così elemento essenziale dello Stato.¹³⁵

Il padre del concetto di rappresentanza è Hobbes, che intende la genesi del corpo politico come persona civile, la cui volontà non può più rifarsi alla moltitudine degli individui nello stato di natura, né alla molteplicità delle volontà all'interno dello Stato,

¹³⁵ C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit. p. 273.

perché sono volontà private di sudditi, che non possono interpretare e dar voce alla persona che è nata con il patto. Ciò comporta che, nel suo emergere, il concetto di unità politica come monopolio della forza implichi necessariamente l'azione rappresentativa e che l'elemento personale dello Stato sia incarnato dalla persona del rappresentante che le dà un volto e una voce.

È solo nel momento in cui nasce il concetto di individuo come entità autonoma e autogiustificantesi, separata e opposta all'entità collettiva del gruppo, che si pongono le basi per la rappresentanza. La *representatio* nel Medioevo riveste un carattere diverso perché si riferisce ad una realtà collettiva che implica la natura e la realtà di chi ne fa parte e che agisce mediante l'azione di tutti i suoi membri in un'organizzazione di diverse funzioni gerarchiche. Il concetto di individuo, invece, richiede, una volta generato il corpo politico, l'agire rappresentativo di una o più persone, che è da intendersi come un agire di cui tutti sono dichiarati autori.¹³⁶ Il rappresentante non rappresenta i suoi elettori, o alcuni gruppi particolari, ma la nazione intera, la cui volontà non è data fuori della sua rappresentazione. Il rappresentante dei parlamenti moderni è non servitore dei cittadini che lo eleggono, ma il loro *Herr*, come ha affermato Max Weber.

Natura del rappresentare è dunque di essere un'attività formativa: esso appare come l'elemento formante della forma politica, indipendente, che comporta che essa provenga sempre dall'alto. Tale formazione dall'alto richiede la dimensione personale, essendo comunque persone quelle che devono rappresentare. Infine nella rappresentazione è radicata la pubblicità, poiché non solo essa appartiene alla sfera del diritto pubblico, ma anche fa parte della sua stessa dimensione strutturale: rappresentare si dà sempre davanti ad un pubblico.

Con il potere costituente ci troviamo al cuore del problema della produzione della forma politica: infatti “*potere costituente è una volontà politica, il cui potere e autorità è in grado di prendere la concreta decisione fondamentale sulla specie e sulla forma della propria esistenza politica, ossia di stabilire complessivamente l'esistenza dell'unità politica*”¹³⁷

¹³⁶ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, pp. 152 ss.

¹³⁷ C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit. pp. 109-110.

Il popolo come principio costituente è tipico della moderna democrazia (Sieyes) e non è ritrovabile in posizioni più antiche, in cui il popolo è *potestas constituta* (Althusius). Esso non è quindi costituito, non solo nel senso che non può essere regolamentato né avere limiti, ma anche in quello secondo cui “non è un’istanza stabile e organizzata”. È priva di determinazione e di forma, superiore ad ogni regola o istituzione stabilite, ma mancando dell’elemento formale della personalità, il popolo non riesce, in quanto tale, nella sua identità, ad essere principio formante. Tutte le vie seguite dalla democrazia per esprimere la volontà costituente del popolo passano perciò attraverso una mediazione che permette a tale volontà di prendere forma, sia nel caso che a questo scopo sia prevista un’assemblea nazionale, oppure una Convenzione, sia nel caso si dia la procedura del plebiscito.

Comunque è lo stesso problema dell’unità politica dunque ad implicare la necessità della rappresentazione, e ciò perché l’unità politica non è un fatto, ma il prodotto di una decisione. Se la rappresentanza ha la stessa estensione della forma politica, anche nella sua versione democratica, potrebbe tuttavia sembrare che il piano in cui si mantiene l’opposizione tra rappresentanza e identità sia quello della *Regierung* (governo). Spesso Schmitt afferma che un massimo di rappresentanza equivale ad un massimo di governo, mentre un massimo di identità corrisponde ad un minimo di governo: questo appare come un secondo e più specifico concetto di rappresentazione, coincidente con quello di potere.¹³⁸

Ma a questo punto l’unità fra i due concetti si fa più forte e la distinzione si dissolve: se il presupposto della democrazia è *Identität von Herrschen und Beherrschten, Regierenden und Regierten, Befehlenden und Gehorschenden*¹³⁹ ciò esclude che la differenza (che esiste) fra governanti e governati sia qualche cosa di qualitativo, che crei la superiorità di alcuni su altri. Senso della democrazia è che sia i governanti che i governati si sentano all’interno di una sostanziale unità; tuttavia ciò comporta non solo che la differenza fra governati e governanti non può essere eliminata, ma che può essere di fatto accresciuta e rafforzata nella misura in cui il potere dei governanti, trovando la

¹³⁸ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, p. 280.

¹³⁹ C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit. p. 307. “Identità fra potere e dominio, fra governanti e governati, fra comando e obbedienza”.

fiducia del popolo a cui appartengono, può diventare più duro di quello di un monarca patriarcale.

Ancora una volta il concetto di identità confluisce nel suo opposto e nel presupposto democratico di omogeneità si trova il fondamento per quell'elemento del *Regierung* che era stato dichiarato caratteristico della rappresentanza. Un'ultima distinzione sarebbe quella secondo cui la rappresentanza sarebbe caratterizzata dalla trascendenza, in quanto sempre dall'alto, mentre il concetto dell'identità è rigidamente immanente. Non solo è da ricordare che lo stesso concetto di popolo come *potestas constituens* è una secolarizzazione del potere attribuito nel Medioevo a Dio, ma anche che l'introduzione degli elementi personali e rappresentativi richiede un atteggiamento di fiducia e di fede nell'unità prodotta.¹⁴⁰

Il concetto di legittimità tipico della *Herrschaft* in senso moderno emargina e rende irrilevante un'investitura derivante dalla volontà divina e sembra invece richiedere una giustificazione razionale legata ad un nuovo concetto di potere che comporta, da una parte, il monopolio della forza e dall'altra, in quanto basata sull'idea di uguaglianza fra gli uomini, l'eliminazione della differenza e del comando dell'uomo sull'uomo. Trattando della legittimità di una costituzione, Schmitt riconosce la *Macht* e l'*Autorität* del soggetto del potere costituente, il quale dà forma a quell'esistenza politica, che non ha bisogno in quanto tale di nessuna giustificazione. Ciò significa che non è possibile e nemmeno necessario giustificare l'esistenza politica mediante una norma etica o giuridica.¹⁴¹ Il termine di legittimità prende il suo significato dall'esistenza della legge e della norma, rischiando di avere il senso limitato della legalità.

Se si guarda alle forme di legittimità relative ai due possibili soggetti del potere costituente, quella monarchico-dinastica, che si basa sull'autorità del monarca, e quella democratica, la quale si fonda sull'idea che lo Stato è l'unità politica di un popolo, si nota che la seconda intende la legittimità come “*status* dell'unità politica di un popolo”, il concetto schmittiano di Stato. Il potere è legittimato in quanto non è una forza esercitata da singoli in quanto tali, ma è la forza di tutto il corpo politico, e chi lo usa lo fa in maniera rappresentativa, e proprio a ciò è autorizzato. Ciò che appare dominante

¹⁴⁰ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, p. 166.

¹⁴¹ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, p. 125.

per la legittimazione è qui l'unità politica e la sua realizzazione mediante il popolo: se il fondamento della legittimità è l'unità politica, e questa, essendo qualcosa di politico e non naturale, implica necessariamente la rappresentazione per il suo prodursi, è quest'ultima a racchiudere in sé il senso della legittimità.¹⁴²

Non c'è potere in senso moderno – cioè che non intende basarsi sulla mera forza – se non è legittimato, e tale legittimazione riposa proprio sul carattere rappresentativo di colui che detiene ed esercita il potere, sia che la fede dei rappresentanti riguardi il capo carismatico, sia che si riferisca alla tradizione sia alle regole di un potere legale. La fiducia nella legittimità del potere coincide con la credenza che colui che esercita il potere rappresenta coloro che sono sottoposti: solo così è possibile il fenomeno dell'obbedienza. Se c'è questa fede, allora legittimità e legalità normativa coincidono, altrimenti viene a mancare la legittimità, che si separa dalla norma e vi si oppone, cos' come viene a mancare il fatto rappresentativo in quanto tale e ci si trova di fronte ad una rappresentanza solo legale, ad una finzione.

Rilevante è inoltre il modo in cui interviene il popolo nella rappresentazione: infatti un ente rappresentativo, come una Camera nel parlamento, per rappresentare il popolo deve raffigurarlo “nella sua natura e verità”.¹⁴³ Per cui la rappresentanza c'è in quanto il popolo si riconosce in essa e nell'unità che essa produce; tale riconoscimento richiede sempre più una manifestazione attiva del popolo che, mediante essa, compie un movimento di identificazione, realizzando la propria identità. A questo proposito si può ricordare come possa essere considerato incoerente con l'apparato teorico moderno il fatto che il partito, in quanto raggruppamento particolare, anche se dotato di un'ottica generale che riguardo l'intero Stato, sia inteso come semplice espressione di volontà diretta del popolo o prolungamento della volontà dei singoli,¹⁴⁴ che secondo Rousseau porterebbe alla distruzione dello Stato.

Da una parte può sembrare che il nesso rappresentanza-unità politica non dia conto della fattualità politica quale si mostra nella realtà storica; dall'altra c'è comunque riluttanza all'idea di abbandonare il tema dell'unità politica e alla figura della rappresentanza ad essa collegata, perché questo significherebbe un abbandono della

¹⁴² G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit. p. 169.

¹⁴³ G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation*, cit. P. 218.

¹⁴⁴ Cfr. G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation*, pp. 355 ss.

legittimazione propria di quella forma artificiale prodotta dalla teoria moderna. Perciò le costituzioni contemporanee continuano a ripetere che il deputato rappresenta il popolo intero.

5.5 Il nuovo modo di intendere la politica

A partire dal pensiero di Hobbes, si ha l'esplicito tentativo, mediante la rottura con la tradizione del pensiero morale e politico, di fondazione di un sapere di tipo matematico e geometrico. La teoria, indipendentemente dalla realtà concreta, vuole allora costruire una forma politica che deve essere accolta per la sua razionalità e deve rendere possibile l'accordo di tutti, in quanto ha alla sua base la ragione e la volontà degli individui.

La scienza politica pretende, al di là di ogni presupposto teorico o empirico, di determinare una vita possibile fra gli individui. In questo suo compito la scienza appare neutrale nei confronti delle scelte di fondo riguardanti l'essenza dell'uomo e il suo fine e in questa dimensione assume un duplice compito: quello di legittimare il rapporto comando-obbedienza e quello di proporre una forma in cui è possibile e garantita la vita civile. Ma in questo contesto il termine "politico" viene a perdere la sua connotazione classica legata alla vita della *polis* e alla vita dell'uomo in essa.

Da Hobbes in poi la scienza politica è descrizione della costituzione di un'unica forza a cui tutti sono sottoposti e insieme il tentativo di legittimazione di quella forza irresistibile (il potere politico), proprio perché, per l'intenzionale sradicamento che costituisce il pensiero moderno, si può pensare ad una forza a cui tutti sono sottoposti solo in quanto questa è legittima, fondata dunque sulla ragione e sulla volontà che tutti devono necessariamente avere. Quello che si critica è quindi la riduttività della moderna teoria nei confronti della complessità del reale e della vita associativa: si vuole tentare di impostare un sapere che abbia rigore, ma che non si riduca al sapere descrittivo e neutrale del suo oggetto.

Ritorna il problema della legittimità del potere, poiché anche nel pensiero aristotelico, risulta insufficiente lo sforzo di fondazione del potere costrittivo all'interno

della *polis*.¹⁴⁵ Ma il problema della *Herrschaft*, come monopolio della forza, e della legittimità, che ad essa nel moderno necessariamente si accompagna, è problema tipico della teoria moderna e non sembra potersi applicare alla realtà della *polis*. La critica alla moderna forma politica basata sulla rappresentanza è espressa con lucidità da Hannah Arendt, che comprende come la sfera della libertà privata inaugurata dal moderno sia pagata con la depoliticizzazione dell'agire umano. Nel suo pensiero si coglie il problema della formazione della volontà, e con ciò il problema dell'unità politica, che comporta la negazione del pluralismo e depoliticizzazione della vita dei cittadini.¹⁴⁶

L'ideale di una vita libera dei cittadini non deve essere tuttavia interpretata in un'ottica moderna: il concetto di individuo e dell'uguaglianza tra gli individui è infatti il punto di partenza della moderna costruzione della forma politica mediante l'artificio logico dello "stato di natura".

La conquista moderna della partecipazione dell'uomo libero alla cosa pubblica, attraverso i movimenti di massa, l'emancipazione dal concetto di schiavitù e dunque l'uguaglianza fra tutti gli uomini è però segnata da un'ambiguità radicale, costituita dal primato della volontà e dunque dal problema della sovranità, dove si vede chiaramente il filo rosso che collega l'assolutista Hobbes alla rivoluzione democratica (la sovranità al popolo) di Rousseau. Il problema si presenta nella veste della salvaguardia di quella differenza delle opinioni fra soggetti che viene annullata dall'affermazione politica dell'unica volontà.

Tuttavia, lo spazio di movimento e di manifestazione della libera opinione dei soggetti è considerato salvaguardato solo dall'organizzazione di un potere statale, implicando dunque quel monopolio legittimo della forza che caratterizza il potere in senso moderno e di cui non si dà ragione mediante l'elemento della libera discussione. Il concetto di individuo e di libertà universale (quindi non delle diverse *libertates* legate ai ceti) emerge nel moderno nello stesso atto teorico che fonda la subordinazione e l'espropriazione politica dei soggetti.¹⁴⁷

Non si può pensare quindi ad un'integrazione dell'ideale della *polis* con la forma dello Stato moderno senza creare un'aporia. Nella filosofia aristotelica viene messo in

¹⁴⁵ Cfr. M. Riedel, *Metafisica e meta politica*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 102.

¹⁴⁶ Cfr. K. Kleid, *Interessi e mondi vitali*, Morcelliana, Brescia, 1981, p. 65.

¹⁴⁷ Su questa tematica è utile ricordare R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano, 1979.

rilievo la distinzione della teoria dalla prassi e la peculiarità e la struttura specifica del sapere concernente la prassi che, a causa del suo oggetto sottoposto al mutamento e alla scelta, non può avere il rigore proprio della teoria, la quale è diretta a ciò che è immutabile. È il metodo topico-dialettico a costituire un modello di processo razionale adeguato all'oggetto della filosofia politica.

Dal pensiero di Schmitt si rischia di estrarre un meccanismo logico semplice e scientificamente sicuro, basato su un concetto assoluto di decisione, considerata come semplice e arbitraria produzione della volontà, su un concetto di politico, inteso come mero rapporto di forza (amico-nemico) e infine sul concetto di teologia politica, interpretata come semplice secolarizzazione e immanentizzazione di concetti teologici che costituirebbe la politica in una sfera di assolutezza e di cristallina semplicità.

Voegelin muove la critica a Schmitt di essere troppo condizionato dalla realtà politica del suo tempo, cioè dalla realtà della repubblica di Weimar e dalla scienza giuridica e dello stato del XIX secolo. I suoi concetti radicali sono ancora schiacciati dal peso dell'immagine dell'unità, quell'immagine che costituisce per la figura dello Stato un vero e proprio tipo ideale. La direzione di Voegelin accetta fino in fondo la necessità di porsi il problema dell'origine del politico e dell'ordine, perché la crisi dello Stato attuale coinvolge anche l'atto di assoluta fondazione che è tipico della teoria moderna¹⁴⁸.

Da Hobbes alla moderna democrazia non si dà Stato se non mediante il principio rappresentativo, che rappresenta l'unità del popolo. Tuttavia l'unità nel moderno è "costruita" secondo il metodo delle scienze moderne, che impedisce la comprensione dell'articolazione reale della società, creando nello stesso tempo una differenza strutturale fra gli uomini, secondo la quale "solo chi governa partecipa alla rappresentanza". Perciò Voegelin, anziché parlare di popolo, preferisce parlare di persone, dalla cui pluralità lo Stato si costituisce come totalità, perché l'unità del popolo rischia di perdere la pluralità concreta¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Traduzione italiana di E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien*, "Zeitschrift für öffentliches Recht", XI (1931), n. 1, pp. 89-109: La dottrina della costituzione di C. Schmitt: *Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988, p. 99.

¹⁴⁹ Cfr. E. Voegelin, *Die Verfassungslehre*, p. 101.

La rappresentazione comporta la struttura di “render presente ciò che è assente”. Questo livello è collegato al concetto di popolo, che in tal modo si trova presupposto alla forma rappresentativa, la quale non può essere allora letta soltanto nella direzione che va dall’alto al basso, in quella del comando, che implica il carisma del rappresentante. Quella che si nega con Voegelin è l’idea della pretesa di fondazione della teoria, mentre il pensiero filosofico instaura un rapporto di tensione e di apertura nei confronti dell’ordine esistente e dunque della forma politica che storicamente si dà.

Significativa è l’interpretazione di Platone, in contrapposizione alla pratica del pensiero come agire nella *polis* propria di Socrate,¹⁵⁰ nella costituzione della vera *polis*, in modo tale che la trascendenza emerge come fondazione del rapporto comando-obbedienza. In Voegelin invece la rappresentanza appare essenzialmente legata al politico: l’identificazione del rapporto rappresentanza-verità vuole essere non il frutto di una costruzione intellettualistica, ma piuttosto quello della comprensione che una tale relazione si trova “operante nella storia delle maggiori società politiche fin dal momento in cui superano il livello tribale”.¹⁵¹

Con Platone e Aristotele emerge il problema della verità mediante l’interiorizzazione, la discesa nella profondità dell’anima. Tale discesa non tende alla costruzione di un sistema, di una dottrina e, politicamente, di una forma ad altra contrapposta, ma vuole indicare un cammino necessario in cui si manifesta la struttura e la verità dell’anima, che emerge solo nell’esperienza che di essa si ha nella pratica filosofica. Essa non si consolida mai in una verità posseduta, così come il suo fondamento non è “oggetto”: questo è il nuovo modo di intendere la politica, ed è per questo che Platone con la sua *Repubblica* può essere considerato il padre della scienza politica.

¹⁵⁰ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970, pp. 101-155.

¹⁵¹ F. Zanetti, *E. Voegelin: alla ricerca dell’ordine perduto*, Il Mulino, XXXIII, Bologna, 1984, n.283, pp. 378 ss.

6. CONCLUSIONI

La stagione del giusnaturalismo è giunta a compimento con le rivoluzioni di fine Settecento; in seguito la borghesia, uscita vincitrice dallo scontro contro l'antico ordine politico, per avere quella stabilità necessaria allo sviluppo individuale ed economico, ebbe bisogno di una certezza giuridica per la salvaguardia dei propri diritti. Il diritto naturale era infatti incerto e non poteva certamente essere messo a fondamento della garanzia giudiziaria (e quindi, di un apparato burocratico razionale). Ecco che la legge, ossia il diritto positivo, diventò il fondamento dei diritti dei cittadini: si ha lo Stato di diritto, i cui principi possono essere così riassunti:

1. rappresentanza;
2. separazione dei poteri;
3. giustizia amministrativa, ovvero il controllo di conformità degli atti dell'amministrazione alle leggi dello Stato.

Ma nemmeno la legge poteva rappresentare una garanzia adeguata per tutti i cittadini, perché essa era espressione della maggioranza formata da coalizioni di partiti episodiche e contingenti: occorreva perciò un fondamento che si ergesse al di sopra delle instabili maggioranze dei partiti, e fu trovato nella Costituzione¹⁵². Le sue caratteristiche sono:

1. la superiorità e inviolabilità dei diritti;
2. il controllo di costituzionalità delle leggi;
3. la tutela della realtà esistente individuale mediante l'introduzione dei diritti sociali.

L'ultimo punto è importante: il senso dei diritti sociali è diverso da quelli di libertà, tipici del giusnaturalismo, in quanto quest'ultimi implicano uno spazio di autonomia libero dall'intervento dello Stato, mentre i primi esprimono pretese e impongono obblighi all'apparato statale¹⁵³. E questa concezione "costituzionalistica" dei diritti esprime un preciso principio di uguaglianza: "non il diritto ad esser trattati in

¹⁵² Cfr. G. Gozzi, *Diritti e storia costituzionale*, in R. Gherardi, *La politica e gli Stati*, p. 49.

¹⁵³ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 13.

modo uguale davanti alla legge, ma il diritto di esser trattati *come* uguali con la stessa considerazione e rispetto”¹⁵⁴.

La sconfitta dei totalitarismi nel XX secolo ha rappresentato la condizione per poter limitare gli Stati anche sul piano internazionale: la Carta delle Nazioni Unite del 26 giugno 1945 individua infatti le finalità dell’O.N.U. nello sviluppo tra le nazioni le cui relazioni devono essere “fondate sul rispetto del principio di eguaglianza dei diritti e sull’auto-decisione dei popoli” (art. 1.2). Essa ammette anche la possibilità che il Consiglio di Sicurezza possa intraprendere azioni militari volte “a mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale” (art. 42).

La Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del dicembre 1948, come quella francese del post-rivoluzione, concepisce ogni essere umano come soggetto di diritto internazionale, la cui libertà ed uguaglianza rappresentano diritti inalienabili, che in questo modo vengono riconosciuti non solo nelle costituzioni degli stati con carattere pattizio, ma anche a livello sovrastatale¹⁵⁵. Tuttavia, vi sono dei limiti nella concezione di questa Dichiarazione: il primo è che essa fa dipendere le garanzie dei diritti da un ordine politico-giuridico sovranazionale, che è ben lungi dall’essere realizzato. Il secondo è che essa ha un’ispirazione giusnaturalistica, il che fa capire la mancata adesione dei Paesi comunisti e dei Paesi islamici. In altre parole l’universalismo della Dichiarazione del 1948 appare ad oggi improponibile, in quanto espressione della storia costituzionale occidentale: lo confermano le Dichiarazioni islamiche che si sono succedute nel tempo, che rivendicano il fondamento islamico dei diritti.

Su queste riflessioni, nel secondo capitolo affronterò il tema dell’evoluzione della sovranità nel contesto islamico. Essa, così come è stata intesa in questo capitolo, è una caratteristica dello Stato moderno, che è tipicamente europeo. Per cui mio compito sarà quello di evidenziare le similitudini e le reciproche influenze che la filosofia e le dottrine politiche e religiose sia europee che islamiche hanno manifestato nel corso della storia, così da evidenziare sia le possibili basi comuni, sia le loro differenze. Nel fare questo, partirò dalla situazione dell’Arabia prima della venuta di Muhammad e successivamente analizzerò i vari sincretismo con la religione cristiana e la cultura

¹⁵⁴ R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna, 1982, cit. p. 324.

¹⁵⁵ Cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 40.

persiana prima e mongola poi, per giungere infine al grande incontro di civiltà che avvenne alla fine del Settecento tra l'Europa e l'Islam.

CAPITOLO 2

LA SOVRANITÀ ISLAMICA



Figura 3
Miniatura raffigurante l'arcangelo Gabriele che annuncia la Parola divina a
Muhammad
www.duepassinelmistero.com/maometto.htm

1. ISLAM E POLITICA

In un celebre passo della *Metafisica*, Aristotele sostenne che:

“gli uomini [...] hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dapprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui non sapevano rendersi conto. [...] e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico”¹.

Con questa definizione, Aristotele vuole caratterizzare la *forma mentis* degli uomini della Grecia antica, che fa risiedere il fondamento della filosofia nella meraviglia e nel piacere della scoperta di ciò che li circondava. Questo atteggiamento influenzerà significativamente tutto il pensiero filosofico occidentale. Anche Voegelin afferma che mito e filosofia hanno la medesima radice nell'atteggiamento dello *thaumázein*, la meraviglia: entrambi si manifestano non come forme di conoscenza o intuizioni stabili e oggettivate, quanto come forme di espressione simbolica dell'esperienza della meraviglia e come “forme di partecipazione al fondamento”².

Nell'Islam la filosofia non si è sviluppata tanto dalla curiosità o dalla volontà di razionalizzare, perché al fine di raggiungere tale obiettivo, era sufficiente la parola rivelata. L'onnipotenza e la volontà di Dio sono più che sufficienti a spiegare i perché cosmologici e metafisici. Piuttosto, è dalla necessità di risolvere problemi giuridico-politici che è stimolata l'attività speculativa. Già Sir Hamilton Gibb (1895-1971), professore universitario di lingua e storia araba all'attuale SOAS di Londra e, successivamente, ad Harvard, affermava che le origini della cultura intellettuale musulmana devono essere ritrovate nei problemi pratici con cui la comunità ebbe a confrontarsi, piuttosto che in una qualsiasi tendenza filosofica. Ciò accadde perché, da un lato, prima di assorbire le più mature civiltà della Siria, dell'Egitto o della Persia, gli Arabi conquistatori mantennero viva l'impostazione ideologica che il Profeta Muhammad aveva impresso alla sua comunità (*ummah*); dall'altra, perché quando si

¹ G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano, 2004, 982b.

² Cfr. E. Voegelin, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 212.

scontrarono con le civiltà dei paesi conquistati, gli Arabi stavano già entrando in possesso di una propria metodologia conoscitiva, ancora *in fieri*, ma certamente caratterizzata e specifica, come le scienze delle tradizioni profetiche (*hadīth*) e del diritto (*fiqh*), derivate dall'insegnamento del Profeta e dall'imitazione dei suoi atti (*sunnah*).

Si può addirittura sostenere che l'unica filosofia caratteristicamente "islamica" sia la politica (*siyāsah*), ma ciò proprio perché la scienza della politica ha le sue radici nella sfera del religioso. Ci si potrebbe addirittura chiedere se la politica sia una dimensione della religione o la religione una dimensione del politico. Questo è il problema della *siyāsah shar'iyah*³, della politica secondo la Legge religiosa (*sharī'ah*). Tutti i teorici musulmani si sono trovati d'accordo nello stabilire che la *siyāsah* deve ispirarsi alla *sharī'ah*, ma non tutti lo sono riguardo una sua ripetizione pedissequa: alcuni, infatti, sostengono che esista uno spazio di intervento autonomo. Nell'Islam, il sapere dell'uomo e della natura, così come le norme del vivere sociale, hanno finalità in quanto rapportate alle indicazioni di Dio. Tuttavia, se nella Grecia antica la parola divina è legata al mito e la filosofia è l'emancipazione della ragione da questa parola e dal mito, nell'Islam la parola divina è sempre dentro al sociale, poiché è legata alla giurisprudenza.

1.1 La giurisprudenza islamica

Esistono due definizioni della giurisprudenza islamica: la prima è la *sharī'ah*, la Legge religiosa rivelata, comprendente dogmi, riti, precetti morali e giuridici, comunicata a tutti i popoli del Libro (ebrei, cristiani e, per estensione, anche gli zoroastriani), ma definitivamente perfezionata con l'Islam. La seconda è il *fiqh*, che, come affermava il giurista e filosofo politico Ibn Khaldūn (1332- 1406), consisteva nell' "estrarre dalle radici e dalle fonti le norme relative alla qualificazione sciaraitica delle azioni del musulmano tenuto all'adempimento dei suoi obblighi giuridico-religiosi"⁴. Il

³ Sull'etimologia del termine e le sue diverse accezioni, anche nel contesto della filosofia politica, cfr. la voce *Siyāsa*, in L. Gardet, *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Brill, Leiden, 1961, vol. IX, pp. 722-725.

⁴ M. Campanini, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 1999, cit. p. 13.

presupposto basilare è quindi che la scienza tipicamente islamica non sia la teologia, ma il diritto, e la politica in quanto applicazione sociale del diritto.

Il diritto musulmano si sviluppa con l'affermazione dell'Islam, termine che, come già fatto notare, indica non solo la religione monoteista fondata dal Profeta Muhammad nel VII secolo, ma anche il sistema politico, sociale e culturale che ad essa fa riferimento. La ripartizione in queste sfere è un adattamento, secondo i canoni occidentali, di una realtà che invece si presenta per i musulmani come un *unicum* dogmatico, morale, rituale, giuridico, proprio perché tutti questi ambiti trovano la propria fonte nella *lex divina*, cioè la *sharī'ah*.

A questo proposito, bisogna ricordare che l'Islam, pur cercando di controllare attraverso precetti positivi estremamente minuziosi ogni atto della vita quotidiana dei propri credenti, non ammette l'esistenza di un clero gerarchicamente organizzato e composto da individui rivestiti da particolari caratteri sacramentali, con a capo un moderatore dell'ordine ecclesiastico e autorità docente in tema di dogma, rito e diritto, così come avviene nella Chiesa romana⁵. Questo perché Muhammad non istituì sacramenti, sacerdoti e ministri di culto: ogni musulmano accede alle pratiche culturali non appena le abbia apprese e, allo stesso modo, ogni credente esperto può presiedere al rito nelle cerimonie comuni, come nella preghiera pubblica del venerdì. Ciò che viene identificato dagli europei come "clero musulmano" è appunto l'insieme di questi esperti, che, senza alcuna investitura sacerdotale, si pongono alla salvaguardia del dogma, del rito e del diritto, oltre che alle decisioni riguardanti le questioni di legittimità o illegittimità. Questi esperti sono gli *'ulamā*, i dottori della legge o, in senso più tecnico, i *fuqahā*, che hanno puramente un'autorità morale, proprio a causa dell'assenza del sacerdozio.

Le principali fonti della giurisprudenza islamica sono:

1. il Corano;
2. la Sunnah;
3. l'Iǧmā;
4. il Qiyās.

⁵ Cfr. F. Castro, *Diritto musulmano*, in *Digesto*, UTET, Torino, 2006, vol. IV, pp. 284-314.

Il Corano

Il termine arabo *qur'ān*, da cui Corano, è un termine di origine aramaica, indicante sia la recitazione, sia l'insieme delle rivelazioni ricevute. Esso racchiude l'insieme delle rivelazioni che il Profeta Muhammad ha ricevuto da Dio in lingua araba attraverso l'arcangelo Gabriele: perciò, per la dogmatica islamica, esso è parola testuale di Dio⁶. Muhammad non ha “composto il Corano”: si è limitato a riceverlo e a comunicarlo ai suoi compagni e discepoli in forma orale, e questi alla comunità. Del resto, la cultura beduina era essenzialmente orale. L'opinione dei musulmani che Muhammad fosse illetterato confermerebbe il miracolo della comunicazione e ricezione di un testo così perfetto e puro⁷. Volendo fare una comparazione con il Cristianesimo, il Corano, più che al Nuovo Testamento, è assimilabile a Cristo stesso, in quanto “Verbo di Dio”.

Il Corano è diviso in 114 capitoli (*sūre*), a loro volta divisi in versetti (*āyāt*). Ogni *sura* contiene un certo numero di versetti, che vanno dai 286 della *sūra* della Vacca (la seconda) ai 3 di quella dell'Abbondanza (la numero centosette). Le *sūre* si susseguono

⁶ Fin dai primi secoli della diffusione dell'Islam (IX-X secolo), si era aperto un dibattito tra la concezione sunnita e quella sciita riguardo il testo. Secondo i primi, il Corano, in quanto parola di Dio, è uno degli attributi di Dio: esso è distinto dalla sostanza divina ma, al pari di questa, non ha avuto origine nel tempo né è stato creato. La corrente teologica che supportava questa tesi era quella degli *ash'ariti*, sviluppatasi intorno al X secolo. Gli sciiti, invece, sostengono che il Corano sia stato creato, perché se non lo fosse, si ergerebbe accanto a Dio come una ipostasi, cioè come sostanza una e immutabile, quasi fosse un secondo Dio. La corrente di pensiero che ispirava questa presa di posizione era quella *mu'tazilita*, influenzata dalla filosofia greca fiorita in Iraq nel IX secolo.

È utile ricordare a tal proposito che questa non fu solamente una disputa teologica: se infatti il Corano è creato, può venir modificato, adattato o comunque piegato alle necessità politiche del momento, consentendo in questo modo al califfo una libertà di intervento che l'intangibile sacertà del testo increato non permetterebbe. La vittoria *ash'erita* ha consentito invece il trionfo della classe degli *'ulamā*, i teologi-giuristi custodi della Legge.

⁷ Nelle guerre successive alla morte di Muhammad, molti custodi del Corano (*huffāz*), cioè di coloro che lo conoscevano a memoria, morirono. Ciò spinse il prestigioso compagno *'Umar ibn al-Khattāb*, che sarebbe diventato il secondo Califfo (634-644), a persuadere il primo Califfo *Abū Bakr* (632-634) a provvedere alla sua scrittura. Venne così incaricato *Zayd ibn Thābit ibn al-Daḥḥāk* di raccogliere i frammenti scritti su pietre e legni e collezionare le testimonianze orali dei compagni sopravvissuti. Ma vi erano altre varie redazioni, talvolta differenti in questioni sostanziali: cambiavano il numero delle *sure*, il loro ordine e i loro titoli, o addirittura il loro contenuto. *'Uthmān b. 'Affān*, il terzo califfo (644-656), istituì una commissione per risolvere il problema, ma i risultati furono deludenti, essendo la lingua araba non ancora perfezionata. Comunque, la lunghezza e il numero dei capitoli fu definitivo e accettati anche da *Alī*, il quarto califfo (656-661), i cui seguaci però recriminavano su alcune parti, a causa della mancata vocalizzazione e dei segni diacritici, che potevano mutare il significato delle parole e dunque falsificare il testo. Nel VII secolo, il governatore dell'Iraq al-Hajjāj, sotto i primi Omayyadi, promosse la *scripto plena* del Corano, che sistematizzò anche l'ortografia araba. Tuttavia, la forma definitiva del testo sembra esser datata nell'XI secolo. Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 14-18.

non in ordine cronologico di rivelazione, ma secondo il criterio della lunghezza, secondo un criterio, non rigidissimo, dalla più lunga alla più corta.

Gli esegeti distinguono due periodi della rivelazione: il periodo meccano (610-622) e quello medinese (622-632). Nel primo, i brani rivelati propongono argomenti di carattere prettamente religioso e morale, mentre nel secondo assumono un carattere più giuridico, riguardando temi di convivenza civile. Questo perché a Medina Muhammad non era solo un Profeta, ma anche un capo di Stato: pertanto le rivelazioni assumono il carattere di una codificazione sistematica.

La Sunnah

Il termine arabo *Sunnah* designa il modo abituale di comportarsi, la norma di condotta, la consuetudine. Nell'Arabia pre-islamica, insieme al termine *adab*⁸, esso indicava il modo abituale di agire degli antenati. Dopo l'annuncio del Profeta, essa assunse il significato tecnico di *sunnat al-nabī*, la "Sunnah del Profeta", indicante il modo di comportarsi di Muhammad nelle varie circostanze, i suoi detti, i suoi silenzi, tutti ispirati da Dio.

Il concetto di Sunnah ha avuto un'evoluzione complessa, sollevando numerosi problemi nello sviluppo del diritto islamico, in quanto la sua autenticità è sempre stata messa in discussione, perché si è trovata dinnanzi molto spesso tradizioni fortemente divergenti tra loro. Solo nel IX secolo questo concetto venne fissato definitivamente dalla giurisprudenza, affermando l'inderogabilità delle tradizioni risalenti al Profeta rispetto a quelle di qualsiasi altra autorità e l'autonomia della stessa fonte rispetto al Corano.

La fonte di cognizione della Sunnah sono i racconti o *hadīth* (pl. *ahādīth*), le tradizioni che riferiscono un comportamento di Muhammad, che costituisce il contenuto

⁸ Dal VII secolo, con la diffusione dell'Islam, esso ha cominciato ad assumere un significato ristretto, indicando l'educazione, la cortesia; ma anche l'istruzione, la conoscenza, fino al più moderno valore semantico di "letteratura", oltre che a quello tecnico di "regola morale di condotta", "norma di comportamento", ripreso da una vasta letteratura giuridica. Si tratta di manuali in cui si espongono regole ideali di condotta ritenute idonee per la costruzione di un governo ideale, la cui proposizione dovrebbe servire da "specchio" della reale condotta politica di coloro che esercitano l'autorità. Riprese dal mondo persiano, queste opere furono introdotte nella tradizione arabo-islamica dei primi funzionari di origine persiana entrati al servizio dei califfi omayyadi e 'abbasidi. Cfr. A. K. S. Lambton, *Islamic Mirrors for Princes*, in *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, quad. n. 160, Roma, 1971, pp. 419-442.

(*matn*) della narrazione, trasmessi oralmente da una catena di trasmettitori degni di fede (*isnād*). Lo studio delle tradizioni è oggetto di una particolare scienza che ha posto la sua maggiore attenzione non tanto al contenuto del racconto, quanto alla catena dei trasmettitori, giacché un racconto è tanto più veridico tanto più sono degni di fede i trasmettitori del racconto stesso⁹.

L'Ijmā

L'*Ijmā* rappresenta l'opinione concorde della comunità islamica, la *ummah*, in fatto di credenze religiose, di *fiqh* e di etica¹⁰. Questo si verifica nel caso sia il Corano che la Sunnah, interpretati anche minuziosamente, lascino ancora qualche problema giuridico insoluto. La sua importanza è fatta risalire ad un celebre *hadīt* pronunciato dal Profeta: “*La mia Comunità non si troverà mai d'accordo su un errore*”; da qui deriva il concetto della infallibilità del parere unanime della collettività musulmana, parere tacito, ossia non espresso attraverso riunioni collegiali di dottori o altro¹¹.

L'*Ijmā* è la terza fonte del diritto (*asl*) per importanza dopo il Corano e la Sunnah. I musulmani sciiti non lo ammettono come *asl*, o lo restringono ai discendenti diretti di Muhammad, riconoscendolo solamente nel caso rappresenti l'opinione dell'*imām* occulto e infallibile. Anche la scuola hambalita rigetta tradizionalmente il consenso quale fonte del diritto, ritenendolo irrealizzabile dopo la generazione del Profeta e considerando impraticabile la verifica della dottrina di tutti i giuristi qualificati *ijtihād*, lo sforzo interpretativo¹².

⁹ La loro autenticità è un punto molto controverso tra gli studiosi occidentali, per i quali queste tradizioni sono rappresentative delle idee e delle dottrine politiche dell'epoca della loro diffusione. La critica razionale occidentale è giunta a tale valutazione attraverso lo studio delle più antiche raccolte di *hadīth*, che contengono prevalentemente narrazioni di autorità posteriori al Profeta, mentre in misura minore narrazioni relative a Muhammad stesso. Vi sarebbe stato quindi un processo di riorganizzazione della materia trasmessa. Cfr. J. A. C. Brown, *Hadith*, Oxford University Press, Washington, 2010, pp. 19-21.

¹⁰ In realtà, l'accordo della comunità è l'accordo tra i dottori della Legge, in quanto rappresentanti qualificati della comunità, purché il loro numero sia ragionevolmente grande e il loro parere chiaramente formulato.

¹¹ Cfr. V. Fiorita, *Dispense di diritto islamico*, Firenze University Press, 2002, pp. 17 ss.

¹² Cfr. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1964, pp. 202 ss.

Il Qiyās

Il *Qiyās* è l'interpretazione analogica, introdotto nella giurisprudenza islamica quando il mondo musulmano entrò in contatto con gli ordinamenti della cultura irano-ellenistica sotto la dinastia degli 'Abbasidi tra l'VIII e il IX secolo. Esso consiste nell'applicazione ad un caso o ad un atto nuovo, oppure non ancora qualificato, di contenuti normativi contenuti in casi simili contenuti nelle altre fonti. Dunque, il presupposto dell'esistenza del *Qiyās* è che fra il caso nuovo e quello originario, che dovrebbe servire da riferimento, vi sia una somiglianza indubbia ed evidente, oppure che appaia logico applicare al caso nuovo la causa determinante della qualificazione legale o il precetto del caso originario.

La religione per i musulmani è dunque un termine onnicomprensivo, indicante il connubio tra religione, politica e diritto. In arabo il termine per tradurla è *dīn*, che significa infatti 3 cose¹³:

1. l'*īmān*, la fede;
2. l'*ishān*, il retto comportamento;
3. l'*islām*, la sottomissione.

La fede dirige, il retto comportamento obbliga, la sottomissione implica la retribuzione ultraterrena. L'*islām* è definito nella sostanza come la pratica legale (il retto comportamento o *ishān*) dei 5 pilastri della fede, ossia i cinque obblighi fondamentali che ogni musulmani è tenuto ad osservare. Essi sono:

1. La professione di fede, in arabo *shahāda*, che è il pilastro più importante. Essa è composta dall'unione di due versetti coranici separati fra loro: "Non vi è altro Dio se non Iddio¹⁴" (*lā ilāh illā Allāh*) e "Muhammad è l'inviato di Dio¹⁵" (*Muhammad rasūl Allāh*);
2. La preghiera, in arabo *salāt*, la cui pratica rituale è da compiersi cinque volte al giorno;
3. L'elemosina legale, in arabo *Zakāt*, che implica il pagamento individuale del 2,5% del capitale in eccesso a quello necessario per la soddisfazione dei bisogni primari;

¹³ Cfr. la voce *dīn* in L. Gardet, *Encyclopédie de l'Islam*, vol. II, pp. 301-302.

¹⁴ *Sūra XXXIII, As-Sāffāt* (I Ranghi), 35.

¹⁵ *Sūra XLVIII, Al-Qalam* (II Calamo), 29.

4. Il digiuno nel mese lunare di *Ramadan*, in arabo *Sawm*, che include l'astinenza da vivande, bevande, fumo, alcolici e rapporti sessuali dall'alba al tramonto;
5. Il pellegrinaggio a La Mecca nel mese lunare di *Dhu I-Hijja*, in arabo *Hajj*, da compiersi almeno una volta nella vita per tutti coloro i quali siano in grado di affrontarlo, sia economicamente, che fisicamente.

La vita umana è dunque tutta regolata giuridicamente: senza l'imperio della legge, la società andrebbe in rovina. Chi considera l'Islam religione e Stato (*dīn wa dawlah*), vedrà nel Corano la "costituzione" della comunità e individuerà al suo interno precise regole legislative, civili e penali, con corrispondenti sanzioni. Chi vede nel Corano essenzialmente un libro religioso e una rivelazione divina, minimizzerà il suo contenuto legale, e sottolineerà che proporzionalmente i versetti normativi del Libro sono pochissimi. La tendenza di alcuni stati (Nigeria, Sudan, Arabia Saudita, Iran) di applicare letteralmente le pene coraniche alla luce del fatto che il Corano costituisce comunque una delle fonti (insieme agli *hadīth*) della *sharī'a*, la Legge religiosa, rappresenta senza dubbio una sfida per l'interpretazione.

Stabilito dunque che la scienza tipicamente islamica non è la teologia, bensì il diritto, e quindi la politica in quanto applicazione sociale del diritto, si deve passare all'analisi dell'istituzione che permetta l'applicazione concreta delle norme stabilite e volute da Dio, ossia lo Stato islamico.

1.2 L'Islam e lo Stato

Laddove Marsilio da Padova col *Defensor Pacis*, pubblicato nel 1324, sanzionava definitivamente lo scioglimento del legame universalistico delle "due spade", quella religiosa e quella imperiale, preconizzando la fine della *plenitudo potestatis Papae* e avanzando una teoria positivista della legge, un nuovo concetto di sovranità politica, una legittimazione del governo democratico e l'eliminazione dell'autorità ecclesiastica dalla comunità civile, il più grande giurista e teologo hanbalita siriano, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad b. Taymiyya (1263-1328), nella sua opera più famosa, *al-Siyāsa al-sar'iyya fī islāh al-rā'ī wa al-ra'iyya* (letteralmente: "La politica secondo la Legge

divina per il bene comune dell'autorità e dei sudditi") scritta tra il 1310 e il 1313¹⁶, sostenne che la religione e lo Stato sono necessari l'uno all'altra. Senza la forza coercitiva dello Stato, la religione rischierebbe infatti di vanificarsi. Senza la regola religiosa, lo Stato si trasformerebbe inevitabilmente in un sistema autocratico e tirannico. Perciò l'interesse predominante dello Stato islamico si è maggiormente concentrato (senza negare però la religiosità popolare e la profondità spirituale della mistica, o *sufismo*)¹⁷ dai problemi della metafisica e della scienza naturale, a quelli del diritto, dell'etica e della politica, a proposito dei quali non si dibatte sull'essenza di Dio, che rimane comunque inconoscibile, ma interpreta la sua volontà e il suo determinismo dentro la società.

Un dato resta fermo: il pensiero islamico ha un fondamento etico-politico. Nel Corano, infatti, si legge:

“Siate una Comunità (umma) che invita al bene, ordina ciò che è lodevole e prescrive ciò che è biasimevole. Questi sono coloro che prospereranno [...] Voi siete la miglior comunità mai suscitata dagli uomini. Ordinate ciò che è lodevole e proscrivete ciò che è biasimevole e credete in Dio”.¹⁸

Il punto nodale è quindi quello della giustizia (*‘adl*); *qist* è un altro vocabolo per indicare la giustizia e può esser tradotto con “la bilancia dell'equità”. L'idea di equilibrio e giusto mezzo è importante: dal lato giuridico, è necessario giudicare in accordo con la retta misura e giudicare gli uomini con giustizia.

Il problema della giustizia in un'ottica politica e non più morale ricompare nel versetto “dei potenti” (*āyat al-umarā*):

*“Dio vi comanda di restituire i depositi a coloro che ne hanno diritto e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia [...] O voi che credete, obbedite a Dio, obbedite all'Inviato e a coloro tra di voi che detengono l'autorità. E se disputate su qualcosa, rivolgetevi a Dio e all'Inviato”*¹⁹.

¹⁶ Cfr. H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, Institut Français de Damas, Beirut, 1948, pp. XXVI-XXVII.

¹⁷ Cfr. M. Tozy, *Islamism and some of its perception of the West*, in *Islam, Modernism and the West*, ed. G. Martin Munoz, London-New York, 1999, pp. 156-157.

¹⁸ *Sūra III, Āl-Imrān* (La famiglia di Imran), 104.

¹⁹ *Sūra IV, An-Nisā* (Le Donne), 58-59.

L'Islam non impone una particolare forma di governo: non importa se il sistema sia monarchico o repubblicano, conservatore o progressista, ma se applica le regole stabilite da Dio. La ragione profonda per la quale il Profeta aveva lasciato alla comunità l'onere dell'organizzazione del consiglio deliberativo senza precisarne gli statuti, è che tale organizzazione varia secondo le condizioni di esistenza della comunità, l'evoluzione della sua popolazione, della sua composizione sociale e dei suoi interessi generali nelle differenti epoche. È impossibile determinare un insieme di statuti determinati che convengano in ogni luogo e in ogni tempo.

Anche il Corano non offre alcuna indicazione riguardante la migliore forma di governo: per questo nell'elaborazione di un'ideale carta costituzionale del musulmano, non importa la libertà, ma la giustizia: se vi è la giustizia, la libertà diviene secondaria. Questo perché nell'Islam il concetto di libertà è giuridico, non metafisico: esso dipende dunque da un criterio di giustizia (*'adālah*) che consiste nell'obbedire alle regole del patto offerto da Dio agli uomini, e non da fattori innati.

Il "diritto" del cittadino musulmano, che corrisponde al suo "dovere", in quanto *essere musulmano* è un imperativo radicato nella natura delle cose, è quello di ottemperare al meglio alle indicazioni religiose. Lo Stato si costituisce in funzione di questa necessità. Il fondamento del potere non è dunque popolare, anche se spesso il "popolo" è chiamato, almeno in teoria, ad esercitare la sua tutela sui governi, ma è divino, per cui non necessariamente deve esistere una democrazia rappresentativa, anche perché una forma di governo autenticamente islamica non implica tanto la cittadinanza, quanto l'appartenenza al "raggruppamento" di credenti²⁰.

Bisogna accettare l'espressione "L'Islam è religione e mondo" (*al-Islam dīn wa dunyā*), cioè che la differenza fra temporale e spirituale è fittizia. Quando gli occidentali impiegano termini come "Islam" o "islamico", tendono naturalmente a commettere un errore: ritengono che la religione abbia per i musulmani lo stesso significato che ha avuto in Europa, anche nel Medioevo. Nell'Islam classico, invece, non vi era alcuna distinzione tra Chiesa e Stato: nella cristianità l'esistenza di due autorità risale al fondatore stesso che invitava a dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio²¹. Questa distinzione non esisteva nell'Islam, e così in Arabo classico non vi era

²⁰ M. Campanini, *Islam e politica*, p. 27.

²¹ Luca, 20, 25.

coppia di termini omologa a “spirituale” e “temporale”, “ecclesiastico” e “laico”. È solo a partire dai secoli XIX e XX, e per di più sotto l’influenza delle idee delle istituzioni occidentali, che si coniano nuove parole, prima in turco e poi in arabo, per esprimere il concetto di “secolare”²². Ma sicuramente, ancora oggi, non vi è alcun equivalente per il termine “laicità”.

Nella “Teocrazia”, lo Stato è subordinato alla religione, ma nell’Islam parlare di subordinazione fra i due ambiti è fuorviante, poiché essi sono considerati in un rapporto di integrazione, non di opposizione. D’altronde la teocrazia implica una struttura ecclesiastica, mentre il teocentrismo islamico implica che Dio (e non l’uomo o una qualsiasi istituzione umana pur universalistica come la Chiesa) si colloca al centro di ogni realtà antropologica e sociale.

Ispirato dal filosofo Ibn Khaldūn, vissuto a cavallo tra il XIV e il XV secolo, ‘Abdallāh Laroui, storico e saggista marocchino, uno dei massimi filosofi della politica dell’Islam, si pone da un punto di vista strettamente occidentale, sostenendo che nell’Islam e lo Stato rientrano in due ordini differenti e non è possibile unirli: si nota come dall’utopia del sistema califfale si sia arrivati allo stato patrimoniale dei sultani a causa di una decadenza dell’ideale etico. Del resto, lo Stato come organizzazione naturale, non è islamico: nessun pensatore ortodosso crede che il califfato, governo morale per definizione, possa emergere naturalmente nel corso della storia umana. Il califfato, infatti, si basa sulla rivelazione. Non è un sistema politico “naturale”. Questo porta Laroui alla conclusione che Stato e comunità (*ummah*) non si contraddicono, ma si ignorano totalmente.

Tuttavia i radicali, i quali sostengono che l’Islam è “religione e stato”, cercano di guarire tale scissione: Muhammad Asad, ex direttore del Dipartimento per la ricostruzione islamica dello Stato del Punjab e coinvolto direttamente nella nascita dello Stato islamico in Pakistan (1948), afferma che l’Islam vuol dire coordinare le scelte umane alle regole dettate da Dio: per questo Dio ha stabilito la Legge (*sharī’ah*). Certamente l’uomo, con il libero arbitrio, può sottrarsi agli ordini di Dio, ma, qualora li accettasse, dovrà adoperarsi a creare uno ambito sociale e politico in cui l’esistenza privata si proietti nella dimensione voluta da Dio. Questo Stato non può essere

²² Cfr. B. Tibi, *Islam and Secularization*, in *Proceedings of the First International Islamic Philosophy Conference, 19-22 November 1979*, Ain Shams University Press, Il Cairo, 1982, pp. 65-79.

“secolare”, perché nello Stato secolare non funziona alcuna norma oggettiva che discrimini il bene e il male. Gli interessi individuali vi si fanno ferocemente antagonisti e dunque potenzialmente anarchici: ancora una volta si sottolinea l’incongruità, nell’Islam, di una terminologia politica occidentale. Il potere si esplica nella volontà comunitaria.

Per comprendere appieno l’Islam, inteso appunto come *dīn wa dunyā*, si ritiene utile utilizzare la “problematica protestante” come una delle possibili chiavi di lettura, perché presuppone un individualismo nel mondo che non distrugge la società olistica. Anche Lutero infatti, che non dubitava della Legge e del potere, nel 1523 affermò che il problema risiede nei limiti dell’obbedienza: il potere non può obbligare nessuno a credere. Così la disobbedienza, secondo il principio islamico “nessuna obbedienza alla creatura che disobbedisce al Creatore”, esiste nel segreto dell’anima, mentre il potere può annientare solo i corpi e i beni. Questa interpretazione permise in all’individuo di affermarsi come soggetto e come persona fuori dalla Chiesa cattolica, nell’ambito della vita mondana, mentre il potere poteva annientare solamente i corpi e i beni: la libertà individuale poteva quindi benissimo coesistere con l’asservimento civile. Con Calvino, poi, l’individuo si immergerà completamente nel mondo: una presenza al mondo tanto più drammatica in quanto l’impotenza dell’uomo è totale di fronte all’onnipresenza di Dio. Ma non si trattava di una mera concezione individualistica: l’uomo, anche se predestinato, non poteva conoscere la volontà di Dio. Egli doveva partecipare in modo attivo alla vita del mondo, lavorare alla glorificazione di Dio nel mondo, e la fedeltà a questo compito sarebbe stata la prova della sua elezione²³. Il polo extramondano è superiore alla società, ma la lascia al suo posto, perché la predestinazione non porta necessariamente al fanatismo.

²³ Cfr. B. Etienne, *L’islamismo radicale*, Rizzoli, Milano, 2001, pp. 13-14.

2. LA PENISOLA ARABICA PRE-ISLAMICA

Nella storia del mondo antico, l'Arabia ha un posto non meno importante che l'Italia e i Balcani:

“It owes this place to its being the homeland of the Semitic peoples who developed a civilization which, alongside the Hellenic and the Roman, was to be a constituent in the tripartite structure of the cultural synthesis which the Mediterranean world witnessed in the early centuries of the Christian era”²⁴.

Fin dall'inizio, però, è utile portare qualche avvertimento nell'affrontare la storia della penisola Arabica prima dell'avvento dell'Islam. Innanzitutto, è problematica la connessione tra la cultura araba e l'Islam. Certamente la tradizione religiosa dell'Islam si è sviluppata nel contesto arabo, che l'ha profondamente influenzata:

“[...] the fact that the Koran is in Arabic, the language of the inhabitants of the peninsula, or the importance which the Muslims later accorded to the behaviour of the Prophet and his companions in determining what constitutes a proper Islamic life”²⁵.

Tuttavia, non è utile pensare all'Islam principalmente come ad un prodotto della cultura della penisola araba, così come asserisce la tradizione islamica. Se è vero che la religione professata da Muhammad nacque e si sviluppò in quel luogo, è altrettanto vero che essa fu profondamente influenzata dalla cultura e dalle tradizioni delle popolate regioni del Medio Oriente, dall'Egitto all'Iran.

In secondo luogo, le fonti disponibili riguardanti la società della penisola arabica pre-islamica non sono molto attendibili. I musulmani definiscono la storia pre-islamica come *jāhilliyya*, ossia l'epoca dell'ignoranza prima della venuta della rivelazione coranica. Questo termine si adatta maggiormente ad un punto di vista storico, piuttosto che ad uno teologico. Infatti:

²⁴ I. Sahahid, *The Rise and Domination of the Arabs*, in P. M. Holt (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, cit. p. 3.

²⁵ J. P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, cit. pp. 39.

“Almost all of the Muslim sources on the pre-Islamic period and the years spanning Muhammad’s career are relatively late, having been written a century and a half or more after the events they purport to describe. (They were of course based at least in part on material which circulated orally much earlier). In recent years, several scholars have cast serious doubt upon the accuracy of the traditional picture of pre- and early- Islamic Arabian society, much of it relying on those late Muslim sources”²⁶.

Patricia Crone, una delle massime autorità internazionali in storia islamica e professoressa all’università di Princeton, spiega il problema di queste fonti:

“The problem with those sources, in a nutshell, is that they were put together and used by Muslims to settle later controversies and to justify retrospectively an Islamic Heilgeschichte, and so reflect more what later Muslims wanted to remember than what was necessary historically accurate”²⁷.

Non solo, ma anche l’autenticità del Corano è stata messa in discussione: non è mancato chi ha sostenuto che il testo coranico fosse frutto di una *pia fraus* con cui le generazioni successive a Muhammad hanno voluto trovare una base trascendente all’insegnamento del Profeta, sia pure raccogliendo e sistematizzando tradizioni preesistenti.²⁸

Tra tutti i fattori che hanno formato la storia della penisola arabica, quello geografico è sicuramente il più decisivo. La maggior parte dell’Arabia era vittima della

²⁶ J. P. Berkey, *The Formation of Islam*, cit. p. 40.

²⁷ P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Blackwell, 1987, cit. p. 203.

²⁸ Cfr. J. Wansbrough, *Qur’anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 191-202.

Suoi allievi come Patricia Crone e Michael Cook hanno scritto che non c’è alcuna decisiva evidenza che il Corano sia esistito sotto qualsiasi forma prima dell’ultima decade del VII secolo e che la tradizione che colloca questa alquanto opaca rivelazione nel suo contesto storico non è attestata prima del secolo VIII. Cfr. P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 3.

Andrew Rippin connette direttamente la falsificazione del Corano all’attività esegetica. L’esegesi ha infatti prodotto il Corano nella stessa maniera in cui il Corano ha prodotto l’esegesi, cioè l’attività di formazione del testo e l’attività della sua interpretazione sarebbero parallele. Cfr. A. Rippin, *The Qur’an and its Interpretative tradition*, Aldershot, Ashgate 2001.

Daniel Brown afferma che le notizie tramandateci dagli autori arabi e musulmani sono fantasiose. Storicamente dubbia è la vita del Profeta, così come ci è stata raccontata dagli storici più tardi, e sostanzialmente falsificati gli *hadīth*. Egli ritiene che la storia della nascita dell’Islam in Arabia sembra implausibile perché è di fatto implausibile. Cfr. D. Brown, *A New Introduction to Islam*, Blackwell, Oxford, 2004.

natura maligna: il processo geologico della sua formazione aveva caratterizzato la sua forma, un quadrilatero fra due continenti, che, sebbene circondato da cinque mari, rimaneva isolato e inaccessibile, non avendo coste ospitabili e quindi alcun porto importante (con l'eccezione di quello di Aden), ma soltanto stretti, banchi e scogliere. In tutto il territorio non vi era un singolo fiume per facilitare i trasporti e le comunicazioni (con l'eccezione di Hajar nel Sud), ma soltanto deserto e catene montuose di roccia ignea (nella zona Ovest).

L'acqua era il più decisivo fra i fattori geografici e divideva la penisola in due distinte parti: la zona pluviale del Sud-est (Hijāz) e delle regioni più esterne, e la zona arida delle regioni più centrali (Nejd), la più estesa. Quest'ultima ha caratterizzato antropologicamente il tipo umano di insediamenti umani presenti, ossia quello beduino, chiamato "il parassita del cammello", proprio per la sua dipendenza da esso. Egli era necessariamente un pastore e un mandriano, costantemente in movimento, poiché sempre alla ricerca di pascoli per i suoi greggi a causa delle condizioni climatiche avverse. La sua vita era una lotta competitiva per la sopravvivenza, per cui la guerra era un'istituzione naturale condotta dalla tribù alla quale l'individuo doveva appartenere se voleva sopravvivere. Nella zona pluviale, invece, c'era abbondanza di vegetazione, con differenti tipi di piante adatte ai più diversi usi: questa ricchezza è sottolineata dalla tradizione poetica, che utilizza il simbolo dell'albero dell'incenso per descrivere questa zona, in contrasto con quello della vecchia palma, usato per descrivere le zone aride e desertiche.

L'economia del Sud, a differenza di quella familiare e tribale del Nord, era su base territoriale. Vi erano molte città vicine le une alle altre, così che in queste zone si presentava un'alta concentrazione demografica: questi sono tutti elementi necessari ad uno sviluppo delle forme di vita politica e ad una alta cultura materiale. Attraverso i canali, l'agricoltura era fiorente e produceva non solo cereali, ma anche mirra, incenso e altre spezie, che costituivano le esportazioni principali e che diedero all'Arabia meridionale la reputazione quasi leggendaria di terra di ricchezza e di prosperità, l'*Arabia Eudaemon* o *Arabia Felix* del mondo classico²⁹. Non è un caso che le poche testimonianze che si hanno di questo periodo riportino che la maggior parte regni

²⁹ Per un ulteriore approfondimento, si rimanda alla lettura di B. Thomas, *Arabia Felix*, Read Books, 2008.

autoctoni formatisi in Arabia furono al Sud o nelle zone di confine vicine alla Mezzaluna fertile. Tra i primi regni citati nei testi c'è Saba, da far risalire al X secolo a.C. circa, il cui pieno sviluppo avvenne nel 750 a.C. circa, quando uno dei re di Saba fece costruire la famosa diga di Ma'rib.

Dai tempi in cui le conquiste di Alessandro portarono il mondo del Mediterraneo in contatto con il lontano Oriente, l'aumento delle informazioni nelle fonti greche è testimonianza di un interesse crescente verso l'Arabia meridionale. I Tolomei d'Egitto mandarono navi attraverso il mar Rosso a esplorare le coste dell'Arabia e le rotte commerciali per l'India. Nello Yemen, l'élite politica proveniva dalle tribù aristocratiche e controllava vasti patrimoni terrieri. La religione era politeistica: i templi erano importanti centri della vita pubblica e possedevano grandi ricchezze amministrare dai gran sacerdoti.

Come già detto, la situazione dell'Arabia centro-settentrionale era molto differente. Diverse fonti assire, bibliche e persiane danno sporadiche informazioni riguardo alle popolazioni lì stanziate, quando la penetrazione e le influenze ellenistiche dalla Siria e il periodico sfruttamento della rotta commerciale dell'Arabia occidentale diedero vita ad una serie di Stati di frontiera semi-sedentarizzati nelle regioni di confine del deserto siriano e nord arabo. Il primo Stato fu quello dei Nabatei (VI secolo a.C. – 106 d. C.), che si estendeva a Nord fino al Mar Morto e comprendeva gran parte del Hijāz; era una sorta di Stato-cuscinetto tra le aree colonizzate dell'Oriente romano e il deserto indomabile, con capitale era Petra, nell'attuale Giordania. Quando fu distrutto dai Romani, venne sostituito dal regno di Palmira, che estese il controllo della sua monarchia sui deserti e sulle aree limitrofe; la supremazia di Palmira fu caratterizzata dalla capitale urbana, dai vasti rapporti commerciali e da una forte cultura ellenistica.

Questi regni assicurarono l'ordine economico e politico nell'intera penisola e inserirono i beduini delle zone desertiche interne nel contesto politico e culturale della periferia. I nomadi difendevano i collegamenti commerciali con gli insediamenti dell'interno e, nello stesso tempo, partecipavano alle più ampie coalizioni politiche patrocinate dalle potenze periferiche. Pertanto, la civiltà degli imperi mediorientali andava lentamente infiltrandosi nella penisola, come accadeva ovunque un impero sviluppato si fosse trovato a confinare con una società meno organizzata politicamente e culturalmente.

Il periodo che va dal IV al VI secolo, fu contrassegnato da declino e decadenza. Nel Sud-ovest le civiltà dello Yemen decadde e finirono sotto il dominio straniero. La perdita della prosperità e le migrazioni delle tribù del Sud verso il Nord sono concentrate nell'unico, impressionante, episodio del crollo della diga di Ma'rib con la conseguente desertificazione che ne derivò³⁰.

Nel Nord gli Stati di confine, un tempo fiorenti, caddero sotto il diretto dominio imperiale, o tornarono all'anarchia nomade, a spese del commercio e dell'agricoltura: in questo cruciale periodo, la caratteristica dominante della popolazione dell'Arabia centro-settentrionale ritorna ad essere l'organizzazione tribale beduina.

Qui l'unità sociale è il gruppo, non l'individuo: quest'ultimo ha diritti e doveri solo in quanto membro del suo gruppo. Esternamente il gruppo è tenuto insieme dal bisogno di autodifesa contro i pericoli e le avversità della vita del deserto, internamente dal legame di sangue della discendenza in linea maschile, che costituisce il vincolo sociale di base:

“Membership in the group is determined by descent from a real or fictitious common ancestor, and the group itself is known as banū Fulān, the sons of Tom. The first and original member is identified as a sarīn (free, pure), in order to tell him apart from the client or the slave. As a general rule, it is by patrilineal descent that membership is established. Applying the principle extensively, every child born to a member of the group is considered a member, even if the mother conceived him in a previous union”³¹.

Solo i figli nati da genitori arabi dello stesso gruppo di parentela sono pienamente membri del gruppo, anche se vi è un'altro modo per poterlo essere, come afferma Al-Mubarrad, filologo arabo del X secolo, nel suo *Al-Kāmil*:

“The establishment of artificial descent – adoption (tabannī) – also determines membership in a kin group. Largely practiced, adoption could concern either a free minor whose father had died whose mother had returned into her group or a slave who was freed upon adoption. Adoption had the same legal effects as biological descent with respect to

³⁰ Cfr. B. Lewis, *Gli Arabi nella storia*, Laterza, Bari, 2006, pp. 24-25.

³¹ G. P. Parolin, *Citizenship in the Arab World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, cit. p. 33.

*the name of the da'īy (adopted, bastard), marriage bars, inheritance rules and help-and-assistance duties*³².

Nell'Arabia pre-islamica, l'individuo era considerato dunque un membro del gruppo attraverso non solo il legame di sangue, ma anche mediante il clientelismo o la schiavitù. Alcuni di questi sistemi erano particolarmente efficaci nel contesto politico e legale di una società caratterizzata da un potere disperso: ma l'emergere di un potere centralizzato ridusse la loro efficacia. L'istituzione del clientelismo (*walā*) nasce dal bisogno di protezione dell'individuo in assenza di un potere centrale, come lo era la penisola araba prima della predicazione di Muhammad:

*“Outside the group, the individual became a mere outcast who, without anybody to protect him, was at the mercy of any aggressor. Membership in a group was thus a necessary condition”*³³.

Tecnicamente il *walā* era un contratto che implicava reciproci diritti e doveri; non era richiesto alcun pagamento (anche se le cronache raccontano casi in cui vi sono state compensazioni) e le modalità del contratto cambiavano in base alle tradizioni locali, anche se tutte concludevano con un giuramento solenne. Nell'Arabia pre-islamica non c'erano distinzioni tra i clienti e coloro che appartenevano al gruppo tramite i legami di sangue; non fu così nell'era islamica.

Alcuni proverbi arabi confermano l'uguale trattamento, così come la tradizione islamica attribuisce quei proverbi a Muhammad. Anche Èmile Tyan, nel suo *Institutions du droit public musulman* del 1954, afferma che il legame di sangue aveva lo stesso significato del legame della clientela³⁴. Tuttavia, questi principi col tempo si mischiarono con differenti pratiche di discriminazione tra i clienti e i membri del gruppo, in accordo con gli usi e i costumi locali delle varie parti dell'impero. La schiavitù non comporta una reale forma di appartenenza al gruppo, poiché gli schiavi erano considerati una mera appartenenza del padrone; tuttavia essi godevano, in quanto proprietà, della protezione del gruppo. Schiavi erano considerati coloro i quali erano

³² Ivi, cit. p. 34.

³³ G. P. Parolin, *Citizenship in the Arab World*, cit. p. 23.

³⁴ E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, in “Revue internationale de droit comparé” vol. 11, n. 1, 1959, pp. 299-305.

nati da una donna schiava, anche se il padre era un uomo libero (a meno che egli non lo riconoscesse) o coloro che erano stati ridotti in tale condizione dopo uno scontro tra tribù o dopo un caso di aggressione individuale.

La sopravvivenza della tribù dipende dai greggi e dalle loro mandrie, e dalle incursioni contro i vicini paesi sedentari e quelle poche carovane che ancora osavano attraversare il deserto. Solitamente la tribù non ammette la proprietà terriera, ma esercita diritti collettivi sui pascoli e sulle risorse idriche o addirittura anche sugli stessi greggi. Tutti i vincoli di solidarietà erano assorbiti dal gruppo, che agiva collettivamente per difendere i propri membri e onorarne le responsabilità: se un membro subiva un torto, il gruppo lo vendicava; se era un suo membro a commettere un torto, il gruppo ne era solidamente responsabile³⁵. La vendetta (*tha'r*) o l'arbitrato (*thakīm*) erano i modi per risolvere qualsiasi controversia nell'Arabia pre-islamica, poiché in mancanza di un potere centrale, nessuna pubblica autorità poteva assicurare la giustizia.

Esse risolvevano tutti i conflitti all'interno del gruppo e fra differenti gruppi, dall'omicidio all'ingiuria:

“tha'r is not an act of objective justice but rather tends to satisfy a broader moral and physical need, and its exercise is viewed as the fulfilment of an ethical and religious duty.[...] In the Arab mentality the victim's soul remains in a condition of pain until the murder is avenged. [...] Only a direct supernatural intervention could discharge the avenger from the religious duty of vengeance”³⁶.

Naturalmente l'offesa poteva essere vendicata anche con una remunerazione in denaro, attraverso il rituale della freccia in cielo, ripreso più volte dalla letteratura poetica beduina, anche con toni più o meno sarcastici. L'arbitrato (*hakam*) si è invece sviluppato dalla pratica di negoziazione di fissare una somma in denaro per compensare il torto subito³⁷: le parti in causa sceglievano un arbitro che doveva essere un uomo eccezionale di comprovato onore, lealtà, prestigio, anzianità, gloria e divinazione, secondo lo *status* religioso di appartenenza.

³⁵ Cfr. I. M. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 2000, vol. I, pp. 15-16.

³⁶ G. P. Parolin, *Citizenship in the Arab World*, cit. p. 37.

³⁷ Cfr. E. Tyan, *Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'Islam*, E. J. Brill, Leida, 1960, p. 33.

L'organizzazione politica della tribù era elementare: alla sua guida vi era il *sayyid* o *saykh* o *ra'īs* (sceicco, letteralmente “vecchio”, “anziano”), un capo elettivo, il quale altro non era che un *primus inter pares*, poiché più che influenzare l'opinione tribale, egli la seguiva³⁸. Non poteva legiferare, né imporre doveri, né infliggere pene, perché il compito di difendere i diritti e quello di far rispettare i doveri spettavano alle singole famiglie all'interno della tribù, non a chi non ne facesse parte. La sua sola fondamentale funzione era quella dell'arbitrato, perché i concetti stessi di autorità, regalità o sanzioni pubbliche erano ripugnanti per la società araba nomade. Egli doveva essere ricco e possedere grandi doti di tatto e prudenza, oltre che esser tollerante, risoluto e pratico. Era eletto dai più anziani della tribù, solitamente dai membri di una determinata famiglia detta *Ahl al-bayt*, la “gente della casa”, e si consultava con un Consiglio di anziani, chiamato *majlis*, composto dai capi delle famiglie e dai rappresentanti dei clan all'interno della tribù.

La vita tribale era regolata dalla consuetudine, la *sunnah*, o “prassi degli antenati”, che non godeva di più autorità di quanta gli ne derivasse dalla generale adorazione per il precedente giuridico e non disponeva di altro potere coercitivo che quello accetto dall'opinione pubblica.

Il credo nomade era una sorta di polidemonismo, affine al paganesimo degli antichi semiti: gli esseri adorati erano originariamente gli abitanti e i protettori di singoli luoghi, che vivevano in piante, sorgenti e soprattutto pietre sacre. Vi erano però anche divinità nel senso convenzionale del termine. Le tre più importanti erano *Manāt*, *'Uzza* e *Allāt*; subordinate a loro volta ad una divinità superiore, il cui nome era *Allāh*. Non vi era l'istituzione del sacerdozio. I nomadi portavano con sé i loro dèi in una tenda rossa, che formava una specie di arca del patto e li accompagnava in battaglia. La religione non era personale, bensì comunitaria. Il Dio (simbolizzato solitamente da una pietra) e il culto erano il segno dell'identità tribale e la sola espressione ideologica del senso di

³⁸ I musulmani del passato sembrano condividere la credenza secondo la quale età ed esperienza arrecano saggezza e conferiscono autorità. Al contrario la giovinezza esprimeva da una parte subordinazione e servizio, dall'altra ardore: l'esempio migliore viene dal termine *ghulām*, che significa “giovane” e poi “servo”. L'idea che la giovinezza costituisse titolo di autorità era aliena presso i popoli musulmani (a differenza dei movimenti europei, quali la “Giovine Italia” di Mazzini o la “Giovane Germania”): il movimento dei “Giovani Turchi”, che nel 1908 fece la rivoluzione, in turco di chiamavano *Jön Türk*, con un aggettivo francese (*jeune*) e non turco. Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, pp. 19-20.

unità e di coesione della tribù. La conformità al culto tribale esprimeva la lealtà politica, mentre l'apostasia equivaleva al tradimento.

Tale modo di governare, somigliava molto a quello dei barbari dell'Europa del V secolo. Questi popoli, che venivano a stabilirsi nell'Impero romano, portavano con sé le proprie leggi, che rimanevano possesso personale di ciascun membro. I primi codici barbarici (Ostrogoti, Longobardi, Visigoti, Franchi) volevano non solo metter per iscritto la consuetudine germanica per gli abitanti germanici dei vari regni, ma anche una formulazione di legge romana per gli abitanti romani. Per superare i conflitti di legge, furono elaborate norme particolari per trattare casi in cui le parti fossero di legge diversa. Tuttavia, con la progressiva fusione tra Romani e Germanici, la concezione della legge quale attributo personale, dette gradatamente luogo al principio che la legge segue la località o il territorio, con gli evidenti vantaggi in ordine e amministrazione unitaria.

Nonostante i cambiamenti che trasformarono la legge da pratica di una tribù in attributo personale, e da questo in consuetudine locale, la concezione che la legge appartiene fundamentalmente ad un popolo o una stirpe rimase molto radicata. Ciò non significava che la legge fosse la creatura di un popolo, dipendente dalla sua volontà e soggetta a esser fatta o emendata a suo piacimento. Al contrario, si pensava che il popolo, come corpo comune, fosse tale per la sua legge, come un corpo vivente potesse venir identificato col suo principio d'organizzazione. Non si supposeva che la legge fosse stata fatta da qualcuno, popolo o individuo, ma la si riteneva permanente ed immutabile come ogni cosa naturale. Ogni legge si sentiva letteralmente valida in eterno e, in un certo senso, sacra, così come si pensava che la provvidenza di Dio fosse una forza universalmente presente. Ogni consuetudine era dunque una diramazione della legge naturale³⁹.

La sola eccezione alla forma di vita nomade beduina era l'oasi. Qui, piccole comunità sedentarie formavano una rudimentale organizzazione politica, nella quale solitamente la famiglia più importante imponeva agli abitanti una sorta di regalità approssimativa. Talvolta, il signore di un'oasi poteva anche ottenere il controllo di

³⁹ Cfr. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, ETAS KOMPASS, Milano, 1967, pp. 155-156.

un'oasi limitrofa, e quindi costituire un effimero impero del deserto, come quello di Kinda, che fiorì tra il V e il VI secolo. Esso arrivò ad espandersi sino ai confini dell'impero bizantino, ma crollò per mancanza di coesione interna. Questo regno ha lasciato un ricordo più duraturo nella poesia araba⁴⁰. Nel VI secolo, le popolazioni della penisola possedevano ormai infatti un linguaggio e una tecnica poetica uniformi e comuni, indipendente dai dialetti tribali, che univano le tribù arabe in una sola tradizione, un'unica cultura trasmessa oralmente.

Nel VI secolo, soltanto Mecca si opponeva alla tendenza alla frammentazione politica e sociale e costituiva il principale punto di riferimento per l'ordine sociale ed economico. Nella città, ogni clan aveva ancora il suo *majlis* e la sua pietra particolare, ma l'unione dei clan che formavano la città era rappresentata esteriormente da una collezione di pietre riunite in un tempio centrale con un simbolo comune: alla Mecca tale simbolo era la costruzione a forma di cubo nota come la *ka'ba*, dove un consiglio noto come il *mala*, formato dai *majlis* dei clan, sostituì il semplice *majlis* tribale. Qui il carattere condizionato e consensuale dello *sheikh* fu indebolito e parzialmente soppiantato da una specie di oligarchia delle famiglie dominanti, della tribù dei Quraysh.

La comunanza dei luoghi di culto favorì la formazione di nuove concezioni dell'identità collettiva: le fiere commerciali e religiose tenute annualmente alla Mecca e in altri centri di pellegrinaggio riunivano le numerose famiglie e tribù della penisola, orientavano le manifestazioni religiose delle popolazioni tribali verso culti comuni, davano loro modo di conoscere le rispettive usanze e uniformavano il linguaggio e i criteri consuetudinari di cui esse si servivano nei loro rapporti. La consapevolezza di possedere credenze religiose e di modi di vita comuni, il riconoscimento di tribù e famiglie aristocratiche, il consenso su istituzioni che regolavano i pascoli, la guerra, il commercio, le alleanze e le procedure dei giudizi arbitrari, una *koiné* poetica usata dai cantastorie in tutta l'Arabia, segnarono lo sviluppo di un'identità collettiva che trascendeva il clan.

Un altro fattore di estrema importanza in quel periodo fu rappresentato dalla mentalità beduina e dal cosmopolitismo meccano, che presentavano la stessa

⁴⁰ Cfr. R. G. Hoyland, *Arabia and Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, Routledge, London-New York, 2001, pp. 210-219.

concezione della persona, della società, dell'universo. La molteplicità degli dèi rifletteva e simboleggiava una visione frammentaria della natura dell'uomo, senza un centro a cui far riferimento; le religioni monoteistiche rappresentavano qualcosa di diverso. Esse furono introdotte nella penisola araba per effetto di influssi esterni, derivanti dagli insediamenti ebraici e cristiani, dai predicatori itineranti (un famoso esempio è il soggiorno in Arabia di san Paolo)⁴¹ e dai mercanti, e dalle pressioni politiche esercitate dall'impero bizantino e dall'Abissinia. I cristiani erano numerosi nello Yemen e nelle zone settentrionali di frontiera e, benché in minoranza, erano assai influenti ed esercitavano una forte attrazione sia per la forza della loro predicazione, sia per il fatto di parlare in nome di una civiltà che era ritenuta più potente, più raffinata e più profonda.

Il Dio predicato era l'unico esistente, creatore dell'ordine morale e spirituale del mondo; un Dio che chiamava gli uomini a rispondere individualmente delle proprie azioni e della propria fede; un Dio che affratellava tutti gli uomini, quale che sia la loro razza o il loro clan. Questo confronto fra le due concezioni del mondo ebbe alla Mecca il suo momento più alto, dove le esigenze delle attività commerciali e l'estendersi dei contatti e dei processi di identificazione all'intera penisola liberarono l'individuo dalle tradizioni dei clan e favorirono la fioritura di uno spirito critico e consapevole, capace di sperimentare nuovi valori e di concepire un'etica e un Dio universali.

⁴¹ *“Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia e si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi tornai a Damasco” Galati 1, 15-17.*

3. IL PROFETA MUHAMMAD

Muhammad fu profeta e uomo di Stato.

Questo è il presupposto basilare di tutta la politica dell'Islam, considerato il fatto che all'esempio del Profeta, narrato nei racconti e nelle tradizioni della *Sunnah*, è dovuta assoluta acquiescenza. A differenza delle varie figure bibliche, quali Mosè o Davide, che furono anch'essi profeti e uomini di Stato, quella di Muhammad ha molte più verosimiglianze storiche e la sua vita può esser suddivisa in due grandi fasi: una meccana, l'altra medinese. Il passaggio dall'una all'altra coincide con la trasformazione della rivelazione da messaggio prevalentemente spirituale, incentrato sui temi etici ed escatologici, ad messaggio prevalentemente giuridico-politico, inteso alla costruzione della comunità⁴².

Muhammad nacque alla Mecca nel 570 d.C.. Suo padre apparteneva al clan degli Hāshim della tribù dei Quraysh, ma gli premorì. Da bambino fu allora affidato allo zio Abū, il padre di 'Alī, suo cugino e suo futuro successore alla guida del califfato. Certamente da giovane ebbe contatti con i gruppi dei predicatori monoteisti (*hanīf*), ma è difficile stabilire quali siano state le sue fonti religiose, a meno ovviamente di non riconoscere l'illuminazione divina. In una città che in quegli anni era dilaniata da lotte tribali intestine, Muhammad invitava ad una solidarietà che andava ben oltre i legami di sangue, richiamandosi a valori universali religiosi, sconosciuti al rozzo politeismo arabo⁴³.

L'orientalistica europea ha naturalmente cercato di individuare nella tradizione religiosa beduina i prodromi della svolta spirituale di Muhammad: è vero che esisteva, tra le molte divinità, una chiamata *Allāh*, e che forse una tendenza enoteistica ammantava il culto di *Hubal*, uno dei massimi idoli della *ka'ba*, ma il messaggio del Profeta era profondamente monoteista. Certo, il cammino verso questa elaborazione teologica fu alquanto accidentato. Si ricordino ad esempio i "versetti satanici"⁴⁴, nei quali pare che Muhammad, al fine di ingraziarsi i favori dei meccani, sia giunto un

⁴² M. Campanini, *Islam e politica*, p. 35.

⁴³ Per un ulteriore approfondimento sulla vita di Muhammad, si rimanda alla lettura di F. Gabrieli, *Maometto*, De Agostini, Novara, 1989.

⁴⁴ *Sūra* LIII, *An-Najm* (La Stella), 19-20.

giorno a sostenere che le dee preislamiche *al-Lāt*, *al-'Uzzà* e *Manāt* fossero figlie di Allāh e in grado di intercedere per Lui. In seguito, persuaso si fosse trattato di un suggerimento del demonio, fece ammenda e ammise l'errore. Aver narrato quest'episodio, vero o falso che sia, testimonia comunque la sincerità dell'ispirazione di Muhammad.

Dopo l'inizio della predicazione, Muhammad rimase dodici anni alla Mecca, sottoposto a persecuzioni via via sempre più violente. Le cause dell'ostilità dei meccani alla predicazione del Profeta sono in parte ancora dibattute: si è discusso se la causa del rifiuto fosse di natura prettamente religiosa, ma il monoteismo era già conosciuto, grazie ai numerosi insediamenti ebraici e cristiani nella penisola. Un'ipotesi più convincente è quella secondo cui i Meccani ritenessero minacciata la propria ricchezza derivante dai pellegrinaggi che i beduini d'Arabia ogni anno alla *Ka'ba*, onde festeggiarne i trecento e più idoli, ma Muhammad conservò lo speciale statuto di sacertà della città e del suo santuario, costruito da Abramo in persona secondo un'antica leggenda, non producendo quindi alcuna conseguenza pratica. Probabilmente, se da una parte il messaggio di Muhammad rispondeva ai nuovi bisogni di spiritualità in una società in via di maturazione, dall'altra colpiva l'etica tradizionale degli Arabi, soprattutto il loro senso di appartenenza etnico-tribale e, allo stesso tempo, il loro "individualismo anarcoide", dovuto alla mancanza di un centro di riferimento comune per tutti⁴⁵.

Nel 622 Muhammad fuggì dalla Mecca per andare a Yathrib, ribattezzata successivamente Medīnat al-Nabī, la "Città del Profeta", al fine di sottrarsi dalle persecuzioni dei Meccani. È l'Hégira, l' "emigrazione" dalla Mecca a Medina, che segna anche la nascita della comunità dei credenti (*ummah*). Egli fu accompagnato da Abū Bakr, un ricco mercante appartenente alla tribù dei Banū Taym ed uno dei primi Compagni ad essersi convertito alla rivelazione islamica, dopo la prima moglie di Muhammad, Khadīja. Nel 632, alla morte di Muhammad, diventerà il primo califfo della neonata comunità islamica.

⁴⁵ Cfr. W. M. Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1974.

Non c'è una semplice formula per definire il concetto di *ummah* nel Corano, perché il termine contiene una gran varietà di realtà⁴⁶. Nel suo disegno di trasformazione della società pagana, Muhammad poneva al centro la sostituzione della tribù come aggregato politico fondato sul vincolo di sangue, con un nuovo aggregato sociale basato sul vincolo religioso, quindi aperto a tutti coloro che via via si convertivano all'Islam. Questa comunità è considerata dal Corano stesso la più alta tra tutte le comunità umane⁴⁷: le comunità tribali si erano formate dopo che si era infranta l'originaria comunità (che nel Corano viene chiamata la *ummah Wāhida*)⁴⁸, che univa tutte le genti. Il vincolo religioso della comunità di fede, che avrebbe dovuto sradicare definitivamente i vincoli tradizionali tribali, in realtà non riuscì nell'impresa, sia per il rapido affermarsi della nuova fede in tutta la penisola arabica, sia per il suo diffondersi in tutto il Vicino e Medio Oriente, dal Marocco e al sub-continente indiano.

La *ummah* è però rimasta fino ad oggi ad indicare l'ideale unità di tutti i musulmani. Il suo processo di formazione avvenne per gradi: da una fase iniziale, caratterizzata da un assetto pattizio e quindi consensuale, che ancora richiama il sistema delle alleanze fra tribù e che resterà fondamentale nella costruzione dottrinale del diritto pubblico islamico, emerge poi la Costituzione di Medina.

3.1 La costituzione di Medina

Nella cosiddetta "Costituzione di Medina" (*Safīha*), un antico documento preservato da Ibn Ishaq nella sua *Sirah*⁴⁹, che non appare in nessun'altra fonte storica, abbiamo una definizione di *Ummah* extra coranica. Il testo della Costituzione di Medina, composto da 42 articoli, fu stilato da Muhammad verso il 622⁵⁰, e costituisce la

⁴⁶ Cfr. F.M. Denny, *The meaning of Ummahh in the Qur'an*, in *History of Religion* 15, 1975, pp. 39-46.

⁴⁷ *Sūra* III, *Āl-Imrān* (La famiglia di Imran), 104 e 110.

⁴⁸ *Sūra* II, *Al Baqara* (La giovenca), 213.

⁴⁹ Cfr. Ibn Hisham, *Al-Sirah al-nabawijja*, ed. Mustafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī e 'Abdu l-Hafīz Shalabī, 2 vols., Cairo, 1955.

⁵⁰ Watt ritiene che l'accordo preliminare fosse stato raggiunto subito dopo l' Hégira e che il documento fosse stato emendato in data successiva, specificatamente dopo la battaglia di Badr nel 624. cfr. M. W. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, Oxford, 1956, pp. 227-228.

Contro questa tesi, Wellhausen sostiene che il documento fu redatto prima della battaglia di Badr, usando come argomentazioni il fatto che Muhammad non definisca chiaramente la sua posizione politica in una città non sua e il fatto che egli permetta l'inserimento delle tribù pagane all'interno della *ummah* e la conservazione dei vincoli di alleanza dei clan ebraici. Cfr. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Reimer, Berlino, 1889, p. 158.

pietra miliare del primo Stato islamico della storia. Il Profeta aveva acconsentito all'invito di una delegazione proveniente dalla città di Yathrib di fungere da arbitro (*hakam*) per risolvere le controversie fra le differenti tribù della città⁵¹, conoscendo la sua fama di grande moderatore, uomo saggio e dotato di un forte carisma.

La Costituzione stabiliva la sicurezza della Comunità, la libertà di culto, i rapporti tra le varie tribù lì residenti con i musulmani della Mecca lì emigrati, un sistema di tassazione per finanziare le azioni belliche e un sistema giudiziario, che risolvesse le dispute all'interno della Comunità, regolamentando il pagamento del cosiddetto "prezzo di sangue", cioè il pagamento tra i clan per indennizzare una parte offesa, evitando in questo modo di ricorrere alla vendetta, in uso durante tutto il periodo pre-islamico.

V' è un acceso dibattito fra molti studiosi riguardo la sua autenticità (così come per quanto riguarda quella del Corano) e riguardo la sua intima connessione con il pensiero e l'attività di Muhammad. L'orientalista Montgomery Watt, professore emerito di arabo dell'università di Edimburgo, che ha brillantemente tradotto dall'arabo nel 1956 la *Safiha* nella sua opera *Muhammad at Medina*, ha così descritto le ragioni in favore della sua autenticità:

*"No later falsifier writing under the Ummahyads or 'Abbasids would have included non-Muslims in the ummah, would have retained the articles against Quaraysh, and would have given Muhammad so insignificant a place. Moreover the style is archaic, and certain points, such as he use of "belivers" instead of "Muslims" in most articles, belong to the earlier Medinan period".*⁵²

Il punto principale di discussione risiede nel primo articolo della Carta, che recita: "Essi sono una singola comunità (*ummah*), distinta dalle altre genti". Robert Bertram Serjant, professore di storia islamica dell'università SOAS di Londra, nel suo libro *The Constitution of Medina* del 1964, considera a ragione il primo articolo come una delle più importanti dichiarazioni che possediamo riguardante la formazione dell'Islam.

Watt ha collegato la *ummah* descritta nel documento al concetto di tribù, ma la differenza principale risiede nel fatto che il suo significato è basato sulla religione e non

⁵¹ Cfr. M. W. Watt, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 39.

⁵² M. W. Watt, *Muhammad at Medina*, cit. p. 225.

sulla parentela o consanguineità. Egli ha ipotizzato che il termine sia stato introdotto nel Corano solo dopo che Muhammad aveva immaginato un nuovo tipo di comunità da formare a Medina:

*“Hitherto it had been said that a prophet was sent to his qawm, but qawm, which way be translated “tribe”, had for long been associated with the kinship group, which was the only form of social and political organisation known in Arabia.”*⁵³

Alcuni dei primi esempi di *ummah* contenuti nel Corano sono sinonimi di *qawm*⁵⁴, ma dal periodo tardo meccano, certamente a Medina, il termine *ummah*, inteso come comunità religiosa o comunità definita da principi religiosi e di lealtà, cominciò a divenire dominante. La *ummah* della Costituzione è composta da Musulmani e credenti, oltre che certamente anche da Ebrei (sebbene costituissero una separata *ummah* “accanto”). Tuttavia, non si comprende come mai i credenti siano distinti dai Musulmani. In molti casi, il termine *mu'min* sembra includere chiunque faccia parte dell'accordo, fatta eccezione per l'art. 25, che distingue gli Ebrei dai credenti e identifica parallelamente i credenti con i Musulmani: “Gli Ebrei di *Banū Awf* sono una comunità (*ummah*) insieme agli altri credenti (*mu'minūn*). Agli Ebrei la loro religione (*dīn*) e ai musulmani la loro religione. Questo vale sia per i loro clienti, sia per sé stessi, con l'eccezione per coloro i quali hanno sbagliato o agito proditoriamente, poiché non fanno male solo a sé stessi, ma anche alla loro famiglia”. È probabile che il termine *mu'minūn* significhi semplicemente “credenti”: il fatto che accorra nel Corano molto più frequentemente (24 volte) rispetto a Musulmani (solo 3 volte) può indicare una data iniziale della Costituzione, prima che “Musulmani” fosse usato per indicare il nome dei seguaci di Muhammad⁵⁵.

L'inclusione degli Ebrei nell'articolo 25 è significativa: Serjeant pensa che essi facciano parte di una separata *ummah* che si colloca accanto alla *ummah* musulmana. Watt invece sostiene che gli Ebrei siano inclusi nella *ummah* musulmana; tuttavia, secondo questa interpretazione, se agli Ebrei è permesso praticare la propria fede

⁵³ M. W. Watt, *Medina*, cit. p. 240.

⁵⁴ *Sūra XV, Al-Hijir* (La Terra di Pietra), 5;
Sūra; XLIII, *Az-Zukhruf* (Gli Ornamenti d'Oro), 3;
Sūra XXIII, Al-Mu'minūn (I Credenti), 43.

⁵⁵ Cfr. M. W. Watt, *Bell's introduction to the Qur'ān*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970.

all'interno dell'*ummah*, essa non è una comunità religiosa in senso esclusivo musulmano. L' "unica comunità" di cui si parla nel documento ha evidentemente un carattere eterogeneo dal punto di vista religioso ed è a base territoriale, essendo formata da vari elementi della popolazione di Medina.

Tuttavia, la Costituzione era razionalmente un documento politico-militare, redatto per premettere a Yathrib e alla sua popolazione di vivere in pace e gli Ebrei potrebbero essere una sorta di gruppo, una sub-*ummah*, con una propria religione (*dīn* significa però anche legge, come sottolinea Serjeant⁵⁶).

Se questa teoria fosse corretta, l'uso post-coranico del termine *ummah* dell'articolo 25 sarebbe perfettamente consono a quello coranico (approssimativamente intorno all'XI secolo) e rafforzerebbe l'opinione che i Musulmani si considerano, o meglio, il Corano li considera come una *ummah* chiusa, che è definita dalla religione in comune. La domanda del perché il Corano abbia cessato di sviluppare il termine *ummah* non è ancora chiaro. Forse il termine non è stato diffuso fino ad una tarda età, quando la comunità cominciò a riflettere di nuovo riguardo la propria creazione e la propria natura. Dopo che La Mecca fu conquistata, il termine *ummah* non fu più utilizzato nei restanti trattati e accordi, ma fu sostituito da *jamā'ah* (comunità dei Compagni o dei pii predecessori) e *hizb allāh* (comunità, gruppo di Allah).

Secondo l'articolo 39, Yathrib fu ritenuta sacra "per le persone di questo documento". L'assunto è molto importante per capire il significato del termine *ummah* nel contesto arabo: la parentela non è un legame vincolante della comunità di Medina, ma ha grandissima importanza la religione, rappresentata dall'autorità di Dio e del suo Profeta.

Watt osserva che:

"In the examination of the various clans of Medina it was seen that in some cases [...] organisation by kinship appeared to be giving place to organisation by locality⁵⁷. To the external observer it is clear that the ummah as described in the Constitution of Medina in fact has a territorial basis; but it is also clear that this territorial basis was not officially recognized by the members of the ummah. The ummah has as its core the Muslims now living in Yathrib, but it is thought of as a group of clans together with their confederates

⁵⁶ R. B. Sejeant, *The constitution of Medina*, p. 13.

*and other "followers". [...] Thus in practice the element or factor of locality helps to constitute the ummah, but no recognition is given to this in theory where everything is interpreted in terms of the kinship group.*⁵⁸

Frederick Denny, professore emerito dell'università di Chicago, afferma che non tutto sia interpretato in termini di gruppi di parentela o pianificato secondo linee di discendenza. Piuttosto è vero che la parentela era l'unico modo per descrivere e distinguere i vari caratteri della società⁵⁹. Serjeant dimostra che l'instaurazione della *ummah* di Medina era conforme alla tradizione araba; inoltre Muhammad non avrebbe potuto raggiungere l'accordo preservato nella Costituzione così come noi l'abbiamo se egli stesso non avesse posseduto delle competenze sulla tradizione, oltre alla sua autorità carismatica di Profeta.

Se Serjeant ha ragione, il fattore chiave nella trasformazione di Yathrib in un *harām*⁶⁰ fu la santità o l'autorità di Muhammad, non solamente la diretta conseguenza della sua attività profetica. Egli aggiunge poi:

*"There is also the traditional idea that every ummah which believed in its prophet will be resurrected as an ummah by itself, no other mingling with it. In short, I think that the ummah in the sense of confederation round a religious nucleus was a pattern well established long before Muhammad."*⁶¹

La Dhimma

Nella Carta di Medina, *Dhimma* è usato per indicare il tipo di contratto rinnovato a tempo indeterminato attraverso il quale la comunità musulmana accorda ospitalità e protezione ai membri delle altre religioni rivelate, a condizione di riconoscere loro il

⁵⁸ M. W. Watt, *Medina*, cit. pp. 241-242.

⁵⁹ F. M. Denny, *Ummahh in the Constitution of Medina*, in "Journal of Near Eastern Studies", University Chicago Press, Chicago, 1977, p. 45.

⁶⁰ *Harām* significa la "parte interna", "sacro", "tabù". Anche altri luoghi santi sono chiamati *harām*, come la moschea di Al-Aqsā o la "Cupola della roccia" a Gerusalemme. Cfr. la voce "*harām*" in *Encyclopaedia of Islam*, seconda edizione, Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill Online, 2013. Visualizzato il 20 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/haram-DUM_1572>

⁶¹ R. B. Serjeant, *Haram and Hawath*, cit. p. 49.

dominio dell' Islam. I beneficiari individuali del *dhimma* sono chiamati *dhimmi*, mentre i gruppi o le comunità sono definiti come *ahl al-dhimma* o semplicemente *dhimma*⁶².

Anche Watt, nella sua opera, ne dà una definizione, rendendone il senso con il termine “sicurezza”:

*“Its primary meaning seems to be “compact” or “covenant” thug this is remote from the meaning of the verb dhamma, “to blame”. It is used twice in Qur’ān in the sense of “compact” (9:8, 10). The meaning broadens out, however, to that of a compact giving a guarantee of security, and so it comes to mean guarantee of security, and so it comes to mean “guarantee of security” and even “protection.”*⁶³

L' articolo 15 recita: “La sicurezza (*dhimmah*) di Dio è una sola: la garanzia della “protezione del vicino”, anche per gli ultimi dei credenti, è vincolante; i credenti sono i protettori (o i clienti – *mawālī*) gli uni degli altri per l' esclusione delle altre genti”. Ciò potrebbe significare che tutti i membri della *ummah* hanno diritto ad eguale protezione: questo sembra una sorta di accordo tribale, con la differenza che l' *ummah* stessa è una tribù, una super-tribù, con Muhammad e Dio come arbitri e autorità finali.

È nell' articolo 42 si fa esplicitamente riferimento alle dispute da far arbitrare all' autorità di Dio e di Muhammad: “Ogni qual volta che tra la gente di questo documento si verificherà un incidente o una disputa, per colpa della quale la popolazione rischi un' emergenza, essa sarà da rinviare a Dio e a Muhammad, il Messaggero di Dio (Dio Lo benedica e Lo preservi). Dio è il più scrupoloso e più autentico esecutore di ciò che è in questo documento”. Qui per la prima volta Muhammad è chiamato “l' apostolo di Dio” o “il messaggero di Dio” (*rasūl Allāh*). Serjeant sostiene che questo articolo sia stato inserito più tardi, ossia 6-7 anno dopo l' Hégira, e appartiene a quella parte di documento che identifica Yathrib come *harām*⁶⁴.

Tale fatto, se veritiero, sarebbe molto importante perché significherebbe che Muhammad abbia voluto indicare se stesso come leader religioso e politico. Nel Corano si dice: “Ciascuna comunità ha un messaggero, e quando il loro messaggero verrà, tra

⁶² Cfr. La voce “Dhimma” in Cl. Cahen, *Encyclopaedia of Islam*, Seconda Edizione, Brill Online, 2013. Visualizzato il 20 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhimma-SIM_1823>

⁶³ M. W. Watt, *Medina*, cit. p. 244.

⁶⁴ R. B. Sejeant, *The constitution of Medina*, p. 14.

loro sarà dato il giudizio con giustizia e non saranno più nell'errore"⁶⁵; la *Sīra* racconta delle difficoltà iniziali di Muhammad nel regolare le controversie all'interno di Medina, ma dall'articolo 42 si evince che la situazione si sia stabilizzata. L'abilità politica e l'autorità religiosa di Muhammad permisero di ergerlo a capo della *ummah* della nuova città di Medina. Senza di lui perciò la città non sarebbe potuta esser chiamata sacra: nasce così la prima forma di reale teocrazia, nella quale il capo è stato scelto direttamente da Dio, il cui compito è quello di far rispettare la Legge di Dio e di risolvere i problemi delle popolazioni all'interno della comunità.

Anche Paolo Branca, islamista e docente di arabo all'Università Cattolica di Milano commenta questo punto nel suo lavoro *Moschee inquiete*. Tra i beduini della penisola arabica, la religione fungeva da importante collante sociale. In questa società nomade infatti, dove non vi erano strutture gerarchiche o forme consolidate di autorità, la religione costituiva il sistema di riferimento, al fine di stabilire la validità delle regole di vita sociali. Uomini di particolare carisma, custodi delle tradizioni e dotati di una speciale grazia celeste (*haraka*), svolgevano il ruolo di arbitri tra le controversie che caratterizzavano la conflittuale società beduina. Così valse anche per Muhammad, che però introdusse un'importante novità, la *ummah*, priva di caratteri etnici (*ius sanguinis*) o territoriali (*ius soli*), ma solamente religiosi, superando in questo modo l'ordinamento dell'ordine tribale. Non erano più gli dei a dover avvallare i patti conclusi dagli uomini, ma gli uomini a doversi uniformare alla legge di Dio. Muhammad, proprio grazie al suo speciale rapporto con il divino, venne riconosciuto capo della comunità, presentandosi come il prolungamento e il compimento delle precedenti rivelazioni ebraica e cristiana: la svolta universalistica del suo messaggio, ancora acerba durante il periodo della predicazione, ebbe in questo modo il suo maturo compimento⁶⁶.

Nel concetto di *ummah*, dunque, vi è un'idea di integrazione e, allo stesso tempo, una di esclusione: chi entra a far parte della comunità, si integra in un ambiente socioculturale e politico che gli garantisce il massimo della protezione, ma chi rimane nella comunità mantenendo la propria religione monoteista, è comunque un *dhimmī*, una minoranza protetta.

⁶⁵ *Sūra X, Yūnus* (Giona), 5.

⁶⁶ P. Branca, *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 41-43.

Ciò nonostante i concetti di *umma* e *dhimmi* non implicano i concetti moderni ed occidentali di “Stato” e “cittadinanza”, fondati su base territoriale o sulla differenziazione delle lingue e delle culture. L’ambiente socio-politico della *umma* è omogeneo e i suoi fondamenti sono l’Islam e il riconoscersi comune in esso. L’opposizione tra mondo islamico e mondo non islamico ha condotto poi alla distinzione, poi codificata dalla Legge, tra la “casa dell’Islam”, (*dār al-Islam*) dove i musulmani sono la maggioranza, e la “casa della guerra” (*dār al-harb*), dove i musulmani sono la minoranza o sono sottomessi.

Il Corano recita: “*Non vi sia costrizione nella fede*”⁶⁷. I conquistatori arabi si comportarono, soprattutto nei primi decenni della loro espansione, in modo da non incoraggiare con particolare entusiasmo le conversioni, ma da rispettare e proteggere le confessioni preesistenti. Significativa sarà a tal fine la conquista di Gerusalemme, nel 638, ad opera del secondo dei califfi ben guidati, ‘Umar, il quale metterà sotto protezione le popolazioni cristiane della città e inviterà gli ebrei a farvi ritorno.

⁶⁷ *Sūra II, Al-Baqara* (La Giovenca), 256.

4. LA SUCCESSIONE PROBLEMATICA DEL PROFETA

Muhammad morì nel 632. Ora si trattava, nell'organizzazione della comunità, di stabilirne i fondamenti teorici e politici. Tutto il pensiero politico dell'Islam venne dunque elaborato a partire dal problema del califfato, che consentì un particolare intreccio tra teologia e politica. La scelta del successore del Profeta, che non aveva lasciato eredi maschi, né indicato un suo successore, fu riservata in sostanza ad un consenso di saggi, i "migliori" componenti della comunità. Quindi, anche se pare fosse stato 'Umar, uno dei Compagni più vicini a Muhammad, a caldeggiare la successione di Abū Bakr e che quest'ultimo avesse poi indicato personalmente in 'Umar il suo successore⁶⁸, fu la comunità attraverso il consenso dei suoi migliori rappresentanti (*ijmā*) a stabilire chi dovesse guidare l'Islam.

Si pose così il problema teorico della consultazione (*shūrā*), la "democrazia" dell'Islam: il suo significato non è solo quello di fornire consigli, ma anche quello del sostegno che un consiglio di saggi dà al governante. Ciò non prefigura una monarchia costituzionale, ma un controllo da parte degli *'ulamā*, i dottori della Legge, sulla potenziale onnipotenza del califfo o *imām*, cui è demandato il potere esecutivo. La *shūrā* sembra offrire più che altro un sigillo di legittimazione religioso-normativa alle decisioni califfali: i primi quattro califfi, da Muhammad ad Alī, erano perciò chiamati *rāshidūn*, i "ben guidati". Un intero capitolo del Corano è dedicato al concetto di *shūrā*, sottolineandone così la sua importanza politica; in un versetto la si predica: "*coloro che rispondono al loro Signore, assolvono all'orazione, si consultano vicendevolmente su quel che li concerne e sono generosi di ciò che Noi abbiamo concesso loro*"⁶⁹.

Il califfo non è dunque re, perché non ha nulla di suo: il bene della comunità è prioritario ai suoi occhi e il suo regno non è un beneficio personale (ossia un *mulk*, una proprietà, da cui deriva il termine arabo per indicare il "re", *malik*), ma un servizio per il popolo.

L'assassinio di 'Uthmān (656), commesso in circostanze che rimangono ancora oggi misteriose, è stato attribuito all'istigazione o almeno alla connivenza di 'Alī, il genero e cugino del Profeta, che una volta eletto califfo, trovò la forte opposizione di

⁶⁸ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, p. 54.

⁶⁹ *Sūra XLII, Ash-Shūrā* (La Consultazione), 38.

Mu'āwiyah Ibn Abī Sufyān, governatore di Damasco e stretto parente del terzo califfo “ben guidato”. Fu così che avvenne la scissione, la “grande prova” (*al-fitnah al-kubrā*): coloro che rimasero fedeli alla linea ufficiale dei califfi furono chiamati “sunniti” (indicando l’obbedienza alla *sunnah* del Profeta), mentre quelli che preferirono rivendicare i diritti di ‘Alī furono chiamati “sciiti” (da *shī’ah*, che vuol dire “partigiani”).

È possibile che quest’episodio rifletta lo scontro tra un nascente legittimismo califfale e l’antica democrazia tribale, cioè tra il potere di uno Stato che cominciava ad internazionalizzarsi e le reazioni “conservatrici” della vecchia aristocrazia meccana, legata a forme di vita associata ancora preislamiche. La sostituzione della fede al sangue come legame sociale, caratteristica principale della nuova *ummah* islamica fondata da Muhammad, portò infatti ad una nuova concezione dell’autorità: lo *shaykh* dell’*ummah*, cioè il Profeta stesso e poi i suoi successori, svolgevano il loro compito non in virtù di un potere condizionato e consensuale, concesso malvolentieri dalla tribù e sempre revocabile, ma per effetto di una prerogativa religiosa assoluta, poiché la fonte del potere era stata trasferita dall’opinione pubblica a Dio.

‘Alī venne ucciso nel 661 da un khārijita, che significa “coloro che si sono separati”: inizialmente sostenitori di ‘Alī, lo ripudiarono in seguito al suo tentativo (fallito) di arbitrato con Mu'āwiyah, isolandosi in una posizione radicale. Un peccatore è *ipso facto* un miscredente (*kāfir*), che si pone al di fuori della comunità e se è un uomo di Stato, è legittimo ribellarsi contro di lui.

Con Mu'āwiyah, si diede inizio alla dinastia degli Omayyadi, che dovette sin dal principio affrontare molti problemi: l’amministrazione dell’impero era decentrata e disordinata, e il riesplodere dell’anarchia nomade, dovuta alla guerra civile scaturita dall’omicidio di ‘Uthmān, che indebolì gravemente il senso della missione religiosa comune, portò all’instabilità e alla mancanza di un’unità generale. Bisognava trovare una base nuova per la coesione di un impero che si estendeva attraverso i territori dell’Arabia, della Siria, della Palestina, dell’Egitto e della Cirenaica, fino agli attuali Iran e Iraq.

4.1 Gli Omayyadi

Mu'āwiyah iniziò così la trasformazione dello Stato da teocrazia islamica teorica in monarchia araba, basata sulle tribù arabe dominanti. Questo farà sì che gli storici arabi negheranno in seguito il titolo di califfato ai regni degli Omayyadi⁷⁰, anche se, malgrado l'importanza maggiore data agli aspetti politici ed economici del governo, l'aspetto religioso contava ancora molto, testimoniato dalle continue campagne di Mu'āwiyah contro i Bizantini, che lo elessero campione dell'Islam. Egli si trasferì a Damasco, dove la posizione centrale rispetto ai confini dell'impero e le antiche tradizioni culturali e amministrative della città resero possibile la formazione di un governo centralizzato capace di controllare le province più lontane. Il nuovo legame morale che stava per sostituire il vecchio vincolo religioso era formato dalla lealtà della nazione araba verso il suo capo riconosciuto, la cui sovranità era essenzialmente araba; non più religiosa, non ancora monarchica, ma essenzialmente un ampliamento dei poteri del *sayyid* preislamico.

Il principale strumento per governare gli Arabi era la *shūrā*, un consiglio di *saykh* convocato dal califfo o da un governatore provinciale, con funzioni sia esecutive che consultive. Associati a questi consigli tribali c'erano i *wufūd*, delegazioni di tribù, che costituivano insieme una struttura informale basata in gran parte sul consenso volontario e sulla lealtà degli Arabi.

Un problema vitale per la stabilità dell'impero era la regolamentazione della successione. I precedenti erano formati dall'elezione e dalla guerra civile, che non potevano essere presi in considerazione. Si decise di procedere con l'elezione del figlio di Mu'āwiyah, Yazīd, decisione presa dal califfo e dalla *shūrā* di Damasco, ma promulgata solo dopo le consultazioni con le tribù per mezzo dei *wufūd*: un chiaro esempio di diplomazia tribale, resa necessaria dal fatto che la successione ereditaria era un concetto ancora troppo estraneo alle idee arabe per esser adottato facilmente.

Il regno di Yazīd, un capo esperto e capace come il padre, fu sfortunato: il fratello Ziyād, governatore della provincia dell'Iraq, e soprattutto suo figlio 'Ubaydallāh, a causa del loro duro dominio, aggravarono i risentimenti degli Arabi dell'Iraq verso il governo siriano, generando un movimento a favore di Husayn, figlio di 'Alī. La rivolta

⁷⁰ Con l'eccezione del pio 'Umar II (717-720).

venne stroncata nella battaglia di Karbalā nel 680, nella quale Husayn venne ucciso insieme ad un piccolo gruppo di parenti e seguaci. L'evento non ebbe un significato politico immediato, ma il drammatico martirio del pretendente alide contribuì a determinare la rapida crescita del partito dell'opposizione al dominio omayyade. Il giorno della *āshūrā*, "il decimo giorno", consacra la rottura definitiva dei due grandi rami dell'Islam.

Il significato simbolico delle celebrazioni di Karbalā è per gli sciiti quello di testimoniare il dovere del *jihād*, ossia la "guerra santa": non il "piccolo *jihād*", armato e offensivo verso i "nemici di Dio", ma il "grande *jihād*", quello che chiama a mostrare la vera fede in Dio nel momento della prova e che è rivolto a migliorare il comportamento etico del credente al fine di realizzare il Bene. Quindi il martirio di Karbalā è l'evento più capitale dell'Islam nascente dopo l'Hégira, anche perché fornì quel materiale mitologico di sacrificio e di sangue che tutte le ideologie rivoluzionarie (compreso il Cristianesimo) hanno rivendicato alle loro origini. In effetti, è ipotizzabile che tutta la vicenda di Husayn debba essere considerata un mito religioso: partendo da una realtà politica (la ribellione del figlio di 'Alī contro il governo illegittimo omayyade) si produsse un terreno mitico-religioso, che poi fornì agli sciiti il fondamento teorico della loro identità di gruppo e, infine, dell'identità statale sciita.

È qui opportuno dare una specificazione del concetto di *jihād*, al fine di specificarne la natura politico-sociale e il suo significato, partendo dalle sue connotazioni religiose.

Il jihād

Nel Corano si afferma che il combattimento⁷¹ è lecito:

*“Combattetevi sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non eccedete perché Dio non ama coloro che eccedono. Uccideteli ovunque li troviate e scacciateli di dove hanno scacciato voi, perché la secessione è peggio dell'uccidere [...]. Se però essi cessano [di combattere], ebbene Dio è perdonatore e misericorde. Combatteteli finché non ci sia più secessione e la religione sia rivolta a Dio, ma se cessano [la lotta] non ci sia più inimicizia se non per i malfattori.”*⁷²

⁷¹ Il termine tecnico per descrivere il combattimento è *qatala*.

⁷² *Sūra II, Al-Baqara* (La Giovenca), 190-193.

Non sono sullo stesso piano quelli fra i credenti che se ne stanno seduti a casa - eccettuati i malati - e quelli che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita⁷³. Spesso si afferma che la “guerra santa” è sanzionata dal Corano, ma *jihād* vi compare solo quattro volte:

1. *“Lottate (jāhidū) per Dio un’autentica lotta (jihād). Egli vi ha prescelti e non ha messo per voi nella religione impedimenti, la religione del vostro padre Abramo”*⁷⁴.
2. *“Se i vostri padri e i vostri figli, i vostri fratelli e le vostre mogli, e la vostra tribù e i beni che avete acquistato e un commercio che temete possa andar in rovina, e le case che amate, vi sono più care di Dio e del suo Messaggero e della lotta (jihād) sulla via di Dio, allora aspettate finché Dio vi porterà il suo ordine distruttore”*⁷⁵.
3. *“Ma tu non obbedire ai miscredenti, ma combattili con esso”*⁷⁶ *in una guerra grande (jihād)”*⁷⁷.

In tutti i casi, il termine potrebbe tranquillamente indicare una lotta di tipo spirituale e non militare: è un *jihād* di propaganda, di persuasione, di predicazione⁷⁸. L’ultimo passo può forse indicare il combattimento armato:

4. *“Se voi uscite per un jihād sulla mia Via e per desiderio della mia soddisfazione, ma segretamente nutrite affetto per essi [i nemici], ebbene Io meglio conosco quel che voi celate e quel che voi palesate”*⁷⁹.

In sintesi il *jihād* è essenzialmente uno sforzo, un impegno, militare certamente, ma anche morale, sulla via di Dio. Al-Ghazālī (1058-1111), uno dei massimi filosofi islamici della storia, sostenne che vi sono due tipi di *jihād*: il “grande”, ossia la lotta per la purificazione di sé stessi e per vincere le inclinazioni malvagie del carattere e del comportamento, e il “piccolo”, che in effetti corrisponde alla guerra. Alcuni modernisti,

⁷³ *Sūra IV, An-Nisā (Le Donne)*, 95.

⁷⁴ *Sūra XXII, Al-Hajj (Il Pellegrinaggio)*, 78.

⁷⁵ *Sūra IX, At-Tawba (Il Pentimento)*, 24.

⁷⁶ Bausani intende questo “esso” (*bihi*) come parola.

⁷⁷ *Sūra XXV, Al-Furqān (Il Discrimine)*, 52.

⁷⁸ Cfr. A. Merad, *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Geuthner, Parigi, 1971, pp. 119-120.

⁷⁹ *Sūra LX, Al-Mumtahana (L’Esaminata)*, 1.

come Muhammad ‘Abduh, lo interpretano in senso difensivo, enfatizzando il suo significato morale e spirituale, piuttosto che quello militare, prendendo spunto dall’atteggiamento quietista sciita in epoca classica.

Tuttavia, la grande maggioranza dei teologi, giuristi e tradizionalisti classici intesero il dovere del *jihād* in senso militare, ossia come guerra ordinata da Dio, poiché sia nel Corano che nella Sunnah erano descritte minuziosamente le modalità di gestione della stessa, la spartizione del bottino e i diritti e le immunità di ambasciatori e sovrani nemici⁸⁰. Esso era considerato in una guerra offensiva come un dovere comunitario (*fard kifāya*), mentre in una guerra difensiva come un dovere individuale (*fard ‘ayn*), a carico di ogni adulto maschio musulmano e arruolabile, nel caso in cui il governante avesse lanciato un appello generale alle armi (*naḡīr ‘āmm*). Il *jihād* era un obbligo senza limiti di tempo e di spazio, finché tutto il mondo non si sia convertito alla fede islamica e non si sia sottomesso al potere dello Stato islamico⁸¹.

Vi sono quattro tipi di nemici verso i quali è lecito muovere guerra: il miscredente, il bandito, il ribelle e l’apostata⁸². Di questi quattro, certamente il miscredente (*harbī*) è la figura per eccellenza contro la quale il *jihād* (almeno teoricamente) è indirizzato: egli non è assoggettato all’Islam, per cui distinto nettamente dai *dhimmī*, che accettano la protezione musulmana e pagano la capitolazione allo Stato musulmano.

Secondo i giuristi, il rapporto tra il mondo islamico e quello dei miscredenti era di guerra permanente, dichiarata o latente; per questo, tra le due parti, non poteva esistere né pace, né trattato. Tuttavia, erano possibili *escamotage* giuridici, per mezzo dei quali erano possibili tregue accordi temporanei (di cui però non era stabilita la lunghezza, per cui, teoricamente, potevano durare anche per migliaia di anni), chiamati in arabo *hudna*.⁸³

⁸⁰ Cfr. M. Hamindullah, *Muslim Conduct of the State*, M. Ashraf, 1945, pp. 149-152.

⁸¹ D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1938, vol. II, pp. 68-75.

⁸² Cfr. M. Hamindullah, *Muslim Conduct of the State*, pp. 173 ss.

⁸³ Il processo per stabilire un trattato di pace con il nemico è chiamato *muhādana* o *muwāda‘a*, ma lo strumento della pace è l’*hudna*. Cfr. La voce “Hudna” in M. Khadduri, *Encyclopaedia of Islam*, seconda Edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 1 Novembre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hudna-SIM_2932>

4.2 Le rivolte contro la gestione del potere omayyade

La società ommayyade si basava sulla dominazione degli Arabi che costituivano non tanto una nazione, quanto una casta sociale ereditaria, accessibile solo per nascita; essi non pagavano tasse sulle loro terre, ma solo la decima religiosa personale. L'economia dell'epoca era, almeno in parte, monetaria e ciò è testimoniato dai numerosi reperti archeologici del periodo, andando a confermare le testimonianze degli storici, secondo cui le zecche ereditate dalle amministrazioni persiane e bizantine continuarono a produrre valuta d'oro e d'argento sufficiente a sostenere questa economia monetaria. La disponibilità di ingenti somme di denaro fece crescere un nuovo elemento sociale, i *mawālī*, un qualsiasi musulmano che non facesse parte di alcuna tribù araba (come i persiani, gli egiziani o i berberi), che diedero rapidamente vita a una vasta periferia di lavoratori, artigiani, negozianti, che provvedevano ai bisogni dell'aristocrazia araba, i proprietari terrieri, ex sodati che fecero fortuna durante le guerre di espansione. I *mawālī*, come musulmani, erano teoricamente uguali agli Arabi e pretendevano parità economica e sociale, ma non fu loro mai accordata durante il periodo omayyade, perché erano preziosi contribuenti (gli arabi musulmani pagavano infatti solo una decima per precetto religioso) e la parificazione economica avrebbe portato al collasso delle entrate statali.

Il malcontento dei *mawālī* trovò espressione religiosa nel movimento noto come *shī'ah*: essa cominciò come fazione puramente araba e politica, raggruppata intorno alle pretese califfali di 'Alī e dei suoi discendenti; dopo il martirio della Karbalā, divenne una vera e propria setta religiosa, espressione dell'opposizione allo Stato e all'ordine costituito, la cui accettazione voleva dire conformarsi alla corrente principale della dottrina islamica, quella sunnita. All'inizio gli Arabi ebbero un ruolo di primo piano nella nascita della *shī'ah* rivoluzionaria: furono loro infatti a portarla in Iran, nella guarnigione di Kūfa. Lì acquisì però una connotazione specificatamente persiana e venne interpretata dagli storici come una rivolta sociale delle classi inferiori contro l'aristocrazia araba o come una rivolta nazionale dei Persiani contro gli Arabi.

Strettamente legato al fenomeno dei *mawālī* è dunque il movimento letterario della *shu'ūbiyyah*, che può essere tradotto con "nazionalismo": la controversia intendeva proclamare la superiorità dei non Arabi per quanto riguarda la poesia e la letteratura, ma finiva anche per opporre concezioni politiche. Là dove infatti le opere

dei persiani accentuavano l'autorità assoluta e illimitata del monarca oppure esprimevano una visione fortemente gerarchica della società, l'inclinazione araba appariva più egualitaria. Come ci si potrebbe aspettare, erano le forme più estreme ed intransigenti della *shī'ah* ad attirare i *mawālī*, i quali vi apportarono molte nuove idee religiose derivate dal loro precedente retroterra cristiano, ebraico e persiano.

Tra queste, la più importante è forse il concetto di *mahdī*, il “ben guidato”, che nasce all'inizio come dirigente politico, ma si trasformò rapidamente in un pretendente religioso messianico. In ambito sciita, si ritiene che il *mahdī* sia l'ultimo degli Imām discendenti da 'Alī, il quale non sarebbe morto ma “scomparso”, sottratto alla vista del mondo fino al suo ritorno, alla fine del mondo, quando riporterà il bene e la giustizia sulla terra. L'attesa del *mahdī*, nel mondo islamico, corrisponde all'attesa della Parusia in quello cristiano. Come tutti i messianismi, il mahdismo trova il proprio fondamento sul rifiuto di una realtà storica, che si ritiene negativa e bisognosa di un cambiamento radicale: si è sviluppato in particolari momenti di crisi e nel tentativo di un rinnovamento totale della società. Il primo a essere considerato *mahdī* fu il figlio che il quarto califfo 'Alī ibn Abī Tālib ebbe da una donna della tribù dei Banū Hanīfa. Il suo nome era Muhammad ibn 'Alī, detto anche Muhammad ibn al-Hanafiyya. La sua morte infatti non fu accettata da tutti quegli alidi che si riconoscevano suoi discepoli e seguaci, che credevano egli si fosse occultato al mondo, vivendo fino al momento della sua epifania in una località presso Medina⁸⁴.

Per realizzare l'unità dell'impero, bisognava superare il tribalismo ancora forte tra i nomadi Arabi e le tensioni politico-religiose interne che avevano contribuito alla scissione della *ummah*. A questo proposito, sir Hamilton Gibb nel suo *Studies on the Civilisation of Islam* del 1982 afferma:

⁸⁴ Tra i mahdismi che hanno più influenzato la storia dei paesi musulmani in tempi più recenti ci sono invece quello del fondatore della dinastia fatimide, 'Ubayd Allāh (la città da lui fondata in Tunisia si chiama ancora Mahdia “città del Mahdi”), e quello del marocchino Ibn Tūmart, iniziatore della dinastia degli Almohadi. Il mahdismo ha assunto anche una funzione anticoloniale. In particolare, Muhammad Ahmad ibn 'Abd Allāh, noto come Mahdī di Khartum, o del movimento insurrezionale di Muhammad 'Abd Allāh ibn Hasan, detto Mad Mullāh.

“La storia medioevale islamica è dominata nel suo complesso dallo sforzo da parte delle istituzioni religiose sunnite o “ortodosse”, in primo luogo di mantenere il suo universalismo contro le sfide interne ed esterne e, in secondo luogo, di realizzare la più larga unificazione possibile, religiosa, sociale e culturale, in tutto il mondo islamico”⁸⁵.

Il califfo ‘Abd al-Mālik, che regnò tra il 685 e il 705, portò avanti una politica di arabizzazione e di concentrazione amministrativa. L’arabo, lingua sacra, divenne anche idioma di cultura e di organizzazione burocratica; inoltre il principio democratico della “consultazione” venne abbandonato a favore di una normale prassi successoria di padre in figlio. Questo, secondo molti teologi, trasformò il diritto popolare di sovranità e di controllo del potere in diritto della forza e dell’arbitrio e il califfato, stabilito da Dio per il bene della *ummah*, divenne un *mulk*, un mero potere patrimoniale, dove i diritti della comunità e i principi dell’Islam non avevano più la garanzia di venire adeguatamente tutelati.

I governatori degli Omayyadi in campo giuridico fecero un passo molto importante, nominando giudici musulmani (i *qādī*), che sostituirono gli *hakam* del mondo pre-islamico. Essi avevano piena autorità amministrativa, legislativa e giudiziaria, ma sempre entro i limiti concessi dal Califfo. La loro giurisdizione si estendeva ai soli musulmani: le popolazioni non musulmane assoggettate al dominio islamico conservavano i propri sistemi giuridici tradizionali, che comprendevano i tribunali ecclesiastici e quelli rabbinici. Con le loro sentenze, i *qādī* gettarono le basi di quello che sarebbe poi divenuto il diritto islamico⁸⁶.

Il “secolarismo” connesso al potere degli Omayyadi contribuì a proiettare l’età dei califfi “ben guidati” in un’aurea mitica, di assoluta perfezione: un’età dell’oro, cui divenne indispensabile far riferimento. Dal punto di vista ideologico, l’obiettivo dell’arabizzazione e dell’omogeneizzazione della nuova ecumene islamica venne realizzato soprattutto con la fondazione delle scienze caratteristicamente islamiche delle tradizioni e del diritto. Muhammad fu un uomo dalla vita irreprensibile e perfetta: la *sunnah*, il suo “comportamento”, doveva inevitabilmente acquisire valore normativo.

⁸⁵ M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 60.

⁸⁶ Cfr. J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995, pp. 28-29.

Molti orientalisti europei, tra cui Ignaz Goldziher, Joseph Schacht e Alfred Guillaume, si sono sforzati di dimostrare di come le tradizioni siano state pressoché tutte falsificate o inventate, ma anche se tale falsificazione fosse stata ispirata dalla malafede, in ogni caso ebbe uno scopo pratico. Secondo lo storico delle religioni Guillaume, si trattò, da parte degli Omayyadi, di giustificare religiosamente le loro politiche: essendo l'Islam un'ideologia fondamentale giuridica e non potendo il Corano rispondere a tutti i quesiti, i giuristi dovettero supplirlo e cercarono dove possibile di confermare con l'autorità di Muhammad le loro autonome decisioni⁸⁷.

⁸⁷ Cfr. A. Guillaume, *The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1924.

5. L'IMPERO DEGLI 'ABBĀSIDI

La sostituzione degli Omayyadi da parte degli 'Abbāsidi alla guida dell'impero islamico non fu un semplice cambio di dinastia, ma una rivoluzione nella storia dell'Islam. Non fu il risultato di un colpo di Stato, ma dell'azione di propaganda e di una organizzazione rivoluzionaria diffusa e fortunata, che esprimeva le insoddisfazioni di una parte notevole delle popolazioni verso il regime precedente e si sviluppò durante un lungo periodo di tempo. Le ragioni di questo cambio di guida sono molteplici: per tutto il XIX secolo gli orientalisti europei, influenzati dalle teorie razziali di Gobineau e dalle questioni di nazionalità proprie dell'Europa del loro tempo, spiegarono il conflitto tra Omayyadi e 'Abbāsidi come un conflitto nazionale tra Arabi e Persiani.

Quest'idea è stata superata nel XX secolo: infatti, le forze contrarie agli Omayyadi comprendevano molti Arabi, specialmente tra quegli elementi sempre più numerosi ed importanti che non venivano accettati dall'aristocrazia dei conquistatori. Inoltre non tutti i *mawālī* erano persiani; ciò ha portato molti storici a vedere nell'ascesa abbaside una rivoluzione economica e sociale, scaturita dal malcontento delle popolazioni cittadine sottoprivilegiate e specialmente dai mercanti e artigiani *mawālī*.

Si è detto che il problema principale da affrontare per la dinastia omayyade scaturì dal fatto che la conversione di massa all'Islam delle popolazioni assoggettate contribuì a produrre una quantità crescente di persone che rifiutavano di pagare tasse diverse da quelle degli arabi musulmani. Inizialmente il *kharāj* indicava l'imposta fondiaria annua sui terreni conquistati dai musulmani dal proprietario, che aveva il diritto di conservarla, purché appartenente all'*Ahl al-Kitāb* (la gente del libro, ossia israeliti, cristiani, zoroastriani o Sabei) e purché in regola, appunto, col pagamento del *kharāj*. Nulla era invece dovuto dai musulmani che avessero acquisito simili terre in ragione della conquista militare operata, sia che l'avessero strappata a un proprietario "non proteggibile" (*dhimmī*), sia che l'avessero avuta in assegnazione come bottino di guerra in assenza del proprietario, fuggito o ucciso nel corso delle guerre di conquista⁸⁸.

Le conversioni che cominciarono a prodursi nel corso dello stesso VII secolo e, ancor di più, nel corso del secolo successivo, crearono enormi problemi all'erario

⁸⁸ G. K. Katbi, *Islamic Land Tax-Al-Kharaj: From the Islamic Conquests to the Abbasid Period*, I. B. Tauris, Londra-New York, 2009, p. 188.

islamico (*bayt al-māl*) perché diventare musulmani faceva decadere dall'obbligo del versamento del *kharāj*, essendo il musulmano tenuto al solo pagamento della *zakāt*. Questo creò un paradossale atteggiamento delle autorità musulmane, tutt'altro che liete di assistere a conversioni massicce che provocavano un vero e proprio dissesto economico alla *Ummah*, tanto da giungere a forme di divieto di conversione e ad azioni di forza per rintracciare i contadini - convertiti o meno - che avessero cercato rifugio e nuove occasioni di lavoro in città anche assai lontane dai loro luoghi di origine⁸⁹.

Quindi l'assolutismo califfale omayyade, che faceva ritenere al califfo di essere depositario del "vicariato di Dio" in Terra (*khalīfat Allāh*, "califfo di Dio" si faceva definire il califfo omayyade), e non più soltanto *Amīr al-mu'minīn* (Comandante dei credenti), trovò un potente antagonista solo quando gli oppositori riuscirono a coniugare aspetti religiosi e politico-economici, facendo leva sul malcontento dei *mawālī*. Gli 'Abbāsidi costituivano inizialmente una semplice branca del movimento favorevole al quarto califfo Alī b. Abī Tālib (che viene definito "alide"). Al suo interno gli 'Abbāsidi si mossero da principio in modo non distinguibile dalle altre componenti che giudicavano "usurpatore" il califfato fondato da Mu'āwiyah b. Abī Sufyān. È assai probabile che gli 'Abbāsidi si rendessero conto di una certa disorganizzazione (se non addirittura di un eccessivo antagonismo) all'interno delle diverse anime che formavano l'olidismo e abbastanza presto cominciarono ad operare in modo autonomo, ancorché clandestino, pur senza palesare questo loro orientamento strategico di fondo.

Quando l'opposizione alide ebbe la meglio sugli Omayyadi, che erano stati indeboliti dalle continue rivolte kharijite, dall'irriducibile antagonismo fra Arabi meridionali e settentrionali e da lotte intestine che squassarono la stessa unità della loro compagine familiare, gli 'Abbāsidi si mostrarono come i più organizzati e,

⁸⁹ Tale problema sarà risolto solo all'epoca del Califfo Hārūn al-Rashīd, allorché il giurista Abū Yūsuf Ya'qūb approntò su indicazione califfale un testo diventato fondamentale per la disciplina di tale imposta: il *Kitāb al-kharāj* (Il libro del *kharāj*), nel quale si proponeva che l'imposta non fosse più condizionata dalla fede del proprietario, trasformando il *kharāj* a una vera e propria imposta fondiaria. A questo punto sorse il problema di stabilire quali fossero i territori di *kharāj* e quali i territori mai posseduti da un fedele. Infatti i territori di musulmani erano già sottoposti ad un'imposta terriera di carattere religioso musulmano, la *dècima* ('*usr*). Si trattava di stabilire la ripartizione geografica delle terre di *kharāj* e delle terre di '*usr*. È stato unanimemente accettato, per esempio, che la penisola araba sia terra di '*usr*. Come regola generale, è terra di '*usr* quella i cui occupanti si sono convertiti all'Islām o che è stata conquistata con le armi e spartita tra i vincitori; è invece terra di *kharāj* quella conquistata con le armi e ai cui abitanti, non musulmani, l'imām ha concesso di risiedere come fittavoli. Cfr. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, pp. 285-293.

semplicemente, si proposero con forza come la nuova dinastia califfale, avocando a sé qualsiasi potere e definendosi con una certa supponenza “dinastia benedetta”. Essi non tennero di conseguenza in alcun conto le pretese “legittimistiche” della Famiglia del Profeta (*Ahl al-Bayt*), che s'era illusa che nulla più si fraponesse per l'assunzione del governo supremo della *Ummah* islamica. Da qui la rottura dell'unità fra ‘Abbāsidi e Alidi che, col tempo, getteranno le basi ideologiche e teologiche per la nascita di un vero e proprio movimento islamico alternativo che sarà definito “sciita”.

Il cambiamento più immediato e visibile tra il califfato omayyade e quello ‘abbāsidi fu l'abbandono del principio aristocratico della discendenza, che sanciva la nascita di un “nobile” solo se entrambi i genitori erano liberi e arabi. Man mano che la nobile nascita e il prestigio tribale perdevano il loro valore, le tribù arabe che avevano dominato la scena politica omayyade si ritirarono nell'oblio: sotto il nuovo ordine, successo e potere dipendevano dalla benevolenza del califfo. I *mawālī* ottennero infine l'uguaglianza che avevano cercato a lungo: al posto dell'arabismo, l'Islam era diventato il distintivo dell'identità della nuova *élite* dominante di funzionari di governo, soldati, proprietari terrieri, mercanti e di un ceto sempre più professionale di uomini di religione.

Il secondo grande cambiamento fu il trasferimento della capitale da Damasco in Siria a Baghdad in Persia. Questo fatto divenne il simbolo della transizione da uno Stato erede del modello bizantino a un impero medio orientale di modello tradizionale, le cui vecchie influenze orientali, in particolare quelle persiane, vennero a svolgere un ruolo sempre più importante.

5.1 Il Califfo ‘Abbāsidi

Il cambiamento di dinastia completò un processo di sviluppo dell'organizzazione dello Stato che era già iniziato sotto gli Omayyadi: da *saykh* tribale che governava sulla base di un consenso revocabile da parte dei gruppi arabi dominanti, il califfo si trasformò in un autocrate che rivendicava un'origine divina della sua autorità, fondandola su forze armate regolari ed esercitandola attraverso una burocrazia salariata. La nuova dignità del califfo si esprimeva con nuovi titoli e con un cerimoniale molto più elaborato, influenzato dalle antiche usanze iraniche di cui si veniva a conoscenza grazie a scribi persiani islamizzati.

La corona e il trono, senza dubbio gli emblemi e le metafore più familiari del potere regale nel mondo cristiano, avevano infatti un significato limitato nel simbolismo e nel discorso politico islamico arabo omayyade. Benché gli storici musulmani avessero familiarità con tali insegne, i loro sovrani, per il rifiuto degli attributi pagani della monarchia, inauguravano il loro regno senza insediamento sul trono e senza incoronazione. L'equivalente più prossimo a un simile rituale di ascesa al trono era la cerimonia nella quale un nuovo sultano ottomano veniva cinto della "spada di Osman": un simbolismo, quello della spada, accetto all'Islam sin dai primordi.

Tale disparità tra uso islamico e uso occidentale evidenziano bene la percezione dei rapporti di potere in termini orizzontali piuttosto che verticali: si tratta di una società che rifiutava la gerarchia e il privilegio; di una società in cui potere e status dipendevano non tanto dalla nascita o dal rango, quanto dalla vicinanza al sovrano e dalla possibilità di godere dei suoi favori.

Tuttavia, con l'avvento della dinastia 'abbāside, cominciarono a darsi cerimonie con le quali si solennizzava e celebrava l'ascesa al trono di un nuovo califfo, e più tardi, di un nuovo sultano. Dagli atti semplici e diretti dei primi califfi, questi riti si svilupparono col tempo in un linguaggio denso, ricco di simbolismi: il linguaggio del rituale e del cerimoniale era importante per esprimere simbolicamente alcune credenze musulmane di base, i principi riguardanti la natura della sovranità e dell'autorità e gli obiettivi di governo.

Mentre i primi califfi erano Arabi come gli altri e chiunque poteva avvicinarli o chiamarli per nome, gli 'Abbāsidi si fecero dunque circondare dalla pompa e dai riti di una corte complessa e gerarchica e si lasciavano avvicinare solo attraverso una serie di ciambellani. In teoria il califfo era ancora soggetto alle regole della *sharī'ah*, ma in pratica questo controllo sul suo potere aveva effetti limitati, dato che l'unico mezzo per esercitarlo era la rivolta: il califfato 'abbāside era quindi un'autocrazia basata sulla forza militare che pretendeva un diritto quasi divino. Da una parte, gli 'Abbāsidi erano più forti degli Omayyadi in quanto non dipendevano dall'appoggio degli Arabi e perciò potevano comandare anziché persuadere; dall'altra, erano più deboli del vecchio dispotismo orientale, in quanto non avevano il sostegno di una casta feudale consolidata e di un clero radicato.

In linea di principio, vi può essere soltanto un *khalīfa*, un solo sovrano supremo: titolo sentito come universale (si potrebbe quasi dire imperiale) e quasi equivalente islamico all'idea ellenistica ed ellenistico-cristiana del *pan-basileus*, il “re totale”, che presiede ad un unico impero universale. E durante l'intero Medioevo, il titolo di *khalīfa* fu portato solo da coloro che sostennero o rivendicarono la carica di supremo governante musulmano. In linea di principio, dunque, poteva darsi un solo califfo: la sola eccezione fu lanciata dai califfi fatimidi, comparsi in Nord Africa agli inizi del X secolo, che governarono l'Egitto, la Siria e l'Arabia occidentale. Furono una sorta di “anticaliffato”, così come la Chiesa di Roma dovette affrontare un antipapa per un certo periodo della sua Storia, ma non furono una dinastia locale, bensì i capi di un vasto movimento ispirato allo sciismo ismaelita, che negava la legittimità dei califfi ‘abbāsidi e mirava a soppiantarli; dopo qualche secolo la supremazia nominale del califfato sunnita ‘abbāsidi fu restaurata⁹⁰.

Il primo esempio di califfato locale fu invece stabilito nel 929 dall'emiro ommayade di Córdoba, la capitale della Spagna musulmana, in risposta alla minaccia del califfato fatimide nel Nord Africa, e scomparve nel 1031. Il declino del potere effettivo della linea califfale portò il titolo di *khalīfa* ad essere svalutato e con il passar del tempo, cessò di connotare la sovranità o qualsiasi tipo di autorità effettiva. L'episodio chiave è da ritenersi la presa di Baghdad da parte dei Mongoli nel 1258. Questo segnò dunque l'inizio del declino del potere e del prestigio del califfo, accompagnato dall'ascesa al potere e al prestigio dell'autorità del sultano, che portava con sé una connotazione di autorità politica e militare.

Anche dopo la caduta del califfato, i governanti musulmani sunniti continuarono a sentire comunque il bisogno di una qualche autorità che fornisse l'espressione formale della supremazia dell'Islam e dell'unità del mondo islamico: così per due secoli e mezzo, un ramo degli ‘Abbāsidi ricoprì nominalmente funzioni califfali sotto il regime dei sultani mamelucchi del Cairo. Con la conquista del sultanato mamelucco da parte degli Ottomani nel 1517 e con la deposizione dell'ultimo califfo-ombra si pose tuttavia fine a questa istituzione fantasma.

⁹⁰ Cfr. I. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, pp. 113-116.

Anche gli Ottomani fecero uso di titoli califfali, così come alcuni monarchi musulmani minori. Ciò che diede maggior peso all'uso ottomano di questi titoli fu l'impressionante potenza militare e navale di quell'impero e la sua posizione di campione dell'Islam nei confronti dell'Europa cristiana da una parte e dell'Iran sciita dall'altra. Tuttavia non vi fu alcuna pretesa ottomana di dettar legge sui musulmani non ottomani: l'epoca del califfato universale era terminata e non vi furono rivendicazioni di tal genere fino al 1774, anno del trattato di Küçük-Kaynarca. In base a questo trattato, gli Ottomani furono costretti dalla Russia a riconoscere l'indipendenza dei tartari di Crimea, primo passo verso l'annessione della stessa Crimea nell'orbita zarista. Al fine di permettere al sultano, che rinunciava alla sovranità politica sulla Crimea, di mantenere intatto il suo prestigio di fronte ai suoi sudditi, l'impero zarista gli di avanzare la pretesa di continuare ad esercitare la funzione di capo religioso dei tartari, "in quanto supremo capo religioso dell'Islam"⁹¹.

In realtà, tale pretesa religiosa non fu mai effettivamente riconosciuta o applicata; anzi, grazie ad un'estensione abusiva della clausola, lo zar ottenne ciò che diventò una specie di protettorato sui cristiani ortodossi dell'impero ottomano, che diede luogo a frequenti interventi sul suolo turco. Quest'idea favorì da quel momento un altro tipo di politica califfale, nota in Occidente con il nome di "pan-islamismo": alla fine del XIX secolo, essa si nutrì del lealismo musulmano in un'epoca in cui le potenze imperialiste europee si affermavano come governanti effettivi sulla maggior parte delle terre dell'Islam. L'impero ottomano, uno Stato musulmano indipendente di una certa potenza (anche se in decadenza) ed estensione, servì da punto di raccordo, e la rivendicazione del sultano ottomano di essere a capo dell'Islam tutto venne inserita nella prima Costituzione ottomana del 1876 e restò dottrina ufficiale fino all'abolizione del califfato da parte della Repubblica Turca nel 1924.

⁹¹ G. P. de Martens, *Recueil des traités Küçük-Kaynarca*, Göttingen, 1795, vol. IV, pp. 610-612.

5.2 L'amministrazione 'abbāsīde

L'insediamento degli 'Abbāsīdi era espressione non solo di un disagio sociale, ma anche di una crisi di crescita dell'Islam, nel senso più volte ricordato di una sua internazionalizzazione. L'amministrazione 'abbāsīde non si basava più sul privilegio e l'esclusività nazionali: la sua ampia classe di scribi era reclutata sempre più dai *mawālī* ed era organizzata in una serie di *dīwān* o ministeri (cancelleria, esercito, finanze, poste...), controllati dal *wazīr* o visir.

Quest'ufficio era un'innovazione 'abbāsīde, forse di origine persiana. Il visir era al vertice dell'intero apparato amministrativo e in qualità di massimo dirigente sotto il califfo, esercitava un potere immenso. Nelle province l'autorità era esercitata congiuntamente dall'*amīr* (il governatore) e dall' *'āmil*, il sovrintendente finanziario, con personale e contingenti armati propri e con una certa autonomia sotto la generale sorveglianza del direttore delle poste. In questo modo, il governo centrale mantenne una sorta di separazione dei poteri nell'amministrazione provinciale e fu in grado di prevenire i movimenti di autonomia regionale o di secessione. L'esercito era formato da truppe salariate, composto per la maggior parte da schiavi appositamente addestrati, in maggior parte di origine turca dell'Asia centrale: la casta guerriera araba era ormai deposta e aveva perduto gli appannaggi concessi dal Tesoro e i suoi privilegi.

Da questo momento in avanti, i cronisti parleranno solo raramente delle faide tribali tra gli Arabi. Ciò significa che l'aristocrazia araba tribale aveva perso il potere di intervenire negli affari pubblici e di influenzarli, e le sue faide e battibecchi non avevano più un grande significato. Al posto dell'aristocrazia araba l'impero aveva una nuova classe superiore, i ricchi e gli istruiti, che possedevano spesso fortune in contanti e proprietà, perché avevano lavorato per il governo. Questo comportava una generosa retribuzione, ma anche illimitate occasioni di guadagni ulteriori con il commercio, l'attività bancaria o le speculazioni e lo sfruttamento della terra attraverso il possesso o l'appalto delle tasse.

Come già detto prima, gli 'Abbāsīdi erano saliti al potere sull'onda di un movimento religioso e cercarono di conservare l'appoggio popolare sottolineando la dimensione religiosa della loro autorità: si nota infatti tra i primi califfi un persistente corteggiamento dei capi religiosi e dei giuristi e un'insistenza, almeno in pubblico, nel rispettare il buon gusto religioso. L'organizzazione religiosa colmava il vuoto lasciato

dal crollo dell'unità nazionale araba e fungeva da cemento per unire insieme i diversi elementi etnici e sociali della popolazione. Tuttavia, non mancarono accuse di ipocrisia verso quest'accentuazione del carattere religioso della società e della sovranità.

Il vero miracolo dell'espansione araba fu l'arabizzazione delle province conquistate piuttosto che la loro conquista militare: l'arabo nell'XI secolo era la lingua principale dell'uso quotidiano dalla Persia ai Pirenei e lo strumento della cultura, soppiantando il greco e il latino. Con la diffusione della lingua araba, si annullò la distinzione tra il conquistatore arabo e il conquistato arabizzato. Tutti coloro che parlavano questa lingua e professavano l'Islam venivano percepiti come membri di un'unica comunità. Ma l'Islam non era solo un sistema di credenze e di culto, bensì anche un sistema di Stato, società e legge, nel quale la religione era il fattore dominante e unificante.

Come già ricordato, la *sharī'ah* era la legge sacra che i giuristi elaborarono dal Corano e dalle tradizioni del Profeta. Essa non poteva essere definita solamente come un codice giuridico normativo, ma anche un modello di condotta verso il quale la società doveva tendere. L'Islam non ammetteva il potere legislativo, poiché la legge poteva essere emanata solo da Dio attraverso la rivelazione. Tuttavia, il potere consuetudinario, la legislazione civile e la volontà del sovrano sopravvivevano ufficiosamente, con alcuni saltuari riconoscimenti da parte dei giuristi, che facevano cristallizzare nella *sharī'ah* alcune disposizioni statali⁹².

L'arabo rimase a lungo la sola lingua del governo e della cultura e quando più tardi il persiano, il turco e le altre lingue islamiche la soppiantarono in quei campi, rimase sempre la lingua della teologia e della legge. Nel significato stesso della parola "arabo" si stava verificando un cambiamento importante: da quel momento in poi, gli Arabi cessarono di essere una casta ereditaria chiusa e divennero un popolo, pronto ad accettare ogni musulmano di lingua araba come uno di loro, in una sorta di naturalizzazione, come accadde con i *mawālī*. Lo *status* dei *dhimmī*, i soggetti non musulmani dell'impero, è stato a volte idealizzato da scrittori apologetici, che hanno esagerato l'indubbia tolleranza dei governi musulmani equiparandola alla concessione di una completa uguaglianza. Essi erano cittadini di seconda classe, soggetti a svantaggi

⁹² J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, p. 82.

sia fiscali che sociali e, in poche rare occasioni, a persecuzione aperta; tuttavia la loro posizione, in generale, infinitamente superiore a quella delle varie comunità dissidenti dalla Chiesa ufficiale nell'Europa occidentale dello stesso periodo. Essi godevano di libertà di culto, di normali diritti di proprietà e molto spesso erano impiegati al servizio dello Stato, sebbene raramente giungessero a cariche più alte.

5.3 Il declino dell'impero

Nel IX secolo quando l'impero 'abbāsīde raggiunse la sua massima espansione e potenza, cominciarono a manifestarsi i primi segni di declino. In Persia scoppiò una guerra civile tra i due figli di Hārūn al-Rashīd, al-Amīn e al-Ma'mūn. Il primo era appoggiato dalla popolazione della capitale e in generale irachena, il secondo dai persiani: in questo modo gli storici hanno ridotto il conflitto ad una disputa fra Arabi e Persiani, anche se più probabilmente fu una continuazione delle lotte sociali del periodo immediatamente precedente, combinate con un conflitto regionale (più che nazionale) fra Iran e Iraq⁹³.

A occidente la disgregazione cominciò addirittura prima: il trasferimento della capitale a est aveva causato nelle province occidentali un calo di interesse, accompagnato da una perdita di potere. Si risero indipendenti, sotto dinastie locali, la Spagna nel 756, il Marocco nel 788, la Tunisia nell'800 e l'Egitto nell'868, che pagavano solamente tributi saltuari al governo centrale di Baghdad e riconoscevano formalmente la figura del califfo, attraverso una menzione durante la preghiera collettiva del venerdì nelle moschee e attraverso iscrizioni sulle monete. Il lusso della corte e la preponderanza della burocrazia causarono inoltre il disordine finanziario e la mancanza di denaro, in seguito aggravata dall'esaurirsi delle fonti di metalli preziosi. I califfi trovarono un rimedio nella concessione in appalto delle entrate statali, scegliendo come appaltatori i governatori locali: era loro compito versare una somma pattuita al governo centrale e mantenere le forze e i funzionari locali, e col tempo divennero i veri reggitori dell'impero.

Nel frattempo, i califfi persero il controllo sui propri comandanti dell'esercito e sulle guardie del corpo che spesso potevano nominarli e deporli a proprio piacimento.

⁹³ Cfr. B. Lewis, *Gli Arabi nella storia*, p. 101.

Nel 935 fu creata la carica di *Amīr al-Umarā* (comandante dei comandanti), per indicare il comandante della capitale su quelli delle altre città. Da quel momento in poi, il califfo fu alla mercé di una serie di maestri di palazzo, in maggioranza iranici o mamelucchi turchi, che governarono per mezzo delle forze armate sotto il loro comando.

La stessa cosa accadde in Francia sotto la dinastia merovingia nel VII secolo, che aveva da poco preso il potere. Il re, che traeva la propria autorità da un'origine ritenuta divina oltre che dalle sue virtù guerriere, era riconosciuto dalle assemblee degli uomini liberi, cioè i guerrieri aristocratici, ma spesso l'autorità assoluta che gli riconoscevano era puramente nominale. Infatti, l'autorità del re spesso si limitava al suo *entourage*. L'influenza di elementi gallo-romani, che persistevano nelle strutture di uno Stato ancora in formazione, faceva sì che il sovrano organizzasse la sua corte alla maniera imperiale. C'erano gli ufficiali che si occupavano della scuderia (*comes stabuli*, "conestabile", e *marisschalk*, "maniscalco" o "maresciallo"), della sua "tavola" e del suo tribunale e un "prefetto di palazzo" (*majordomus*, maggiordomo) che controllava gli intendenti incaricati di valorizzare i domini privati del sovrano. Dopo la morte di re Dagoberto, i re merovingi perdettero sia la loro autorità, che i loro mezzi d'intervento: il potere monarchico cadde in mano a giovani prematuramente invecchiati dalla vita dissoluta o dalle malattie. Clodoveo II morì a ventitre anni, Sigeberto III a ventisette, altri prima ancora dei venti. Così i prefetti di palazzo, rampolli dell'aristocrazia, non s'accontentarono più delle responsabilità all'interno della casa reale, ma decisero di reggere direttamente il regno. Al re rimaneva solamente il titolo.⁹⁴

Il califfo conservò lo *status* e la dignità della carica di supremo sovrano dell'Islam, con l'orgoglioso titolo tradizionale di *Amir al-mu'minīn* (comandante dei credenti), simboleggiante la sua funzione di capo sia dello Stato, che della fede. Il termine evolse verso il termine che divenne caratteristico della sovranità dell'Islam, cioè il sultano, dall'arabo *sultān*, che vuol dire "autorità" o "governo". In origine si usava solo per esprimere un concetto e mai una persona, ma già nel X secolo era diventato già designazione comune, benché informale, di governanti indipendenti e potenti, usata per distinguerli da coloro che erano ancora soggetti all'autorità effettiva del potere centrale.

⁹⁴ Cfr. G. Duby (a cura di), *Storia della Francia*, Bompiani, Milano, 2001, vol. 1, pp. 175-199.

Nell'XI secolo la dinastia turca dei Grandi Selgiuchidi usò il titolo di sultano come principale, incarnando una nuova concezione, quella dell'impero universale: aveva praticamente lo stesso valore del titolo di califfo, il supremo capo politico e militare dell'Islam, lasciandogli però l'autorità religiosa (ossia predicare e pregare). Tuttavia l'esclusività sultanale ebbe vita ben più breve di quella califfale: molto presto il titolo di *sultān* fu adoperato informalmente da una serie di governanti regionali (si ricordi Saladino). Nel periodo post-selgiuchide, "sultano" divenne il titolo islamico abituale ad esprimere la sovranità, cioè fu il titolo classico di un monarca che pretendeva di essere il capo di Stato e che non riconosceva altro sovrano superiore⁹⁵.

Il titolo venne soppiantato in epoca moderna da un altro di evidente influenza occidentale, cioè quello di re, *malik*, in arabo, che a differenza della cultura europea, non ha sempre una connotazione positiva. Esso rappresenta infatti il terzo passo del declino della legittimità e l'ultimo prima della tirannide.⁹⁶ Nelle raccolte di tradizioni islamiche c'è proprio un *hadīṭ* - certamente apocrifo, ma non per questo meno utile per la comprensione dei titoli di sovranità dei detentori del potere nell'area islamica - in cui si trovano in ordine di merito i principali titoli di sovranità usati dai musulmani: "Dopo di me i califfi, dopo i califfi gli *āmir*, dopo gli *āmir* i re e dopo i re i tiranni [...]"⁹⁷.

⁹⁵ Cfr. W. Arnold, *The Caliphate*, The Clarendon Press, Oxford, 1924, pp. 202-203.

⁹⁶ La connotazione negativa di "re" ha origini preislamiche e proviene dalla tradizione tribale beduina: gli Arabi hanno sempre preferito essere guidati da capi confortati dal consenso collettivo piuttosto che da monarchi. La monarchia è sempre stata considerata una forma di governo personale ed arbitraria, contrapposta a quella del califfato, un governo islamico sottoposto alla legge di Dio. Anche nel Corano *malik* ha un'accezione negativa: lo era, ad esempio, il Faraone d'Egitto, oppure Saul, mentre Davide e Salomone non lo erano. Successivamente gli storici arabi del periodo 'abbaside, per differenziare il regime degli Omayyadi dai suoi predecessori e successori, lo chiamarono "regno", mentre il periodo dei primi quattro regnanti e quello degli 'Abbasidi "califfato". Nel X secolo, quando l'autorità centrale del califfo aveva perso ogni controllo effettivo delle province, vi è un ritorno di questo titolo (testimoniato dalle incisioni sulle monete), usato per affermare il dominio locale sotto la vaga sovranità di un governante supremo imperiale. Più o meno come l'uso del titolo di re da parte dei vari monarchi d'Europa sotto la supremazia del Sacro Romano Imperatore. Le ragioni di questa scelta sono da attribuire alla cultura iranica che viveva un momento di grande rinascita, dove le tradizioni monarchiche dell'Iran antico erano ancora in vita; tuttavia l'antico titolo persiano di *shāh* era troppo alieno e pagano per esser adottato da governanti musulmani, che lo tradussero perciò con il termine arabo *malik*. Cfr. A. Ayalon, "Malik" in *Modern Middle Eastern Titulature* in "Die Welt des Islams", XXIII-XXIV, 1984, pp. 306-319.

⁹⁷ Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, Il Cairo, 1869-1871, vol. V. p. 155.

Lo Stato islamico, nato a Medina dalla comunità di Muhammad e alimentato dalle antiche monarchie divine dell'Oriente, era una diventato sorta teocrazia nella quale Dio era la sola fonte sia del potere, sia del diritto, e il sovrano era il suo vicario sulla terra.

La fede era il credo ufficiale dell'ordine costituito, il culto era il simbolo esterno della sua identità e coesione: l'ortodossia significava l'accettazione dell'ordine esistente, mentre l'apostasia o l'eresia equivaleva a criticarlo o rifiutarlo. La Chiesa e lo Stato erano così intrecciati senza distinzione: qualsiasi movimento cercava nella religione non una maschera, ma la necessaria espressione in termini pubblici e sociali delle ambizioni e dell'insoddisfazione che lo animavano. Naturalmente vi erano colpi di Stato di palazzo in tempo di debolezza politica, rivolte di contadini e tumulti nelle città in tempi di crisi economica, ma questi erano disorganizzati e sporadici: ogni qual volta un gruppo di persone cercava di lanciare una sfida organizzata e prolungata all'ordine esistente, la sua espressione si manifestava in una setta religiosa⁹⁸.

⁹⁸ Lo stesso movimento 'abbaside raggiunse il potere in questo modo, così come immediatamente dopo in Siria scoppiò un'insurrezione in favore della dinastia omayyade, che assunse connotati messianici dopo il suo fallimento (752). Questi movimenti politico-religiosi trovavano molto spesso una base fra i contadini, che volevano condizioni di vita migliori, oppure fra gli schiavi neri: famosa è la rivolta degli *zanj* tra l'869 e l'883. tuttavia, anche in questo caso, queste ribellioni di natura socio-economica si tradussero in un'espressione religiosa, così come sarà in tutte i movimenti islamici contro i nemici interni ed esterni, fino all'epoca attuale. Cfr. B. Lewis, *Gli Arabi nella storia*, pp. 105-106.

6. LE TEORIE CLASSICHE DEL CALIFFATO

Per approcciarsi alle teorie classiche del califfato, è necessario tener presente della distinzione tra sciiti e sunniti: lo sciismo nacque da una profonda frattura politico-religiosa della comunità e non fu tanto un'eresia islamica, quanto piuttosto una forma di Islam rinnovato.

Pertanto, gran parte della dogmatica e della giurisprudenza corrispondono nello sciismo e nel sunnismo, anche se ovviamente vi sono differenze non trascurabili: lo sciismo introduce maggiori elementi di gnosticismo e di esoterismo nel corpo dell'Islam. Tuttavia è ingiusto irrigidire una dicotomia fra un sunnismo freddo razionalista e legalista e uno sciismo emozionale, spiritualista e mistico: la più marcata differenza tra le due confessioni islamiche classiche è senz'altro la teoria dell'Imamato.

“Imamato” e “califfato” sono termini con i quali si indica una medesima funzione: la guida politica e religiosa della comunità. Nonostante anche i sunniti talvolta chiamino il califfo *imām*, tale qualifica riveste particolari caratteristiche nello sciismo, la cui teologia è stata influita dalle antiche tradizioni iraniche pre-islamiche, anche se alcuni studiosi hanno esagerato nel sottolinearlo: lo sciismo è soprattutto una forma caratteristicamente islamica⁹⁹.

6.1 La teoria del potere nello Sciismo

La teologia dello sciismo si sviluppò lentamente dopo la morte di 'Alī, stabilizzandosi solo in periodo 'abbāsīde attorno al X secolo. Lo sciismo si ramifica in diverse confessioni: le due principali sono quella *imamita* e quella *ismā'īlita*, che si differenziano fra loro riguardo gli *imām* riconosciuti. Dopo Alī, questi furono i suoi figli al-Hasan e al-Huseyn, poi vi furono 'Alī Zayn al-'Ābidīn e Muhammad al-Bāqir e infine il sesto *imām*, l'ultimo riconosciuto da entrambe le confessioni, Ja'far as-Sādiq (m. 765).

Gli *imamiti*, al contrario degli *ismā'īliti*, sostengono che la successione vada avanti con il figlio di quest'ultimo, *Ismā'īl*, diseredato e premortogli, fino ad arrivare ad un dodicesimo *imām*, Muhammad detto al-Mahdī o al-Muntazar, ossia “l'atteso”. In

⁹⁹ M. Campanini, *Islam e politica*, pp. 87-88.

ogni caso, il settimo o il dodicesimo *imām*, rispettivamente per la catena *ismāʿīlīta* o *imamīta*, non sono solo i terminali di una successione sacra, ma anche i simboli di un destino escatologico: essi in realtà non sono morti, ma si sono occultati e riappariranno alla fine del mondo per preparare la grande risurrezione dell'umanità (*qiyāmah*).

Nella storia islamica, l'imamismo duodecimano si è imposto al potere califfale sunnita all'epoca dei sultani Buyidi dalla metà del X alla metà del XI secolo. I Buyidi costituirono un potere parallelo a quello 'abbāsīde: rispettarono la forma del califfato sunnita, ma gestirono in proprio l'autorità reale, il *mulk*, assumendo il titolo di *amīr al-umarā*, "emiro degli emiri", per indicare la loro preminenza politica. In seguito furono i Safavidi, pur originariamente sunniti, a scegliere lo sciismo duodecimano come religione di stato nella Persia del XVI secolo. Essi si imposero nelle lotte tribali iraniane e, una volta giunti al potere, istituzionalizzarono lo sciismo come dottrina di Stato¹⁰⁰. Ancora oggi l'Iran è l'unico paese musulmano a grandissima maggioranza sciita duodecimano o *imamīta*, anche se molti sciiti si trovano in Iraq, Libano, India e in Bahrein.

Lo sciismo *ismāʿīlīta* è invece nettamente minoritario. Ebbe il suo apice all'epoca del califfato fātīmīde del Cairo (dal X al XII secolo), che sfidò il potere degli 'Abbāsīdi, rivendicando il ruolo di autentica guida dell'Islam. I Fātīmīdi si proclamarono autentici *imām*, scostandosi in questo modo dalla tradizione sciita secondo cui l'*imām* era occultato e sarebbe tornato nelle vesti del Messia. Per questo, essi si proclamarono come continuatori del sesto *imām*, sostenendo che la conclusione dei cicli storici erano rinviati indefinitamente¹⁰¹.

Lo sciismo, in diretta opposizione con il sunnismo, ritiene che esista un'autorità umana suprema, in quanto stabilita da Dio, responsabile di tutte le questioni religiose. Fu il Profeta a svolgere per primo questa funzione, ma dopo la sua morte, si sentì la necessità di trovare un suo sostituto. Tuttavia, l'azione di ogni uomo è fallace, per cui è necessario che l'uomo incaricato di interpretare il messaggio divino sia in qualche modo collegato direttamente a Dio. A tal proposito Paul Walker, storico e filosofo dell'Islam, nella sua opera *Early Philosophical Shiism*, ritiene che:

¹⁰⁰ Cfr. G. D'Agostino, *Sulle vie dell'Islam. Percorsi storici orientati tra dottrina, movimentismo politico-religioso e architetture sacre*, Gangemi Editore spa, Roma, 2011, pp. 147-150.

¹⁰¹ Cfr. Ira Lapidus, *Storia delle società islamiche*, p. 113.

Non è sufficiente che gli uomini si limitino a riscoprire o recuperare l'esatta forma e l'esatto contenuto dell'insegnamento del Profeta in ogni circostanza specifica. Deve anche mantenersi, per sanzione divina, almeno un anello della catena che lega dalle origini l'uomo a Dio. In altre parole, in ogni epoca deve esistere un individuo profeticamente ispirato che, in quanto erede del Profeta medesimo, ne rivivifichi i principi del governo in tutte quelle occasioni in cui la sua autorità era stata una volta suprema”¹⁰².

Emerge qui il fatto che la designazione e la successione degli *imām* sono il frutto di una precisa intenzione divina. Inoltre, l'autorità spirituale e religiosa del Profeta e dei suoi eredi fece in modo di unire l'aspetto politico della gestione della comunità con l'aspetto spirituale della sua guida ispirata.

In linea generale, la successione califfale nello sciismo è ispirata dunque dal principio del *nass*, ovvero della designazione di Dio, in contrapposizione all'*ikhtiyār*, ovvero la designazione tramite la libera scelta della comunità. Ancora una volta si nota il contrasto del pensiero politico di una concezione del potere derivante dalla cultura arabo pre-islamica, nella quale era necessario che fosse il gruppo ad eleggere il proprio capo, con una concezione della sovranità di origine persiano di stampo monarchico assoluto. Essendo l'*imām*, come sua qualifica e caratteristica personale, perfetto e lontano da ogni peccato (*'ismah*) e mediatore tra Dio e gli uomini, la sua funzione politica si sacralizzava, diventando la traduzione terrena di un messaggio celeste. Per questo, alcune correnti estremiste sciite arrivarono a considerare gli *imām* addirittura superiori a Muhammad.

L'idea dell'occultamento dell'*imām* è profondamente escatologica: secondo Yann Richard, sociologo delle religioni, specializzato nello sciismo islamico, si tratta di un'anticipazione metastorica della fine del mondo: l'*imām* occultato resterà celato sino alla fine del mondo, sempre vivo e miracolosamente invisibile agli occhi degli uomini fino al momento del giudizio finale¹⁰³.

Oltre alla dottrina dell'imamato, lo sciismo si regge su un forte senso del sacrificio e del martirio. Facendo risalire le sue origini storiche e dogmatiche ad 'Alī e

¹⁰² M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 90.

¹⁰³ Cfr. Y. Richard, *Shi'ite Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

ad al-Husayn, entrambi morti martirizzati, dai Khārigiti il primo e dai califfi omayyadi il secondo, considerati usurpatori e fundamentalmente eretici, lo sciismo si avvicinava al cristianesimo nel bagnare col sangue il proprio battesimo religioso. Come Cristo fu crocefisso per riscattare i peccati dell'uomo, così 'Alī e ad al-Husayn perirono per difendere i diritti di Dio e le sue decisioni. Lo sciismo si presentò così fin dagli inizi come un movimento di contestazione ad un'autorità non solo fasulla, perché usurpatrice, ma anche empia. Muhammad scelse 'Alī e, se tale scelta fosse stata rispettata dai suoi compagni, alla comunità sarebbero stati risparmiati infiniti dolori. È il mito che si storicizza e diventa ideologia.

Non solo. Il martirio cristiano fu caratterizzato dal rifiuto di obbedire all'imperatore in materia religiosa. Questo comporterà la condanna a morte dei cristiani dei primi secoli, almeno fino al 313, anno in cui l'imperatore dell'Impero Romano d'occidente Costantino sottoscrisse con l'imperatore dell'Impero Romano d'oriente Licinio l'Editto di Milano, che sanciva la libertà di culto per tutti i Cristiani. Nonostante ciò, si pose il problema del limite: la morte diventò non più una conseguenza indiretta della trasgressione, ma diventò un fine a sé stante. Essa testimoniò quindi non solo il rifiuto verso una religione non autentica, ma anche il desiderio di abbandonare questa valle di lacrime, trasformandosi in servizio verso l'ideale religioso. Dello stesso tipo sarà il martirio sciita iraniano durante tutto il Medioevo, fino ad arrivare alla guerra tra Iran e Iraq degli anni ottanta del XX secolo. "Sete dio morire" (*tès martyrias epithymia*) è un'espressione che si ritrova anche tra i martiri cristiani (*teshne ye shahādat*)¹⁰⁴.

Addulaziz Sachedina, professore di scienze religiose all'università della Virginia, ha evidenziato nel quietismo del movimento sciita dei primi secoli una certa tendenza, soprattutto da parte degli Imamiti, a operare come gruppo eminentemente religioso. Questo atteggiamento può esser fatto risalire a quello del sesto *imām*, che si rifiutò di dare il suo avallo ad azioni di violenza sconsiderata, distinguendo implicitamente così l'autorità politica da quella religiosa: la prima usurpata dalle dinastie in essere, omayyade e 'abbāside; la seconda riservata agli *imām* nella loro funzione di interpreti privilegiati della rivelazione¹⁰⁵. Nonostante queste osservazioni, si è spesso ritenuto che

¹⁰⁴ Cfr. F. Khosrokhavar, *I nuovi martiri di Allah*, Pearson Italia S.p.a., Milano, 2003, p. XV.

¹⁰⁵ Cfr. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1981.

lo sciismo sia una confessione essenzialmente sovversiva: di fatto gli sciiti sono sempre stati, almeno teoricamente, l'alternativa al potere dominante.

Secondo Yann Richard, lo sciismo si qualifica per due idee contrapposte: quella di una guida assoluta del genere umano (l'*imām*), intermediario tra Dio e l'uomo, uomo perfetto che pretende fedeltà cieca e assoluta, e quella di un'apertura che risulta dall'assenza di ogni struttura di potere materiale, un messaggio di liberazione basato sul rifiuto dell'oppressione. È utile qui ricordare che la caratteristica della mentalità sciita è la *taqiya*, l'atteggiamento per cui in caso di necessità, è lecito nascondere le proprie opinioni fino alla menzogna, e cautelare la propria persona fisica contro potenziali nemici. La *taqiya* è ovviamente funzionale al quietismo, ma allo stesso tempo, anche la contestazione e il rovesciamento dei valori e delle istituzioni mondane è una costante sciita. Basti pensare agli *ismā'īlī*, che erano necessariamente un movimento di contestazione, poiché avevano dichiarato che gli 'Abbāsidi erano arrivati al potere attraverso l'usurpazione,

Tuttavia, come rammenta Ira Lapidus, l'interpretazione "sovversiva" dello sciismo va distinta nelle sue varie "branche"; ad esempio, lo sciismo imamita ha finito per costituire un *corpus* statatale ben integrato ed omogeneo, in cui le spinte rivoluzionarie si sono istituzionalizzate: le vicende dei Buyidi e dei Safavidi ne costituirebbero la dimostrazione. Un altro esempio può essere quello dell'Iran dopo la Rivoluzione del 1979: essa ha trovato nello sciismo imamita non soltanto le ragioni del suo successo, ma anche le forme della sua espressione, al fine del consolidamento delle sue istituzioni politiche¹⁰⁶.

La posizione più equilibrata sembra essere quella di Scarcia Amoretti, quando sostiene che gli sciiti hanno mantenuto nel tempo la volontà di cambiare il potere esistente e di istituzionalizzare e legittimare quello che può apparire negazione del dato acquisito, ma che negazione non è se si vede l'intero processo come una serie di anelli di una catena di adeguamento continuo. La chiusura della rivelazione e il sigillo apposto alla storia da Muhammad nella concezione sunnita viene continuamente rimesso in

¹⁰⁶ Cfr P. Branca, *Moschee inquiete*, pp. 127-128.

discussione dallo sciismo, in ragione della possibilità dell'*imām* di cambiare l'interpretazione della realtà, adattandola al contesto scocio-politico.¹⁰⁷

Nella teoria duodecimana, si presentò il complesso problema della possibilità di sostituire l'*imām* nella sua funzione storica di capo, anche politico, della comunità, nel caso non si fosse dimostrato degno, non amministrando il regno con giustizia. La posizione duodecimana si riassume rilevando che, a certe condizioni e soprattutto quando è in gioco il bene pubblico, risulta lecito obbedire perfino ad un sovrano illegittimo, e spesso tirannico, come il califfo 'abbāsīde. La ragion di Stato fece sì che i teologi ammettessero che senza l'*imām* si può governare, sebbene alcuni sostengano che sia necessaria l'autorizzazione; secondo Muhammad ibn Hasan at-Tūsī (m. 1067) l'*imām* potrebbe concedere tale autorizzazione agli '*ulamā* "del suo partito": si configura così il "vicariato dei giureconsulti" (*velāyat-e faqīh*) che costituirà il nodo portante della teoria politica di Rūhollāh Khumaynī (Khomeinī)¹⁰⁸.

Sachedina ha sostenuto che insieme all'imamato, è la dottrina mu'tazilita della giustizia di Dio a qualificare peculiarmente lo sciismo duodecimano: l'apriorismo della giustizia – Dio si ispira ad un principio di bene, e non il bene è inerente all'agire di Dio – in qualche modo razionalizza l'azione divina. Ma la teologia imamita è lontana dall'essere "razionalista" nel senso moderno del termine: è la gnosi, infatti, la filosofia in questione e non l'ordine di ragione cartesiano, anche se ciò non toglie che il principio di '*aql*, di razionalità, risulti integrato con quello di rivelazione.

*“ Non c'è dubbio che nella teologia e giurisprudenza imamita la ragione sia riconosciuta a priori; ma l'autorità della rivelazione è ancora più cruciale nel risolvere la tensione di cui fa esperienza la società umana, ovvero la discrepanza tra il reale e l'ideale. È importante ricordare che, in un contesto imamita, il governo perfetto della giustizia e dell'equità sarà stabilito soltanto dall'imam Mahdī, e ciò accadrà attraverso l'intervento divino, allorché la società umana avrà fallito il tempo e l'occasione di creare un siffatto ordine sulla Terra. ”*¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cfr. B. Scarcia Amoretti, *La Risālat al-Immah di Nasīr ad-Dīn Tūsī*, in "Rivista degli Studi Orientali", 1972, pp. 247-276.

¹⁰⁸ Cfr. A. Tabātabā, *L'Islam shi'ta*, Centro culturale Islamico Europeo, Roma, 1989.

¹⁰⁹ M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 99.

La teoria imamita o duodecimana venne elaborata in età buyide e ottenne una sua prima sistemazione con al-Kulaynī (m. 940), che compì nei confronti degli *imām* ‘alidi lo stesso lavoro compiuto da al-Bukhārī e Muslim nei confronti di Muhammad: raccolse e sistematizzò le loro tradizioni (*hadīth*), costituendo un *corpus* dal notevole valore sacrale. Lo *shaykh* al-Mufīd, uno dei teologi più autorevoli, definì l’imamismo come la dottrina di coloro che professano la necessità dell’imamato, che affermano la sua esistenza in ogni epoca della storia, che considerano necessaria per ogni *imām* una designazione testuale chiara (*nass*), l’impeccabilità e la perfezione, e che limitano l’imamato alla discendenza di Husayn, figlio di ‘Alī e fanno passare questa linea per ‘Alī Ibn Mūsā ar-Ridā.

Da questa definizione si possono capire le caratteristiche portanti dell’imamato: la necessità della sua continuità storica; il fatto che la designazione all’autorità suprema derivi da una scelta ispirata (*nass*); sia essa di diretta provenienza divina oppure stabilita dall’*imam* precedente; il fatto che l’*imam* debba essere uomo assolutamente perfetto e senza peccato; la peculiare linea di trasmissione attraverso precisi snodi storici.

La concezione classica dell’imamato duodecimano definitiva è però quella di al-Hasan Ibn al-Mutahhar al-Hillī (m. 1325), mentre Nasīr ad-Dīn at-Tūsī ha lasciato una breve *Epistola sull’imamato* (*Risālat al-Imāmah*), ispirata a principi mu‘taziliti in cui sostiene che Dio è obbligato a fare il bene per le proprie creature ed ha esplicitamente indicato l’obbligo di allontanarsi dal peccato. Perciò, l’istituzione divina dell’*imām* è necessaria affinché gli uomini si comportino correttamente. Secondo il filosofo sciita, infatti, la designazione dell’*imam* è una necessità logica che permane finché rimane l’obbligo di praticare la religione (*taklīf*) secondo le direttive di Dio¹¹⁰.

Al-Hallī fornì un supporto teoretico al principio secondo cui il ragionamento legale è basato sullo sforzo intellettuale individuale (*ijtihād*): con questo principio, egli preparò la strada al successivo ruolo degli studiosi sciiti, i *mullāh* e gli *āyatollāh*¹¹¹. Anche se ciò implicava l’autorità del Corano e della *sunnah* profetica e imamale, si apriva un ampio spazio di esercizio per l’autonomia del giurista, che non era infallibile, ma aveva comunque ragione (*kullu mujtahid musīb*). Si conferma in questo modo una

¹¹⁰ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, pp. 103-105.

¹¹¹ Cfr. H. Halm, *Sciism*, Edimburg University Press, Edimburgo, 1991.

certa tendenza dell'*establishment* sciita a formare una specie di “clero”, di classe privilegiata cui sono consentiti ampi poteri di intervento nelle cose della religione e dello Stato.

Per quanto riguarda l'imamato, al-Hillī ribadì che l'*imām* era designato da un testo (*nass*) - il Corano o un *hadīt* – o anche un'esplicita designazione del predecessore: non era ammissibile una scelta puramente umana, che non avrebbe dato garanzia di assoluto equilibrio e giustizia. L'*imām* veniva ad arbitrare (*tahkīm*) una condizione originaria, simile a quella hobbesiana, di feroci contrasti fra uomini; abolendo la lotta di lupo contro lupo, l'*imām* stabiliva la giustizia e l'imperio della Legge, definito secondo le pene legali (*hudūd*) di origine coranica o comunque rivelata. L'*imām* aveva la funzione di trasmettere la rivelazione e di guidare la comunità e di conseguenza deve essere impeccabile e infallibile; di fronte alle sue decisioni divinamente illuminate, il consenso comunitario era poca cosa, e poteva aver valore soltanto se confermato dall'*imām* stesso: si riconosceva infatti l'*ijmā*, ma non aveva valore in sé, per cui poteva esser errata, a meno che non essa avesse significato unanimità intorno all'*imām* impeccabile e infallibile¹¹².

Secondo la teologia *ismā'īlī*, la trascendenza di Dio è assoluta: Lui è il tutto e la negazione del tutto. Caratteristica di questa concezione è l'idea, altamente esoterica, della ierostoria ciclica. Lo svolgimento storico della realtà umana e anche la stessa struttura del cosmo sono storia sacra che si ripete in cicli, nei quali ci è la continua manifestazione di Dio o *teofania*. La differenza tra il messaggio essoterico e quello esoterico è esemplificata dal *nātiq*, il profeta legislatore, il depositario “loquente” della rivelazione essoterica, come lo fu Muhammad, e dal *wasī*, l'erede e interprete “silenzioso” dei segreti esoterici (*batīn*) della rivelazione, colui che sa applicare al più alto livello l'interpretazione allegorica o *ta'wīl*, come lo fu 'Alī.

Si palesa che 'Alī risulti superiore a Muhammad: la ierostoria implica il succedersi di cicli profetici corrispondenti a diversi stadi della parusia divina, ognuno dei quali è inaugurato da un *nātiq* e da un *wasī*, fino a culminare nel *Mahdī*, il Messia ultimo. Vi sono stati finora sei cicli, con sei *nātiq* (Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e

¹¹² Cfr. P. E. Walker, *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Muhammad) e sei *wasī* (Seth, Sem, Ismaele, Aronne, Simon Pietro e ‘Alī): il settimo *nātiq*, il *Qā’im imam*, è atteso alla fine del presente ciclo profetico. Nella teologia ismā‘lita è evidente perciò che è impossibile distinguere il ruolo della società da quello della religione, essendo la prima nient’altro che una declinazione della seconda.

Come già detto accennato, questa dottrina si consolidò in Egitto nel X secolo sotto i Fātimidi, che arrivarono addirittura ad identificare nel loro capo e guida, l’*imām*, una vivente incarnazione di Dio. Nel 1094, con la morte del califfo al-Mustansir, cominciò la crisi dello Stato fātimide: entrambi i suoi figli pretendevano il califfato e il regno fu lacerato da asperre lotte interne. Ebbe la meglio Musta‘lī, mentre il perdente, Nizār, si arroccò in una possente fortezza ad Alamūt, nella Persia settentrionale.

I suoi sostenitori sono impropriamente noti come gli “Assassini” (*al-hashīshīyyūn*), poiché avrebbero compiuto le loro imprese sotto l’effetto allucinogeno dell’hashish. L’uso del delitto rituale è del resto giustificato da ragioni politiche di difesa, per non dire di sopravvivenza, e si comprende alla luce di una ferma presa di posizione contro il regime selgiuchide¹¹³:

A tal proposito Bernard Lewis scrive:

*“I primi Ismā‘liti nizārī avevano rinnovato, con ancor maggiore spirito di militanza, lo zelo rivoluzionario e millenaristico dei moti ismā‘liti pre-fātimidi. In entrambi i casi, gli ismā‘liti rappresentarono l’ala più attiva dello sciismo e, in quanto tali, si impegnarono a rovesciare le dinastie al tempo dominanti, soprattutto gli ‘Abbasidi e i loro successivi dominatori, i Turchi selgiuchidi.”*¹¹⁴

6.2 Le teorie del potere sunnite.

‘Alī Ibn Muhammad al-Māwardī (974-1058) è considerato l’enunciatore della dottrina “ortodossa” dell’imamato o califfato: egli fu il primo a ricondurre i problemi del governo all’interno della Legge rivelata (*sharī‘ah*) e in questo modo a gettare le basi “legali” dell’intervento politico dei califfi, in particolare, e del sistema amministrativo e politico islamico in generale. È importante evidenziare il fatto che, fino a quando il califfato si trovava all’apice della sua gloria, sotto gli Omayyadi e gli ‘Abbāsidi, non si

¹¹³ Cfr. B. Lewis, *Gli assassini*, Mondadori, Milano, 1991.

¹¹⁴ M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 106.

avvertì la necessità di una teorizzazione sistematica del potere. Si può ipotizzare che ciò sia avvenuto perché il potere si auto legittimava, e non è un caso che sotto i primi ‘Abbāsidi circolasse l’idea che il califfo fosse vicario di Dio e che il suo potere si rivestisse di un’aurea quasi divina.

Si risente in questo passaggio l’influsso del cristianesimo: san Paolo, nella lettera ai Romani affermava che:

“Ogni anima sia sottoposta ai poteri superiori. Non v’è potere che non provenga da Dio, poiché tutti i poteri esistenti sono ordinati da Dio. Perciò chi vi si oppone, si oppone all’ordine di Dio, e coloro che si oppongono vogliono la loro condanna. I reggitori non possono infatti ispirare timore alle opere del bene, ma anche a quelle del male. Vuoi dunque non temere il potere? Fa il bene e ne avrai lode: perché è per te ministro di Dio nel bene. Ma se fai il male temi: perché non invano porta la spada. È infatti ministro di Dio il vendicatore che colpirà chi fa il male. Di necessità voi dovete quindi essere soggetti, non solo per ira, ma anche per coscienza. E per questo pagate anche il tributo; perché essi sono ministri di Dio, che anche in questo lo servono. Date perciò a tutti il dovuto; il tributo a chi dovete il tributo; l’imposta a chi dovete l’imposta; il timore chi dovete il timore; l’onore a chi dovete l’onore”¹¹⁵.

Forse San Paolo, come Seneca, credeva che il potere dei magistrati fosse una conseguenza necessaria del peccato umano. L’obbedienza era un dovere imposto da Dio, e questo dava all’insegnamento cristiano un accento diverso dalla dottrina costituzionale romana, cioè l’autorità del governante derivava dal popolo. Il re era unto da Dio, quindi un suo ministro secondo la teoria del diritto divino; nei secoli a venire, il contrasto tra le due idee portò a dire che anche se l’autorità derivava dal popolo, non c’era ragione perché il rispetto non potesse essere un dovere religioso. Al contrario, pur essendo ordinato da Dio, il reggitore poteva dover la forma della sua carica alle istituzioni inerenti a un popolo. Per san Paolo, non era tanto colui che deteneva il potere, quanto l’ufficio che doveva esser rispettato: virtù e vizi del reggitore non c’entravano nulla con la sua carica. Anzi, un cattivo reggitore è una punizione del peccato e perciò doveva ancora esser obbedito.

¹¹⁵ Lettera ai Romani, 13, 1-7.

Ciò ha di fatto implicato il “quietismo”, poiché al popolo non era riconosciuto il diritto di ribellarsi ad un governante voluto da Dio, sia pure esso un tiranno. Al-Ash‘arī (m. 935), il teologo anti-mu‘tazilita, fondatore della scuola dogmatica ortodossa per antonomasia, ritenne obbligatorio l’imamato in quanto “legge tra le leggi della religione”, cioè un comandamento divino che si imponeva al popolo in quanto dovere comunitario (*fard kifāyā*). Il prescelto alla carica avrebbe dovuto ottenere la nomina per contratto (*‘aqd*) su indicazione dei dottori della Legge, e avrebbe dovuto essere qurayshita, cioè appartenente alla tribù di Muhammad, anche se non si faceva differenza tra Hāshimiti, ‘Abbāsidi o ‘Alidi¹¹⁶.

Questa concezione di contratto è molto simile a quella di Johannes Althusius nella sua opera più importante, *Politica Methodice Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata* del 1603. Althusius, come molti altri scrittori calvinisti, identificava la legge naturale con la seconda tavola del decalogo¹¹⁷. Riprendendo il pensiero di Aristotele, egli definiva il contratto come un qualcosa di simile all’inclinazione naturale della società. Esso aveva un ruolo politico nel chiarire le relazioni tra un reggitore e il suo popolo, e un ruolo generale sociologico nel chiarire l’esistenza di un qualsiasi gruppo (la *consociatio* di Aristotele)¹¹⁸. Ogni associazione aveva dunque una duplice legge: da una parte, essa definiva la specie di comunità esistente; dall’altra, creava e limitava l’autorità, il cui compito era amministrare gli affari comuni. I patti erano dunque inviolabili per la legge divina (che diventerà legge naturale, essendo ogni uomo sin dalla nascita dotato di ragione grazie a Dio): l’espressione più famosa per definire tale concetto sarà quella utilizzata da Ugo Grozio nel suo *De jure belli ac pacis*, pubblicato nel 1625: *Pacta sunt servanda*, anche se il giurista olandese la utilizzò soprattutto in riferimento ai rapporti tra gli Stati nazione europei.

Il califfo-*imam* non doveva essere un essere dotato di qualità superiori come quello sciita, anzi, aveva la funzione laica di far applicare la Legge. Non gli veniva neppure richiesta un’intima adesione del cuore alla fede, ma bastava che formalmente

¹¹⁶ Cfr. D. Gimaret, *La doctrine d’al-Ash‘arī*, Puf, Parigi, 1990.

¹¹⁷ Sono i comandamenti che vanno dal quarto al decimo.

¹¹⁸ Cfr. O. Von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, A. Giolitti (a cura di), Einaudi, Torino, 1943, pp. 16 ss.

rispettasse la religione affinché i sudditi gli dovessero obbedienza. La prospettiva di al-Ash‘arī non usciva da una “pratica” del califfato “astratta” dalle contingenze storiche: fu nei momenti successivi di crisi irreversibile, quando il califfato pareva destinato a scomparire definitivamente, che si avvertì l’impulso di una teorizzazione compiuta.

L’inizio della decadenza del califfato ‘Abbāsīde fu parallela alla contemporanea ascesa dei Turchi. Già all’inizio del IX secolo, il caos dominava l’impero abbaside e i califfi non erano più in grado di restituire pace ai loro domini. Il califfo al-Radī (m. 940) tentò di porre riparo alla situazione con l’istituzione dell’emirato supremo (*amīr al-umarā*), conferendo ad un “signore della guerra” il potere di arbitrare tra le fazioni, ma il caos continuò. La soluzione temporanea venne dalla coabitazione del califfo con dinastie di sultani nelle cui mani risiedeva l’autentico potere politico; bisogna qui distinguere due fasi, quella buyide e quella selgiuchide.

I primi appartenevano ad una famiglia originaria di una regione prossima al Mar Caspio e inaugurarono un controllo alieno sul califfato ‘abbaside dal 945, quando il buyide Ahmad venne insignito del titolo di *Mu‘izz al-Dawlah* (rafforzatore della dinastia). La particolarità consisteva nel fatto che i Buyidi erano sciiti, mentre gli ‘Abbasidi sunniti. Per contrastare ogni possibile minaccia, il califfo al-Qādir (991-1031) fece stilare e approvare una *aqīdah* (professione di fede) nella quale, accanto alla riaffermazione della successione legittima dei quattro califfi “ben guidati”, erano giudicate sospette tutte le teologie di origine “razionalistiche”, quali il mu‘tazilismo e l’ash‘arismo. Per risolvere un problema politico, ci si appoggiava dunque ad un dibattito teologico, ispirandosi all’hanbalismo. Il califfo non avendo i mezzi politici per riaffermare l’autorità califfale, fece ricorso alla riaffermazione della sua autorità religiosa grazie a mezzi giuridici: la menzione del suo nome nella *khutbah* (il sermone della preghiera del venerdì); la nomina dei *qādī* (giudici di merito), dei governatori delle province e degli emiri e infine l’evidenziazione della preminenza del califfato in quanto fonte giuridica di ogni funzione pubblica.¹¹⁹

A partire dal 1055 venne la volta dei Turchi selgiuchidi, che inaugurarono la ripresa dell’islamismo ortodosso, che oggi definiremmo “fondamentalista”. Le loro fortune sono legate alla figura del loro Gran Visir Nizām al-Mulk, la cui politica era

¹¹⁹ Cfr. H. Laoust, *Pluralismes dans l’Islam*, Geuther, Parigi, 1983.

centrata sulla difesa del sunnismo e sul consolidamento del potere sultanale. Egli compose un libro, il *Siyāsat-Name*, che si inserisce nella tradizione di opere politiche, dette “specchi per i principi”: mescolando influssi culturali diversi, quali tradizioni iraniche, questo libro conteneva una serie di aneddoti, storie e aforismi che avrebbero dovuto aiutare il sovrano per ben svolgere il suo ruolo di monarca. Nonostante questo, i Selgiuchidi non furono i salvatori del califfato, né furono i creatori di un movimento ortodosso: facendone diventare l’ideologia portante del proprio potere, si assicuraron la stabilità politica, il che garantì l’assimilazione intellettuale del mondo musulmano sotto la sunnah.”¹²⁰

Quest’epoca costituì un vero discrimine nella storia dell’Islam, nella quale la rivalutazione e la difesa della tradizione apparivano indispensabili per conservare un’integrità dottrinale e politica: la crisi irreversibile del califfato, l’acuirsi delle ostilità nei rapporti tra sunniti e sciiti e lo stesso parcellizzarsi del sunnismo ebbero perciò un esito negativo nell’evoluzione dell’Islam come istituzione totalizzante. Si capisce allora la comparsa in questo contingente storico di due grandi dottori della legge, al-Māwardī e al-Ghazālī, il cui sforzo si concentrò sul dare una visione organica della teologia e della politica islamica.

Al-Māwardī

Al-Māwardī nel suo *al-Ahkām al-sultāniyya wa l-wilāyat al-dīniyya* (Gli ordinamenti del governo) sottolineò il primato del califfato sul sultanato. Il primo doveva essere qurayshita, sano, pubere, morale, dotto in scienze religiose ed era il vero detentore dell’eredità politica del Profeta. Il secondo poteva esserne al massimo l’ausilio militare. Egli non negò la necessità del sultanato, ma volle stabilirne la legittimità alla luce della Legge; a tal proposito distinse tra l’emirato di merito e quello di conquista, imposto con la forza, come quelli dei Buyidi e dei Selgiuchidi. Questi potevano ottenere una sanzione legale solo grazie all’autorizzazione concessa dal califfo, in modo tale che la situazione contingente illegale sarebbe stata regolamentata¹²¹.

¹²⁰ G. Endress, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, C. H. Beck, Monaco, 1997.

¹²¹ Cfr. H. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, 1962, pp. 151-157.

Al-Māwardī ritenne inoltre che il califfato non fosse un'istituzione dettata dalla ragione, ma imposto dalla rivelazione. Il califfo è il sostituto del Profeta e non di Dio, precisazione che tolse al califfato l'universalità sacrale, la caratterizzazione teocratica, per farne l'istituzione che garantiva l'indissolubilità della comunità secondo i principi dell'Islam. La connessione dello spirituale e del temporale era comunque garantita e determinata dal fatto che il califfo difende e rivendicava i diritti di Dio e i diritti degli uomini. Egli aveva solamente il potere esecutivo, ma non quello legislativo: era insomma un funzionario religioso al servizio della *ummah*.

L'elezione al califfato è frutto di una libera scelta della comunità, secondo il principio dell'*ikhtiyār*, contrapposto a quello sciita del *nass*, che si stabilisce sul consenso (*ijmā*), tipico delle dottrine sciite. Inoltre, riunendo in sé gli attributi del *nubūwwah* (della profezia), con l'eccezione della trasmissione del messaggio rivelato e del *mulk*, cioè della regalità, il califfo esercita la pienezza dei poteri nell'ordine temporale e spirituale che gli competono nella sua qualità di esecutore testamentario (*wasī*) del Profeta.

In nessun caso si prevedeva comunque una spartizione della sovranità in cui il potere religioso apparteneva all'*imām* e quello politico ad un principe o ad un sultano che sarebbero liberi di agire in tutta indipendenza. L'indissolubilità del potere spirituale con quello temporale era la chiave di volta di tutto il sistema.

Erano dieci i doveri generali che si impongono al califfo¹²²:

1. assicurare la conservazione dei principi della religione e delle credenze sui quali gli Antichi della comunità si erano trovati d'accordo;
2. provvedere che vengano applicate le sentenze dei tribunali, affinché regni l'equità;
3. assicurare l'ordine pubblico e difendere le donne, affinché regni la libertà;
4. vigilare che le sentenze dei tribunali non tradiscano la Legge di Dio;
5. militarizzare le difese delle città per difenderle dal nemico;

¹²² Cfr. Al-Mawardi, *al-Ahkām al-sultāniyya* (Il libro delle istituzioni governative), La Libreria Moderna, Saida, 2001, p. 14.

6. condurre la guerra contro chi si dichiara nemico dell'Islam, ma solo dopo averlo cercato di convertire o porsi sotto la sua protezione (diventare cioè un *dhimmī*);
7. percepire le tasse e l'elemosina legale che la Legge impone;
8. distribuire le risorse senza prodigalità né parsimonia;
9. reclutare funzionari fidati per l'amministrazione dello Stato;
10. occuparsi personalmente della sorveglianza degli affari generali.

La teoria "classica" del califfato è dunque la seguente: l'imamato è obbligatorio per rivelazione e la carica è assegnata per elezione, anche se l'elettore fosse uno soltanto, designato magari dallo stesso *imām* (questo è un *éscamotage* giuridico per permettere la successione diretta da padre a figlio). Il candidato deve essere *quarayshita* e, una volta eletto legalmente, non può esser spodestato anche qualora ve ne fosse un altro più degno (altro *éscamotage* per consolidare il potere del califfato 'abbāsīde contro eventuali altri pretendenti). L'*imām* eletto, che deve essere uno solo, può infine nominare per la successione due o più persone e indicare l'ordine di preferenza.

Come si può notare, questa era una teoria adeguata alle necessità del momento, ma questa risposta giunse in ritardo: nel 1258 infatti Hulegu Khān saccheggiò Baghdad e detronizzò l'ultimo 'Abbāsīde.

Al-Ghazālī

Il teologo, giurista e professore persiano Abu Hāmid Mohammad ibn Mohammad al-Ghazālī (1058-1111) aveva compreso l'irreversibilità della malattia del califfato, per cui non si limitò solamente a suggerire una soluzione politica, ma impose una via d'uscita religiosa. Nel suo *Le infamie dei bātiniti e le eccellenze dei mustazhiriti*, (1094-1095)¹²³ dedicato al califfo al-Mustazhir, succube delle lotte dinastiche dei Selgiuchidi, mostrò il desiderio di compiacere i potenti, ma intende legittimare almeno sul piano morale il potere califfale.

Di fronte alle deviazioni dogmatiche degli Ismā'īliti, riaffermò la superiorità della profezia e dell'autorità di Muhammad e li attaccò dal punto di vista epistemologico,

¹²³ Al-Ghazali, *Scritti scelti*, UTET, Torino 1970.

affermando che il loro insistere sulla necessità di un *imām* impeccabile cui obbedire ciecamente era ben lontano dal riconoscimento di una libertà razionalistica dell'individuo, che è da ricercare invece nel Corano e nella *sunnah*. La sua razionalità non era però condizionata dalla filosofia. Nel 1095 egli ebbe infatti una profonda crisi spirituale, che lo condusse alla conversione dell'impegno civile alla ricerca *sūfī* della propria spiritualità interiore: se dunque non dispreggiò mai la razionalità, ritenne però che l'illuminazione (*ilhām*) fosse la chiave della conoscenza.

Questo punto fondamentale fu chiarito in una delle sue più grandi opere, *Tahāfut al-Falāsifah* (L'incoerenza dei filosofi), scritta tra il 1094 e il 1095, nella quale al-Ghazālī sviluppò una sorta di scetticismo filosofico, che lo portò a credere che tutti gli eventi e le interazioni causali non erano prodotte da circostanza materiali (come affermavano invece alcuni filosofi dell'Europa, tra i quali George Berkeley e David Hume), ma espressioni immediate e tangibili della volontà di Dio. Egli criticava perciò la *falsafa* (termine arabo che indicava la filosofia), coltivata dai *falasifa*, ovvero i filosofi islamici dal VIII secolo al XI secolo (i più famosi dei quali erano Al-Kindi, Avicenna e Al-Farabi) che si rifacevano agli antichi greci. Al-Ghazālī denunciò i filosofi greci come non-credenti ed etichettò coloro che utilizzavano i loro metodi e le loro idee come corruttori della fede islamica.

Nei dieci anni in cui viaggiò attraverso l'impero alla ricerca di sé stesso, produsse la monumentale opera *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* (La rinascita delle scienze religiose), dove cercò un connubio ideologico fra la giurisprudenza, la riflessione e la pratica mistica islamici.

Nel suo pensiero politico, la necessità del califfato era il lato di una medaglia il cui rovescio era l'obbligo per i governati di obbedire incondizionatamente al loro monarca. Nel suo *Al-Iqtisād Fil-I'Tiqād* (Giusto medio della credenza, 1094-1095), ritenne che la necessità dell'imamato non derivasse dall'intelletto, poiché ogni necessità proveniva dalla Legge, a meno che per "necessità" non si indicasse un atto in cui era contenuta un'utilità, la cui trascuratezza non arrecasse danno. In tal senso, non si aveva modo di negare la necessità dell'istituzione dell'imamato, in quanto era un'istituzione che evitava i disordini sociali. Tuttavia, la dimostrazione rigorosa del valore legale del califfato risiedeva nel fatto che esso era stato il fine di Muhammad e nel fatto che non si poteva pervenire ad ordinare la religione se non per mezzo di un *imām*.

Secondo il giurista persiano, la vita civile, la sicurezza delle persone e delle proprietà erano infatti garantite solo da un potere la cui autorità veniva rispettata, e la religione era quella base su cui il sultano si doveva poggiare per esercitare la propria autorità, indispensabile per imporsi sulla molteplicità di vedute e di interessi delle persone. L'assunto che la religione e la politica fossero sorelle gemelle è ripetuto anche in altre opere di al-Ghazālī, come nel *Mīzān al-'amal* (La bilancia dell'azione, 1094-1095)¹²⁴ e ben si giustifica alla luce del principio per cui l'Islam è religione e mondo, *dīn wa dunyā*.

L'imamato, si è visto, è un obbligo prescritto nella *sharī'ah*. Era naturalmente ovvio che il dovere di un buon monarca fosse quello di operare per il bene e la prosperità dei suoi sudditi e che quindi loro dovere, religioso e civile allo stesso tempo, fosse quello di obbedirgli, riconoscendo che la sua sovranità era voluta da Dio. Opporsi al potere politico voleva dunque dire opporsi alla volontà di Dio. D'altro canto, il Bene comune doveva avere la precedenza sugli interessi particolari. Al-Ghazālī era preoccupato infatti della necessità di garantire la pace sociale, certamente condizionato dalla realtà di agitazioni e di guerre civili striscianti che tormentava la sua epoca, così come lo erano per Hobbes durante le guerre di religione nella sua Inghilterra del XVI secolo.

Per mediare la rivalità tra califfi e sultani, il filosofo elaborò una teoria nella quale ai califfi spettava l'autorità religiosa, e in tal senso avevano il diritto di nominare i sultani; a costoro però spettava l'autorità politica, e quindi dovevano non solo proteggere i califfi, ma soprattutto garantire la pace della comunità. Come si può notare, al-Ghazālī si differenzia certamente dal teorico classico del califfato Al-Māwardī: laddove questi voleva ridare dignità al califfato di fronte al sultanato, il primo si rese conto che l'ambito dei due poteri si era irrimediabilmente divaricato.

Il quietismo politico di al-Ghazālī giunse poi al punto di sconsigliare ogni tipo di rivoluzione, anche contro sovrani ingiusti o malvagi, sebbene se nel pieno della sua attività speculativa arrivò ad affermare nella sua opera *Kitāb al-Arba'īn fī Usūl ad-Dīn* (Libro dei quaranta principi della religione) del 1098 che l'uomo dovesse impegnarsi fondamentalmente in ben altra lotta rispetto a quella politica, il grande *jihād*, cioè quello

¹²⁴ Cfr. Al-Ghazali, *La bilancia dell'azione*, a cura di Massimo Campanini, UTET, Torino 2005.

morale e spirituale. Di fatto, quest'opera sottolineava il dovere di ordinare il bene e di proibire il male, ma quest'etica religiosa non si tradusse in ferma opposizione politica al malgoverno e alla corruzione: la religione pareva una specie di torre d'avorio, nella quale il saggio si rinchiudeva e si isolava dalla sporcizia e dalla corruzione del mondo. Si verificava quasi una schizofrenia tra il mondo sociale esterno e il mondo interiore del saggio, così che le due dimensioni finiscono per non essere più comunicanti. Tuttavia, si è detto che la pace sociale e la tranquillità politica sono il presupposto imprescindibile grazie al quale l'uomo di religione può portare avanti la sua riforma interiore. Per questo che il quietismo politico è funzionale alla rinascita delle scienze religiose¹²⁵.

Nella sua opera *Al-Iqtisād Fil-I'Tiqad* egli dichiara in proposito:

“Le concessioni che così facciamo non sono volontarie, ma la necessità può render lecito ciò che è proibito. Sappiamo che è vietato mangiar carogne, ma sarebbe peggio morire di fame. Se qualcuno non è d'accordo, e sostiene che l'imamato è attualmente morto perché mancano i requisiti necessari, e insiste in questa sua opinione, ma non è in grado di sostituire l'imām, non avendo sotto mano qualcuno che possieda tali requisiti necessari, allora gli dobbiamo chiedere: ‘Che cosa è meglio, dichiarare che i qādī sono revocati, che tutte le autorizzazioni sono invalidate, che i matrimoni non si possono contrarre legalmente, che tutti gli atti di governo sono ovunque nulli, e pertanto lasciare che l'intera popolazione viva nel peccato, oppure riconoscere che l'imamato esista di fatto, quindi le transizioni e gli atti amministrativi sono validi, tenuto conto delle circostanze attuali e delle necessità di questi tempi?’¹²⁶”.

Non importa se questo silenzio implica il dominio autocratico di un tiranno, perché il vero sapiente è spiritualmente autosufficiente e la fede è bastevole ad ogni sua esigenza.

6.3 Il quietismo tra occidente e oriente

Louis Gardet, nella sua opera *Les hommes de l'islam, approche des mentalités* del 1977, affermava che:

¹²⁵ Cfr. M. Campanini, *Al-Ghazzali*, in S. H. Nasr e O. Leaman (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, Rourledge, Londra-New York, 1996, vol. I, pp. 258-275.

¹²⁶ Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād*, Il Cairo, 1320, pp. 107-108, citato in D. Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, p. 24.

*“ciò che fonda l'autorità dei capi che detengono il potere è il fatto di detenerlo. Detenere l'autorità appare come uno stato, uno statuto (hukm) di cui Dio, direttamente, ha rivestito tale o tal altro individuo.”*¹²⁷

La sottomissione al potere ha origine coranica; nel versetto “dei potenti” infatti si legge:

*“Dio vi comanda di restituire i depositi a coloro che ne hanno diritto e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia [...] O voi che credete, obbedite a Dio, obbedite all'Inviato e a coloro tra di voi che detengono l'autorità. E se disputate su qualcosa, rivolgetevi a Dio e all'Inviato”*¹²⁸

Tuttavia la realtà è assai più complessa di quanto i principi generali lascerebbero supporre. Innanzitutto, l'autorità non deve ordinare nulla di contrario alla religione: l'ortodosso hanbalita Ibn Battā (m. 997) nel suo *Al-Ibānah 'alā Usūl as-Sunnah wa ad-Diyānah* (Chiarificazione dei principi della sunnah e della religione) affermò che bisognava astenersi dall'intervenire in ogni lotta civile (*fitnah*), né ribellarsi contro il capo dello Stato (*imām*), anche se è ingiusto. Bisognava obbedire agli emiri, fossero stati pure degli schiavi abissini, salvo nel caso di disobbedienza a Dio. Poiché non si poteva dare obbedienza a un uomo che disobbediva a Dio.

Ambedue le parti sono quindi costrette ad obbedire a precisi obblighi che la Santa Legge, fondata sulla rivelazione e perciò immodificabile, impone loro. La disobbedienza a questi obblighi non è quindi solo un delitto, ma anche un peccato. Compito del sovrano è quello di mantenere e rafforzare la Legge e possibilmente ampliare il territorio sul quale regna: qualora mancasse all'assolvimento di questi compiti, o ancor peggio, violasse la Legge, egli “*verrebbe meno al suo contratto con la comunità musulmana attraverso cui è stato insediato*”¹²⁹, e pertanto il suddito non gli dovrebbe più obbedienza.

Perciò si hanno due possibili atteggiamenti: uno quietista, l'altro rivoluzionario, che entrambi si rifanno alla storia del Profeta, il vero modello (*uswa hasana*)¹³⁰ di tutto

¹²⁷ M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 126.

¹²⁸ *Sūra IV, An-Nisā* (Le donne), 58-59.

¹²⁹ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit. p. 106.

¹³⁰ *Sūra XXXIII, Al-Ahzāb* (I Coalizzati), 21.

l'Islam. Il primo ha avuto la predominanza e si riferiva a Muhammad in qualità di capo di Stato sulla comunità di Medina; tuttavia, anche il secondo ha avuto una storia importante nel pensiero politico islamico, concentrandosi sugli inizi della carriera del Profeta, quando la sua lotta era indirizzata contro l'oligarchia pagana di La Mecca. A quest'ultima posizione si sono riferiti tutti coloro che intendevano rovesciare e rimpiazzare i propri governanti: dai *Fāṭimiyyūn* in Egitto (909-1171) fino ad arrivare all'Āyatollāh Khomeinī in Iran nel 19789 che, per giustificare il loro operato, si avvalsero di molti versetti del Corano, adattandoli ai propri scopi¹³¹.

La “regola” generale è quella secondo cui un suddito musulmano deve assoluta obbedienza al suo sovrano, ma qualora quest'ultimo non fosse legittimato al potere, il suddito ha non solo la possibilità, ma anche il dovere di disobbedirgli. Ma nel pensiero politico islamico, vi è sempre stata molta approssimazione e confusione riguardo al dilemma di chi avesse dovuto decidere, e attraverso quali procedure, sull'illegittimità del governante. Per il Profeta e i suoi primi Compagni la prova di legittimità era l'assenso divino, perché era da Lui che veniva il potere, l'autorità di comandare e gli obiettivi dello Stato. Bastava dunque essere conformi al messaggio per essere legittimati alla sovranità. Il problema si pose quando la lotta fu diretta non più contro gli infedeli, ma contro altri musulmani.

Fin dagli inizi, il termine *fitna* (letteralmente prova, tentazione)¹³² ha sempre avuto una connotazione negativa e ha indicato una sfida, intellettuale o militare, all'ordine politico-religioso esistente. Anche il Corano si esprime in maniera molto esplicita riguardo il termine: “*Cacciateli [i Meccani] dai luoghi da cui vi hanno cacciato, la fitna è peggio della morte. [...] Combatteteli affinché non ci sia più fitna e finché sia ristabilita la religione di Dio*”¹³³. La *fitna* rappresenta l'anarchia, il disordine

¹³¹ *Sūra XXXVI, Yā-Sīn*, 150-152;
Sūra XVIII, Al-Kahf (La Caverna), 28;
Sūra CCVI, Quraysh (I Quarayshiti), 3-5;
Sūra XXXIV, Sabā, 33-37;
Sūra LIX, Al-Hashr (L'Esodo), 7.

¹³² Per ulteriori approfondimenti, cfr. La voce “Fitna” in L. Gardet, *Encyclopaedia of Islam*, Seconda Edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 25 Ottobre 2013.
<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fitna-SIM_2389>

¹³³ *Sūra II, Al-Baqara* (La Giovenca), 191, 193.

o la guerra civile, che come Hobbes notava, è il peggiore dei mali; la ribellione era dunque sì possibile, ma era di fatto sconsigliata al fine di prevenire un male maggiore.

Secondo i giuristi, l'*imām* doveva essere legittimo, ossia possedere le qualifiche e i titoli indispensabili per ricoprire la carica, e doveva esser giusto, ossia regnare conformemente alla Santa Legge. Durante il Medioevo, questi requisiti andarono scemando: il primo fu ridotto a due condizioni, ossia l'esercizio del potere e la fede musulmana; il secondo si ridusse all'accettazione pubblica e alla salvaguardia delle maggiori pratiche rituali e dei principi morali dell'Islam¹³⁴.

Anche i movimenti di riforma protestante in Europa nel XVI e XVII secolo posero il problema della possibilità di ribellione al potere costituito. La causa della riforma religiosa, almeno da parte di un gruppo dissenziente e non riconosciuto, non solo portava con sé un diritto di disaccordo col governo al potere, ma anche il diritto alla resistenza, nell'interesse di quella che, secondo i dissenzienti, era la vera religione. Il problema più controverso della filosofia politica divenne dunque se i sudditi avessero il diritto di opporsi ai loro sovrani, oppure se avessero un dovere di obbedienza passiva, perché la resistenza era sempre ingiusta. L'ultima opinione si trasformò poi nella dottrina del diritto divino del re, poiché l'obbedienza a una forma di governo che non fosse quella monarchica era questione puramente accademica. Il diritto all'opposizione, d'altro canto, poteva benissimo essere difeso con l'ipotesi che il potere dei re derivava dai popoli, e che quindi, per giusta ragione, il re poteva sempre essere richiamato dai popoli stessi a renderne conto. Queste due teorie, che successivamente si rivelarono antitetiche, erano due dottrine teologiche, e non erano nuove in sé: che l'obbedienza era una virtù cristiana imposta da Dio, era una teoria antica come S. Paolo. Nessun cristiano aveva mai dubitato che i poteri esistenti non fossero in certo modo di Dio, ma questo non metteva in discussione che il potere non derivasse in certo senso anche dal popolo¹³⁵.

Tanto Lutero quanto Calvino, nell'elaborazione delle loro teorie politiche, partirono da un principio sostanzialmente identico. Entrambi sostennero che l'opposizione ai governanti era sempre da ritenersi un male. Questo fatto è importante in considerazione del contrasto nella storia successiva delle chiese calvinista e luterana:

¹³⁴ Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, pp. 114-115.

¹³⁵ Cfr. G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, pp. 270-273.

lo sviluppo e la diffusione sia in Scozia che in Francia della dottrina che giustificava l'opposizione politica come mezzo di riforma religiosa furono dovuti in gran parte ai seguaci delle teorie di Calvino, non a lui stesso, mentre in Germania settentrionale la situazione tendeva a fare dell'obbedienza passiva una parte fondamentale della dottrina luterana. Questo perché Lutero capì subito che il successo della Riforma in Germania dipendeva dall'aiuto dei principi. Sostenere i governanti divenne quindi un articolo fondamentale della fede religiosa¹³⁶, mentre la difesa di un credo religioso venne ritenuto un attacco al governante di fede diversa. La causa della riforma religiosa, almeno da parte di un gruppo dissenziente e non riconosciuto, non solo portava con sé un diritto di disaccordo col governo al potere, ma anche il diritto a resistere nell'interesse di quella che, secondo i dissenzienti, era la vera religione¹³⁷.

Come aveva fatto al-Ghāzalī, Martin Lutero sostenne che la sostanza della religione consisteva in un'esperienza interiore, essenzialmente mistica ed incomunicabile, per cui l'asservimento civile ad un principe ingiusto era possibile, anzi doveroso, per non incorrere in conseguenze peggiori. Tuttavia, i principi da cui egli dipendeva erano, almeno legalmente, sudditi dell'imperatore. In questo caso, egli fu incline a concedere che ci si poteva opporre all'imperatore nel momento in cui egli avesse oltrepassato i limiti della sua autorità, il che era evidentemente incompatibile col principio generale dell'obbedienza passiva. Nonostante ciò, questa contraddizione ebbe poca importanza, perché il potere dell'imperatore sui principi era solamente formale.

Le chiese calviniste, in Olanda, Scozia ed America, furono invece il maggior veicolo per la diffusione nell'Europa occidentale dell'opposizione giustificata al governo. Ciò, come già detto prima, non dipese da Calvino: il fatto cruciale fu che il Calvinismo venne a trovarsi in opposizione ai governi che non riusciva praticamente a convertire o ad attirare. Nella sua forma iniziale, il calvinismo non solo condannava l'opposizione, ma era assolutamente lontano dal liberismo, dal costituzionalismo o dai principi rappresentativi. Quand'ebbe libero campo, esso si svolse in una teocrazia tipica, in una specie di oligarchia mantenuta da un'alleanza di clero e nobiltà, da cui le masse popolari erano escluse, e che in genere era illiberale, oppressiva e reazionaria¹³⁸.

¹³⁶ Cfr. M. Lutero, *Delle buone opere*, in *Werke*, ed. di Weimar, Weimar, 1523, vol. VI, p. 250.

¹³⁷ Cfr. P. Smith, *The age of the Reformation*, H. Holt, New York, 1920, p. 594.

¹³⁸ Cfr. G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, p. 276.

Calvino si opponeva per principio ad una combinazione di Stato e Chiesa, ma non per il desiderio che lo Stato non dovesse soggiacere all'influenza clericale, ma proprio per l'idea contraria: la Chiesa doveva essere libera di porre le sue norme di dottrina e di morale e avere l'appoggio pieno del governo secolare per obbligare alla disciplina i recalcitranti. In pratica, il governo calvinista, i cui esempi più importanti sono quello di Ginevra e quello del Massachusetts, attribuiva le due spade della tradizione cristiana alla Chiesa e affidava la direzione dell'autorità secolare al clero piuttosto che ai reggitori secolari. Ne derivò un'insieme di regole ferree: un regolamento meticoloso degli interessi più privati, fondato sullo spionaggio universale, con una distinzione tra il mantenimento dell'ordine pubblico, il controllo della morale privata e la conservazione della purezza della dottrina e del culto esteriore¹³⁹.

È vero che Calvino ripeteva l'antico concetto cristiano (e islamico) che la fede genuina non poteva essere imposta, ma praticamente egli non pose limiti al dovere dello Stato di costringere al culto esteriore. Dato che il potere secolare è il mezzo esteriore che conduce alla salvezza, la condizione del magistrato era la più onorevole, in quanto egli era il vicario di Dio ed opporsi a lui significava opporsi a Dio. Il cattivo reggitore, che era considerato come un'afflizione per il popolo come conseguenza dei suoi peccati, meritava la sottomissione incondizionata dei suoi sudditi non meno che il buono, poiché la sottomissione non era dovuta alla persona, ma all'ufficio, e l'ufficio aveva una maestà inviolabile.

Come per *l'imām* musulmano, l'immutabile legge di Dio vincolava i re europei, così come i sudditi del regno. Il cattivo reggitore era ritenuto colpevole di sedizione contro Dio, ma Calvino sostenne, come più tardi fece Locke, che la legge civile fissasse soltanto una penalità solo verso quello che fosse stato intrinsecamente ingiusto. Inoltre, la punizione del magistrato colpevole spettava solo a Dio e non ai suoi sudditi. In questo modo, Calvino fu uno dei massimi esponenti del quietismo e della giustificazione del potere esistente.

¹³⁹ Cfr. G. Calvino, *Institutio christianae religionis*, Oliua Roberti Stephani, Ginevra, 1559, vol. IV, p. xx.

6.4 Ibn Taymiyya e Ibn Khaldūn

Ci si è già soffermati sulle varie declinazioni del *jihād*. Tuttavia, una sua forma del tutto caratteristica è connessa alla mitologia del *Mahdī*, il Messia che verrà alla fine del mondo. In questo contesto, il *jihād* ha un senso spirituale escatologico appaiato ad un effettivo dovere di combattimento, la lotta per la purificazione della religione.

Gli Almohadi, dinastia berbera che prese potere dal XII al XIII secolo in Andalusia e nel Maghreb, ebbero nel loro capo Ibn Tūmarat il teorizzatore di una teologia che implicava il *jihād* offensivo. L'avvento del *Mahdī* giustiziere, salvatore e restauratore, avrebbe rappresentato il compimento della missione etico-sociale che Dio aveva imposto alla sua comunità¹⁴⁰. Nel mondo islamico occidentale, gli Almohadi istituirono un proprio califfato, alternativo a quello 'abbāsīde, che si esaurì con l'esaurirsi della stessa dinastia berbera.¹⁴¹

Nel mondo islamico orientale, invece, si ebbe una profonda trasformazione politico-istituzionale conseguente all'invasione dei mongoli, che non implicò alcuna pretesa al califfato, ma che sconvolse in maniera durevole le strutture politiche della Mezzaluna Fertile, così come quelle dell'Asia centrale. Le orde di Temujin, dopo la conquista di Baghdad (1258), arrivarono fino in Siria e solo la resistenza dei Mamelucchi, che li sconfissero nel 1260, impedì loro di raggiungere il Mediterraneo. Con la distruzione delle città e l'affievolirsi della protezione assicurata dallo Stato, la guida islamica passò nelle mani di predicatori *sūfī*, sciamani ed esorcisti, che si organizzarono in una serie di movimenti locali per unire le popolazioni e resistere all'oppressione.

La conversione dei Mongoli all'Islam sotto la dinastia ilkhanide di Persia (1256-1335) moderò la conflittualità, ma non cancellò l'importanza politica dei movimenti mistici: caratteristico per misurare il loro ruolo politico è il movimento turcomanno dei qizilbāsh che, integratosi con la confraternita *sūfī* Sāfī ad-Dīn di Ardabīl, diede origine al movimento safavide¹⁴².

¹⁴⁰ D. Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, in "Bulletin d'Etudes Orientales", 1974, pp. 19-44.

¹⁴¹ Cfr. R. Bourouiba, *Le doctrine almohade*, in "Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée", 1974, pp. 141-158.

¹⁴² Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla lettura di R. Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Il movimento raccolse le aspirazioni sociali popolari, il dissenso verso la situazione politica, insieme all'aspettazione dell'imminente arrivo del *Mahdī*; ma quando i Safavidi giunsero al potere, soppressero le forme millenaristiche di Islam *sūfī* a favore di un apparato di *'ulamā* costruito dallo Stato, facendo dello sciismo duodecimano la religione ufficiale della Persia (probabilmente per consolidare il loro potere politico). L'origine mistica dei Safavidi dimostra come si ebbe la traduzione in concreta prassi politica di un originario impulso religioso: abbiamo un'evidente prevaricazione della politica sulla religione, perché la prevaricazione contro *sūfī* e sunniti condusse ad un'istituzionalizzazione del potere politico¹⁴³.

La diffusione di un sufismo "politico" non lasciò esente anche l'occidente islamico. Nel Maghreb nacque il marabutismo, il culto dei santi, che realizzò una rete di partecipazione politica soprattutto tra la popolazione rurale, che spesso si sostituì alle forme statali organizzate. La subordinazione indotta dal carisma del taumaturgo del villaggio, il culto di santi e santoni e le superstizioni popolari seppero intrecciarsi alla realtà del servizio sociale e dell'assistenza dei bisognosi, che i capi delle confraternite, gli *shaykh*, organizzavano per il villaggio¹⁴⁴. L'influenza degli *'ulamā* e la loro enfasi sulla Legge islamica aveva rilevanza sole nelle aree urbane controllate amministrativamente dallo Stato, ma non nelle campagne, dove il movimento *sūfī* cominciò a costituire una minaccia agli occhi dell'Islam ufficiale per la sua tendenza al sincretismo religioso con le culture locali.

Ibn Taymiyya

Il personaggio più avverso a queste forme di spiritualità islamica fu Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Taymiyya (1263-1328), una delle più originali menti dell'Islam politico sunnita in età classica. Egli fu infatti un tradizionalista contro il *taqlīd*, ossia della tradizione giuridica, e uno strenuo difensore dell'interpretazione più conservatrice dell'Islam, quella hanbalita¹⁴⁵. Allo stesso tempo, fu un patrocinator

¹⁴³ Cfr. I Lapidus, *Storia delle società islamiche*, vol. II, p. 68.

¹⁴⁴ Cfr. S. H. Nasr, O. Leaman (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London-New York, 1996, vol. 1, pp. 258-275.

¹⁴⁵ La scuola hanbalita rigetta tradizionalmente il consenso (*ijmā*) quale fonte del diritto, ritenendolo irrealizzabile dopo la morte di Muhammad e dei suoi Compagni e considerando impraticabile. Cfr. H. Loust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. A. Taymīya*, Il Cairo, 1939, p. 228.

dell'*ijtihād* (la cui porta non era mai stata chiusa)¹⁴⁶ sulla base del Corano e degli *hadīth*, per conoscerli e interpretarli al meglio al fine di essere un ponte tra la realtà odierna e la purezza assiomatica dell'Islam delle origini. Come per Ibn Tūmart, non gli importava individuare principi teologici originali, ma vederne la funzionalità nel loro quadro complessivo.

Nato in un contesto politico dominato da ex schiavi turchi solo parzialmente arabizzati (i Mamelucchi), Ibn Taymiyya cercò con tutte le sue forze a sostituire tale iniquo regime fondato sulla dominazione di una minoranza militare con l'ideale solidaristico e comunitario proprio dell'Islam. Questo fu uno dei punti del suo pensiero: la critica del presente, che si era molto allontanato dal modello di vita individuale e sociale offerta da Muhammad. La lotta che condusse per proclamare la necessità di un'applicazione rigorosa della *sharī'ah* fu un vero e proprio *jihād*, nel senso morale e materiale del termine: neutralizzazione delle inclinazioni egoistiche e dedizione alla comunità prima ancora che azione militare per allargarne i confini e difenderne l'integrità.

Questa lotta non era indirizzata evidentemente solo contro i nemici esterni dell'Islam, ma chiunque fosse uscito dalla legge dell'Islam doveva esser combattuto: il giurista sottolineò che l'obbedienza, la Legge e il governo (*hukm*) andavano solo a Dio e il califfo doveva sempre tener conto dell'opinione pubblica (la *shūra*). L'Islam realizzava la piena giustizia in un quadro di equilibrio tra governanti e governati: il capo dello Stato era quindi responsabile del benessere dei suoi sudditi, che erano obbligati ad obbedirgli, secondo la dottrina classica, ma solo se applicava la Legge coranica, che ordina il bene e proibisce il male.

Ibn Taymiyya, nel suo *La politica secondo la Legge religiosa*, parla di una "politica divina", non di religione nella politica: politica divina significa infatti che tutta l'azione politica avviene nel segno della sacralità, essendo l'esercizio del potere uno degli atti per mezzo dei quali l'uomo si avvicina a Dio.

¹⁴⁶ Molti orientalisti, dagli anni ottanta del XX secolo, hanno progressivamente messo in evidenza come il *taqlīd* abbia costituito in realtà una sostanziale fedeltà metodologica dei giuristi alla tradizione dottrinale della propria scuola, senza alcuna cristallizzazione del procedimento ermeneutico, che invece è stato continuamente condotto per adeguare il diritto musulmano alle mutevoli condizioni sociali del mondo islamico. Cfr. W. B. Hallaq, *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni usūl al-fiqh*, University Press, Cambridge, 1997.

Il criterio dell'ortodossia è il "giusto mezzo" (*wasat*) nella giustizia sociale e nell'adempimento del governo di Dio: questi fondamenti del suo pensiero lo resero particolarmente idoneo a divenire il riferimento teorico dei movimenti islamisti radicali contemporanei, in particolar modo del filosofo egiziano Qutb. Egli aveva infatti una visione aggressiva del *jihād*, rivendicando la liceità della lotta e della guerra: Dio avrebbe addirittura permesso il sangue per il bene della comunità. Esso è rivendicato come obbligatorio in quattro occasioni: contro chi non osserva le obbligazioni e le proibizioni, contro i miscredenti idolatri, per respingere gli attacchi esterni e per soccorrere gli altri musulmani in pericolo. Il *jihād* combattuto per difendere la fede è un dovere comunitario (*fard kifāyā*), mentre quello per propagarla è un atto del tutto volontario e quindi non vincola la comunità (o lo Stato musulmano) in quanto tale. Tuttavia, non è necessario combattere chi dall'esterno non porta turbamento alla fede. La miscredenza è pregiudiziale per la coscienza del singolo, non per la comunità islamica, se non viene direttamente aggredita.

Ibn Khaldūn

ʿAbd al-Rahmān Ibn Khaldūn, nacque a Tunisi nel 1332 e nel corso della sua vita fu cortigiano ed uomo politico, peregrinando tra tutte le corti del Maghreb. Le sue opere sono intrise di pessimismo, tipico di chi ha molto vissuto e viaggiato, e sono una fredda analisi socio-politica del mondo islamico. Fu il primo filosofo a travasare laicamente e consapevolmente la politica nell'esperienza dell'Islam, conquistando molti pensatori occidentali, tra i quali Machiavelli¹⁴⁷, Hobbes e Marx¹⁴⁸, Adam Smith¹⁴⁹. Aveva una concezione della politica sostanziata da crudo realismo, da un forte senso della storia e della sua ciclicità, con strutture economico-sociali che la sorreggevano.

Come Machiavelli, viveva in un periodo di forti turbamenti sociali. All'epoca di Ibn Khaldūn, il Nordafrica, dopo la fine degli Almohadi (1147–1269), era governato da tre dinastie, in continua lotta tra loro. In Marocco risiedevano i Merinidi (1196–1464).

¹⁴⁷ Cfr. J. W. Morris, *An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism*, in "Harvard Middle Eastern and Islamic Review", 8, 2009, pp. 242-291.

¹⁴⁸ Cfr. J. Spengler, *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*, in "Comparative Studies in Society and History", 6(3), 1964, pp. 268-306.

¹⁴⁹ Cfr. J. R. Bartkus, M. Kabir Hassan, *Ibn Khaldun and Adam Smith: Contributions to the Theory of the Division of Labor and Modern Economic Thought*. Articolo presentato alla conferenza di Madrid "Encuentro internacional sobre tradicion y modernidad en el pensamiento arabe-musulman: La contribucion de Ibn Jaldun", 3-5 novembre, 2006.

La parte occidentale dell'Algeria era sotto il controllo degli Abdelwadidi (1236–1556), mentre gli Hafsidei (1228–1574) governavano la parte orientale dell'Algeria, la Tunisia e la Cirenaica. Sotto la continua minaccia di incursioni da parte delle tribù berbere circostanti, queste dinastie si disputavano l'egemonia sul Nordafrica. Anche Machiavelli viveva in un'Italia divisa in cinque grandi stati: il Regno di Napoli a Sud, il Ducato di Milano a Nord-Ovest, la Repubblica di Venezia a Nord-Est, la Repubblica di Firenze e lo Stato Pontificio nell'Italia centrale. Questa situazione avrebbe arrestato lo sviluppo politico dell'Italia, poiché non esisteva una potenza tanto forte per potere dare unità all'intera penisola, rendendola preda della Francia, della Spagna e dei Tedeschi¹⁵⁰.

Le opere principali di Machiavelli furono il *Principe* e i *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, cominciate e finite entrambe nel 1513. Entrambi i libri trattano dello stesso argomento: le cause del sorgere e del declinare degli Stati ed i mezzi con cui gli stati possono conservarli, la stessa cosa che fece Ibn Khaldūn nel suo *Muqaddimah*. Il *Principe* tratta delle monarchie e dei governi assoluti, mentre i *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio* trattano soprattutto dell'espansione della repubblica di Roma. Entrambe le opere mostrano le qualità per cui Machiavelli è diventato noto: l'indifferenza nell'uso di mezzi immorali per fini politici e la convinzione che il governo si fondi in gran parte sulla forza e sulla violenza. Egli scrisse quasi soltanto del meccanismo del governo, dei mezzi che possono rendere forti gli stati, delle direttive politiche con cui possono estendere il loro potere e degli errori che conducono alla loro decadenza o alla loro rovina. I provvedimenti politici e militari costituivano quasi l'unico oggetto del suo interesse, ed egli li staccò quasi totalmente da considerazioni politiche, morali e sociali, eccetto quando la considerazione sociale interessava gli espedienti politici. In questo si differenzia dal filosofo islamico, che invece attribuisce grande importanza alle dinamiche sociali in riferimento alla formazione di uno Stato¹⁵¹.

Nella sua principale opera, la *Muqaddimah* (Introduzione), scritta nel 1377, Ibn Khaldūn afferma infatti, come Machiavelli, che la storia implica la ricerca delle cause da una parte, e della verità dall'altra; quest'ultima è tutta immanente, umana e sociale, anche se il filosofo non esclude la dimensione trascendentale. Tuttavia, un concetto

¹⁵⁰ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, Einaudi, Torino, 1983, vol. I, cap. 12.

¹⁵¹ G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, pp. 258-259.

fondante è quello di “sociabilità umana” (*‘umrān basharī*), l’insieme delle condizioni economiche, sociali, politiche e culturali di un gruppo. Esso si divide in due parti: la società beduina e quella cittadina. Il glutine che coagula tutte le società è lo “spirito di clan” o tribale (*‘asabīya*), il vincolo originario che lega gli individui fra loro e ne fa un gruppo, opposto ad un altro. Esso si manifesta a diversi livelli: è il frutto di legami di sangue, di vincoli di clientela o alleanza e la sua caratteristica è che si traduce in potere politico esercitato da un capo (l’autorità legale o *mulk*), in obbedienza a rapporti di forza che vincolano alcuni uomini a comandare ed altri ad obbedire.

Come si è avuto già modo di sottolineare in precedenza, in origine, le società erano nomadi, con un alto valore di solidarietà interna al gruppo. Il trionfo dell’urbanismo però indusse però lo sviluppo della civiltà matura, del benessere e della ricchezza, come anche della cultura e delle scienze. Ma questi beni corromperono gli uomini e fecero prevalere l’interesse personale su quello comunitario: è in questo momento, e cioè al suo culmine, che la civiltà comincia a decadere e il potere regale, da garanzia del benessere di tutti, divenne tirannico, perché privo dei vincoli caratteristici dello spirito di clan. Questo è stato anche il destino dell’Islam¹⁵².

Per quanto riguarda la religione, Ibn Khaldūn era convinto, come Machiavelli, che essa fosse un potente strumento di collante sociale. Il potere di una dinastia era tanto più grande quanto più si supportava sulla religione profetica, anche se non era strettamente necessaria alla realizzazione di una società. La profezia non era necessaria per realizzare una società civile, anche se la migliorava e la moralizzava. Era vero piuttosto il contrario: il Profeta aveva avuto bisogno dell’*‘asabīya* per legittimare il suo ruolo: Muhammad e i Quraysh prima, e gli Omayyadi poi, riuscirono soprattutto attraverso lo spirito di corpo a far trionfare l’Islam e a realizzare le loro straordinarie conquiste.

Al califfato, il filosofo tunisino riservò un valore eminentemente ideale ed etico all’interno dello spazio politico. Esso era stato previsto da Dio per il pubblico interesse e per garantire l’equilibrio e la prosperità della comunità. La sovranità regale era un’istituzione naturale, non legata dunque alla rivelazione divina: essa si sviluppava infatti prima, era una necessità che deriva dallo spirito di gruppo (*‘asabīya*).

¹⁵² Cfr. I. Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* (Traduzione dall’arabo di F. Rosenthal), Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 91 ss.

Qui il pensiero di Ibn Khaldūn coincide a quello di Thomas Hobbes affermando che la sovranità regale è indispensabile per preservare gli uomini da uno stato di anarchia. Il potere naturale appare così come la razionalizzazione dell'istinto animale alla sopraffazione: dovendo necessariamente convivere, gli uomini hanno delegato all'istituzione civile il compito di mediare tra le reciproche incomprensioni. Il califfato non era quindi un "pilastro della fede", perché se lo fosse stato, Dio avrebbe fatto sì che Muhammad non avesse lasciato alcun dubbio sul problema della sua successione. Era la Legge religiosa la sola a governare tutti gli aspetti della vita umana associata. Tuttavia, lo Stato ideale era quello che integrava l'applicazione della *sharī'ah* allo spirito etico della profezia. L'imamato era dunque necessario secondo la Legge religiosa, ma la sovranità regale poteva sussistere anche senza il califfato, esattamente come la vita umana poteva esistere senza la profezia. Peraltro, Ibn Khaldūn aveva una concezione tradizionale del califfato. Egli riconosceva la superiorità dei primi quattro califfi e ammetteva che la designazione doveva avvenire attraverso il consenso comunitario e vede nell'*imām* innanzitutto un giudice.

L'aspetto originale della sua teoria è la scissione tra califfato e dottrina generale dello Stato. Una volta indebolitasi l'*'asabiya*, prevale lo Stato patrimoniale, il *mulk* appunto, la sovranità regale dei sultani tiranni. Contro il rischio di ogni sopraffazione, lo Stato doveva garantire la libertà individuale, la proprietà privata e la libera iniziativa, poiché altrimenti la gente avrebbe rischiato di convincersi che tutti i suoi sforzi risultassero inutili, compromettendo la prosperità e il benessere dello Stato. In ciò Ibn Khaldūn fu straordinariamente moderno, anticipando le teorie liberiste di Adam Smith.

7. GLI ARABI IN EUROPA: LA SICILIA E LA SPAGNA

Il ruolo della Sicilia nella trasmissione della cultura musulmana in Europa è complessivamente minore di quanto non possa sembrare. Il suo contributo principale risale al regno di Federico II Hohenstaufen, che seguì quella normanna che aveva cacciato definitivamente gli Arabi dalla Sicilia nel 1091, quando molti traduttori cristiani ed ebrei volsero in latino una serie di opere arabe sia originali, sia basate sui testi greci.

Tuttavia, la riconquista europea dell'isola ebbe effetti importanti sulla dottrina politica islamica. In linea di principio, un governante musulmano che non possiede le qualifiche necessarie, o che non è scelto o insediato secondo la legge, è da considerarsi comunque un usurpatore. Nella *shī'a* questo è rimasto un dogma, per cui tutti i governanti sunniti, non facendo parte della Casa di Alī, sono usurpatori. Tra i Sunniti, come si è visto, l'esercizio effettivo del potere si è reso sufficiente: non servono al sovrano altre qualità, ma solo che detenga il potere e mantenga l'ordine.

In questo modo il concetto di "usurpatore" perse ogni significato e rimase solo quello di tiranno. In altre parole, quando un sovrano veniva contestato su basi religiose, la contestazione non si fondava sul modo in cui aveva preso il potere, ma solo sul modo in cui lo esercitava. Il governo di un infedele è per definizione illegittimo, dal momento che solo l'Islam può conferire legittimità vera. Ma l'illegittimità non implica necessariamente ingiustizia: può allora un governante non musulmano compensare l'illegittimità dell'assunzione del potere con la giustizia del suo esercizio?

Il problema si pose in forma acuta proprio con l'avanzata della riconquista cristiana in Europa durante l'XI secolo. I Normanni conquistarono la Sicilia (1061), mentre parallelamente il regno di Castiglia e il regno di Aragona avanzava in Spagna. I musulmani residenti in quei luoghi si trovarono ad essere governati da sovrani infedeli. Fu un'esperienza nuova e sconvolgente, resa atroce anche dall'azione violenta con cui gli Europei risolsero il problema della convivenza: attraverso l'espulsione dei musulmani da Spagna, Italia e Portogallo. Prima di essere espulsi, essi si trovarono ad un bivio: una certa corrente di pensiero sosteneva l'abbandono della Patria, perché era contro la Legge di Dio risiedere sotto una dominazione non musulmana, non potendo espletare i propri doveri religiosi e rischiando l'apostasia nelle nuove generazioni.

Venne preso a modello l'atteggiamento del Profeta, che abbandonò La Mecca ed era migrato verso altri luoghi per dar vita ad un sistema politico musulmano e poter vivere un'autentica vita musulmana.

Un'altra corrente di pensiero propose però una soluzione diametralmente opposta. Il giurista siciliano al-Māzārī sostenne che i musulmani potevano rimanere sotto il governante infedele, tenuti ad obbedire ai suoi ordini, ammesso che sotto il suo dominio vi fossero state le condizioni per poter osservare ed applicare la legge musulmana, basandosi sull'antica concezione musulmana di prevenire l'anarchia¹⁵³. Questo fu la stessa proposta politica elaborata dai giuristi e teologi iracheni, quando i Mongoli nel 1258 espugnarono la città di Baghdad, e lo stesso di molti giuristi risiedenti in paesi colonizzati. Si mantenne però al contempo il principio dell'illegittimità di tale dominio e del dovere, per i musulmani, di rovesciarlo alla prima ragionevole prospettiva di successo.

La conquista più grande e durevole dell'Europa fu quella della penisola iberica, che cominciò nel 710 con l'attacco scaturito dall'alleanza del berbero Tarīf con un funzionario visigoto ribelle, Giuliano, fino ad arrivare nel 712 a conquistare le città di Siviglia e Merida. Da quel momento in poi, l'espansione fu rapidissima e portò gli arabi fino ai Pirenei, e, successivamente alla penetrazione della Francia Meridionale, dove furono fermati da Carlo Martello nella Battaglia di Poitiers nel 732. La Spagna, prima delle conquiste arabe, versava in una situazione di profonda crisi sociale ed economica. V'era da una parte una piccola classe di latifondisti con enormi possedimenti, mentre dall'altra una moltitudine di servi della gleba e schiave. Questi, all'arrivo degli invasori, non opposero resistenza, anzi, collaborarono con essi, vedendo una possibilità per cambiare la propria situazione, come effettivamente avvenne. La vecchia classe dominante, dominata dalla nobiltà e dal clero, venne eliminata, a favore di una nuova classe economica, composta da piccoli proprietari terrieri, che diedero impulso all'economia della Spagna musulmana¹⁵⁴.

Quando i Berberi nel 741 si ribellarono all'autorità degli Arabi, il Califfo mandò l'esercito siriano a sedare la rivolta e, una volta confermato il potere omayyade sulla penisola, quelle terre vennero ridistribuite ai capitani delle guarnigioni, così come era in

¹⁵³ Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, pp. 120-122.

¹⁵⁴ Cfr. B. Lewis, *Gli Arabi nella storia*, pp. 126 ss.

uso fare in Siria. Questi nuovi proprietari terrieri, non avvezzi all'agricoltura, si stabilirono nelle città vivendo dei proventi delle campagne e formando una classe militare urbana chiamata *šāmī*. Nonostante le comunità non musulmane fossero numerose ed organizzate, poiché la politica governativa utilizzata verso di loro era tollerante, non tardarono a convertirsi all'Islam, grazie all'influsso e all'attrazione che la cultura araba esercitava su di essi. Addirittura, nella metà del IX secolo, l'arcivescovo di Siviglia ritenne necessario tradurre e commentare la Bibbia in arabo, non per scopi missionari, ma per la sua stessa comunità. Molti cristiani infatti lavoravano come funzionari al servizio dello Stato e persino i vescovi erano incaricati dagli *amīr* omayyadi per importanti missioni diplomatiche: per descrivere il cristiano e l'ebreo di lingua araba venne utilizzato il termine *Mozarab*¹⁵⁵.

Gli Arabi, i Berberi e i musulmani spagnoli si fusero gradualmente in una popolazione musulmana omogenea, orgogliosa della propria indipendenza culturale e politica rispetto a quella prettamente araba degli 'Abbasidi. Questo sentimento, unito dagli echi dell'avvento della dinastia fatimide in Nord Africa, indusse l'amīr 'Abd al-Rahmān III (921-961) ad assumere a sua volta il titolo e la dignità di califfo, autoproclamandosi capo supremo religioso e politico dei musulmani spagnoli e recidendo gli ultimi contatti di sottomissione all'Oriente.

Tuttavia, l'afflusso massiccio a sud delle popolazioni berbere, che reclamavano più potere, unitamente alle azioni militari dei cristiani a nord, che nel 1085 riconquistarono Toledo, indebolirono profondamente il regno musulmano iberico, che crollò il 2 gennaio 1492, quando gli eserciti riuniti di Castiglia ed Aragona espugnarono la città di Granada.

Durante l'insediamento in Spagna, gli Arabi arricchirono la vita della penisola nel campo economico, con l'importazione di nuove piante coltivabili, quali il limone, l'arancio amaro e dolce, il riso, lo zafferano, i datteri e molte altre ancora. Essi

¹⁵⁵ Nel XIII secolo, l'Arcivescovo Rodrigo Ximenez (*De rebus Hispaniae*, iii, 22) dichiarò che i Cristiani che vivevano sotto il dominio musulmano a partire dalla conquista del 711 "*Dicti sunt mixli arabes, eo quod mixti Arabibus convivebant*". Questa interpretazione latina del termine *mozarab* è la prima conosciuta. Alcuni arabisti del XIX secolo, tra i quali F. J. Simonet, hanno considerato il termine come un arabismo, derivante da *musta 'rab*, *musta 'rib*, con il senso di "arabizzato". Per ulteriori approfondimenti si vada alla voce "Mozarab" in P. Chalmeta, *Encyclopaedia of Islam*, Seconda Edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 29 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mozarab-SIM_5265>

introdussero anche tecniche innovative di irrigazione, industrie per la produzione di carta, seta, mentre nel settore culturale furono riscoperte le opere classiche greche attraverso libri importati dai centri orientali di traduzione. Molti cristiani andarono in Spagna per studiare presso i musulmani e gli ebrei di lingua araba, dove tradussero molte opere dall'arabo al greco: il primo centro di trasmissione della cultura islamica dell'occidente fu la città di Toledo.

7.1 I filosofi musulmani spagnoli

Filosofia significa “amore per la sapienza”. In arabo esistono molti termini per tradurre “saggezza” da utilizzare in base al contesto, ma due sono particolarmente significativi: *faylasūf* è il filosofo islamico, seguace delle dottrine greco-ellenistiche di Platone e Aristotele, come Averroè, Avicenna o al-Fārābī, mentre *hakīm* è il saggio-sapiente che si occupa di filosofia, ma in modo più indipendente e rigorosamente islamico. I *faylasūf* ebbero una funzione marginale nel mondo musulmano: non insegnavano nelle università, non furono iniziatori di “scuole” e praticarono una via sapienziale spesso integrativa di altre professioni, come il medico, il giudice, il giurista o il funzionario statale¹⁵⁶. Il “filosofo” era dunque un diverso nella comunità ed il suo mestiere lo rendeva sospetto agli occhi dei teologi e dei magistrati più conservatori (ma anche a quelli di personaggi illustri, quali al-Ghazālī e Ibn Khaldūn). Questo ha fatto ipotizzare che la filosofia sia stata più perseguitata che tollerata, spingendo Leo Strauss ad elaborare una curiosa teoria per la quale tutte le opere di filosofia islamica sarebbero state scritte con un codice conoscibile solo tra i filosofi, nelle quali sarebbero state comunicate le idee più esoteriche e segrete, lontane persino dalla religione musulmana¹⁵⁷.

Nella Spagna medioevale, lontana dal potere centrale del califfo e dall'influenza degli *ulamā*, importantissimi filosofi musulmani svilupparono un pensiero unico, un connubio tra le tradizioni islamiche e la filosofia greca, che influenzò le dottrine politiche dell'Europa del XV e XVI secolo. Nel corso dei secoli i musulmani hanno dedicato riflessioni e attenzione agli aspetti, alle funzioni e alle malattie del corpo

¹⁵⁶ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, p. 149.

¹⁵⁷ Cfr. L. Strauss, *Filosofia e legge*, a cura di C. Altini, Giuntiana, Firenze, 2003.

politico; alla natura della sovranità, a come questa si acquisisca, a come si dovrebbe esercitare; alle caratteristiche di un governo buono e di un governo cattivo, e, più in generale, ai rapporti tra governanti e governati¹⁵⁸.

La differente percezione tra la filosofia medioevale europea e islamica

Vi è una differenza fondamentale fra gli scritti medioevali cristiani e quelli islamici sulla storia e sulla politica. La civiltà occidentale nacque in mezzo al caos delle invasioni barbariche, in un contesto politico dominato dalla caduta dell'impero romano e dall'ascesa della Chiesa. Secondo Sant'Agostino, il corpo politico è stato creato dall'uomo e dal male e il governo è una punizione o, nel migliore dei casi, un rimedio al peccato originale: era stato Caino dopotutto a fondare la prima città¹⁵⁹.

Bisognerà attendere il XIII secolo perché San Tommaso d'Aquino riconosca l'emergere di un sistema politico cristiano, accordando una certa legittimità allo Stato e una certa positività alle istituzioni politiche. L'osservazione storica e l'analisi politica musulmane si sono mosse nella direzione opposta, e hanno avuto inizio non con la sconfitta, ma con il trionfo; non con la caduta, ma con l'ascesa di un impero, anche se proprio in questo periodo cominciarono a fare i conti con un'inversione di tendenza.

L'autorità politica quindi non si presentava all'osservatore musulmano del periodo come un male umano, e nemmeno come un male minore o inevitabile, bensì un beneficio divino. Il corpo politico e il potere sovrano al suo interno sono voluti da Dio stesso, per promuovere la sua fede, mantenere ed estendere la sua legge. Anche Dio è coinvolto nelle vicende umane come nel Cristianesimo, ma il Suo interesse principale sta nell'aiutare piuttosto che nel mettere alla prova quel popolo; anche in epoca di decadenza, quando i pii autori musulmani consideravano malato il corpo politico e il servizio di Stato portatore di contagio, essi continuarono a sostenere fermamente che l'autorità del sovrano musulmano, in qualsiasi modo ottenuta e comunque esercitata,

¹⁵⁸ Cfr. al-Fārābī, *Risāla fī Ārā' Ahl al-Madīna al Fadīla* (Trattato delle idee del popolo della città virtuosa), F. Dieterici, Leiden, 1895, pp. 54 ss.

¹⁵⁹ "Caino si allontanò dal Signore e abitò nel paese di Nod, ad oriente di Eden. Ora Caino si unì alla moglie, che concepì e partorì Enoch; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoch, dal nome del figlio". Genesi, 4, 16-17.

fosse una necessità voluta da Dio, e la comunità sunnita, organizzata nel corpo politico, il mezzo immutato della guida di Dio¹⁶⁰.

Al-Fārābī¹⁶¹

Il filosofo persiano Abu Nasr Muhammad Fārābī (870-950), nella sua *Risāla fī Ārā' Ahl al-Madīna al Fadīla* (La città virtuosa)¹⁶², scrisse che le società perfette sono quelle gerarchizzate, nelle quali l'armonia è un fatto spontaneo, mentre il patto e l'accordo sociale fondati sulla costrizione sono solo delle società imperfette. È qui evidente l'influsso greco, soprattutto platonico, del pensiero politico del filosofo musulmano. Tuttavia, il capo delle società perfette è l'*imām*, un uomo incline per natura e per istinto innato al governo, non dominato da nessuno e dotato di carisma, che ha attinto la perfezione ed è divenuto intelligenza e intellegibile in atto. Simile a Dio nell'organizzare la città, è capace di trascendere la realtà materiale corporea e compone, insieme agli altri *imām* che lo hanno preceduto, un'unica anima¹⁶³.

Le sue caratteristiche appaiono dunque particolarmente accentuate, in controcorrente alla teoria classica del potere califfale, ma anche non corrispondenti a quelle del re-filosofo de *La Repubblica*: questo uomo perfetto ricorda l'*imām* sciita *ismā'īlīta*. Egli è il cardine della struttura cosmica e la sua natura profetica è sovremenente, si parli dell'inviato *nātiq* (l'enunciatore della Legge esoterica) o dell'*imām* vero e proprio, il *wāsī*, depositario dell'interpretazione esoterica o "ermeneutica spirituale". Di fatto, Al-Fārābī attribuisce alla filosofia il compito di gettare le basi per la convivenza sociale e civile, ma riconosce che le verità intellettuali, se rivolte alla massa, si corrompono. Le cose speculative sono filosofia quando si trovano nella mente del legislatore, e religione (*millah*, cioè "religione storica", in opposizione a *dīn*, la religione vera in senso più lato) quando si trovano nelle menti del volgo.

¹⁶⁰ Cfr. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 190-191, pp. 242 ss.

¹⁶¹ Questo filosofo è l'unico di quelli che presenterò a non essere mai vissuto nella penisola iberica. Il suo inserimento è dovuto alla sua importanza per i suoi commentari su Aristotele, che divennero punto di riferimento per gli umanisti europei dal XII secolo in avanti.

¹⁶² Cfr. Al-Fārābī, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano, 1996.

¹⁶³ Cfr. M. Galston, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of al-Fārābī*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Riguardo la giustizia, infine, Al-Fārābī, in accordo con il pensiero aristotelico, ritiene che essa non sia un concetto astratto, poiché essa si dà solamente all'interno della vita civile nelle società umane. A questo proposito, egli scrive:

“La giustizia, anzitutto si realizza con la distribuzione dei beni comuni tra tutti gli abitanti della città, quindi la custodia di quanto è stato suddiviso. Quei beni sono il benessere, la ricchezza, la dignità, i ceti e tutte le altre provviste divisibile sulla collettività. Ognuno ha una quota, cioè (diritto), da questi beni. Ogni penuria o eccesso è ingiustizia. La penuria è ingiustizia nei confronti dell'individuo. Ogni eccesso è ingiustizia nei confronti della collettività. Quando i beni si suddividono equamente, ed ognuno ottiene la sua quota, occorre che tutti custodiscano ciò che in loro possesso, evitando lo sperpero o spendendo in modo che non danneggi né l'individuo né la città. L'ingiustizia è quando all'individuo si sottrae una quota, senza che ci possa essere un compenso di pari entità, né per lui né per gli abitanti della città. Pertanto, occorre che i danni e le punizioni siano valutati in modo equo all'ingiustizia. In quanto la punizione equa è giustizia, ma l'eccesso è ingiustizia.”¹⁶⁴

Avempace

È da ricordare anche lo spagnolo Abū Bakr Ibn Bājjah (1085-1138), conosciuto in Europa con il nome di Avempace, le cui opere maggiori, *Risāla fī tadbīr al-mutawahhid* (Il regime solitario)¹⁶⁵ e *L'unione dell'intelletto con l'uomo*, delineano una concezione fortemente pessimistica della realtà politica coeva. Visse nella Spagna degli Almoravidi, in un periodo in cui la crisi delle istituzioni e la *reconquista* cristiana avevano fatto vacillare il potere dell'Islam. Egli notò che la società e le istituzioni erano perverse e corrotte, per cui il filosofo, la cui superiorità sugli altri uomini era garantita proprio dall'unione speculativa con l'Intelligenza Agente, dovrebbe astenersene, chiudendosi in una sorta di sdegnoso isolamento. In realtà, sulle orme di Platone, il filosofo avrebbe dovuto esser caricato della responsabilità politica di gestire la città; ma, qualora non fosse stato apprezzato, aveva il dovere di rifiutarsi di portare omaggio alla corruzione e di piegarsi al male. In questo modo, il filosofo diventava il custode privilegiato della sapienza e si poneva autonomamente in cerca della suprema felicità,

¹⁶⁴ Al-Fārābī, *La città virtuosa*, citato in J. M. Al-Ba'assiri, *La rivelazione divina e la giustizia umana*, Università degli Studi di Roma, Roma, 2008, p. 211.

¹⁶⁵ Cfr. Avempace, *Il regime del solitario*, M. Campanini e A. Illuminati (a cura di), Rizzoli, Milano, 2002.

ossia quella contemplativa¹⁶⁶. Con questa conclusione, Ibn Bājjah si allontanava da Aristotele, che invece insisteva sul vincolo sociale che deve unire tutti gli uomini in quanto animali “politici”. Egli fu conosciuto in Europa soprattutto per il suo libro sulla botanica, il *Kitab al-Nabat* (Il libro delle piante), nel quale definì il sesso di ogni pianta, e per i suoi studi sulla fisica, che influenzarono moltissimo le idee di Gottfried Leibniz sulla fisica”¹⁶⁷.

Averroè

La figura di Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad Muhammad ibn Rushd (1126-1198), conosciuto dagli Europei con il nome di Averroè, deve essere compresa alla luce del passaggio di regime e dello sforzo di consolidamento degli Almohadi. Nel corso della sua vita, fu nominato giudice supremo a Siviglia e Cordova e medico personale del sovrano. Nelle sue opere principali, il *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayn al-shari‘a wa al-hikma min ittisāl* (Trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia)¹⁶⁸ e la *Tahāfut al-tahāfut* (L’incoerenza dei filosofi)¹⁶⁹, aspirava al controllo ideologico-politico almohade, la dinastia presso la quale lavorava, che gli pareva in grado di opporsi alla disgregazione culturale e sociale del mondo musulmano, in particolare del composito Maghreb. Averroè si assunse il compito di elaborare su basi giuridicamente e speculativamente più consolidate quello che doveva essere un obiettivo primario della politica almohade: la pacificazione religiosa e il controllo sociale.

Da una parte, egli si fece interprete della reazione almohade contro la grettezza culturale dei giuristi malikiti particolarmente potenti sotto gli Almoravidi, dimostrando la coerenza tra le idee mu‘tazilite e filosofiche e il punto di vista degli Almohadi; dall’altra, contribuì comunque allo sviluppo della giurisprudenza malikita, componendo un importante manuale, *L’inizio del dotto impegnato nell’autonomo sforzo di analisi e la fine del dotto moderato nelle questioni di diritto*. Il filosofo voleva trovare un fondamento filosofico, e quindi razionalmente solido, alla ricostruzione politica dello

¹⁶⁶ D. M. Dunlop, *The Diwan Attributed to Ibn Bajjah (Avenpace)*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, University of London, n. 14, n. 3, 1952, pp. 463–477.

¹⁶⁷ S. Pines, *La dynamique d’Ibn Bajja*, in “Mélanges Alexandre Koyré I”, Parigi, 1964, pp. 462, 468.

¹⁶⁸ Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, M. Campanini (a cura di), Rizzoli, Milano, 1994.

¹⁶⁹ Cfr. Averroè, *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, M. Campanini (a cura di), Torino, UTET, 1997.

Stato islamico, non risparmiando le critiche allo stato di cose presente; tuttavia, il suo intento era esortativo. Gli Almohadi avevano le carte in regola per tentare una riforma filosofica della politica, realizzando una sintesi tra la Legge rivelata e il razionalismo filosofico onde costruire quel sistema politico perfetto che le circostanze favorirebbero. Egli non vide realizzato questo progetto dal sapore “platonico”: del suo pensiero, non ci resta che il suo *Trattato decisivo*, il progetto di un califfato islamico sorretto da una più rigorosa applicazione della Legge.

L’aristotelismo di Averroè ebbe ripercussioni importanti nella filosofia politica Europea, influenzando in particolar modo il pensiero di Marsilio da Padova. Le caratteristiche essenziali dell’averroismo latino furono infatti il suo assoluto naturalismo e il suo razionalismo. Esso ammetteva l’assoluta verità della rivelazione cristiana, ma la staccava completamente dalla filosofia sostenendo contro S. Tommaso (e, nel panorama islamica, contro al-Ghazālī) che le conclusioni razionali della filosofia potevano conciliarsi perfettamente alla verità della fede. Esso fu perciò responsabile della dottrina di una doppia verità. La separazione, nel *Defensor Pacis*, di ragione e rivelazione, era conforme a questa operazione intellettuale¹⁷⁰.

¹⁷⁰ G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, p. 223.

8. GLI EUROPEI NELLA TERRA DELL'ISLAM

Come quasi tutte le civiltà, l'Islam medioevale era tradizionalmente convinto della propria superiorità e nella propria autosufficienza. La visione storica della profezia, secondo cui Muhammad era l'ultimo anello di una catena di rivelazioni in cui l'Ebraismo e il Cristianesimo rappresentavano i primi, gli consentì di considerarsi possessore di una visione perfetta del mondo, che si manifestava nelle eclatanti vittorie militari. A differenza del Cristianesimo, che si diffuse nei primi secoli come la religione degli umili e dei diseredati, l'Islam divenne già durante la vita del suo fondatore il codice-guida di una vittoriosa comunità in espansione. L'epoca ottomana segnò sotto molti profili l'involuzione e la crisi dell'Islam classico: per il musulmano medioevale, i Franchi erano una razza di barbari infedeli, di cui poco si curavano o preoccupavano le genti dell'Islam. Quel che nel cristianesimo c'era di vero, era conservato nell'Islam; il resto non era altro che una deformazione.

Un simile punto di vista poteva esser giustificato nella cosiddetta età oscura, quando l'Europa medioevale dei Franchi era davvero arretrata ed inferiore, e dal comportamento dei crociati. Tuttavia, già nel tardo Medioevo, tale concezione iniziava ad essere pericolosamente obsoleta. A partire dal XV secolo, i popoli europei cominciarono a crescere economicamente, politicamente, culturalmente e demograficamente e ad espandersi in maniera impressionante, incorporando quasi tutto il mondo nella civiltà europea. Ad est i sovrani di Moscovia liberarono la propria terra dalla dominazione dei Tartari nel 1480; i Portoghesi e gli Spagnoli portarono a termine la *reconquista* della penisola iberica contro i Mori che l'avevano invasa otto secoli prima, conquistando Granada nel 1492. Questo processo di espansione ha molti nomi; è stato chiamato "colonizzazione", "il fardello dell'uomo bianco" (Regno Unito), "il destino manifesto" (Stati Uniti), la *mission civilisatrice* (Francia), provocando un forte impatto nell'immaginario comune islamico.

In principio, questo impatto fu esclusivamente di carattere economico; poi divenne sia politico che militare. Sia sul piano politico che su quello militare, infatti, gli Stati europei all'inizio dell'epoca moderna erano più deboli di quelli musulmani, per cui cercarono di ottenere la benevolenza dei signori locali per creare delle piccole basi da usare come appoggio per il commercio. Tuttavia, l'atteggiamento verso il commercio

era diverso: non solo gli Europei erano dotati di imbarcazioni più grandi, più robuste e più manovrabili di quelle musulmane, ma possedevano anche una concezione economica diversa del Vicino e Medio Oriente islamico, che gli aveva consentito di concentrare le proprie risorse economiche nello sviluppo dell'industria (in tutti i settori)¹⁷¹. Il potere degli Europei aumentò a dismisura quando la presenza europea in Asia meridionale non fu più costituita solamente da mercanti, ma anche da governanti: a questo punto divenne possibile regolare il traffico delle merci, instaurando così una dominazione pressoché totale sui mercati meridionali e sulle attività industriali di primo piano del Medio Oriente.

Dal XVII secolo, questa superiorità economica si tradusse in superiorità militare. Il fallimento turco del secondo assedio a Vienna (1683), la conquista russa del porto di Azov sul Mar Nero (1696), il trattato di Carlowitz tra l'impero austro-ungarico e quello ottomano, nel quale, per la prima volta in assoluto, l'impero ottomano risultava la potenza sconfitta (1699), e l'annessione russa della Crimea (1783), comportarono una drastica presa di coscienza da parte dei popoli musulmani. Essi avevano sempre ritenuto infatti di poter essere autosufficienti nei confronti della civiltà europea, il cui stile di vita era considerato inferiore a quello musulmano. Le dure sconfitte in campo militare però risultarono chiarificatrici propria della reale situazione e comportarono una rivalutazione della cultura occidentale.

L'impero ottomano si rese conto della necessità di procedere all'introduzione di riforme sul piano militare, che lo strapotere dei giannizzeri¹⁷² fino ad allora aveva impedito per preservare il proprio prestigio, derivato dalle campagne militari, come la

¹⁷¹ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 2003.

¹⁷² Essi erano chiamati *Yeni Ceri*, ossia "la nuova truppa", perché al momento della loro istituzione da parte del visir Khayr al-Din Pascià nel 1360, si opponevano alla tradizione militare dei guerrieri di frontiera. Prima della loro introduzione, l'esercito ottomano infatti non era permanente, bensì composto su base volontaria da cavalieri del Turkmenistan e da predoni di frontiera (*akindji*). Tuttavia, con la conquista di Edirne nel 1360 e la conseguente possibilità di penetrare in Europa, ci si rese conto della necessità di un'affidabile organizzazione militare centralizzata. All'inizio, a causa del numero limitato, i giannizzeri, composti anche da non musulmani, specialmente giovani cristiani o prigionieri di guerra, fungevano solamente da scorta personale all'imperatore; successivamente, saliti di numero, essi vennero addestrati in azioni di assalto e assedio ai luoghi fortificati. Attraverso la distribuzione di denaro e terre per i loro servizi, i giannizzeri vennero a costituire una classe militare molto potente, dotato di ampi poteri politici, che dureranno fino alle riforme strutturali dell'impero del XIX secolo.

Per ulteriori approfondimenti, cfr. la voce "Yeni Ceri" in *Encyclopaedia of Islam*, Seconda Edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 29 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yeni-ceri-COM_1367>

presa di Costantinopoli nel 1453. Durante tutto il XVIII secolo, il sultano fece venire istruttori militari dai Paesi delle potenze europee per dirigere le nuove basi di addestramento per i militari.

Ma, in generale, furono gli stili di vita a cambiare: proprio attraverso l'aumento delle esportazioni europee in quelle aree, cominciarono a mutare i gusti ottomani nel campo alimentare, architettonico ed artistico, che ebbero come conseguenza una prima "apertura mentale" del chiuso mondo islamico¹⁷³. Un mondo che, dal punto di vista religioso, non era comunque nemmeno omogeneo al suo interno. Gli Ottomani, trovandosi ad affrontare nel corso della loro espansione le nazioni europee, si trovarono a spostare il proprio baricentro (d'intenti militari, ma di conseguenza anche culturali) verso occidente, penalizzando così i sudditi arabofoni e lo stesso fiorire della civiltà araba, già fiaccata e fossilizzata dagli *'ulamā*, che consideravano chiuso da molti secoli la porta dell'innovazione nella religione islamica e bloccavano ogni tentativo di riforma culturale.

Non solo le armi e l'organizzazione dell'esercito vennero importati, ma, attraverso il contatto con le varie ambasciate ottomane nelle capitali degli Stati occidentali, anche le idee europee cominciarono ad insinuarsi fra le crepe di una società statica e granitica.

Nel 1791 il sultano ottomano Selim III inviò funzionario diplomatico Ebubekir Ratib Efendi come ambasciatore a Vienna, il quale compilò una relazione dettagliata sul funzionamento del dispotismo illuminato, accompagnandola con dei consigli per la riforma dell'Impero Ottomano. Pochi anni dopo, nel 1796, il governo ottomano inoltrò la richiesta al Comitato di Sicurezza Pubblica di Parigi la richiesta di tecnici ed esperti militari, che arrivarono al seguito del generale Aubert Dubayet, il quale fece recapitare all'ambasciatore francese di Istanbul circa quattrocento volumi, tra cui la *Grande Encyclopédie*.

Non solo: giovani studenti e docenti furono inviati nelle università europee per accrescere la propria cultura e, a partire dagli anni sessanta del XIX secolo, anche i contestatori politici del regime ottomano abbandonarono l'impero per rifugiarsi in Europa, dalla quale pubblicavano opuscoli e giornali di opposizione, facendoli poi penetrare di contrabbando in Turchia. Con l'acquisizione della conoscenza delle lingue

¹⁷³ Cfr. B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, pp. 37-40.

straniere e conseguente possibilità di accedere ai libri stranieri, oltre che grazie alle nuove forme di comunicazione (ai tempi il telegrafo e la stampa), il sapere europeo cominciò ad esser conosciuto dalla società musulmana. I giannizzeri, ad esempio, impararono la lingua francese grazie ai manuali militari e nello specifico di artiglieria.

È tuttavia possibile affermare che la data di svolta nell’impatto fra occidente ed oriente sia il 1798, anno della spedizione del generale Bonaparte in Egitto, preceduta dalla battaglia di Plassey (1757) fra l’Inghilterra e il nababbo del Bengala Sarudaj-ud-Daula (alleato dei Francesi), quando i musulmani cominciarono a rendersi conto della propria arretratezza di fronte all’Europa e a porsi degli interrogativi riguardo al primato della propria tradizione culturale rispetto alla potenza politico-militare europea. La tecnologia, il progresso scientifico, la capacità militare segnarono infatti il discrimine della modernità sul tradizionalismo, ovvero la superiorità dell’Occidente sull’Oriente. Ciò provocò sentimenti contrastanti: talvolta le istituzioni cercarono di rinunciare al vecchio adeguandosi al nuovo (come le riforme nel campo militare); talvolta l’Islam si arroccò in un atteggiamento di autosufficienza e di sdegnoso disprezzo verso il diverso; talvolta reagì con un rifiuto radicale.

8.1 Il risveglio islamico: la Nahda¹⁷⁴

Questo sconvolgimento provocò dunque una grave crisi di identità sul piano sociale, educativo, filosofico e soprattutto politico, che può essere riassunta in un vocabolo: *Nahda*. Il termine ha il significato di “salire”, “alzarsi in piedi”, in una prospettiva attiva. Esso, fin dalla seconda metà del XIX secolo, fu utilizzato per designare la rinascita della letteratura e del pensiero arabo sotto l’influenza occidentale. È stato spesso tradotto con “Rinascimento”, che è una traduzione problematica, in quanto si riferisce implicitamente al movimento di ritorno al passato greco-romano del XVI secolo europeo. Nel tentativo di evitare quest’approccio “euro-centrista”, un atteggiamento per il quale gli arabisti sono spesso stati criticati, si è ritenuto che la

¹⁷⁴ Cfr. la voce “Nahda” in N. Tomiche, *Encyclopaedia of Islam, seconda edizione*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 27 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nahda-SIM_5751>

traduzione di *Nahda* con “risveglio” sarebbe stata più soddisfacente. La *Nahda*, a differenza del Rinascimento europeo del XVI secolo, non è infatti un ritorno ai classici, poiché non cerca di far rivivere i modelli forniti dal passato. Al contrario, il passato, che fino a poco prima era ancora un riferimento molto potente, era diventato per i sostenitori di questa ideologia un mero esercizio accademico e restrittivo, consistente in una pedissequa imitazione degli antichi.

Lo storico arabista Djurdjī Zaydān (1861-1914), nella sua monumentale opera *Ta`rīkh adab al-lughā al-`arabiyya* (Storia letteraria della lingua araba) del 1914, associò questo movimento con il contributo benefico dell'Occidente verso l'Oriente, che ebbe inizio con l'invasione di Bonaparte dell'Egitto. Tuttavia, furono soprattutto gli storici letterari che impiegano il termine, mentre tra gli storici e studiosi islamici, il termine *Nahda* fu usato raramente. Il fatto è che gli studiosi islamici non dovevano affrontare la stessa situazione come quella degli storici della letteratura. Il movimento di riformismo e di apertura, nelle sfere religiose e politiche, era stato infatti il risultato di una precedente presa di coscienza, le cui premesse risalivano al XVIII secolo, con il wahhabismo, che non rifiutava i principi del passato ma, al contrario, li rafforzava.

Tra il XVI e il XVIII secolo, la potenza dell'impero ottomano aveva soppresso la lingua e le attività culturali delle “province arabe”. Dopo la conquista di Bonaparte, l'Egitto ritornò sotto il regno di Muhammad `Alī (1769-1849), il quale, al fine di rimarcare l'indipendenza sia politica che culturale dagli ottomani, promosse la diffusione del riformismo religioso e un'apertura in campo letterario. Egli impresso al Paese una forte impronta modernizzante: aveva eliminato la vecchia classe dirigente dei Mamelucchi e regnò autonomamente per lungo tempo, malgrado formalmente in nome del sultano. Per diventare una grande potenza, favorì la formazione di una burocrazia relativamente moderna, che provvide innanzitutto a una sistematica recensione catastale delle terre, al fine di rendere più semplice e veloce il prelievo fiscale. Con i proventi delle tasse, egli si impegnò nella riforma dell'esercito, arruolando ufficiali stranieri per l'addestramento, e cercò di dare impulso all'economia, migliorando la canalizzazione e la distribuzione delle acque del Nilo. Promosse inoltre l'istituzione di nuove scuole tecniche, nelle quali si insegnavano le scienze moderne e le lingue straniere. Il nipote Isma`il (1863-1879) si lanciò in spese e speculazioni ardite, come la costruzione del

canale di Suez, pagato con denaro egiziano, anche se il ricavato andava direttamente nelle casse dei Francesi e degli Inglesi, che avevano collaborato alla realizzazione.

Questa spinta riformistica fu palesata dall'attività intellettuale di Muḥammad 'Abduh, che interpretò la legge religiosa in particolare per i bisogni della sua società: egli cercò di "ripulire" l'Islam delle pratiche delle numerose sette presenti sul territorio egiziano, che sfruttavano la credulità popolare per ottenere consenso e potere. Egli si impegnò inoltre per una riforma dell'istruzione e la riformulazione della dottrina islamica alla luce del pensiero moderno. Seguendo il suo esempio, Kasim Amin (1865-1908) istituì una campagna per la "liberazione delle donne" *Tahrīr al-mar'a* (1899), e Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963) ne costituì una per promuovere una riforma costituzionale del Paese, secondo lo spirito dei primi secoli dell'Islam.

Questo movimento di rinascita e risveglio, caratterizzato dalla fiducia nel futuro e da una profonda fede nella inevitabile progresso delle società, diede luogo dunque, a metà del XIX secolo, a due manifestazioni complementari. Il primo, di natura endogena, cercò una revisione interna del fenomeno islamico, e divenne noto come "riformismo". Il secondo, di natura esogena, nacque dal contatto del mondo musulmano con il mondo occidentale e viene correttamente definito come *Nahda*, ossia una liberazione, un rifiuto delle catene del passato, un avanzamento verso la modernità, così come era rappresentata dai modelli politici stranieri.

Come è già stato detto, la *Nahda* è stato nutrita, sin dall'inizio, dalle traduzioni di opere straniere, tecniche e scientifiche in un primo momento, seguite poi da quelle di libri riguardanti la storia, la filosofia e la politica europei. Ma fu la stampa a svolgere un ruolo essenziale e a dare a questo movimento di risveglio un vocabolario infarcito di nazionalismo. Dall'inizio del XIX secolo, infatti, la rivolta contro le politiche ottomane e l'ordine istituito, si trasformò in un'azione di rinnovamento politico di stampo nazionalistico non solo in Egitto, ma anche in Siria, in Iraq e in Tunisia. Dopo il crollo dell'impero ottomano al termine della Prima guerra mondiale, questo nazionalismo si rivolse contro il crescente sfruttamento delle terre arabe dei Paesi dell'Europa, diventando un movimento anti-colonialista.

Tuttavia, alle nuove idee filosofiche, ideologiche, politiche, sociali ed economiche mancava un vocabolario adatto per la loro espressione in lingua araba. Fu proprio a questo proposito che la stampa contribuì in maniera significativa alla forgiatura di un

linguaggio capace di affermare queste nuove idee, riutilizzando antiche parole della tradizione nazionale o islamica. Essa trasformò il linguaggio della politica riesumando la storia antica dei singoli Paesi (I Faraoni in Egitto, i Fenici in Libano, gli Ittiti in Turchia) che l'Islam aveva definito come *jāhilliyya*, rendendo la sintassi delle frasi più flessibile attraverso l'uso di forme grammaticali presi in prestito da dialetti arabi o da lingue straniere. La stampa inoltre continuava a usare numerose figure retoriche tratte dall'antichità nell'analisi dei problemi sociali e politici: così facendo, la tradizione e l'innovazione vennero esposti simultaneamente. Fu in questo modo che essa diventò il principale foro di innovazione del pensiero politico islamico.

Tuttavia la *Nahda* portava con sé anche i germi della propria dissoluzione. Nata da movimenti ideologici stranieri, si era poi evoluta in concetti nazionalisti e anti-colonialisti, che ispirarono un atteggiamento di sfida nei confronti delle potenze occidentali. Senza dubbio, il risveglio arabo aveva stimolato un profondo cambiamento nel modo di pensare. Esso aveva allentato il fissaggio delle società arabe dalle proprie tradizioni, che alcune volte si erano dimostrate inappropriate per la civiltà moderna e per le conquiste della scienza e della medicina. Si erano diffuse nozioni di libertà, di rispetto della persona, di democrazia costituzionale; tuttavia, l'origine straniera di questa evoluzione e di questi successi rimaneva troppo evidente, tanto più che intellettuali, ideologi e teorici politici si erano dimostrati incapaci di fondare un sistema coerente, arabo o musulmano, di idee conformi alla modernità. Il ricorso a concetti europei, in una società ferita dall'aggressione colonialista, divenne sempre più intollerabile.

Nel periodo successivo alla prima guerra mondiale, il *Nahda* perse uno dei suoi elementi essenziali, ossia la speranza di costruire un futuro che avrebbe potuto unire le migliori caratteristiche del presente europeo e del passato arabo. La vittoria degli Alleati occidentali, fu infatti stata seguita con l'imposizione di mandati: il nuovo sentimento di ostilità nei confronti dell'Europa, sarà determinato da quello che gli storici chiameranno "il tradimento dell'Europa". Vi sono degli avvenimenti storici precisi che porteranno a questa concezione.

Gli accordi Sykes-Picot e la “Dichiarazione di Balfour”

Lo *Sharīf* (discendente del Profeta) Husayn, ambiva all’edificazione di uno Stato indipendente arabo, ma per farlo, doveva conquistare le città di Mecca e Medina, sotto il controllo dell’Impero Ottomano. La Gran Bretagna, allo scoppio della Grande Guerra, promise in cambio del suo aiuto, di soddisfare le ambizioni di Husayn, ma tale promessa non fu mantenuta, anzi: quei territori vennero spartiti in un accordo segreto già nel 1916 tra Francia e Regno Unito, in un accordo segreto firmato dai due ministri Mark Sykes¹⁷⁵ e François Georges Picot¹⁷⁶. Alla Francia sarebbero andati la Siria¹⁷⁷, un ricco entroterra fino all’Anatolia (la Cilicia con Adana) e il porto di Alessandretta, dichiarato porto franco, mentre alla Gran Bretagna i *vilāyet* di Baghdad e Bassora, la Transgiordania e una fascia sul Golfo Persico. Infine, fu deciso che la zona comprendente la Palestina, limitata da Acri, il mare di Galilea, il fiume Giordano, il mar Morto fino a Gaza, sarebbe stata governata da un’amministrazione internazionale. In aggiunta a ciò, la penisola araba fu conquistata dalla casata beduina dei Sa‘ud: Husayn, che aveva combattuto contro l’impero ottomano convinto dal diplomatico e ufficiale dell’esercito britannico sir Henry McMahon (1862-1949) non ottenne i territori promessi, anche se la concezione imperialistica dell’Inghilterra, che consisteva nel delegare a sovrani compiacenti l’amministrazione dei territori coloniali, permise ai suoi figli di governare la Giordania (con ‘Abdallah) e la Transgiordania (con Faysal II).

La “Dichiarazione di Balfour” del novembre 1917, nella quale il governo inglese si mostrava propenso alla realizzazione di una *National home* ebraica in Palestina, non fece altro che aumentare il risentimento delle popolazioni musulmano verso l’Europa¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Sir Mark Sykes (1879-1919) fu Chief Adviser del War Office per gli affari orientali dal 1915 al 1916 e del Foreign Office nel 1916.

¹⁷⁶ François Georges Picot (1870-1951), diplomatico di carriera, fu console di Francia in Siria dal 1912 al 1914, delegato del governo francese nelle trattative sul Vicino Oriente e Alto Commissario francese in Siria, Libano e Palestina dal 1917 al 1919.

¹⁷⁷ Per Siria si intendeva la regione delimitata dalla catena del Tauro a Nord, dalla linea delle città Diyarbekir-Mossul-Kirkūk-Deyr el-Zor fino all’Eufrate a est, e dalla frontiera con l’Egitto a sud, Palestina inclusa quindi. L’unica concessione fu fatta nei confronti di Gerusalemme e Betlemme, che sarebbero state governate sotto regime internazionale. Cfr. C. Morsut, *I negoziati tra Gran Bretagna e Francia per la spartizione del Vicino Oriente 1916-1920*, in “Oriente Moderno”, Istituto per l’Oriente C. A. Natalino, Anno 25 (86), n. 2, 2006, p. 255.

¹⁷⁸ La lettera di intenti scritta da Lord Balfour (1848-1930), ministro inglese del Partito Conservatore e segretario di Stato per gli affari Esteri dal 1916, a Lord Rothschild (1868-1937), il principale rappresentante della comunità ebraica inglese e referente del movimento sionista, recitava così: “*Dear Lord Rothschild, I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty’s Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and*

8.2 Il nazionalismo nei Paesi islamici

Come in precedenza spiegato, l'evoluzione ideologica della *Nahda* consistette nell'introduzione del concetto di stato-nazione nelle scienze politiche islamiche. Tuttavia, quest'idea, ad oggi, non è stata ancora pienamente assimilata. Infatti, i musulmani sanno bene che cosa sia uno Stato o una comunità (sia essa religiosa o economico-politica), ma non sempre cosa si intenda per Nazione, un concetto tipicamente europeo ed importato con le idee della Rivoluzione francese prima e del romanticismo tedesco poi. Del resto, la nazionalità in Europa è strettamente legata allo sviluppo della società borghese della rivoluzione industriale, due categorie sconosciute al mondo islamico del XIX secolo.

Nel mondo islamico, non ci fu dunque lo stesso sviluppo. Ai fattori che caratterizzavano la nazionalità, quali il linguaggio, la discendenza o la residenza, si era sempre attribuito importanza secondaria, mentre la fede era stata il vero spartiacque per riconoscere lo straniero dal proprio fratello, intesa come “*religione in quanto vincolo sociale e comunitario, unità di misura dell'identità e centro focale dell'identità di gruppo.*”¹⁷⁹ I popoli musulmani rifiutavano persino i propri antenati non musulmani, e questo non perché non fossero capaci di comprendere l'eredità culturale del proprio passato, ma perché, come già ricordato in precedenza, la loro storia cominciava con la venuta del Profeta e l'annuncio della Parola di Allah. Fu soltanto nel XIX secolo con le scoperte archeologiche europee che si cominciò a dare importanza al passato storico, accentuate dai concetti di patria e nazione provenienti dall'Europa.

In epoca moderna (XVI secolo), una nuova parola entrò dunque a far parte del lessico politico ed è ora di uso quasi universale: si tratta del termine arabo *watan*, “luogo di nascita o di residenza”, spesso con il significato di “patria” del latino medievale, o di “luogo natio”, con una sfumatura sentimentale e nostalgica, legata al lamento per la gioventù trascorsa. I primi esempi emersi fino ad ora nei quali sia stato utilizzato in un senso chiaramente politico si trovano nella relazione dell'ambasciatore

approved by the Cabinet: 'His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and we'll use their best endeavours to facilitate the achievement of this object. It being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country. I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist federation'. Arthur Balfour”.

¹⁷⁹ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit. p. 90.

turco a Parigi dopo la rivoluzione francese: *watan* compare in contesti in cui rappresenta con ogni evidenza il francese *patrie*, con la connotazione politica usuale di quel tempo e di quel luogo.¹⁸⁰

Nel XIX secolo, le influenze ideologiche provenienti dall'Europa dopo la rivoluzione francese proposero nuovi concetti di autorità e di identità politica, basati non già sulla lealtà comunitaria o sull'obbedienza dinastica, come in passato, ma sul Paese o sulla nazione. Paesi e nazioni erano certamente esistiti da tempo immemorabile, ma non erano stati concepiti come costitutivi di una base di identità collettiva o di una fonte di legittimazione del potere politico. Questa era un'idea nuova, e la sua accettazione nel XX secolo portò alla distruzione della monarchia universale islamica dei sultani turchi e alla trasformazione di quella degli scià persiani, sostituite da un guazzabuglio di cosiddetti Stati-nazione, con nuove frontiere e nuove identità¹⁸¹.

Anche il concetto di “popolo” cambiò: il termine usato dalle origini fino alla penetrazione delle nozioni politiche e giuridiche europee era quello di *ra'iyya*, che in arabo classico significava “l'intera popolazione”, in contrapposizione al “governante”, alludendo ad una metafora comune alle tre grandi religioni monoteiste, quella del governo come pastore e del popolo come suo gregge. Nell'impero ottomano e in altri Stati musulmani nel XIX secolo entrò però in voga un altro termine: quello di *taba'a*, stante ad indicare nel linguaggio amministrativo classico “subordinazione” o “dipendenza”. Era il periodo in cui l'Impero Ottomano si unì al “concerto europeo” e si trovò coinvolto sempre di più nelle convenzioni diplomatiche disciplinanti i rapporti tra le potenze; qui *taba'a* acquisì una nuova accezione, diventando l'equivalente inglese di *subject*, indicando così quello che oggi chiamiamo “nazionalità” o “cittadinanza”.

Il sultanato ottomano fu l'ultimo e il più durevole dei grandi imperi islamici. I musulmani, che vivevano dentro i suoi confini, si identificavano in esso, perché esso costituiva l'incarnazione politica dell'Islam, e nella sua dinastia, legittimata dal consenso dalla tradizione. I ribelli non cercarono mai di modificare le basi della struttura politica, ma al massimo auspicavano ad un cambiamento dei ministri o del sovrano. Questa situazione era molto simile a quella dell'Europa medioevale: il sogno dantesco di una rinascita imperiale di matrice cristiana era indipendente dal fatto che

¹⁸⁰ B Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit. pp. 46-47.

¹⁸¹ Cfr. B. Lewis, *The Middle East and the West*, Harper and Row, New York, 1966, pp. 75-77.

l'imperatore fosse tedesco o italiano, perché non esisteva ancora l'idea di un'Italia come entità territoriale e nazionale da esprimere sotto forma di Stato.

Allo stesso modo, prima dell'impatto con le idee politiche europee, i musulmani arabi non avevano l'idea di uno Stato nazionale territoriale, pur consapevoli della propria distinta identità linguistica e culturale.

Dopo la rivoluzione francese, nei paesi colonizzati dalle potenze europee, cominciò però a farsi strada tra i sudditi musulmani un'altra concezione della lotta: sentire la dominazione straniera come "imperialismo" e la resistenza a questa come lotta per la libertà e l'indipendenza nazionale. Erano queste idee nuove, anche se v'era chi considerava la loro accettazione come un asservimento ancor più profondo alla dominazione straniera. I regimi contro cui si lottava non vennero più definiti infedeli o tirannici, ma stranieri e coloniali. Persino il sultano ottomano, accettato al tempo dalla maggior parte dei musulmani, arabi e non arabi, in quanto legittimo sovrano musulmano di uno stato islamico universale, fu ridefinito come imperialista straniero, emblema del predominio dei Turchi sugli Arabi. Vennero coniate nuove parole quali *serbest*, un termine ottomano che significa "assenza di limitazioni" o di restrizioni, esprime la libertà politica e *hurriyya*, ossia "libertà", poi divenuta "libertà politica", termini che entrarono nell'immaginario culturale attraverso i nuovi mezzi di comunicazione.

Il rapporto tra risveglio e nazionalismo coinvolse diverse terre islamiche. A partire dalla prima metà del XIX secolo in Turchia, sotto i sultani Mahmūd II (1808-1839) e soprattutto 'Abd al-Majīd I (1839-1861), vennero inaugurate le cosiddette *tanzīmāt*, un sistema di riforme che imponevano le regole di commercio europee, promuovevano le scuole politecniche e scindevano l'appartenenza religiosa dalla legittimità politica. Il 3 novembre 1839, il governo emanò una legge organica per il governo dell'impero, nota come *Khatt-i Sharīf* di *Gülane* (il "giardino delle rose" imperiale di Istanbul dove fu firmata), nella quale il sultano intendeva apportare modifiche nell'amministrazione delle province dell'impero attraverso la realizzazione di nuove istituzioni. Negli anni seguenti, vennero introdotte numerose riforme, tra le quali si riconosceva l'appartenenza politica all'impero di ogni etnia o gruppo religioso che visse entro i

suoi confini, prescindendo dall'appartenenza razziale o religiosa, e superando in questo modo definitivamente il sistema dei *millet*¹⁸².

Gli Yeni Türkler

Nel 1865 nacque il movimento dei Giovani Ottomani, nel quale spiccavano le figure di Nāmīk Kemāl (celebre il suo articolo pubblicato nel 1868 e intitolato *Hubb al-watan min al-īmān*, “L’amor di patria e la fede”) e Ziyā Pasha, che univano al fervore islamico un forte senso di appartenenza all’impero ottomano, riconosciuto come *watan*. Essi ritenevano che un califfato forte, ma politicamente liberale e progressista, avrebbe assicurato la *leadership* ottomana sull’intero mondo musulmano, in modo tale da rinforzare l’indipendenza politica e la stabilità di governo.

La grande opposizione delle classi tradizionali, però, e la necessità di combattere i movimenti nazionalisti (principalmente cristiani), spinse il sultano a rigettare il suo impegno indirizzato alla modernità a favore di un richiamo all’unità¹⁸³. Questo portò alla rivoluzione del 1908 guidata dal Comitato per l’Unione e il Progresso (CUP) dei Giovani Turchi, che instaurò una dittatura sull’ideologia del panturchismo.

Vi furono altri movimenti modernizzanti, come quello di Ziyā Gökalp, ispirato alle teorie del panturchismo, aspirante a riunificare tutti i popoli con lingua di ceppo turco, anche se non prescindeva dall’Islam: nel mondo ottomano si produsse perciò una costante tensione tra islamismo, nazionalismo strettamente turco e nazionalismo ottomano, tendente all’unione di tutti i popoli islamici, ossia il panislamismo. Il panturchismo era un’ideologia che traeva ispirazione da filosofo tedesco Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), che nei suoi celebri *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-1808), auspicava ad una ribellione del popolo tedesco contro le armate francesi di

¹⁸² Il termine *milla* è di origine araba, con il senso originario di “verbo”: di qui “l’accettazione di un gruppo di persone che accettano un verbo particolare o un libro rivelato”. Nell’uso coranico, si utilizza per indicare la comunità religiosa dell’Islam, ma anche per altri gruppi non musulmani. Nell’impero ottomano divenne un termine tecnico, indicante le comunità religioso-politiche organizzate e riconosciute, che godevano di una certa autonomia. Solo più tardi, sotto l’influenza delle idee nazionaliste europee, cominciarono a emergere *millet* etniche. Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell’Islam*, p. 45. Per ulteriori approfondimenti, cfr. la voce “millet” in *Encyclopaedia of Islam*, seconda edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 30 ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/millet-COM_0741>

¹⁸³ Cfr. M. Campanini, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 14.

Napoleone, dopo le amare sconfitte di Jena e Auerstädt. Il popolo tedesco poteva riscattarsi solamente ricercando una propria identità, così come la Germania, annientata dal nemico, poteva risollevare le proprie sorti solo costituendosi in nazione. E per fare ciò, doveva esser guidato da degli intellettuali, capaci, attraverso l'educazione, di riscoprire non solo i valori di libertà ed uguaglianza propugnati dalla Rivoluzione francese, ma anche la propria cultura nazionale, fatta di storia e di linguaggio.

Nella sua *Dottrina dello Stato*, pubblicata nel 1813, incitava apertamente ad una "guerra del popolo", intesa come "guerra giusta", perché in grado di portare alla liberazione nazionale. Allo stesso modo, l'Impero Ottomano fece proprio il richiamo al *jihād* contro l'Europa durante la Grande Guerra, in senso anticoloniale. I popoli musulmani rimasero però sordi ad un richiamo che avrebbe potuto significare una ripresa di coscienza civile, a causa di due fattori: il basso prestigio che riscuoteva il sultano di Istanbul e la mancanza dell'identificazione tra la massa dell'Europa come nemico comune.

Successivamente, durante il XIX e XX secolo, i vecchi sentimenti di identificazione islamica e dinastica dell'impero vennero modificati e talvolta sostituiti dalle disgreganti concezioni europee di patriottismo e nazionalismo, che con le loro astratte concezioni di patria e nazione, oscurarono la più antica realtà della fede. Il nodo gordiano del rapporto tra nazionalismo e Islam fu reciso da Mustafà Kemāl e dalla svolta laicista che egli impresso alla Turchia dopo la prima guerra mondiale, abolendo anche nel 1924 la figura del califfato spirituale.

In Persia, caratterizzata da lingua, territorio e struttura statale, l'identificazione del nazionalismo con una sorta di patriottismo islamico fu invece abbastanza facile. I persiani erano sciiti, e ciò li distingueva dai popoli confinanti: lo Stato persiano moderno, fondato sulla dinastia safavide all'inizio del XVI secolo, era stato infatti plasmato dalla sua auto-percezione di bastione dell'Islam sciita circondato da potenze sunnite ostili.

Non solo, ma la Persia era diversa dai suoi vicini anche per quanto riguarda la lingua: solo il Tagikistan e l'Afghanistan parlavano il *dari*, una variante del persiano, ma erano a maggioranza sunnita. In tali circostanze, fu facile sviluppare un senso di identità nazionale basato sulla religione, l'etnia, la lingua e la cultura. Il tema del patriottismo, dell'identità fondata sulla terra dell'Iran, fu negli ultimi decenni sviluppato

e stimolato attraverso il restauro di monumenti antichi e dalla traduzione di testi antichi dimenticati, col tentativo di imprimere nelle coscienze dei Persiani un sentimento di identità da convergere intorno alla figura dello Shāh.

Dopo il trionfo della rivoluzione islamica del 1979, vi fu una netta reazione contro il patriottismo dello Shāh; eppure, questo tema non fu del tutto abbandonato: basti pensare al fatto che, dopo l'annuncio da parte dell'ayatollah Khomeinī che non vi sono frontiere nell'Islam, non si volle restituire all'Oman tre isole del Golfo Persico che lo Shāh si era impadronito. Inoltre, la nuova costituzione islamica stabiliva che il presidente deve essere persiano di nascita e origine, e nella guerra contro l'Iraq, benché la retorica fosse esclusivamente religiosa, l'ideologia della difesa del suolo iraniano svolse un ruolo importante.

Il panarabismo

Esattamente come il panslavismo dell'impero russo aveva suscitato come reazione il panturchismo tra i soggetti di lingua ed etnia russa, allo stesso modo il panturchismo contribuì a far nascere un sentimento nazionale specificatamente panarabo tra quegli ottomani che erano musulmani, ma non turchi. Nato all'inizio del XX secolo da due siriani emigrati in Egitto, 'Abd al-Rahmān al-Kawākibī (1849-1902) e Rašīd Ridā (1865-1935), il panarabismo diresse il proprio risentimento dai Turchi e dal loro califfo, la cui omogeneità religiosa li rendeva difficili da considerare "nemici", alle comunità ebraiche e cristiane. I suoi ideologi si vollero ispirare al nazionalismo etnico (in arabo *qawmiyya*) del centro-Europa:

*“Privati delle antiche solidarietà religiose e dinastiche, costretti a vivere in unità politiche artificiali create dai vincitori, soggetti alla dominazione di padroni stranieri ed infedeli, gli Arabi potevano trovare solo scarsa soddisfazione nel patriottismo e, allo stesso tempo, manifestavano poco interesse per il tipo di liberalismo e socialismo che prosperava in Asia sud-orientale.”*¹⁸⁴

Il panarabismo era contrario a tutti quei movimenti che rivendicavano una specificità storica, come quella dei Faraoni per l'Egitto, gli Assiri e i Babilonesi per

¹⁸⁴ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit. p. 108.

l'Iraq, i Fenici per il Libano, specificità che definiva in termini dispregiativi *su 'ūbiyya*, vale a dire “fazionalismo nazionale”. Esso si richiamava principalmente alla comunanza della lingua araba fra i popoli, al fine di creare una grande nazione araba, ma questo obiettivo non fu mai raggiunto, fatta eccezione del tentativo di unione dell'Egitto di Nasser con la Siria nel 1958. Quest'esperienza si concluse però già tre anni dopo, con la separazione dei due Stati, perché malgrado i proclami di panarabismo, i governi dei Paesi arabi seguivano i propri interessi particolari. Infine, la reazione degli Stati arabi alle guerre contro Israele nel 1967, 1973 e 1982, non fecero altro che rimarcare il declino degli ideali del panarabismo riguardo la sorte dei Palestinesi.

Tuttavia, il colpo di grazia all'ideologia panaraba fu inferto dalla guerra dell'Iraq, un Paese arabo, contro l'Iran, un Paese persiano (1980-1988). Infatti, durante il suo corso, non vi furono concreti aiuti militari a favore dell'Iraq da parte degli altri Stati arabi, mentre l'Iran godette di una benevola neutralità o addirittura di un sostegno da parte di alcuni di essi. La scoperta di numerosi giacimenti di petrolio in alcuni Stati arabi fece poi il resto, poiché la distribuzione irregolare della nuova ricchezza creò spaccature insanabili tra i vari Paesi arabi.

Il Partito Ba‘th Arabo Socialista

Il Partito Ba‘th (partito della resurrezione), nato in Siria nei primi anni Quaranta del XX secolo ad opera di due intellettuali, il cristiano Michel ‘Aflaq e il musulmano Salāh ad-Dīn al-Bītār, aspirava a riformare il mondo arabo attraverso le vie del nazionalismo e del socialismo, proprio in un'ottica panaraba. La dimensione non confessionale del partito era sottolineata proprio dalla disomogeneità religiosa dei due fondatori, che entrambi studiarono alla Sorbona a Parigi, dove si istruirono con numerose letture di autori quali Nietzsche, Mazzini, Marx ed Engels e Lenin. Dopo la fusione con il Partito Socialista Arabo, per tutti gli anni cinquanta del XX secolo, si assistette all'allargamento della base di consenso in Siria, in Iraq e in Giordania.

Tuttavia, mentre in Siria e Giordania si avviarono lunghe e inconcludenti precisazioni ideologiche, che non fecero altro che indebolire il partito (definito “Babele” dal noto studioso iracheno Hanna Batatu), in Iraq le basi ideologico-dottrinarie elaborate essenzialmente da ‘Aflaq riscuoterono attenta udienza. Occorre dire però che il maggior ideologo del Ba‘th era però in parte responsabile di questa

confusione: nel suo pensiero si affrontano infatti, in modo non sempre chiaro, concezioni sia nazionalistiche, sia individualistico-illuministiche, sia democratico-radicalizzanti, di stampo quasi giacobino.

Le parole d'ordine di 'Aflaq erano "unità, libertà e socialismo" (*wahdah, hurriyah e ishtirākiyyah*). Egli aspirava a riformare il mondo arabo attraverso il nazionalismo e il socialismo. Il nazionalismo del Ba'th era però radicalmente etnico: esso si rifiutava di riconoscere i confini degli Stati e delle nazioni tracciati a tavolino durante la prima guerra mondiale in nome di un'unità sovranazionale di tutti i popoli arabi, che si riconoscevano per comunità di lingua, di cultura, di storia e di tradizione¹⁸⁵.

Come scriverà Michel 'Aflaq nel 1956, non vi era posto per un sentimento religioso nel partito, essendo un movimento nazionalista che voleva rivolgersi a tutti gli arabi di qualsiasi confessione religiosa o credo. La libertà religiosa era perciò rispettata e garantita, anche se era riconosciuto che l'Islam aveva giocato un ruolo di primo piano nella formazione della storia araba e del nazionalismo arabo.

Questa centralità era però ambigua, poiché non interpretava l'Islam in termini di arabismo, ma l'islamismo in termini di cultura araba: la mancata identificazione del nazionalismo arabo con l'Islam portò a problemi di identità tali che persino Nasser, durante l'esperimento della fusione degli Stati dell'Egitto e della Siria tra il 1958 e il 1961 e l'intervento nella guerra civile yemenita nel 1962, rivendicò il carattere islamico del panarabismo. Così fece anche Saddām Husayn in Iraq, mentre solo in Siria il re Hāfiz al-Asad, si mantenne fedele (per lo meno apparentemente) al carattere laico del Ba'th.

Il nasserismo

L'esperimento socialista di Nasser fu il modello a cui si ispirarono i movimenti arabi contemporanei fino agli anni Settanta del XX secolo; esso fu tuttavia un'esperienza che rivelò l'insita contraddizione del retaggio arabo-islamico e della modernizzazione. La rivoluzione fu dal colonnello desiderata al fine di realizzare la giustizia e l'equità sociale attraverso il controllo statale sull'economia, ma l'Islam ispirò molte delle sue idee politiche. Egli contribuì moltissimo infatti alla diffusione

¹⁸⁵ Cfr. V. Piacentini, *Processi di decolonizzazione*, EDUCatt Università Cattolica, Milano, 2000, p. 63.

dell'istruzione, riservando una buona parte delle risorse statali al suo implemento, sia in termini di risorse umane, sia in termini di infrastrutture: vennero creati infatti molti canali di comunicazioni con le università inglesi al fine di permettere ai giovani laureati di specializzarsi in ambienti di ricerca europei e quindi all'avanguardia, e trasformò l'antica moschea dell'Azhar in un'università moderna.

Egli cooperò inoltre alla separazione della sfera politica da quella religiosa nella gestione degli affari dello Stato, alla liberazione delle donne musulmane (sia culturalmente che giuridicamente), ma ammantò sempre le sue scelte in una veste islamica, sia al fine pragmatico di consolidare il proprio potere, sia per fattori contingenti esterni. La sua presa del potere con l'aiuto dell'esercito, infatti, trasformò la democrazia populista e carismatica del primo presidente della repubblica egiziana Muhammad Najīb in una "democrazia diretta", in cui l'esercito e la struttura di partito unico rappresentavano il momento di congiunzione tra la rivoluzione delle masse e le loro guide, che ebbero il ruolo di loro avanguardia cosciente.

Nasser realizzò dall'alto ciò che i Fratelli Musulmani aspiravano dal basso, ossia l'istituzione di quel socialismo caratteristico della società al tempo di Muhammad, ma non seppe dare l'immagine di un governo popolare, bensì solo quella di un'élite che aveva preso il potere in quanto avanguardia cosciente delle masse. Deve esser visto in questi termini lo scontro tra la Fratellanza Musulmana e il regime dei militari, che porterà al tentato assassinio di Nasser e alla conseguente repressione statale dell'organizzazione. Il socialismo di Nasser si differenziava dal marxismo poiché rifiutava la lotta di classe, vedendo nello Stato il grande pianificatore dell'economia e della giustizia; fu perciò un "*socialismo egualitario e verticistico, culminante nella personalità carismatica del presidente*"¹⁸⁶. Suo scopo era di far convivere le varie classi sociali in maniera armonica, non eliminarle; controllare l'economia attraverso l'apparato statale, non eliminare la proprietà privata. Il monopartitismo deve esser considerato come l'espressione più autentica di una rappresentatività di massa che vieti gli interessi particolaristici delle corporazioni di mestiere o dei grandi proprietari industriali.

¹⁸⁶ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, cit. p. 215.

Il Libro Verde di Mu‘ammar al-Qadhdhāfi

L’eredità politica di Nasser si può notare in Mu‘ammar Qadhdhāfi (Gheddafi) e nella sua opera realizzata tra il 1976 e il 1979: *Al-Kitāb al-akhḍar* (il Libro Verde), ovvero la Terza Teoria Universale (*an-na-zariyyah al-‘ālamīyyah ath-thālīthah*), che ha teorizzato la nascita della *Jamāhirīyyah* libica, ossia della Repubblica Araba di Libia, realizzata dopo il colpo di Stato nel 1969. Gheddafi spiegò come nel suo pensiero prese corpo la sua nuova teoria, diversa da quella capitalistica o da quella comunista:

“Diciamo che è necessario presentare al mondo una teoria non contenuta in quelle precedenti. Sinora al mondo pare che ve ne siano più o meno due: la capitalistica e la comunista, ovvero la teoria dell’occidente e la teoria dell’oriente. Se veniamo fuori con un’altra teoria, diversa dalle due suddette, vuol dire che è una terza teoria. Perciò la chiamiamo Terza Teoria Universale (an-na-zariyyah al-‘ālamīyyah ath-thālīthah). Il termine al-‘ālamīyyah significa che è possibile applicarla in ogni Paese del mondo, e che non è specificatamente destinata ai Libici, agli Arabi, al Terzo Mondo o all’Africa. Ciò per il fatto che il problema economico rimane tale e quale in ogni luogo, e lo stesso il problema politico”¹⁸⁷.

Il governo del colonnello è caratterizzato da una singolare mescolanza di laicismo e Islam. La scelta del titolo “Libro Verde”, ad esempio, si riferiva al colore che rappresentava l’ordine vitale-naturalistico, simbolo quindi della forza perenne, vitale e creatrice della natura, e non dunque solo all’ordine religioso, anche se il verde era il colore preferito dal Profeta Muhammad. Tuttavia, se è vero che il *Libro verde* non contiene alcun esplicito riferimento ai testi sacri, Gheddafi si rese ben presto conto che quello libico era un popolo profondamente conservatore e religioso e, per ottenere una legittimazione del suo potere, avrebbe dovuto utilizzare il linguaggio politico dell’Islam per esprimere il suo socialismo. Egli fece costantemente riferimento all’identità rivoluzionaria dell’Islam dell’epoca del Profeta, che lottava contro il potere e la ricchezza dell’*establishment* politico arabo, paragonandola alla sua azione politica, che si stava battendo per una rivoluzione politica e sociale universale contro le forze

¹⁸⁷ *As-sijill al-qawmī* (Repertorio Nazionale) [libico], 1975-1976, p. 158, citato in “Oriente Moderno”, Istituto per l’oriente C. A. Natalino, Anno 60, n. 1/6, 1980, pp. 109-110.

dell'oppressione, rappresentate dal colonialismo europeo e dalle forze dell'imperialismo economico occidentali.

Interpretando in maniera così personale il messaggio coranico, Gheddafi si pose in una posizione di netto contrasto contro gli *'ulamā*, non solo con l'obiettivo di enfatizzare il diritto di ogni musulmano di interpretare l'Islam, ma anche di accentrare nella sua persona sia il potere temporale, sia quello spirituale, accrescendo e legittimando il suo potere e la sua autorità. Facendo questo, ha dichiarato che fosse il Corano l'unica fonte del diritto, affermando che la *sunnah* fosse stata interamente falsificata a vantaggio personale dei primi califfi succedutisi nel corso della storia musulmana¹⁸⁸.

Gheddafi, ricalcando il pensiero politico di Rousseau, definì inoltre le democrazie basate sui sistemi di rappresentanza parlamentare e di partito come organi operanti in sostituzione del popolo, che restava in questo modo escluso dall'esercizio del governo e del potere. Egli, sulle orme delle dittature nazi-fasciste che avevano imperversato dagli anni venti agli anni quaranta del XX secolo, si pronunciò in maniera negativa sui sistemi elettivi, sui partiti e sui *referendum*, proponendo il sistema di "democrazia diretta", in cui il popolo poteva esercitare il potere attraverso i Comitati popolari e i Congressi popolari:

*"Il Parlamento è una rappresentanza mendace del popolo e i sistemi parlamentari sono una falsa soluzione del problema della democrazia. [...] La vera democrazia esiste solo con la presenza del popolo in persona, e non con quella dei suoi delegati"*¹⁸⁹

Il tutto doveva venir realizzato al di fuori di una lotta di classe, che egli condannava in quanto aveva per fine il controllo di una parte della società (la cosiddetta "classe vincente") sul popolo intero. Su questo punto il pensiero di Gheddafi è molto esplicito:

"L'ordinamento politico di classe è esattamente come quello partitico, tribale o confessionalistico. Che una classe domini la società è come se la dominasse un partito, una

¹⁸⁸ Cfr. L. Anderson, *Quaddafi's Islam*, in J. L. Esposito (a cura di), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford-New-York, 1983, pp. 134-149.

¹⁸⁹ M. al-Gheddafi, *Il Libro Verde. Parte Prima. La soluzione del problema della democrazia. Il potere del popolo*, Mursia, Milano, 1977, cit. p. 11.

tribù o una confessione. La classe è un insieme [di individui] della società dagli stessi interessi, come anche il partito, la confessione [religiosa] e la tribù. Gli stessi interessi hanno origine dall'esistenza di un gruppo di persone tenute unite da un legame di sangue, di ideologia, di cultura, di territorio o di livello di vita... Comunque il popolo non è né la classe, né il partito, né la tribù, né la confessione religiosa: essi sono una parte del popolo e rappresentano una minoranza al suo interno”¹⁹⁰.

Sul piano economico, Gheddafi prospettava una nuova società socialista, nella quale non sarebbero più esistiti lavoratori salariati, i veri schiavi della modernità, ma solo lavoratori associati, i quali avrebbero avuto diritto ad un trattamento proporzionale al contributo lavorativo prestato, riottenendo in questo modo il proprio “diritto naturale” su quanto avevano prodotto:

“La soluzione definitiva consiste nell’abolire il salario, liberando l’uomo dall’asservimento da esso: consiste dunque nel ritorno alle norme naturali, che definivano il rapporto [lavoro-retribuzione] prima che sorgessero le classi, le diverse forme di governo e le legislazioni positive”¹⁹¹.

Il colonnello continua poi:

“La terra non è proprietà di alcuno, però ciascuno ha diritto di farla fruttare per trarne vantaggio col lavoro, la coltivazione e il pascolo, nei limiti della sua esistenza e di quella dei suoi eredi, e nei limiti del proprio lavoro personale, senza assumere altri a pagamento”¹⁹².

Palesamente tutto questo non poteva non scatenare delle reazioni interne: molti movimenti islamisti, ansiosi di instaurare uno Stato a regime confessionale, si ribellarono al regime di Gheddafi, uniti ai capi tribù che con queste idee rischiavano di perdere il proprio potere politico-economico. Nel 1996 alcuni ribelli appartenenti al Movimento islamico dei Martiri affrontarono l’esercito regolare libico. L’isolamento internazionale e la dura repressione della Libia contro i moti religiosi interni non hanno

¹⁹⁰ Ivi, cit. pp. 29-30.

¹⁹¹ M. al-Gheddafi, *Il Libro Verde. Seconda Parte. La soluzione del Problema economico. Il socialismo*, Palumbo, Palermo, 1978, cit. p. 7.

¹⁹² Ivi, cit. p. 92.

soffocato l'azione dei movimenti neo-tradizionalisti che hanno fatto numerosi seguaci, diventando di fatto i gestori del sacro del Paese e operando una forte re-islamizzazione del paese. Questo, sull'onda dei moti di protesta del 2011 delle regioni confinanti, provocherà la rivoluzione civile che deporrà il colonnello Gheddafi nell'Ottobre dello stesso anno¹⁹³.

8.3 I movimenti riformisti religiosi

La Naqsbandyya

Dall'inizio della penetrazione occidentale nel mondo islamico, le reazioni più importanti sia sul piano politico, sia su quello intellettuale, assunsero carattere religioso, concentrate soprattutto sui problemi della fede e sulle comunità soverchiate dallo straniero infedele. Bisognerà aspettare la fine del XIX secolo per avere dei movimenti nazionalistici di resistenza. In India, dove nel XV secolo erano arrivati i Portoghesi, seguiti dagli Olandesi, Inglesi e Francesi, vi fu una vera e propria rinascita spirituale islamica legata all'ordine dei *naqsbandī*, una confraternita *sūfī* che si pose l'obiettivo di un rinnovamento dell'Islam, a quel tempo caratterizzato dall'eresia, dalla rilassatezza dei costumi e dal sincretismo, in particolare con l'induismo. Erano quindi auspicati il ritorno all'interpretazione letterale del Corano e della *sunnah*, con l'utilizzo della lingua araba, la lingua del Profeta e dei suoi Compagni, ma soprattutto la lingua che Allah aveva utilizzato nella dettatura del Libro sacro.

Il movimento pretendeva di tracciare la sua linea spirituale (*silsila*) dal Profeta Muhammad, attraverso il suo primo compagno, ossia suo suocero, e il suo primo successore alla guida politica della *ummah*, ossia Abū Bakr, per poi collegarsi

¹⁹³ Numerosi giornalisti hanno infatti constatato che, a differenza dei Paesi confinanti alla Libia, quali l'Algeria, la Tunisia o l'Egitto, che soffrivano di forti tensioni sociali causate dalle difficoltà economiche (P.I.L. pro capite basso, alta disoccupazione, mancanza di prospettive di sviluppo...), Gheddafi, prima dello scoppio della rivoluzione, poteva fare assegnamento su alcuni elementi basilari del potere nel paese: un'ingente politica di sussidi statali, il massiccio ricorso alla repressione del dissenso e la tacita intesa con le tribù più refrattarie al suo potere. Oltre a questo, a parte la disoccupazione che era stabile intorno al 30% e alle problematiche dovute all'immigrazione, che raccoglieva tutti i profughi dell'Africa subsahariana nei porti di Tripoli per tentare il viaggio verso l'Europa, non vi erano ragioni economico-sociali perché si potesse prevedere una rivoluzione anche nella Cirenaica e nella Tripolitania, essendo il P.I.L. relativamente alto, la produzione del greggio in crescita e la propaganda anti-imperialista un modo per far convergere le diatribe clanico-tribali interne contro il nemico esterno. Cfr. Limes (Rivista Italiana di Geopolitica), *Il grande tsunami*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma, 2011. p. 51.

indirettamente anche a ‘Alī, cugino del Profeta e quarto califfo¹⁹⁴. Esso fu introdotto in India da Khwādja Baki Bi’llāh (1564-1603), uomo dotato di grande carisma, il quale, grazie al suo stile di vita sobrio e al suo profondo spirito umanitario, divenne modello da seguire per le popolazioni indiane. La Naqshbandiyya differiva dalle altre *silsilas* spirituali per il suo approccio attivo e dinamico alle questioni sociali, che si esplicavano nelle litanie e le pratiche dei propri rituali. Inoltre, chiuse ogni canale di contatto ideologico con le altre religioni, in particolare verso quelle panteistiche. Oltre a questo, il movimento era convinto della necessità di fornire linee guida per lo Stato, che furono divulgate attraverso l’utilizzo di *Maktubat* (lettere). Ma il fattore politico più importante fu il concetto di *Ḳayyūmiyyat*, un tipo di asse spirituale sul quale il mondo dipendeva per il suo funzionamento. Esso rifiutava l’innovazione e il coinvolgimento nelle lotte politiche, poiché nessuno poteva cambiare il destino del mondo, che ruotava al suo asse spirituale immutabile.¹⁹⁵ Questo, unito all’acerrimo contrasto contro tutto quello che non era riconosciuto come prettamente islamico, non permise al movimento di conquistare il potere.

A questi caratteri, si aggiunse anche il tentativo di infondere nuova unità ed energia nella fede in un’epoca di scoraggiamento e di divisione, acuita dalla disintegrazione dell’impero Moghul. Questo spirito di rinnovamento militante si diffuse successivamente in Medio Oriente già nel 1603, ad opera dello sceicco indiano Tāj al-Dīn Sambalī, che alla Mecca tradusse dal persiano all’arabo molte opere *naqshbandī*.

Successivamente, anche lo sceicco Muhammad Murtadā al-Zabīdī si trasferì in Arabia, dove diede un importante contributo alla rinascita della cultura araba, grazie agli insegnamenti del suo maestro Sah Walīullāh, che nel suo testamento scrisse:

“Per noi la discendenza dagli Arabi e la lingua araba sono motivo d’orgoglio, perché queste due cose ci portano più vicino al Signore del Primo e dell’Ultimo [...]. Dobbiamo rendere grazie a Dio per la sua grazia suprema, conservando il più possibile gli usi e le tradizioni degli Arabi antichi, dai quali provenne il Profeta stesso e ai quali Egli si

¹⁹⁴ Cfr. A. Zelkina, *Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, New York University Press, New York, 2000, p. 77.

¹⁹⁵ Per ulteriori approfondimenti, cfr. la voce “*Nakshbandiyya*” in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. visualizzato il 19 ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nakshbandiyya-COM_0843>

*rivolse, e tutelandoci contro la penetrazione delle tradizioni persiane e delle usanze indiane.*¹⁹⁶

Il wahhabismo

Alla luce della decadenza islamica sotto gli ottomani, si spiega il movimento puritano dei wakhhābiti, fondato in Arabia da ‘Abd al-Wahhāb (1703-1787), che si richiamava alla scuola giuridica di Ibn Hanbal e a Ibn Taymiyyah. Il movimento sosteneva una stretta aderenza al Corano e alla *sunnah* e un’applicazione rigorosa della *sharī’ah*. Rifiutava ogni dimensione superstiziosa o magica della religione, compreso il culto dei santi, delle reliquie e altre innovazioni idolatriche introdotte dal pietismo sciita e dal movimento dei sūfi. Al-Wahhāb coltivava una sorta di idealizzazione della comunità islamica primitiva dei *salaf*, rinnovando i valori del *jihād* con la speranza di ritrovare quel dinamismo politico delle età delle conquiste e predicando un monoteismo assoluto. Il movimento era inoltre rigorosamente ostile verso ogni interpretazione personale (*ra’y*) dei giurisperiti islamici.

Il wakhhābismo fu così interpretato come un richiamo alle origini, mirante alla ricostruzione della coesione comunitaria. Esso trovò appoggio politico nella casata beduina degli al-Sa‘ūd, originaria del Nejd, che, dopo aver conquistato buona parte dell’Arabia centrale e orientale, si ritrovò alla fine del XVIII secolo a dover affrontare l’impero ottomano. Dopo le vittorie a Kerbalā (1803) in Iraq, una delle città sante degli sciiti perché luogo del martirio di Husayn, e la conquista delle città sante di Mecca e Medina, i Sauditi vennero sconfitti da una spedizione ordinata dal sultano concordata con il pascià d’Egitto. La concezione religiosa del movimento salafista consentì alla monarchia saudita di sentirsi legittimata a imporre un regime di tipo tradizionale, per quel che concerneva gli assetti politici interni e i costumi. Essa, per tutti questi motivi, non sentì alcun bisogno di adottare una Costituzione che ne potesse limitare e controllare i poteri assoluti, né avviò mai un reale processo di codificazione giuridica.

Questo movimento fu importante sotto molti punti di vista, ma, in particolare, esso rappresentò il primo rifiuto della supremazia turco-ottomana, che continuava a subire sconfitte umilianti da parte dei popoli cristiani:

¹⁹⁶ A. Bausani, *Note su Shah Walīullāh di Delhi (1703-1762)*, in “Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli”, n. 10, 1961, cit. p. 99.

“Anche se non era animato da un arabismo esplicito, esso era un movimento diretto da Arabi contro le idee e le usanze prevalentemente persiane e turche da chi l’Islam era stato riplasmato a partire dal medioevo¹⁹⁷”.

I Wahhābiti, probabilmente influenzati dal movimento dei *naqsbandī* indiano, miravano al rovesciamento dell’ordine politico e religioso che, secondo loro, aveva ridotto l’Islam alla penosa condizione in cui versava.

La Sanūsiyya

Una cosa simile accadde con la confraternita della *sanūsiyya*, fondata nel 1837 da Muhammad Ibn ‘Alī as-Sanūsī (1787-1860) in Libia che, come i Wahhābiti, realizzò un movimento di riforma religioso, che ben presto acquisì un carattere politico¹⁹⁸. Il suo potere si fondava su una rete di scuole e conventi dove, oltre che ad insegnare le tradizionali scienze islamiche, si cercava di organizzare una comunità, con lo scopo di convertire i non credenti e recuperare la fede “tiepida” dei credenti.

La grande differenza con il movimento wahhābita era il profondo legame con il movimento mistico dei *sūfī*: as-Sanūsī, nelle sue opere, propose un sufismo moderato e proclamò di essere, attraverso il Profeta Muhammad, un modello da imitare (*tarīka muhammadiyya*), in qualità delle sue supreme doti di iniziato ai segreti della religione islamica. I Senussi, che inizialmente non avevano mire ant imperialistiche a causa del loro atteggiamento moderato nei confronti della politica, combatterono con accanimento contro il colonialismo italiano dal 1912, anno della conquista italiana di Tripoli, fino agli anni Trenta ed ereditarono il controllo politico della Cirenaica e della Tripolitania dal crollo del fascismo fino all’avvento del colonnello Gheddafi nel 1969.

Già subito dopo la conquista della costa, l’esercito italiano si scontrò contro la guerriglia nel Fezzan e per vent’anni dovette combattere la resistenza organizzata dai Senussi, i cui principali leader furono Omar al-Mukhtar, Idris di Cirenaica, Enver Pascià e Aziz Bey. Questo periodo di lotta tra Italiani e Libici per il possesso della Libia è passato alla storia come “Riconquista”. Nel loro complesso, i diversi conflitti italo-libici

¹⁹⁷ Cfr. B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza, Roma-Bari, 2006, cit. p. 127.

¹⁹⁸ Cfr. la voce “Sanūsiyya” in J. L. Triaud, *Encyclopaedia of Islam*, seconda edizione. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013. Visualizzato il 29 Ottobre 2013.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sanusiyya-SIM_6614>

e l'occupazione italiana costarono la vita ad un ottavo della popolazione libica (circa centomila cittadini libici). Nel 1930, furono eseguite diverse deportazioni delle tribù che abitavano il Gebel cirenaico e la chiusura delle *zāwiya* (i centri di raduno mistici senussiti, ma soprattutto i centri politici ed economici dell'ordine).

Ottenuta l'indipendenza dopo la Seconda guerra mondiale nel 1951, venne proclamata la monarchia, con una costituzione che sanciva la sua sacralità. Il re Idris, che aveva combattuto contro gli Italiani per l'ottenimento dell'indipendenza, utilizzò dunque l'Islam come fonte di legittimazione politica. I problemi erano enormi: a differenza di altri Paesi, la Libia ottenne l'indipendenza senza un partito leader, senza una burocrazia consolidata e senza un sentimento di unità nazionale, a causa del marcato tribalismo e regionalismo¹⁹⁹. Il carattere teocratico della monarchia era in linea con l'ideologia senussita del suo fondatore. Essa inoltre utilizzò la lingua e la religione attraverso l'educazione come fattori per cercare di unire e coordinare le varie popolazioni risiedenti all'interno dei confini nazionali. Dal momento che re Idris non aveva figli, si profilò il problema della successione. In un *memorandum*, il re prospettò la trasformazione della monarchia in una repubblica presidenziale, nella quale Idris sarebbe diventato presidente a vita. Tuttavia la proposta fu archiviata perché i capi tribali più influenti si opposero violentemente, in quanto ritennero che la monarchia rappresentasse la continuità con il passato e garantisse lo sviluppo del Paese²⁰⁰.

Idris cercò infine di modernizzare l'apparato giuridico statale. La Costituzione del 1951 manteneva il doppio sistema giuridico, composta da tribunali civili e religiosi; nel 1954, sull'esempio dell'Egitto e della Siria, i tribunali sharaitici vennero eliminati e le leggi religiose concernenti lo statuto personale vennero inglobate nel codice civile. Tuttavia, a causa del malcontento popolare, nel 1958 fu ripristinato il vecchio sistema giudiziario²⁰¹.

¹⁹⁹ Cfr. S. H. Sury, *The Political Development of Lybia 1952-1969: Institutions, Policies and Ideology*, in E. G. H. Joffe e K. S. McLachlan (a cura di), *Social and Economic development of Libya*, Middle East & North African Studies Press, 1982, pp. 121-136.

²⁰⁰ Per ulteriori approfondimenti, Cfr. Y. Al-Maqariyaf, *Libiya bayna al-madi wa al-hadir safahat min al-ta'rikh al-siyasi*, Centre for Libyan Studies, Oxford, 2004, vol. II, pp. 326-331.

²⁰¹ Cfr. A. Baldinetti e A. Pitassio, *Dopo l'impero Ottomano. Stati-nazione e comunità religiose*, Rubettino Università, Soveria Mannelli, 2006, p. 233.

È chiaro che la dottrina del *jihād* in questo periodo è radicalmente cambiata: essa diventa un obbligo individuale e non più un dovere comunitario come lo era nella teologia tradizionale, dal momento che i miscredenti avevano invaso le terre musulmane. Questa dottrina fu espressa dall'emiro 'Abd al- Qādir nella sua lotta contro l'occupazione francese dell'Algeria nel 1830 e alla fine del XIX secolo in Somalia, dove il "Mad Mullah" 'Abdallāh Hasan aveva incitato i suoi compagni alla lotta contro i cristiani invasori, Inglesi e Italiani.

Il Mahdismo

A partire dal 1881, anche il Sudan fu teatro di un aspro scontro contro i coloni inglesi, che dominavano l'Egitto e che a sua volta controllava la zona dell'alto Nilo. Il movimento di rivolta popolare, composto da un gruppo di guerriglieri (*mujāhidīn*, letteralmente "combattenti per la fede"), era capeggiato da Muhammad Ahmad (1844-1885), che si proclamò *Mahdī* e riuscì ad avere notevoli successi militari, fino ad arrivare a conquistare la capitale Khartūm (1885). Egli ambiva a rivivere la vita del Profeta, rievocando le tappe salienti della sua missione profetica: la lotta contro i miscredenti della Mecca, l'emigrazione e il trionfo sulla "via di Dio". Il movimento non era perciò soltanto diretto contro l'invasore straniero, ma anche contro l'impero ottomano, in particolare il regno dei Mamelucchi d'Egitto, colpevoli di non essere stati capaci di opporre resistenza allo straniero infedele. Tuttavia questo movimento di ispirazione messianica ebbe breve durata: il generale inglese Lord Kitchner pose fine al regno creatosi e il Sudan ritornò sotto il dominio inglese.

Questo fenomeno, chiamato dagli storici "Mahdismo", fu significativo anche da un punto di vista teologico: il *Mahdī*, oltre che a voler costruire una comunità islamica che fosse veramente tale insieme ai suoi seguaci (chiamati *ansar* come gli aiutanti che sostennero il Profeta e lo fecero trionfare alla Mecca), reclamò su di sé uno *status* unico, associando il suo nome ai titoli di *imam*, Successore dell'Inviato di Dio e, appunto, *Mahdī*.²⁰²

²⁰² Cfr. A. Layish, *The Mahdi's Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Shari'a in the Sudan to Political and Social Purposes*, in *Mahdisme et Millenarisme en Islam*, fascicolo monografico della "Revue du Monde et de la Méditerranée", 2000, pp. 221-238.

Questo fece sì che i simboli del passato vennero rinnovati per riformare l'attualità e l'elaborazione giuridica sulla base della Legge rivelata (la *sharī'ah*) conobbe un nuovo dinamismo. Muhammad Ahmad, nel sottolineare la necessità di riscrivere la falsa legge turco-ottomana, essendo ispirata alla giustizia positiva europea, patrocinava una riflessione indipendente dalle fonti del diritto (*ijtihad*), che invece di concentrarsi nello studio degli antichi trattati di giurisprudenza, invocava, come il Wahhabismo, il ritorno al Corano e alla *sunnah*. La differenza principale tra questi due movimenti sta però nel fatto che il movimento sudanese dava molta importanza alla mistica del sufismo, mentre quello della penisola araba era un suo acerrimo rivale, perché ritenuto corruttore superstizioso del puro monoteismo.

8.4 La Salafiyyah

Come già in precedenza sottolineato, il fascino dell'Europa condusse anche allo sviluppo di un riformismo islamico inteso non a modernizzare l'Islam, come per la *Nahda*, ma ad islamizzare la modernità, per usare un'espressione di Bruno Etienne. La religione musulmana era perfettamente in grado di rispondere alle richieste della contemporaneità. Questo non voleva dire restaurare il passato, ossia l'utopica comunità del Profeta, ma riformulare l'eredità islamica alla luce della sfida che l'Occidente aveva lanciato.

Con il termine *salafiyyah* si intende appunto quella tendenza ad islamizzare la modernità attraverso la purificazione dei fondamenti della religione e la loro applicazione al presente, che implica bensì il valore della stessa modernità, ma anche l'aspirazione concomitante a superarlo. Questa è stata l'attività del rivoluzionario persiano Jamāl ad-Dīn Afghānī (1839-1897) che, come nota Ira Lapidus, può essere considerato il padre del nazionalismo musulmano. Egli dissimulò la sua origine persiana adottando l'epiteto di al-Afghānī, ossia "l'Afghano", per non suscitare diffidenze presso i sunniti, essendo i Persiani sciiti, al fine di restaurare l'unità dei popoli islamici che, solo così, avrebbero potuto far fronte all'Occidente. Egli peregrinò in lungo e in largo, dalla Persia all'India, all'Egitto, alla Francia, ad Istanbul. A Parigi pubblicò una rivista nel 1880, chiamata "Il legame indissolubile", che incarnava il messaggio di resistenza all'espansionismo europeo attraverso la solidarietà islamica e la rinascita dell'Islam attraverso l'*ijtihad* e la riforma dell'educazione.

I punti cardine del suo messaggio politico erano il pericolo dell'intervento europei nei territori dell'Islam e la necessità di un'unità nazionale composta da tutti i popoli musulmani per resistergli e la necessità di una costituzione che limitasse i poteri del sovrano:

*“He taught them, mainly in his own home, what he conceived to be the true Islam: theology, jurisprudence, mysticism, and philosophy. But he taught them much else besides: the danger of European intervention, the need for nationality unity to resist it, the need for a broader unity of the Islamic people, the need for a constitution to limit the ruler's power”*²⁰³.

Nel suo libro *Risala fi ibtal madhhab al-dahriyyn* (confutazione dei materialisti), pubblicato in persiano nel 1881, difese la religione perché riteneva che la legge e l'ordine dipendessero da essa e, considerandosi il nuovo Lutero, auspicava per l'Islam di diventare l'equivalente di ciò che era stata la riforma protestante in Europa²⁰⁴. Tuttavia, gli insegnamenti di al-Afghānī non costituirono un sistema concettuale coerente: il suo obiettivo principale era quello di preparare l'Islam alla guerra santa, il *jihād*, non di attuare una cooperazione tra eguali. I popoli musulmani avrebbero dovuto unirsi come avevano fatto i tedeschi e gli italiani con a capo un monarca musulmano come Otto von Bismarck o Camillo Benso di Cavour.

Allievo di al-Afghānī fu l'egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905), chiamato “Il padre del riformismo islamico” per la sua attività di *mufti* (cioè massima autorità religiosa incaricata di formulare responsi giuridici). Egli, in un primo momento, condivise gli obiettivi della rivolta nazionalista popolare di 'Arabī Pascià contro gli Inglesi nel 1882, ispirandosi al panislamismo politico di al-Afghānī. Più tardi però cambiò prospettiva: il patriottismo e il nazionalismo non interessavano più, giacché la vera identità dei musulmani non era legata alla razza o alla nazione, ma al vincolo religioso al quale appartenevano²⁰⁵.

²⁰³ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, cit. p. 109.

²⁰⁴ Cfr. A. Black, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2001, p. 303.

²⁰⁵ Cfr. J. L. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, New York, 1999, p. 51.

Fu così che si convinse che per avviare l'Egitto e il mondo islamico sulla via della modernità, fosse necessaria una riforma educativa e culturale. Nella sua opera *Risalat at-Tawhid* (Epistola sull'unicità di Dio), pubblicata nel 1897, affermò la razionalità della religione islamica, poiché essa non richiedeva al fedele l'accettazione di dogmi misteriosi, come la Trinità o l'eucarestia nel cristianesimo. Gli uomini erano inoltre liberi sia di agire che di scegliere: in base a questo assunto, egli espanse notevolmente il concetto di *ijtihād*, insegnando che moralità e legge dovevano esser adattati alle condizioni moderne negli interessi del Bene comune (*maslaha*) e che gli uomini fossero capaci di riconoscere il bene dal male, anche se solo la religione poteva motivarli al bene. È chiaro che 'Abduh con il suo neo-mu'tazilismo, condannava apertamente il *taqlīd* e la supina reverenza alle opinioni delle epoche e degli autori passati: l'uomo è dotato di tutte le capacità necessarie per guardare al futuro.

Egli si impegnò anche per introdurre concetti islamici nel linguaggio politico corrente di matrice occidentale: l'obbligo islamico della consultazione (*shūra*) veniva da lui assimilato al concetto occidentale di rappresentanza, mentre il concetto di consenso (*ijmā*) veniva connesso a quello democratico di opinione pubblica.

Ciò non significava che credesse nella democrazia di tipo occidentale. Muhammad 'Abduh era anzi convinto che il progresso dei popoli musulmani potesse esser garantito da un "dittatore giusto", vincolato però dalla legge islamica ed eletto dalla nazione, che aveva il compito di sorvegliarlo nel caso non assolvesse i propri doveri di capo della comunità²⁰⁶.

La *Salafiyyah* si pose anche il problema del legittimismo del potere, nella chiave del recupero dell'idea di califfato, anche se a tal proposito non elaborò una dottrina sufficientemente articolata e convincente. Al-Afghānī fu sostenitore del ritorno a un califfato universalistico, ma non mancarono alcune idee originali da parte di altri intellettuali musulmani.

Il siriano Rashīd Ridā (1865-1935), riformista, era convinto della necessità di una rinascita del califfato, mentre Alī 'Abd ar-Rāziq (1888-1966), modernista, era convinto che il califfato fosse estraneo alla religione islamica, perché aveva sempre imposto alle masse una supina obbedienza ad un potere autocratico. L'Islam è quindi solo spirituale

²⁰⁶ Cfr. M. Campanini, *Arcipelago Islam*, p. 26.

e il suo messaggio consiste unicamente in un invito alla pace e alla fratellanza. Nonostante questa contrapposizione, entrambi i discepoli di Muhammad ‘Abduh facevano riferimento alle medesime fonti tradizionali, ossia il Corano, la *sunnah* e gli *hadīṭ*, per supportare le proprie convinzioni.

Rashīd Ridā e Alī ‘Abd ar-Rāziq: gli intellettuali moderni

Rashīd Ridā compose la sua opera principale, *al-Khilāfa aw al-Imāma al-‘uzmā* (Il califfato supremo), nel 1922, all’indomani della proclamazione da parte della grande assemblea turca di un califfato solo spirituale, mentre il potere politico effettivo, sotto l’impulso di Kemāl Atatürk, si laicizzava. Egli era entusiasta del rovesciamento della dinastia ottomana da parte dei Giovani Turchi, perché dovere di ogni buon musulmano era quello di spodestare ogni potere personale dispotico. Suo desiderio era di rifondare un califfato autentico, non usurpato e sorretto dai principi dell’Islam. La sua teoria sul califfato ricalcava le posizioni medioevali: il califfo doveva esser qurayshita, la sua elezione doveva esser riservata al consenso comunitario (rappresentato dagli *‘ulamā*), e al califfo, erede del Profeta, spettava il potere sia temporale che spirituale.

In questa proposta politica, apparentemente tradizionalista, sono tuttavia presenti alcuni elementi moderni: il potere, ossia l’autorità, risiedeva nel popolo, che poteva perciò revocare la carica all’*imam* qualora non ne fosse stato degno.

Il concetto del valore superiore della comunità sull’individuo è antico, ma nel suo scritto egli intende questo prefigurando una sorta di democrazia indiretta e rappresentativa.

Sulle linee del pensiero moderno occidentale, in particolare quello di Rousseau e di Hobbes, nella rivista *Al Manar* (Il Faro), che aveva fondato e ne era direttore, dichiarò che i Turchi e gli Egiziani si erano sollevati in nome della sovranità nazionale e per reclamare una rappresentatività parlamentare. Nessuno aveva perciò il diritto di modificare una decisione presa dalla comunità, e cioè dai suoi rappresentanti che si identificano con la comunità tessa, ossia gli *‘ulamā*, “coloro che hanno il potere di sciogliere e legare”, perché un’opinione personale non poteva modificare quella generale²⁰⁷.

²⁰⁷ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, pp. 189-190.

Accanto alla figura di Rashīd Ridā, si pone quella di Ar-Rāziq, il quale, nel 1925, scrisse *al-Islām wa uṣūl al-ḥukm* (L'islam e le basi del potere). Egli affermava che nel Corano non vi erano indicazioni precise sul fatto che il califfato fosse un obbligo religioso prescritto dalla Legge, che in verità era sempre stato contestato perché fondato in prevalenza sulla sola forza militare²⁰⁸.

Inoltre la missione del profeta di Muhammad era stata esclusivamente religiosa: i Turchi avevano fatto del loro sultano-re il rappresentante di Dio sulla terra, ma avevano deformato il messaggio dell'Islam, perché nell'Islam il califfo non aveva alcuna capacità politica. Questo messaggio fece scalpore in quanto si contestava la legittimità della tradizione: nel confronto con il mondo moderno, per ar-Rāziq era necessario riscoprire il vero significato della politica, e per questo auspicò persino l'istituzione di un partito progressista islamico per rinnovare e far rinascere il califfato.

Dal momento che Abd al-Rāziq elencava gli orrori del califfato, tra le altre considerazioni, si può dedurre che egli invocasse una sorta di governo umanista, se non addirittura uno Stato democratico. Questa deduzione è rafforzata dal fatto che suo padre, Hasan 'Abd al-Rāziq e suo fratello maggiore, il filosofo Mustafā 'Abd al-Rāziq, erano anch'essi attivisti liberali. Nella sua profetica opinione, espressa in un'altra sua grande opera, *al-Ijmā' fī l-sharī'a al-islāmiyya* (Il consenso nel diritto islamico), pubblicata nel 1947, Abd al-Rāziq ritenne che la separazione dell'Islam (inteso come religione) e dello Stato avrebbe protetto l'Islam stesso e i musulmani dall'abuso politico che si sarebbe potuto fare dell'Islam.

²⁰⁸ Cfr. C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Russell & Russell, New York 1968, pp. 259-68.

9. L'ASSOCIAZIONE DEI FRATELLI MUSULMANI E LA LORO INFLUENZA NEL MONDO ISLAMICO

Vi sono due ordini di problemi per poter effettuare un'accurata valutazione del fenomeno quale fenomeno dell'attivismo islamico nel corso del XX secolo. Il primo è l'autonomia del pensiero islamico rispetto alla ricezione della tradizione europea, come ad esempio il socialismo. Il secondo riguarda l'esistenza di un pensiero effettivamente "laico" nel mondo arabo e islamico: l'islamismo contemporaneo, frutto di una radicalizzazione del riformismo, ha abbandonato le vie sia del nazionalismo, sia del socialismo, così come aveva abbandonate prima quelle del liberalismo.

La causa di ciò è certamente da attribuire alla disfatta della Guerra dei Sei Giorni del giugno del 1967, che infranse i sogni di Nasser e dei suoi sostenitori del socialismo arabo, del panarabismo e del terzomondismo, lasciando quindi spazio alla rinascita dei movimenti islamici.

Soffermandosi sul secondo punto, il termine "laico", nell'ideologia islamica è profondamente ambiguo e può provocare diversi fraintendimenti. Nell'Islam sunnita il termine risulta essere addirittura improponibile, mancando assolutamente una struttura di Chiesa e clero. Lo storico Tāreq al-Bishrī, vicino alle posizioni dell'Islam politico e riformista, affermò che il secolarismo e il modello di cultura occidentale distruggono il tessuto sociale che lega l'individuo ai pilastri della società, ossia la famiglia e il gruppo. Ma se si vuol rimanere in una prospettiva laica, non bisogna dimenticare il ruolo delle élite militari nello stabilire e garantire continuità istituzionale ai Paesi arabo-islamici, che sono rivoluzionarie e nazionalistiche e che a loro modo hanno interpretato il periodo storico della transizione dal colonialismo all'indipendenza.

La costruzione dello stato moderno islamico è passata attraverso le élite militari più o meno radicate nel tessuto sociale dello Stato e portatrici di valori occidentali, ma che hanno fallito l'obiettivo della democratizzazione, intesa come l'ottenimento di una base di massa per legittimare i propri regimi. Vi è dunque, una inedita situazione di legittimismo senza legittimità: il potere gode sì di una base una base militare-politico-istituzionale, ma non sempre dell'appoggio delle masse.

Il caso più clamoroso che è balzato agli occhi della cronaca è quello algerino: dopo l'indipendenza, nel 1962, Ben Bellā e Hawarī Bū Madyan, i due principali

esponenti del Fronte di Liberazione Nazionale, contestando da una parte l'Islam popolare, legato al culto dei santi e alle superstizioni del Marabutismo, sottolineavano comunque che l'Islam era veicolo di identità culturale e politica, come sosteneva anche re Idris di Libia. Ciò è confermato anche nella Carta d'Algeri dell'Aprile 1964, nella quale si evidenzia come la matrice arabo-islamica rimane il fondamento della personalità algerina, poiché essa aveva rappresentato il baluardo contro la distruzione del colonialismo francese.

Il Wafd

Il *Wafd* fu il partito che, a partire dalla prima guerra mondiale, si fece interprete dell'anticolonialismo egiziano contro gli Inglesi. Era un raggruppamento eterogeneo, di impostazione laica e confessionale, formato da intellettuali, molti dei quali fuggiti dalla repressione ottomana in Siria, e dalla grande borghesia egiziana. Esso seppe ottenere l'appoggio della massa popolare egiziana durante la rivoluzione liberale di stampo nazionalistico del 1919 guidata da Sa'ad Pascià Zaghlūl, ma al momento della prova di governo, si fece coinvolgere in un pericoloso gioco politico: la degenerazione della democrazia parlamentare. Le tre forze dominanti, ossia il re, l'Inghilterra e il Wafd appunto, continuavano a lottare fra loro, cosa che non permise al partito di realizzare quelle rivendicazioni popolari di riforma sociale, ma che lo immischiò nei loschi giochi di potere.

9.1 L'Associazione dei Fratelli Musulmani

La Fratellanza Musulmana fu l'ovvia risposta dall'interno alla crisi e alle contraddizioni del liberismo, del nazionalismo e del socialismo. Nel 1928 il maestro di scuola Hasan al-Bannā (1906-1949), grande oratore e dotato di una forte personalità carismatica, si fece interprete dello scoraggiamento degli Egiziani provocato dall'invasione coloniale straniera, ma anche della loro volontà di rinascita. Quest'associazione conobbe immediatamente uno strepitoso successo e le sue filiali si moltiplicarono velocemente in tutto l'Egitto, fino ad arrivare già nel 1944 a ben 500.000

adepti. Al quinto congresso del gennaio 1939, egli espose i principi dell'organizzazione²⁰⁹.

I fratelli musulmani erano:

1. un invito al ritorno delle fonti (*da'wa salafīyyah*);
2. una via conforme alla *sunnah*, per agire in conformità al modello del Profeta;
3. una realtà mistica, perché il fondamento del bene è la purezza del cuore;
4. un'organizzazione politica, che sul piano interno vuol dire una riforma del potere, mentre su quello esterno esaminare ciò che è meglio per la *ummah* in rapporto con le altre comunità;
5. un gruppo sportivo, perché solo coloro che sono dotati di un buon fisico possono adempiere a tutti i doveri di un buon musulmano, come il digiuno, il pellegrinaggio, o la preghiera;
6. una lega scientifica e culturale, perché l'Islam fa della ricerca del sapere un dovere per ogni musulmano;
7. un'impresa economica, perché l'Islam si preoccupa di guadagnare i beni e gestirli; come recita un famoso *hadīth*: “Dio ama il credente e chi esercita una professione”;
8. una dottrina sociale, perché si sforzano di guarire i mali della società per guarirla.

Alcuni temi erano comuni alla *Salaffiyyah*, come lo sforzo di semplificare l'Islam al fine di ridurlo a quegli elementi essenziali in grado di porre fine ai conflitti interni della religione, e come l'idea che nessun cambiamento esterno della comunità musulmana era possibile senza un cambiamento di mentalità fra i popoli islamici, ragione per cui l'educazione era la strada principale verso il progresso sociale. Tuttavia, mentre la *Salaffiyyah* si presentava come una corrente filosofica, i Fratelli Musulmani badavano anche all'azione concreta, alla lotta e all'azione, cioè al *jihād*.

Il successo dell'associazione dipese fondamentalmente da due fattori: la rigida ed efficiente organizzazione gerarchica e la sua radicazione sociale. Da una parte infatti, l'associazione aveva la struttura di un partito politico moderno, con filiali distribuite

²⁰⁹ Cfr. H. al-Bannā, *Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani*, in “I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico”, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, pp. 16-17.

tutto il territorio arabo (e non solo), raggruppate in distretti e aree. Al vertice vi era un “consiglio consultivo” (*shūrā*), poi, un segretariato, i comitati delle sezioni, la tesoreria, e così via.

Dall'altra, la propaganda e la presenza attiva sul territorio attirarono a sé le simpatie popolari: i Fratelli Musulmani istituirono scuole e ospedali e furono promotori di attività a scopo caritativo e assistenziale. Essi miravano ad una re-islamizzazione dal basso della società egiziana: “*Noi vogliamo l'uomo musulmano, poi la famiglia musulmana, poi la società musulmana, poi il governo musulmano ed infine la nazione musulmana*”²¹⁰.

Nelle prime fasi del suo sviluppo, l'organizzazione ripudiava l'uso della violenza, ma nell'immediato dopoguerra, conobbe una radicalizzazione violenta con la nascita dell'Apparato Segreto Armato (*Nizam al-khass*), colpevole di parecchi attentati e assassinii politici. Essa tuttavia non deve essere vista come l'esito di un'evoluzione teorica interna, bensì come una risposta esasperata ed estrema di un Egitto in cerca di risolvere i propri problemi interni e di recuperare la propria identità nazionale ed islamica. L'evento che produsse la nascita del *Nizam al-khass* fu la decisione di Hasan al-Bannā di partecipare alle elezioni generali del 1942 con il proprio partito religioso, accettando così di fatto il gioco democratico e di conseguenza entrando a patti con le istituzioni monarchiche e la stessa Gran Bretagna, che ancora esercitava la propria egemonia sull'Egitto. Questa compromissione col potere ufficiale scontentò le ali più radicali del movimento, che si staccarono dal controllo della dirigenza e cominciarono a compiere azioni militari anche al di là dei confini nazionali, come nel 1948, quando combatterono contro i sionisti durante la prima guerra arabo-israeliana.

Anche il Giovane Egitto fu un raggruppamento islamico riformista nato in opposizione al liberalismo, ma a differenza dei Fratelli Musulmani, aveva un'ideologia nazionalista estremista mischiata a fanatismo religioso, e aveva come modello i regimi nazifascisti europei. Movimento di matrice militarista, diventò partito nel 1938 e, come l'associazione dei Fratelli Musulmani, si richiamava al socialismo di tipo islamico, ossia una posizione intermedia tra il capitalismo liberale ed il comunismo. Esso difendeva la proprietà privata, che però viene concepita come una funzione sociale,

²¹⁰ T. Ramadan, *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta, Troina, 2004, cit. p. 314.

regolata da principi etici definiti: la libera concorrenza, che colpisce sempre i più poveri a vantaggio dei più potenti, era bandita, in nome della solidarietà e della cooperazione. Il suo fondatore, Ahmad Husayn, credeva nella giustizia redistributiva quale principio universale del socialismo e, come Rashīd Ridā, pensava che lo Stato dovesse esserne il garante.

9.2 Sayyid Qutb

Nel 1952 scoppiò la rivoluzione degli Ufficiali Liberi che pose fine alla monarchia in Egitto. Il capo degli Ufficiali, Gamal ‘Abd al-Nasir (Nasser), per riuscire nell’impresa, si era servito dei Fratelli Musulmani; ma, al termine della rivoluzione, le aspirazioni politiche dell’associazione entrarono in contrasto con quelle dei militari. Mentre i primi ambivano alla costruzione di uno Stato islamico, i secondi miravano a creare uno Stato laico. Nel 1954 Nasser, approfittando di un tentativo di attentato alla sua persona da parte di un giovane estremista, scatenò una violenta repressione contro l’associazione, decretando per moltissimi esponenti la pena all’impiccagione (due nomi su tutti: ‘Abd al-Qadir ‘Awda e Sayyid Qutb). Malgrado le divergenze, il socialismo arabo nasseriano e quello islamico dei Fratelli Musulmani non erano antitetici, poiché entrambi si fondavano sui principi della giustizia sociale e distributiva, sull’uguaglianza fra gli uomini e sul corretto funzionamento delle istituzioni²¹¹.

Il principale teorico dei Fratelli Musulmani è sicuramente Sayyid Qutb (1906-1966). Il suo lavoro rappresenta il tentativo di formulare una concezione globale e totalizzante dell’Islam, che lo rimette al centro di tutte le tematiche politiche e sociali.

Funzionario del Ministero egiziano dell’educazione e pensatore laico fino agli anni Quaranta, cambiò la sua visione del mondo di fronte al degrado politico ed economico del suo Paese, ma soprattutto dopo il viaggio compiuto negli Stati Uniti, dove rimase indignato dalla promiscuità sessuale tra i giovani studenti, dai frequenti episodi di razzismo e dal nascente movimento femminista. Lì scrisse il suo più importante lavoro di critica sociale e religiosa nella prospettiva islamica: *al-‘Adāla al-ijtimā‘iyya fī l-Islām* (La giustizia sociale nell’Islam), pubblicato per la prima volta nel

²¹¹ Cfr. M. Campanini, *Il socialismo dell’Islam. Mustafà al-Siba‘i e il nasserismo*, in “Meridione. Nord e sud del mondo”, 3, 2003, pp. 186-203.

1949, ancora politicamente moderato, concentrandosi in maggior parte sulla riforma della società e dei costumi. Dopo l'incarcerazione del 1954 durante la repressione di Nasser contro i Fratelli Musulmani, sviluppò la sua riflessione in senso più radicale nelle altre sue due opere miliari: *Fī zilāl al-Qur'ān* (All'ombra del Corano), nel 1952, e *Ma'ālim fī al-ṭarīq* (Pietre miliari sulla via), nel 1964²¹².

Secondo il filosofo egiziano, il Corano invita al combattimento etico e politico e all' "emigrazione" (*Hègira*), ovvero all'abbandono dell'ignoranza (*jāhiliyyah*) dei politeisti meccani prima e del regime socialista laico nasseriano ora, per ritornare alla società medinese di Muhammad, in cui regnava la Legge e il perdono di Dio. Il passato viene in questo modo usato come arma per cambiare il presente, in un'ideologia anti-utopistica. Per questo, egli ritenne doveroso il *jihād* in quattro casi: i) a difesa dei credenti per aiutarli a preservare la propria fede contro minacce esterne; ii) a difesa della libertà di predicare (*da'wa*) e convertire all'Islam; iii) per instaurare il potere di Dio sulla Terra; iv) per realizzare la giustizia.

Riguardo l'ultimo punto, Qutb affermò che la giustizia nell'Islam consisteva in tre pilastri²¹³:

1. l'assoluta liberazione della dimensione interiore (*taharrur wijdani mutlaq*);
2. la perfetta uguaglianza umana (*musata insaniyya kamila*);
3. la solidarietà sociale (*takaful ijtima'i wathiq*).

Contro ogni teoria comunista, egli non riteneva che l'Islam fosse come le altre religioni, veri oppiacei dei popoli perché elaborate dal capitalismo e dai sistemi autocratici e tirannici che addormentano le classi disagiate e "anestetizzano" i diseredati. Al contrario, la religione del Profeta era una religione di liberazione, sia dalle ristrettezze economiche e dalle disuguaglianze sociali, sia dai turbamenti dell'anima. Tuttavia, la libertà dell'Islam non era la libertà dell'occidente, che era meramente individuale, ma era di tipo solidaristico, perché includeva tutta la comunità. Ognuno possedeva dei diritti e dei doveri, che si dovevano esplicare nelle attività quotidiane sociali (*mu'amalat*). Per questo le *ibadat* non erano ritenute meri riti e liturgie,

²¹² Cfr. M. Campanini, *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, Milano, 2012.

²¹³ Cfr. S. Qutb, *La giustizia sociale nell'Islam*, Dar al-Shuruq, Il Cairo-Beirut, 1987, p. 32.

formalismi esteriori o cerimoniali, bensì atti quotidiani che coinvolgono la vita dell'individuo e della società.

Per il filosofo egiziano, il principio cardine di tutto l'Islam era dunque il *tawhīd*, l'unicità di Dio, che diventava concetto-sintesi di tutto il mondo: l'Islam era religione (*dīn*) e società (*dunyā*), spirito e materia, dogma (*'aqīdah*) e Legge (*sharī'ah*). E la giustizia sociale non era altro che una derivazione di questo concetto, dominata infatti dai principi di armonizzazione e cooperazione, e consistente perciò in una collaborazione tra gli individui e la Legge. Questo era un sistema di pensiero olistico, che però Qutb immediatamente dichiarò originale rispetto al pensiero occidentale. Già dal X secolo, infatti, vi furono delle contaminazioni nell'incontro della nuova religione con la filosofia greca, contaminandone le strutture ed il linguaggio. Bisognava tornare perciò alla fondazione coranica e far derivare tutte le caratteristiche del concetto islamico dal Corano. Qutb criticava perciò aspramente la filosofia di derivazione ellenistica, così come aveva fatto a suo tempo al-Ghazālī, che aveva prodotto concetti freddi e asettici, lontani dai sentimenti e dalla vita pratica delle persone, a differenza della religione islamica, che in più aveva il vantaggio di provenire da Dio²¹⁴.

Qutb criticava inoltre l'idea di progresso continuo e perpetuo in un universo privo di qualsiasi cosa di permanente. Questa idea non era stata altro che una reazione del pensiero scientifico-filosofico contro la tirannia della Chiesa cristiana medioevale, che guardava con sospetto ad ogni innovazione tecnologica. Questo atteggiamento fece nascere in Europa l'acerrima avversione contro la religione, che avrebbe portato alle teorie dell'evoluzionismo, del marxismo e del nichilismo. L'Islam, al contrario, sviluppava il concetto di unicità ed armonia fra le parti: religione e scienza erano indissolubilmente legate fra loro, anche se erano di diversa natura. La prima serviva come guida per la seconda, che procedeva tuttavia in piena autonomia perché appartenente ad un altro ordine rispetto alla divinità e alla rivelazione. In altre parole,

“l'Islam, sigillo delle religioni e suprema forma di vita associata, è assolutamente immodificabile ed intangibile; la ragione umana, che è mutevole e varia secondo i luoghi, ha bisogno del supporto dell'Islam per garantirsi congruità e retta intenzione”²¹⁵.

²¹⁴ Cfr. M. Campanini, *Jihād e società in Sayyed Qutb*, in “Oriente moderno”, 1995, pp. 251-266.

²¹⁵ M. Campanini, *Arcipelago Islam*, cit. p. 67.

Il teorico egiziano asserì anche che il marxismo era un'ideologia essenzialmente dogmatica, che non aveva alcuna relazione con i fatti reali, poiché utilizzava solo il metodo dialettico di Fichte e Hegel, che era una pura costruzione mentale. Esso, infatti, analizzava esclusivamente il mondo europeo, enfatizzando solo alcuni aspetti di esso, precludendosi in questo modo una reale e completa comprensione della fenomenologia della realtà umana. La sua idea di progresso dava per scontato che quello che veniva dopo fosse migliore di quello che c'era prima, proprio il contrario della visione islamica, per la quale la comunità di Muhammad era da esempio e modello per tutte le generazioni future, che avevano il compito di cercare di eguagliarla ed imitarla. Inoltre, questa concezione di un incessante cambiamento, senza alcun punto di riferimento, aveva solamente come effetto quello di creare un individualismo estremo, nel quale ognuno pensava essenzialmente a sé stesso e non ai bisogni della comunità, andando perciò contro il concetto di giustizia sociale.

Nonostante ciò, il concetto islamico lasciava comunque spazio alla crescita e allo sviluppo delle idee, ben inteso sempre sotto la retta guida stabilita da Dio. Se era vero che l'uomo era il califfo di Dio sulla terra, doveva essere in possesso della ragione e della razionalità per poter comprendere la natura e le sue leggi, al fine di svolgere questo compito. Da questo si evince chiaramente che la regione islamica per Qutb è essenzialmente tesa alla realizzazione di uno scopo, che è dovere per ogni buon musulmano realizzare. L'obiettivo da raggiungere è quindi concreto e non astratto, come già si notava nel suo concetto di giustizia sociale.

Il filosofo egiziano rifiutava dunque sia la teoria del "mondo delle idee" di Platone, dove la realtà vera risiedeva nell'iperuranio e gli oggetti del mondo sensibile non erano altro che un riflesso di quella realtà, sia quella della mistica induista e della sua dottrina della *wahdat al-wujud* (unicità dell'esistenza), nella quale si riteneva che l'unico essere veramente esistente era Dio, mentre tutto il resto era solamente un riflesso della sua esistenza. Tutta la realtà è nel mondo ed è solo lì che l'uomo può vivere pienamente, con le sue virtù e le sue debolezze, seguendo i precetti di Dio.

Ultimo punto fondamentale dell'ideologia di Qutb fu lo sviluppo del potere politico. Il potere apparteneva solo di Dio (*al-hākimiyyah illā li-llāh*), perciò a Lui solo spettava la sovranità: ad Allah soltanto apparteneva dunque il potere legislativo e il diritto di formulare la dottrina secondo la quale gli uomini devono vivere.

Da ciò derivavano due conseguenze: la prima era l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, poiché di fronte alla *hakimiyya*, la sovranità di Dio, ogni potere umano era dissolto e tutte le creature non potevano che trovarsi in un piano di uguaglianza.

La seconda era la possibilità di contestare coloro i quali intendevano sottrarre a Dio l'autorità di legiferare, ossia coloro i quali non rispettavano le norme e la Legge dell'Islam.

Naturalmente, vi dovevano essere dei delegati che applicassero il volere divino sulla Terra, ma questi erano scelti dalla comunità secondo il principio democratico islamico della *shūrā*. A causa di ciò, come da tradizione sunnita, non esisteva forma statale la cui legittimità derivasse da un'investitura trascendentale (anche se il califfato è prescritto nella *sharī'ah*), per cui ogni forma di Stato o governo era valida, purché fosse applicato l'Islam. Quindi, malgrado fosse prescritta nel Corano l'obbedienza ai governanti, il vincolo indissolubile della fedeltà era l'applicazione della Legge islamica. Anzi, in Qutb il diritto alla ribellione diventava un dovere nel caso di un sistema politico miscredente, come lo era quello nasseriano in Egitto: l'ordine di Dio era stato quello di lottare con la spada contro i miscredenti (*jahada al-kuffar bi'l-sayf*) e contro gli ipocriti con la prova e la parola.

La novità nel suo pensiero sta nella rivendicazione dei propri diritti da parte degli oppressi, anche con la forza se necessario; nel suo *Pietre miliari sulla via*, egli riafferma che l'Islam prevede una corretta gestione del governo e della politica finanziaria, volta a difendere i diritti degli oppressi contro il potere delle classi agiate. Il suo pensiero è rivoluzionario: la lotta per la giustizia sociale deve avvenire su questa terra, perché non ci sarà un'equiparazione nel regno dei cieli. Torna il tema dell'emigrazione: essa non è stato solamente una necessità per il Profeta e per i suoi Compagni, ma è anche una necessità per i musulmani di oggi, facendo esplicito riferimento alla situazione dei Fratelli Musulmani sotto il regime nasseriano. La possibilità dell'uso delle armi è una radicalizzazione del pensiero di Hasan al-Bannā, che invece voleva inscrivere le sue rivendicazioni sociali nel gioco parlamentare, cosa che Qutb rifiuta radicalmente in quanto concetto di matrice occidentale.

L'attivismo politico di al-Jihād

L'organizzazione egiziana di *Jamā'at al-Jihād*, responsabile nel 1981 dell'assassinio del presidente egiziano Sādāt, successore di Nasser, fu profondamente influenzata ideologicamente dal pensiero di Qutb. Essa nacque ufficialmente nel 1979, scegliendo di operare nella clandestinità e facendo ricorso alla lotta armata. Al-Jihād redasse un documento programmatico intitolato *al-Farīdah al-Ghā'ibah* (l'obbligazione assente), stilato nel 1979 da 'Abd as-Salām Faraj, che sarà poi giustiziato nel 1982. Prendendo le mosse da Ibn Taymiyyah, che dovette pronunciare un parere legale (*fatwā*) sulla legittimità dello Stato mongolo ilkhanide ed arrivò alla conclusione che era uno Stato intermedio tra il *dār al-Islam* e il *dār al-harb*, dove i musulmani dovevano vivere sotto una legge miscredente, l'autore dichiarò che la situazione egiziana era la stessa²¹⁶. Anzi, peggiore perché formalmente i suoi governanti si dichiaravano musulmani: l'Egitto si trovava dunque in uno stato di apostasia (*riddah*). E la responsabilità di questa situazione era da attribuirsi all'abolizione del califfato tramite legge parlamentare turca il 3 marzo 1924 e all'affermarsi di organismi statali ispirati (*siyāsāt mulkiyyah*) alle dottrine occidentali, per cui allo stato attuale i governanti musulmani governano secondo principi non rivelati dal Corano.

Lo scopo ultimo del *al-jihād* era quello perciò di instaurare un autentico "Stato islamico" attraverso il combattimento contro i governi apostati, il che ne fa un *fard*, ossia un dovere religioso obbligatorio.

La Teo-democrazia di al-Mawdūdī

Abū'l 'Alā al-Mawdūdī (1903-1979) fu uno dei grandi teorici dell'Islam radicale e la principale fonte di ispirazione del pensiero di Qutb. Nato in Pakistan, fu un grande educatore e politico, fondando nel 1941 il *jamā'at-i Islāmī*, un partito il cui fine era la propaganda della fede. L'Islam infatti non era una semplice religione, ma una vera e propria ideologia, un intero e globale stile di vita. Per al-Mawdūdī, l'Islam era una teo-democrazia, nel senso che Dio era il fondamento del potere, e gli uomini erano uguali di fronte a questa fonte trascendente che ha affidato loro il compito di essere interpreti della giustizia. L'unico obbligo politico per il buon musulmano era infatti difendere e

²¹⁶ M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 15

sostenere la Legge, ossia il Corano e la *sunnah*, e di diffonderla, al fine di proteggere il debole. La giustizia era anteposta alla libertà: era infatti doveroso rinunciare alla propria libertà individuale non perché non fosse un valore in sé, ma perché non vi poteva essere autentica libertà se non in Dio. I diritti del prossimo consistevano dunque nel rispetto della proprietà e dei beni, nel non praticare alcun illecito o sfruttamento economico (come l'usura) e nel non offendere la morale privata (ad esempio l'adulterio) o pubblica (tutto ciò che può danneggiare la salute).

Il *jihād* era inteso da Mawdūdī nella tradizione musulmana classica, ossia come sforzo interno o difesa militare contro gli attacchi esterni. Dal punto di vista politico, l'obiettivo del movimento islamico era la rivoluzione contro la *leadership* che si era ribellata alla volontà di Dio. E siccome questo fine era da raggiungere collettivamente (il *jihād* è un *fard kifāyā*, un dovere comunitario), doveva esistere una comunità timorosa di Dio che si impegnasse a stabilire e mantenere la sovranità di Dio (*hākimiyyah*) sulla Terra. Dal contatto con l'occidente arrivarono presso i popoli musulmani tre concetti che possono destabilizzare l'Islam, ossia il secolarismo, il nazionalismo e la democrazia. Essi infatti contrastavano i pilastri stessi della religione islamica: la pervasività della religione in ogni aspetto della vita (*dīn*), la superiorità della comunità di cui tutti i credenti sono partecipi, prescindendo dalla razza, dalla lingua o dalla posizione sociale (*ummah*) e l'autorità di Dio (*hukm*), poiché il potere non proveniva dal popolo, ma da Dio.

Egli invitò infine a “riaprire la porta” dell'*ijtihād*, in maniera analoga ai sostenitori della Salafiyah, ma in maniera più militante, propugnando un islamismo in cui il valore della lotta era assunto a elemento propulsore di tutta la concezione politica.

L'associazione dei Fratelli Musulmani darà il via a numerosissimi movimenti musulmani di opposizione all'imperialismo occidentale che, staccandosi da essa, percorreranno una strada di lotta prima e opposizione politica poi, attraverso le regole democratiche. Nel capitolo successivo porterò l'esempio di due partiti musulmani, HAMĀS ed Hizb Allāh (Hezbollah), che nascono proprio come una ramificazione dei Fratelli Musulmani, descrivendo al termine un movimento terroristico, al-Qa'ida, al fine di evidenziarne le differenze sia nell'azione militante, sia negli obiettivi politici.

9.3 HAMĀS

HAMĀS è l'acronimo di *Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiyya*, ossia Movimento Islamico di Resistenza. Fino alla vittoria delle elezioni politiche per il rinnovo del Consiglio Legislativo palestinese del 25 gennaio 2006, HAMĀS era stato percepito come un movimento terrorista dedito al massacro di cittadini sia israeliani, sia palestinesi se sospettati di essere collaboratori con il regime ebraico. Tuttavia, nel corso della storia, questa organizzazione politica radicale islamica seppe ottenere un forte appoggio dalla popolazione palestinese, cosa che gli permise di affermarsi come guida del panorama politico palestinese.

I primi islamisti, come già ricordato, provenivano dalle fila dell'associazione dei Fratelli Musulmani di Hasan al-Banna, che costituirono i primi rami della futura organizzazione. Gli eventi storici successivi causarono profondi mutamenti nelle strutture politico-sociali palestinesi: nel 1948, la maggior parte dei territori palestinesi cadde sotto il controllo israeliano, mentre la striscia di Gaza fu posta sotto l'autorità egiziana e la Cisgiordania sotto quella giordana²¹⁷. In queste zone nacquero le prime cellule di opposizione al potere ebraico, che collaboravano appunto con la Fratellanza egiziana, con l'obiettivo finale di islamizzare la società dal basso, per poi ottenere l'indipendenza della Palestina. Dal 1967, anno in cui la striscia di Gaza passò dal controllo di Nasser a quello di Israele, in soli vent'anni, l'azione dei Fratelli Musulmani divenne più capillare e incisiva: il numero delle moschee raddoppiò in Cisgiordania e triplicò nella striscia di Gaza, arrivando a 600. Inoltre, la maggior parte dei movimenti studenteschi erano controllati dall'associazione, che aveva il tacito consenso di Israele, poiché vide nel movimento una semplice organizzazione religiosa e culturale, che poteva rappresentare un'antitesi all'OLP (l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, *Munazzamat al-Taḥrīr al-Filasṭīniyya*) di Yāsser Arafāt²¹⁸.

Nel 1973, lo sceicco Ahmed Yāsin fondò l'associazione *al-Mu'jam al-Islami* (Raggruppamento islamico) al fine di coordinare le diverse attività dei Fratelli Musulmani sparse a Gaza e in Cisgiordania, che presto si dotò anche di un apparato militare, chiamato "i Guerrieri della Palestina", per uccidere i peccatori pubblici che

²¹⁷ Cfr. M. Campanini, *Arcipelago Islam*, pp. 102-108.

²¹⁸ Cfr. Z. Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in West Bank and Gaza. Muslim brotherhood and Islamic Jihad*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994, p. 40.

non rispettavano la *sharī'ah*. Yāsin fu arrestato per questo nel 1984, ma liberato un solo anno dopo nell'ambito di uno scambio di prigionieri. Ma la svolta nella nascita del partito di HAMĀS fu lo scoppio della prima *Intifada*, una sollevazione palestinese di massa spontanea contro l'insopportabile dominio israeliano, caratterizzato da violenze e mancanza di diritti economici e civili, che iniziò nel campo profughi di Jabaliya nel 1987 e presto si estese attraverso Gaza, la Cisgiordania e nella parte Est di Gerusalemme.

Questa rivolta fu caratterizzata dalla strategia palestinese della disobbedienza civile di matrice ghandiana: per esempio, non si pagarono più le tasse, non si mandarono più i figli a scuola, ci si dimise da qualsiasi consiglio amministrativo delle città dalle forze dell'ordine (come la polizia) e non si eseguirono più i comandi militari israeliani. Questo comportò la dissoluzione di ogni istituzione israeliana presente sul territorio che riguardasse la vita quotidiana dei palestinesi.²¹⁹

Yāsin capì che era necessario cavalcare la protesta e fondò il partito di HAMĀS, inteso come braccio combattente dei fratelli Musulmani in Palestina.

Nel suo Statuto²²⁰, redatto il 18 agosto 1988, HAMĀS propose la cancellazione dello Stato di Israele e la sua sostituzione con un Stato islamico palestinese²²¹. Lo Statuto dichiara che non esiste soluzione alla questione palestinese se non nel *jihād*, che è un obbligo (*fard*) per ogni musulmano, in qualsiasi parte del mondo viva (art. 14). Ma è nell'introduzione che si delineano chiaramente gli obiettivi del movimento.

Essa si apre con la citazione della Basmala, in modo da rimarcare la natura prettamente religiosa del movimento (così come chiarito all'art. 1) e l'investitura da parte di Dio nell'adempiere la sua missione, cioè distruggere Israele. Alla Basmala è immediatamente seguita da un versetto coranico che obbliga ogni buon musulmano a lottare contro gli empi, perché, in quanto tali, hanno meritato di essere sgraditi agli occhi di Dio:

²¹⁹ Cfr. L., Zachary e J. Beinin, *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation*, South End Press, Boston, 1989.

²²⁰ Cfr. *Statuto del Movimento di Resistenza Islamico*, in "CESNUR, Center for Studies on New Religion". Visualizzato il 29 ottobre 2013. http://www.cesnur.org/2004/statuto_hamas.htm

²²¹ M. Lewitt, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, Yale University Press, Yale, 2006, p. 248.

“Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah. Se la gente della Scrittura credesse, sarebbe meglio per loro; ce n'è qualcuno che è credente, ma la maggior parte di loro sono empi. Non potranno arrecarvi male, se non debolmente; essi vi combatteranno, volteranno ben presto le spalle e non saranno soccorsi. Saranno avviliti ovunque si trovino, grazie a una corda di Allah o a una corda d'uomini. Hanno meritato la collera di Allah, ed eccoli colpiti dalla povertà, per aver smentito i segni di Allah, per aver ucciso ingiustamente i Profeti, per aver disobbedito e trasgredito”²²².

Dopo aver evidenziato all'art. 2 la derivazione del Movimento di Resistenza Islamico dall'Associazione dei Fratelli Musulmani, all'art. 5 si chiarisce la concezione storica del movimento, che risale all'epoca di Muhammad: Allāh è il suo scopo, il Profeta il suo modello e il Corano la sua Costituzione. All'art. 7 si sottolinea l'universalità dell'azione di HAMĀS: la sua chiamata è ampia a causa della chiarezza del suo pensiero, della nobiltà del suo scopo e dell'ampiezza dei suoi obiettivi. Il *jihād* contro il movimento sionista, che rappresenta il male sulla Terra, è dunque obbligatorio, perché è il mezzo con il quale potrà esser esaltato il vero Dio (art. 9).

Essendo la Palestina considerata sacra terra islamica, secondo la *sharī'ah* nessuno ha il diritto disporne, perché affidata alle future generazioni islamiche (art. 11). Lo Statuto afferma inoltre che il nazionalismo è parte legittima del suo credo religioso. Nulla è più vero e profondo nel nazionalismo che combattere un *jihād* contro il nemico e affrontarlo a viso aperto quando mette piede sulla terra dei musulmani. Questo diventa un obbligo individuale per ogni uomo e donna musulmani: alla donna è permesso combattere il nemico anche senza l'autorizzazione del marito, e allo schiavo senza il permesso del padrone (art. 12).

La rapida ascesa di Hamas fu testimoniata dalle elezioni universitarie e professionali del 1992, ma riguardo le ragioni della nascita del partito e la sua evoluzione jihadista nell'uso della violenza terroristica come mezzo per ottenere i propri scopi, il discorso rimane ancora aperto. Sembra però essere convincente quello dello storico Hroub, che ritiene che il movimento islamico di Yāsin stava per essere scavalcato in popolarità sia dall'organizzazione del *Jihād Islamico*, autrice di attentati

²²² *Sūra* III, Āl-Imrān (La famiglia di Imran), 110-112.

terroristici contro gli Israeliani, sia dal *al-Fatah* di ‘Arafat, che accusava proprio il Raggruppamento Islamico di non essere incisivo nella sua resistenza all’occupazione:

*“L’OLP era abbastanza nazionalista ma non aveva una dimensione islamica; i Fratelli Palestinesi erano islamici, ma non avevano una dimensione politica di stampo nazionalista; il Jihad Islamico riusciva a combinare entrambe queste componenti.”*²²³

Lo scontro a tre, tra HAMĀS, l’OLP e Israele portò o ad *unaescalation* di violenza e ad un ciclo di attentati che si rinnova continuamente. Come ben ha notato lo storico Introvigne:

*“A ogni passo avanti dell’OLP nella trattativa di pace, Hamas risponde con degli attentati, cui fanno seguito una repressione israeliana, una fragile moratoria concordata tra Olp e Hamas nel tentativo di allentare la morsa della repressione, una ripresa delle trattative di pace Olp-Israele, e nuovi attentati di Hamas, che riaprono il ciclo”*²²⁴.

Così, quando nel 2000 scoppiò la seconda *Intifada*, HAMĀS decise di cavalcarla nuovamente come aveva fatto durante la prima, provocando terribili attentati suicidi che riecheggiarono in breve tempo in tutti i telegiornali del periodo.

La reazione di Israele fu altrettanto cruenta, tanto che le condizioni dei Palestinesi nei territori occupati si fecero drammatiche; questo spinse la dirigenza di HAMĀS ad abbandonare (ma non del tutto) l’azione militare, scegliendo la via politica, al fine di non perdere popolarità tra le fila palestinesi. Dopo la vittoria alle elezioni nel 2006, per poter trattare con gli Israeliani, si scelse di attuare una sospensione delle ostilità, basata sul concetto islamico di *hudna*, una tregua che ha durata limitata e non si può dunque definire un vero e proprio trattato di pace, poiché una pace vera e propria non poteva esser accettata a causa dell’art. 13 dello Statuto del movimento:

*“Non c’è soluzione per il problema palestinese se non il *jihad*. Quanto alle iniziative e conferenze internazionali, sono perdite di tempo e giochi da bambini. Il popolo palestinese è troppo nobile per mettere il suo futuro, i suoi diritti, e il suo destino nelle mani della vanità. Come afferma un nobile *hadith*: ‘Il popolo della Siria è la frusta di Allah sulla*

²²³ K. Hroub, *Hamas*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, cit. p. 28.

²²⁴ M. Introvigne, *Hamas*, Elledici, Torino, 2003, cit. p. 53.

Terra. Con loro si prende la sua rivincita su chi vuole. Ai loro ipocriti è vietato regnare sui loro credenti, e muoiono nell'ansia e nel rimorso' ”.

Il successo del partito è dovuto da una parte certamente al lungo lavoro dagli anni Sessanta di penetrazione sociale, attraverso opere di carità (come la costruzione di ospedali, mense per i poveri ...) e di educazione. Dall'altra, al fallimento delle trattative di pace e dalle sanguinosa repressione compiuta da Israele contro un popolo palestinese sempre più disperato e alla mancanza di un progetto politico alternativo da parte degli altri partiti laici, oltre naturalmente all'alta preparazione politica dei suoi dirigenti.

Le elezioni del 2006 rappresentarono una discriminante importante nella storia dei movimenti islamici, perché rappresenta il tentativo di un movimento armato militante di trasformarsi in un partito politico, che rispetta le regole democratiche e vuole insediarsi alla guida dello Stato nel tentativo di renderlo Islamico, realizzando così l'obiettivo principale che perseverava l'associazione dei Fratelli Musulmani.

9.4 Hezbollah: Il Partito di Dio

Nel 1982, in reazione all'invasione israeliana del Libano, nacque Hezbollah, il "Partito di Dio" libanese. Questa aggressione aveva radici lontane: dopo il Conflitto arabo-israeliano del 1948, il Libano divenne il luogo di rifugio di più di 110.000 rifugiati palestinesi, costretti a lasciare le loro case in Palestina. Dal 1970 al 1973, l'OLP fu coinvolto nella guerra civile giordana, che portò all'ingresso nel confinante Libano un gran numero di nuovi combattenti e rifugiati palestinesi che, dopo essersi insediati in un primo tempo attraverso la costruzione di campi profughi, si espansero successivamente con violenza, come testimoniano vari massacri compiuti ai danni soprattutto delle popolazioni cristiane. Nel 1975, ammontavano a più di 300.000, creando di fatto uno Stato nello Stato nel sud del Libano, dove era predominante la minoranza islamica sciita.

Israele, temendo una penetrazione da nord dei guerriglieri palestinesi, si alleò con la milizia cristiano-maronita para-fascista guidata dalla famiglia Gemayel e procedette al bombardamento di Beirut, compiendo anche numerosi stragi nei campi profughi palestinesi di Sabra e Shatila (1982).

Ecco che il neonato partito di Dio, fondato nello stesso anno, acquisì immediatamente i caratteri di un movimento di liberazione nazionale, con esplicito richiamo religioso (a differenza dell'OLP), anche se tra le sue fila vi erano oltre che agli sciiti, anche i sunniti e i cristiani. Il richiamo religioso è sottolineato dall'emblema sulla sua bandiera, caratterizzato da un drappo giallo al cui centro campeggia parte di un versetto del Corano: “*E colui che sceglie per alleati Allah e il Suo Messaggero e i credenti, in verità è il partito di Dio, Hezbollah, che avrà la vittoria*”²²⁵. La lettera *alif*, prima lettera del nome di Dio, è graficamente resa come una mano che stringe un fucile d'assalto stilizzato ed è affiancata da una rappresentazione schematica del globo terrestre, che indica l'universalità dell'azione del *jihād*, così come lo era per HAMĀS.

Questo partito non faceva paura solamente ai popoli infedeli (Israele *in primis*), ma anche a tutti le classi dirigenti sunnite degli Stati confinanti: esso si faceva garante delle rivendicazioni politiche degli sciiti libanesi, per anni esclusi dalle politiche sociali ed economiche delle altre due confessioni religiose libanesi, la cristiano-maronita e la musulmana sunnita. Tuttavia, l'obiettivo principale di Hezbollah consisteva nella “resistenza” (*mukawama*) contro l'occupazione israeliana. Hizballah non avrebbe avuto però lo sviluppo che oggi conosciamo se con la rivoluzione di Khomeinī prima l'hai scritto in modo diverso in Iran non ci fosse stata la politicizzazione dello sciismo, abbandonando così la sottomissione quietista degli antichi dottori e dando un'impronta politica attiva al proprio credo²²⁶.

A Khomeinī, infatti, Na‘im Qassem, il padre fondatore del partito di Dio, si ispirò per elaborare la propria ideologia, fondata sul concetto di *imām* e su quello di *jihād*. Nel primo concetto, si riconosce che l'autorità costituita dal giureconsulto rappresenta una continuazione di quella del Profeta e degli *imām* infallibili: ciò non vuol dire assolutamente che il giureconsulto sia infallibile o che sia stato scelto da Dio, ma semplicemente che egli è il sostituto dell'*imām*, “*uno che riveste le funzioni dottrinali e giurisprudenziali dell'imam per quanto richiesto dalle circostanze*”²²⁷.

Riguardo il *jihād*, Qassem sostiene che esso si fonda su quattro pilastri:

²²⁵ *Sūra V, Al-Mā‘ida* (La tavola imbandita), 56.

²²⁶ Cfr. M. Campanini, *Arcipelago Islam*, pp. 111.

²²⁷ Ivi, cit. p. 113.

1. Il martirio, tipico della concezione sciita, inteso quindi non come mero suicidio, ma come sacrificio, un dono di sé secondo le linee guida della *sharī'ah*;
2. L'obbligo (*fard*) dello stesso, non inteso solo come lotta armata per difendersi dal nemico (piccolo *jihad*), che è un dovere sia del singolo che della comunità, ma soprattutto come sforzo interiore per raggiungere la giustizia, attraverso la rettitudine interiore e la purificazione dei costumi interiore (che, come ha affermato Qutb, sono complementari);
3. Opporsi al male e operare il bene per il benessere dell'umanità;
4. Seguire la Legge di Dio.

Naturalmente, l'obiettivo finale di Hezbollah è la distruzione di Israele e la costruzione di uno Stato islamico in Libano, ma il pragmatismo della sua classe dirigente lo porterà a dichiararsi pronto ad accettare le regole democratico-parlamentari, partecipando ai processi elettorali in attesa di tempi più propizi, ed evitando in questo modo una sicura sconfitta militare. Nel 1992, infatti, le elezioni incombenti posero una questione cruciale per Hezbollah: o rifiutare di parteciparvi, a causa del corrotto sistema elettorale, oppure cogliere il momento, approfittando del suo grande consenso proveniente dalle masse. Durante tutti gli anni ottanta, i *leader* di Hezbollah avevano sempre rifiutato l'idea di partecipare alle elezioni libanesi, anche se alcuni esponenti del clero sciita, tra i quali lo sceicco Muhammad Hussein Fadlallah, si erano espressi a loro favore, perché essendo la transizione rivoluzionaria verso la creazione di un ordinamento e di uno Stato islamico impossibile nella composita società libanese, erano necessarie graduali riforme. E questo richiedeva la partecipazione al sistema politico²²⁸.

Il dibattito verteva su tre questioni chiave:

1. Dal punto di vista della Legge islamica, era legittimo partecipare ad un governo non islamico?
2. Avrebbe dovuto l'ideologia piegarsi agli interessi pratici?
3. Avrebbe Hezbollah perso di vista i suoi principi islamici in un sistema politico secolare?

²²⁸ Cfr. A. R. Norton, *Hezbollah: A Short History*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 98-99.

Mentre Al-Tufayli rifiutava ogni compromesso, che avrebbe significato la trasformazione di Hezbollah da un movimento rivoluzionario islamico in un docile partecipante politico, la legittimazione arrivò dal successore di Khomeinī, Seyyed Alī Ḥoseynī Khāmeneī, divenuto la suprema autorità legale in Iran nel 1989, alla morte di Khomeinī. Egli si espresse a favore riguardo la partecipazione di Hezbollah alle elezioni in Libano, dando il suo contributo economico e politico al Partito di Dio, che ottenne buoni voti alle elezioni sia politiche che municipali.

Come partito politico, Hezbollah si è sempre impegnato in campo sociale, gestendo o fondando una serie di attività ed istituzioni che forniscono istruzione, assistenza sanitaria ed economica ai ceti meno abbienti, impegnandosi a fondo nella ricostruzione delle abitazioni distrutte dall'esercito israeliano nel Libano del sud. Insediato attualmente al governo formato da una grande coalizione dal 2006, si è visto riconoscere dall'ONU e dai principali Paesi dell'UE, tra i quali la Francia, l'Italia, la Germania e la Spagna, quale interlocutore ufficiale e politicamente legittimo del governo libanese, seppur esprimendo qualche riserva a causa del suo passato e di alcune sue ali estremiste, tra cui l'ala militare nota come *al-Muqāwama al-Islāmiyya* (Resistenza Islamica). Al contrario, Paesi quali il Canada, gli Stati Uniti, Israele e la Gran Bretagna considerano Hezbollah un'organizzazione terroristica, distinguendo di fatto il partito politico dal suo braccio armato.

9.5 Al-Qā'ida

Al-Qā'ida (La base) è un movimento terroristico nato alla fine degli anni Settanta, fondato dal saudita Osāma Bin Lāden, figlio di un povero operaio analfabeta divenuto miliardario grazie alla speculazione edilizia²²⁹. La nascita di questo movimento fu determinata da due cause: gli errori della politica occidentale in Medio Oriente e la crisi interna dello Stato saudita. Dopo la crisi del nasserismo con la Guerra dei Sei Giorni del 1967, il re Fayṣal ibn 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd, che regnò sull'Arabia Saudita dal 1964 al 1975, cercò di sostituirla il ruolo egemonico, enfatizzando il ruolo religioso dalla sua casata, gli al-Sa'ūd e promuovendo una svolta modernizzante al suo Paese, rafforzando

²²⁹ Cfr. P. L. Bergen, *The Osama Bin Laden I Know: An Oral History of Al Qaeda's Leader*, Simon & Shuster, New York, 2006, p. 435.

i suoi legami con gli Stati Uniti e diventando un alleato prezioso americano in Medio Oriente. La vertiginosa crescita economica fece sì che il re saudita trovasse i fondi per promuovere la nascita della Lega islamica mondiale con sede proprio a La Mecca, e a finanziare i movimenti islamisti in tutto il mondo²³⁰.

Ma le crisi petrolifere, che contribuirono ad un impoverimento dello Stato saudita, e le disfatte in politica estera, come nello Yemen che nel 1970 si eresse a repubblica autonoma, malgrado l'Arabia Saudita avesse finanziato la monarchia mutawakkita, ridussero il ruolo politico internazionale saudita. Inoltre, l'alleanza con gli Stati Uniti le tolsero il sostegno popolare del mondo arabo: durante la prima Guerra del Golfo essa si pose infatti alla testa della lotta contro Saddām Husayn (Hussein), prestando le proprie basi aeree all'aviazione americana, la cui entrata in scena venne percepita dall'opinione pubblica arabo-musulmana come l'ennesima ingerenza imperialista negli affari mediorientali²³¹.

In questo humus nacque Al-Qā'ida, che si opponeva fermamente ad un regime troppo collaborante e supino agli interessi statunitensi. Talmente supino da essere dichiarato empio e pertanto elevabile al rango di nemico. Un nemico di livello superiore rispetto agli infedeli occidentali, avendo consentito a questi ultimi di calpestare il sacro suolo dell'Islam. Bin Lāden mise a disposizione i suoi ingenti capitali al servizio dei movimenti estremisti con l'obiettivo di rovesciare l'ordine politico-sociale attuale per realizzarne uno islamico, creando basi operative ramificate dal Marocco all'Indonesia, passando per il Sudan, l'Arabia Saudita e l'Afghanistan. Egli ricevette l'addestramento militare proprio dagli Stati Uniti, che dal 1979, finanziarono la guerriglia jihadista e talebana in Afghanistan contro l'Unione Sovietica e che, 32 anni dopo, si ritrovarono a dover fare i conti con la loro scarsa lungimiranza politica, con gli attentati alle Torri gemelle l'11 settembre 2001²³².

L'episodio deve essere inteso come una provocazione e un incitamento alla lotta globale, incoraggiando tutti i popoli musulmani a ribellarsi ai popoli infedeli e iniziare un *jihād* offensivo contro di essi. Una delle più importanti menti dell'organizzazione fu

²³⁰ Cfr. M. Campanini, *Arcipelago Islam*, pp. 92-100.

²³¹ Cfr. Y. Alexander, M.S. Swetnam, *Usama bin Laden's al-Qa'ida. Profile of a terrorist network*, Transnational, New York, 2001, pp. 1-22.

²³² Cfr. S. Coll, *La Guerra Segreta della CIA. L'America, l'Afghanistan e Bin Laden dall'invasione sovietica al 10 settembre 2001*, Rizzoli, Milano, 2008.

il giordano-palestinese ‘Abdallah ‘Azzam, che combatté con i *fedayn* in Palestina contro l’occupazione israeliana agli inizi degli anni Settanta e in Afghanistan con i *jihādisti* negli anni Ottanta. La sua visione di *jihād* era caratterizzata dallo spostamento dell’obiettivo dal nemico interno –ossia il governo di uno Stato musulmano che non rispettava le Leggi di Dio –, a quello esterno, gli Stati miscredenti che avevano invaso i territori islamici, riprendendo la dottrina classica del *jihād* che imponeva, quale dovere individuale (*fard ‘ayn*), la difesa armata quando il nemico attacca il Territorio dell’Islam, non ammettendo esenzione alcuna.

Per fare questo, egli capì che la strategia militare adatta ad affrontare un esercito moderno insediato sul territorio islamico non era affrontarlo con truppe regolari, bensì radicare la lotta nel territorio, sfruttandone la morfologia e compiendo azioni di guerriglia. Egli inoltre enfatizzò il ruolo di avanguardia intellettuale di al-Qā‘ida, applicando direttamente il pensiero religioso alla lotta armata e non producendo solamente un pensiero islamico fine a sé stesso. Fece infine appello al panislamismo, che si ergeva al di sopra di ogni confine statale o nazionale, al fine di riunire tutti i popoli islamici contro il nemico comune²³³.

Tuttavia, l’ideologo principale è da considerarsi senza alcun dubbio il medico egiziano Ayman al-Zawahiri, figlio di una famiglia benestante del Cairo. I suoi pamphlet sono un chiaro esempio di come l’ideologia di al-Qā‘ida non sia complessa, ma semplice e chiara nei suoi punti: da una parte ci sono i veri musulmani, ossia i membri dell’organizzazione; dall’altra gli infedeli, in primo luogo gli Stati Uniti ed Israele, seguiti dai paesi europei. Su questo punto scrisse;

“L’alleanza con i credenti e l’ostilità verso gli infedeli è un pilastro essenziale della credenza musulmana, senza la quale la fede è incompiuta. [...] Trascurare questo pilastro essenziale è aprire una breccia attraverso la quale si infiltrano i nemici dell’Islam per distruggere la umma, ingannarla, intorpidirla e condurla ai disastri e alle catastrofi. [...] abbiamo bisogno di fare la parte dei servitori dell’Islam che lo difendono contro i nemici che lo aggrediscono e gli incerti che operano solamente per i propri interessi, indebolendo la umma e sviandola dal suo campo di battaglia”²³⁴.

²³³ Cfr. T. Hegghammer, ‘Abdallah ‘Azzam, l’imam del jihad, in AA.VV., *Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 87-108.

²³⁴ S. Lacroix, Ayman al-Zawahiri, il veterano del jihad, in AA. VV., *Al-Qaeda. I testi*, cit. pp. 281-282.

Questo movimento, che considerava la “guerra santa” come un obbligo fondamentale per l’Islam, era acerrimo nemico di tutti quei movimenti islamici popolari o neo-tradizionalisti, come ad esempio l’associazione dei Fratelli Musulmani, considerati dei falsi credenti, poiché entrati nel gioco politico liberale, rinunciando alla lotta armata. A tal proposito al-Zawahiri dichiarava:

*“I Fratelli Musulmani, eccezion fatta per il professor Sayyid Qutb e alcuni altri che non rappresentano il punto di vista ufficiale della confraternita, hanno evitato di adottare una posizione chiara contro i tiranni. [...] Non solo la confraternita non ha lanciato l’anatema contro i governanti che eseguono la legge rivelata, ma ha addirittura riconosciuto, in parole e in atti, la legittimità di questi governanti, permettendo che questa considerazione si diffondesse tra le sue file.”*²³⁵

Secondo tale interpretazione, l’Islam deve quindi prendere il potere con la forza, anche se effettivamente non vi sia una chiara idea di come gestire un apparato statale moderno, una volta conquistato il potere. Questo basta per spiegare il motivo per cui al-Qā’ida non sia mai riuscita ad ottenere un appoggio dalle masse, a differenza dei movimenti radicali degli anni Settanta e Ottanta. È stato un movimento elitario, apparentemente colto, in quanto ha fatto riferimento alle fonti giuridiche tradizionali, ma non riuscendo ad interpretarle alla luce di una situazione storico-politica che era evidentemente cambiata nel corso degli ultimi mille anni.

Inoltre, i suoi clamorosi attentati terroristici non hanno avuto l’effetto di galvanizzare le masse, perché questi non sono sempre stati compiuti verso l’esterno, ma hanno anche colpito obiettivi nelle vicinanze della popolazione civile, mietendo moltissime vittime anche fra gli stessi musulmani²³⁶. Gli unici luoghi dove ha riscosso un certo successo tra la popolazione sono stati quelli oggetto delle errate politiche militari occidentali, come nel caso della seconda guerra irachena del 2003, che ha

²³⁵ Ivi, cit. pp. 194-195.

²³⁶ Sono sconcertanti i dati recenti sulle morti di civili vittime terroristiche in un Paese islamico quale il Pakistan. Si nota immediatamente un aumento vertiginoso delle stragi tra i civili, soprattutto a partire dal 2007.

Nel 2003 si registrano le morti di 140 civili, nel 2004 di 435, nel 2005 di 430, nel 2006 di 608, nel 2007 di 1522, nel 2008 di 2155, nel 2009 di 2324, nel 2010 di 1796, nel 2011 di 2738, nel 2012 di 3007, e nel 2013 di 2799.

<http://www.satp.org/satporgtp/countries/pakistan/database/casualties.htm> visualizzato il 10 novembre 2013.

alimentato il sentimento di rivalsa e rabbia dei musulmani contro gli occidentali, colpevoli di invadere il territorio dell' Islam senza alcuna ragione oggettiva.

Questo fattore è importante per distinguere al-Qā'ida sia da HAMĀS, sia da Hezbollah: mentre il primo rappresenta un' avanguardia intellettuale-militare slegata dal tessuto sociale, i secondi rappresentano una voce islamica popolare e nazionale di una società sconvolta per decenni di guerre e occupazione da parte del nemico infedele.

10. CONCLUSIONI

In questo capitolo, ho voluto delineare il concetto di sovranità partendo dalle origini del pensiero politico islamico, ossia dal suo fondatore, Muhammad, cercando di creare dei parallelismi con il pensiero occidentale e mostrando come l'ideologia politica di ciascuna corrente ha influenzato l'altra.

Come si è notato, la sovranità nella sua accezione occidentale è entrata nel panorama ideologico islamico solo a partire dal XIX secolo, con le idee rivoluzionarie francesi, per poi acquisire una connotazione propria, a causa dell'identificazione dello Stato con la Religione, caratteristica del pensiero islamico. La storia del pensiero filosofico islamico durante il Medioevo, con le sue influenze arabe pre-islamiche, persiane, bizantine ed europee, è stata dunque fondamentale per comprendere l'evoluzione della sovranità islamica.

Tuttavia, la reazione contro la categorizzazione occidentale dei concetti politici da parte dei riformisti è chiarificatrice del difficile rapporto tra queste due civiltà, che soffre dei retaggi coloniali della prima metà del XX secolo. Nel panorama mondiale attuale della globalizzazione, è comunque difficile sfuggire a categorie politiche occidentali di Stato, partito e sistema elettorale, ragion per cui anche i vari movimenti rivoluzionari islamici si sono dovuti adattare alle contingenze storiche del momento, sempre però facendo riferimento al modello dell'antica società perfetta islamica, che il Profeta aveva instaurato nella città di Medina.

Nel prossimo capitolo si analizzerà la storia e la politica di due Stati musulmani che stanno cercando di avere la *leadership* del mondo arabo-musulmano, ossia l'Iran e l'Arabia Saudita. Il primo è uno Stato di religione sciita, che ha cercato di coniugare il proprio apparato burocratico e amministrativo statale (nell'accezione weberiana del termine) con la religione. Il secondo è un regno ancora monarchico, sunnita, di matrice wahhābīta, che rifiuta un assetto statale di stampo occidentale. Tuttavia, mentre l'Iran è nemico dichiarato degli Stati Uniti, il simbolo del pensiero economico-politico occidentale, l'Arabia Saudita è dilaniata al suo interno dalle pressioni religiose, che vedono gli Stati Uniti un nemico, mentre la casata reale saudita al potere, ritiene invece possibile un'alleanza strategica con essi, al fine di ricevere quell'aiuto economico-militare fondamentale per lo sviluppo del Paese.

CAPITOLO 3 A

L'ARABIA SAUDITA



Figura 4
Cartina fisica dell'Arabia Saudita

www.digilander.libero.it

1. LA SOCIETÀ E LA POLITICA NELLA PENISOLA ARABICA DEL XVIII SECOLO

Quando nel 1517 Selim I, imperatore degli Ottomani, conquistò l'Egitto, egli ereditò, insieme alla chiavi della città di La Mecca consegnategli dagli ultimi Mamelucchi, la custodia dell'Hijāz. Nel 1534 l'autorità imperiale si estese sulla penisola arabica orientale, grazie alle conquiste di Solimano il Magnifico, che nello stesso anno prese anche la città di Baghdad¹. Tuttavia, gli Ottomani non riuscirono ad estendere i loro domini nella parte interna della penisola arabica, sui territori del Nejd, le cui oasi erano amministrate da emiri locali, mentre le confederazioni tribali conservavano la propria indipendenza ed autonomia.

Nel XVIII secolo, Dir'iyah era un piccolo insediamento di quest'area, con una popolazione formata da agricoltori, commercianti, mercanti, *'ulamā* e schiavi; a partire dal 1727 divenne emiro locale Muhammad ibn Sa'ūd, un membro dell'omonimo clan, appartenenti al ceto mercantile². Grazie alla sua abilità politica ed alla capacità di difendere l'oasi dalle scorrerie degli emiri degli accampamenti limitrofi in cambio di tributi, egli divenne difensore degli abitanti dell'insediamento che, insieme agli schiavi, costituirono la sua milizia. Tuttavia, a parte il diritto a riscuotere il tributo, il potere dell'emiro saudita di far applicare la legge era abbastanza limitato e la sua influenza non si estendeva sulle altre oasi, soprattutto per la mancanza di denaro per rinforzare il proprio esercito.

1.1 L'alleanza saudī-wahhabita

Le sorti del clan cambiarono quando accolse un movimento riformatore fondato da al-Wahhāb³, promotore di una riforma religiosa che accentuava l'importanza del monoteismo, la denuncia di ogni mediazione tra Dio e i fedeli, l'impegno a pagare la *zakāt* e l'obbligo di rispondere alla chiamata del *jihād* contro coloro che non rispettavano tali principi. Egli dichiarò che la venerazione verso i santi, il pellegrinaggio

¹ Cfr. F. Anscombe, *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar*, Columbia University Press, New York, 1997, p. 12.

² Cfr. H. Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf 1745-1900*, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 47.

³ Si veda il cap. 2 paragrafo 8 del testo.

sulle loro tombe e i sacrifici ad essi dedicati conducevano alla miscredenza (*kufr*), alla blasfemia e al politeismo. Il suo messaggio venne accolto inizialmente con entusiasmo presso la sua tribù dei Banu Tamim, stanziata nel Nejd, ma l'eccessiva rigidità nell'applicare le pene contro chi si dimostrava riluttante a seguire le sue norme, , gli provocò l'esilio.⁴

La sua fama si era però diffusa nel Nejd, tanto che Muhammad ibn Sa'ūd accolse al-Wahhāb e gli assicurò protezione. L'emiro saudita decise di votarsi al *jihād* imposto dal riformatore, in cambio del suo riconoscimento quale capo politico della comunità islamica: in questo modo egli si assicurò una fonte importante alla sua legittimazione, che gli consentì di compensare i limiti della sua autorità. Le difficoltà economiche furono infatti superate grazie all'imposizione della decima dello *zakāt*. Il movimento wahhabita diede inoltre impulso alla centralizzazione politica, perché tra i suoi obiettivi, risultavano fondamentali quelli del *da'wa* (l'appello religioso) e del *jihād*: coloro che accoglievano il Wahhabismo, dovevano giurare fedeltà al governo politico-religioso e dimostrare la loro fedeltà accettando di combattere per la sua causa e di pagare lo *zakāt* ai suoi rappresentanti. Questo era un compito molto difficile, a causa della mobilità e della tradizionale autonomia dei gruppi tribali che venivano conquistati militarmente o religiosamente, anche se essi fornirono una milizia fondamentale per la diffusione del messaggio wahhabita. Ma le promesse materiali, quali evitare le scorrerie saudite sulle proprie oasi e partecipare alla spartizione dei bottini, e quelle spirituali, date dall'Islam wahhabita, che prometteva la salvezza anche nell'aldilà, furono ben accolte dai nomadi delle zone desertiche del Nejd, consentendo la creazione di un potente emirato nel cuore della penisola arabica.

Bisogna sottolineare che l'aspetto spirituale fu fondamentale come stimolo alla sottomissione delle tribù alla dinastia degli al-Sa'ūd. Prima della diffusione del movimento wahhabita, gli *'ulamā* del Nejd si recavano in Siria e in Egitto per formarsi presso le scuole locali. Al loro ritorno, essi divenivano "custodi del rituale", il cui principale interesse era il *fiqh*: questo rifletteva gli interessi delle popolazioni del Nejd,

⁴ Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 40-41.

incentrati su questioni della quotidianità e quindi relative al matrimonio, al divorzio, all'eredità, alle offerte religiose e ai rituali islamici⁵.

La tentazione di un Islam essenziale, privo di rituali eccessivi o mediazioni sovrabbondanti, rispecchiava il carattere di una popolazione abituata a vivere in una situazione di non comuni ristrettezze materiali: per questo molte tribù, sebbene si fossero opposte al programma politico saudita-wahhabita, aderirono a quello religioso.

L'espansione delle forze saudite nell'Hijāz portarono allo scontro con un'altra autorità religiosa, gli Sharifi della Mecca. Le temporanee conquiste della città santa di La Mecca (1803) e Medina (1804) causarono la distruzione delle cupole sovrastanti le tombe del Profeta e dei primi califfi, onde dissuadere il pellegrinaggio o le venerazioni verso di esse.

Fallito il tentativo di invasione dello Yemen nel 1799, i Sauditi si diressero poi verso la Mesopotamia, entrando in contrasto con gli Ottomani. Nel 1801 saccheggiarono la città santa sciita di Karbalā, e altrettanto successe in Siria, dove molte città e carovane furono saccheggiate, non riuscendo però a fondare delle basi stabili di potere. Non c'era infatti alcun dispositivo politico e militare che assicurasse la stabilità dello Stato e dei suoi confini, e le confederazioni tribali continuavano a sfidare l'autorità centrale sottraendosi al pagamento dello *zakāt* e attaccando le tribù sotto l'influenza dell'emirato saudita-wahhabita. C'era un vago sentimento di appartenenza ad una comunità islamica, ma questo non precludeva la fedeltà alle più specifiche identità tribali e regionali. Proprio per questo, quando nel 1811 l'Impero Ottomano decise di reagire invadendo l'Arabia, le confederazioni tribali che avevano subito le scorrerie saudite si allearono con l'esercito straniero. Gli ottomani nel 1818 saccheggiarono Dir'iyah e massacrarono numerosi *'ulamā* wahhabiti. Questa sconfitta pose fine al primo emirato saudita-wahhabita.

1.2 Lo scontro con i Rashidi

Nel 1824, il sovrano saudita Turki, approfittando della parziale ritirata delle truppe egiziane dal Nejd, riuscì a impadronirsi della città di Riyadh con una piccola

⁵ Cfr. M. Al-Juhany, *The History of Nejd prior to the Wahhabism: A Study of Social, political, Economic and Religious Conditions in Nejd during Three Centuries preceding the Wahhabi Reform Movement*, University of Washington, Washington, 1983, p. 179.

milizia raccolta tra gli abitanti delle varie oasi, e ne fece la base per le sue successive conquiste. Sebbene fosse un *imām* rigidamente wahhabita, egli cercò di evitare lo scontro con le truppe ottomane-egiziane rimaste nell'Hijāz per garantire la sicurezza delle carovane dei pellegrini: questo provocò un dissenso interno alla sua famiglia, che culminò con il suo assassinio nel 1834⁶. Il figlio Faysal gli succedette al trono regnando fino al 1865, con una parentesi dal 1837 al 1843, a causa della prigionia al Cairo subita per il mancato pagamento del tributo alle forze egiziane presenti nella regione. Si susseguirono delle dispute tra i suoi figli per la successione al trono, rese più gravi dai conflitti interni della confederazione delle tribù, che volevano liberarsi del dominio saudita. Vi fu altresì l'ascesa di un emirato rivale, quello dei Rashidi, i quali scesero da Nord e conquistarono la capitale Riyadh, mantenendone il possesso fino al 1902, quando il figlio del regnante saudita, mandato in esilio, tornò dal Kuwait, uccise il governatore e si proclamò emiro della città. Il suo nome era Ibn al-Sa'ūd.

A differenza dell'emirato saudita-wahhabita, che si espanse grazie la legittimazione religiosa, i Rashidi estesero la propria autorità sulle altre oasi e confederazioni tribali grazie al sostegno degli Shammar, che divennero la spina dorsale del loro esercito. Gli Shammar erano la tribù dalla quale provenivano gli stessi emiri Rashidi ed erano legati ad essi tramite alleanze fondate su vincoli matrimoniali: agirono perciò congiuntamente nell'estendere la loro egemonia.

L'autorità saudita differiva notevolmente da quella dei Rashidi: ad essa mancava infatti il radicamento tribale caratteristico della loro autorità, e dipendeva perciò dall'alleanza con Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb ed i suoi seguaci. La retorica della stirpe e della solidarietà tribale dei Rashidi non è comunque sufficiente per spiegare l'alleanza con i Shammar: l'obiettivo era di consolidare un'unità tribale al fine di evitare l'invasione del proprio territorio, sia da parte delle truppe egiziane, sia da quelle saudite⁷.

Con l'accrescere della loro autorità, gli emiri rashidi cominciarono ad affidarsi sempre più ad un esercito misto formato da schiavi e coscritti reclutati nelle oasi invece che agli Shammar, che in precedenza si erano dimostrati preziosissimi nella loro opera

⁶ Cfr. A. Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, Saqi Books, Londra, 1998, p. 167.

⁷ Cfr. M. Al-Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty*, I. B. Tauris, Londra, 1997, p. 47.

di espansione. Tuttavia, tali conquiste non portarono alla creazione di un dominio stabile, a causa dalla natura del territorio: le modeste risorse della regione, unite all'inadeguatezza del sistema dei trasporti, non permetteva un pieno controllo e una efficace gestione della zona. Nell'emirato saudì-wahhābita il pagamento dello *zakāt* era esplicativo della sottomissione di un gruppo alla sua autorità; allo stesso modo, il versamento del *khuwwa* (tributo) ai Rashidi ne determinava il potere sulle altre tribù. Si trattava di una tassa applicata ai soli gruppi sottomessi e non alla comunità che la riscuoteva, che mantenevano così una certa autonomia⁸.

Attraverso una serie di sussidi in natura o in denaro, gli emiri facevano circolare la ricchezza, assicurandosi la fedeltà in cambio di vantaggi materiali: questo rappresentò un fattore di integrazione tra il governo centrale e i suoi domini, poiché rese sia le popolazioni nomadi, sia quelle tribali dipendenti dalle entrate degli emiri, venendo così integrate nel loro regime politico.

Il crollo di quest'emirato fu dovuto ad una serie di circostanze contingenti. In primo luogo la già ricordata perdita della città di Riyadh ad opera di Ibn Sa'ūd; in secondo luogo, la rivalità fra l'Inghilterra ed il loro alleato più potente, gli Ottomani, sconvolse gli equilibri del Nejd.

Dopo la fine della Prima guerra mondiale, i Rashidi cominciarono a sentire sempre di più la pressione dei Sa'ūd, che si erano alleati con la Gran Bretagna. L'instabilità interna, dovuta alla rivendicazione di autonomia dei vari clan sottomessi, peggiorò la situazione. Non potendo più garantire la sicurezza, le varie federazioni tribali si allearono al più potente regno saudita.

1.3 L'emirato degli Sharifi

L'emirato dell'Hijāz, sede dei luoghi santi dell'Islam, presentava differenze importanti rispetto a quelli del Nejd. L'assenza di un governo centrale egemonico, capace di imporre la propria autorità sulla moltitudine di tribù esistenti, non permetteva agli sceicchi locali di rivendicare alcun potere al di fuori del proprio gruppo di appartenenza. Questo era dovuto sia alla geografia del territorio, sia alla presenza degli

⁸ Cfr. A. Pershit, *Tribute Relations*, in S. Seaton e H. Claessen (a cura di), *Political Anthropology: The State of Art*, The Hague, Mouton, 1979, pp. 149-156.

Sharifi, che rivendicavano un'origine sacra, che giungeva fino ai Quraysh ed al Profeta Muhammad, attraverso i suoi nipoti Hasan e Husayn. Questa origine li aveva resi idonei ad assumere un ruolo egemone negli sulle città di La Mecca e Medina sin dall'VIII secolo, imponendosi come dotti religiosi, ossia giudici, predicatori e capi degli ordini sūfī.

La popolazione dell'Hijāz era estremamente eterogenea, poiché oltre alle confederazioni tribali e agli Sharifi, comprendeva anche musulmani provenienti dalla Turchia, dall'Africa, dall'India e dall'Asia. Anche nell'ambito religioso vi era una grande varietà, composta da movimenti sūfī, sunniti e sciiti. Inoltre, si registrava una grande differenza fra zone rurali e zone urbane, molto più pronunciata rispetto al Nejd, perché le città erano molto più grandi, ricche e raffinate rispetto ai piccoli centri sedentari del deserto.

A causa del dominio ottomano su quei territori, venne istituito un sistema di autorità bipolare, in base al quale i rappresentanti del sultano si occupavano dei rapporti politici ed economici con l'esterno, mentre gli Sharifi delle questioni riguardanti la gestione delle città sante e il rapporto con le confederazioni tribali. Questo dualismo produsse un equilibrio instabile, perché entrambe i poteri rivendicavano l'assoluta autorità sul territorio⁹: nell'Hijāz, il Sultano aveva il potere di nominare l'emiro, la cui guarnigione era stipendiata dalle casse dell'impero, e finanziava gli *'ulamā*. Ma se la presenza militare e amministrativa ottomana nelle città era marcata, nelle zone rurali essa era completamente assente e delegata *in toto* agli Sharifi, che si occupavano di controllare le confederazioni tribali durante la stagione del pellegrinaggio annuale, pilastro dell'Islam.

Lo Hasa rappresentava la regione agricola, i cui porti davano sul Golfo Persico, che erano di vitale importanza per la sopravvivenza delle popolazioni dello Nejd. I nomadi del deserto vi portavano i loro animali ed i loro prodotti, dove venivano scambiati con prodotti agricoli, manufatti e armi d'importazione. Grazie alle abbondanti riserve d'acqua, andò plasmandosi una classe contadina specializzata, composta da proprietari terrieri, mezzadri e operai agricoli: essi erano in maggioranza sciiti, una

⁹ Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, p. 58.

minoranza rispetto ai sunniti, e in quanto tali vennero perseguitati per tutto il XVIII secolo dai wahhabiti, che li accusavano di *ahl al-bid'ah*.

Questa regione non mostrò alcun segno di formazione di un emirato, forse a causa della propria eterogeneità, sia dal punto di vista religioso, che da quello tribale, che ne fece un cuscinetto tra le popolazioni tribali della Persia meridionale e quelli del Nejd. A questo va aggiunta la presenza britannica e ottomana, che portò alla creazione di vari centri di potere intorno alla regione, ma non al suo interno.

La formazione degli emirati nella penisola araba fu dunque legata a diversi fattori, tra i quali la forza militare, gli interessi mercantili e economici, le motivazioni religiose giocarono un ruolo fondamentale. Ma il fattore più determinante fu l'interazione fra le comunità stanziali e quelle nomade dell'Arabia: *“L'interdipendenza tra queste due comunità inscindibile generò una simbiosi economica, politica e sociale che rivestì un'importanza cruciale nel processo di centralizzazione politica.”*¹⁰

Comunque, gli Stati sauditi e quelli degli Sharifi differivano per la natura della loro autorità dall'emirato dei Rashidi: mentre i primi governarono grazie alla religione (i Sauditi attraverso il Wahhabismo, gli Sharifi grazie alla loro origine sacra), che permise loro di assumere il ruolo di mediatori nelle contese tribali, i secondi governavano con l'egemonia di una singola tribù, gli Shammar, e quindi attraverso i legami di sangue e parentela, che però non potevano risolvere le diatribe fra le diverse confederazioni tribali.

¹⁰ M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, cit. p. 64.

2. LO STATO EMERGENTE

Il 15 gennaio 1902 ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd al-Raḥmān Āl Saʿūd, conosciuto come Ibn Saʿūd, si diresse dal Kuwait verso Riyadh e la conquistò. Come già accennato, si trovava in esilio in Kuwait, sotto la protezione degli al-Sabah, la dinastia locale regnante. Quando decise di fare ritorno nella sua città natale, ottenne l'appoggio del Kuwait, che temeva l'estensione del potere dei Rashidi, alleati con l'impero ottomano, verso il loro porto, e il permesso degli Inglesi, che avevano firmato un trattato di protezione con gli al-Sabah proprio in funzione anti-ottomana. L'accordo consentiva inoltre alla Gran Bretagna di estendere i propri interessi sulla parte settentrionale del Golfo.

Impadronitosi di Riyadh, Ibn Saʿūd cominciò una serie di campagne militari nel Nejd meridionale, dove incontrò l'opposizione ottomana e dei suoi alleati. Questi furono sbaragliati e la regione del Qasim annessa, costringendo il governo di Istanbul a ratificare la sovranità *de facto* del re saudita su quel territorio. Ibn Saʿūd fu così nominato prima *qu'immaqam* del Qasim e poi *wālī* del Nejd. Successivamente, egli ripristinò l'autorità saudita anche nello Hasa, popolata principalmente da sciiti e sotto il controllo degli Ottomani dagli anni settanta del XIX secolo: Ibn Saʿūd stipulò un accordo con il capo degli *'ulamā* sciiti, nel quale garantiva la libertà di culto agli sciiti, che in cambio gli giurarono fedeltà¹¹. Ma la promessa rimase inadempita, perché l'Islam wahhabita definiva gli sciiti *rafīda* (coloro che rifiutano la fede) Tale imposizione religiosa definì da allora lo status degli sciiti nei territori sauditi.

La Gran Bretagna non contestò né riconobbe la conquista dello Hasa, perché considerava Ibn Saʿūd un vassallo ottomano, e non gli garantì alcuna protezione, sebbene nel 1913 firmò con il Sultano il trattato che definiva i confini dello Nejd, che includeva le conquiste dei Sauditi¹².

Con la Prima guerra mondiale la situazione cambiò. I funzionari ottomani cercarono di riconciliare le due autorità presenti nello Nejd, i Sauditi e i Rashidi, per

¹¹ Cfr. G. Steinberg, *The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia, 1913-1953*, in R. Brunner e W. Ende, *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, Brill, Leiden, 2001, p. 243.

¹² Cfr. C. Leatherdale, *Britain and Saudi Arabia 1925-1939: The Imperial Oasis*, Frank Cass, Londra, 1983, p. 369.

ottenere da loro un aiuto militare. Parallelamente, anche i diplomatici inglesi cercarono alleati locali nella penisola araba per porre fine al potere ottomano nella regione.

Ibn Sa‘ūd, dopo aver stipulato un accordo con gli Ottomani nel maggio del 1914, nel quale si riconosceva il dominio sul Nejd per sé e per i suoi discendenti in cambio della rinuncia ad alleanze strategico-militari con potenze straniere, nel dicembre dell’anno successivo firmò un accordo con gli Inglesi, che gli riconoscevano tutti i territori conquistati nell’ultimo decennio e l’aiuto militare in caso di minaccia esterna. Ricevette altresì armi e un sussidio mensile di cinquemila sterline, che percepirà fino al 1924. La contropartita era il controllo inglese del litorale occidentale del Golfo e l’esclusività commerciale nel traffico d’armi¹³.

I Rashidi invece mantennero la propria alleanza con gli Ottomani, che fornirono loro uomini e armi. Fu la causa di una nuova guerra contro i Sauditi nel 1917, che si concluse con la conquista saudita di Ha’il, la capitale dei Rashidi, nell’agosto del 1921. La vittoria fu determinata da due fattori: la sconfitta dell’Impero ottomano nella Prima guerra mondiale e l’aiuto sempre più importante degli Inglesi al governo di Riyadh.

Nell’immediato primo dopoguerra i rapporti tra Hijāz e Nejd erano instabili a causa della pressione militare saudita esercitata sulle frontiere degli Sharifi (Hashemiti). Dopo uno scontro nella città di Turaba, fu firmato un armistizio tra i due emirati che sarebbe dovuto durare per almeno quattro anni, sottoposto all’arbitrato della Gran Bretagna,. Ibn Sa‘ūd diresse allora le proprie mire espansionistiche verso la zona agricola dell’ ‘Asir, nella quale, a partire dal XIX secolo, gli Idrisi avevano fondato un proprio emirato, ribellandosi al potere ottomano. Essa divenne una zona cuscinetto tra gli Sharifi e gli *imām* yemeniti, che entrambi ambivano alla conquista di quel territorio.

Quando l’Italia nel 1911 invase la Tripolitania e la Cirenaica e conquistò successivamente l’Eritrea, trovò in Muhammad al-Idrisi, emiro dell’ ‘Asir, un potenziale alleato nella zona del Mar Rosso. Ma la fragilità interna dell’emirato, dovuta ancora una volta alle ambizioni di autonomia delle tribù interne, portò Ibn Sa‘ūd ad invadere la zona, divenendone signore nel 1922. Questo fece infuriare lo sharif Husayn, emiro dell’Hijāz, che il 5 marzo 1924 aveva assunto il titolo di califfo che l’assemblea

¹³ Cfr. G. Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa‘ud*, Frank Cass, Londra, 1976. p. 83.

turca aveva abolito due giorni prima¹⁴, e che ambiva anch'egli alla conquista dell' 'Asir. Husayn pianificò un attacco ai Sauditi stanziatisi in quella regione, ma fu Ibn Sa'ūd a fare la prima mossa, invadendo a sorpresa lo Hijāz meridionale, non solo per espandere il regno, ma anche per rimpinguare le casse del regno che, dopo la revoca del sussidio inglese, si stavano svuotando.

L'abdicazione di Husayn, al quale l'Inghilterra vietò di stabilirsi in Transgiordania con il figlio 'Abdallah per paura delle possibili scorrerie di Ibn Sa'ūd, convinse l'emiro saudita a marciare anche sulla Mecca, che venne conquistata nel dicembre dell'anno successivo, mentre Medina si era già arresa qualche mese prima.

L'8 gennaio 1926 Ibn Sa'ūd venne proclamato Re dello Hijāz e Sultano del Nejd e dei suoi possedimenti. Il suo regno venne riconosciuto immediatamente da quelle potenze europee che governavano su popolazioni musulmane, tra le quali l'Inghilterra, l'Unione Sovietica, la Francia e i Paesi Bassi¹⁵. Per la prima volta, dopo la dissoluzione del primo emirato saudita-wahhabita nel XVIII secolo, Nejd, Hasa, Hijāz e 'Asir si trovavano sotto l'autorità di un unico sovrano.

Portata a termine la conquista saudita dello Hijāz, la principale preoccupazione della Gran Bretagna fu di preservare l'integrità dei due Stati sotto il suo mandato, ossia l'Iraq e la Transgiordania, sempre minacciate da Ibn Sa'ūd perché governate dai figli di Husayn. Perciò, al fine di definire le frontiere, vennero firmati gli accordi di Bahra e Hadda nel novembre 1925. Nel primo si vietava alle tribù soggette a ciascuno dei due governi di attraversare le frontiere fra Iraq e Nejd senza aver ottenuto un permesso da parte di entrambi i governi, mentre nel secondo gli stessi divieti venivano stipulati tra la Transgiordania e il regno saudita.

Con il trattato di Gedda infine, siglato nel maggio del 1927, ancora con la Gran Bretagna, si riconosceva l'assoluta e completa indipendenza di tutti i domini di Ibn Sa'ūd, il quale si impegnavano a facilitare il pellegrinaggio ai sudditi britannici di fede musulmana verso le città sante della Mecca e di Medina. L'accordo, che permetteva al sovrano saudita anche di poter nominare un suo successore a suo piacimento, era però del tutto eccezionale, perché non era diretto ad uno Stato, ma ad un uomo. La Gran

¹⁴ Cfr. R. Mortel, *The Origins and the Early History of the Husaynid Amirate of Madina to the End of the Ayubbid Period*, in "Studia Islamica", 74, 1991, pp. 63-77.

¹⁵ Cfr. G. Troeller, *The Birth of Saudi Arabia*, p. 231.

Bretagna limitava implicitamente perciò la sua validità del trattato al solo regno di Ibn Sa‘ūd¹⁶.

2.1 I mutawwa‘a e gli ikhwan

La dottrina politica dei mutawwa‘a: uno strumento dei Sauditi

Gli uomini religiosi del Nejd erano chiamati *mutawwa‘a*, che era un termine impiegato per descrivere i membri dell’*hadar*, la popolazione agricola che risiedeva nelle città e nelle oasi di quella regione¹⁷, che avevano acquisito una formazione religiosa studiando con gli *‘ulamā* più illustri, compito la quale diventavano specialisti del diritto e delle questioni riguardanti gli *‘ibadah*, i rituali islamici. Si distinguevano dagli *‘ulamā* degli altri Stati perché insegnavano e applicavano soltanto il *fiqh* hanbalita, mentre consideravano gli altri rami delle scienze religiose soltanto un lusso intellettuale, di cui non se ne avvertiva il bisogno.¹⁸ L’imposizione di questo tipo di Islam ritualistico, da parte dei *mutawwa‘a* del Nejd fu importante nel processo di formazione dello Stato. Dal 1902, anno della riconquista saudita di Riyadh, fino al 1932, il regime di “disciplina e punizione” imposto dai *mutawwa‘a* fu determinante per convincere la popolazione araba ad accettare l’autorità politica di Ibn Sa‘ūd. I custodi del rito del Nejd avevano infatti bisogno di una figura politica di riferimento, di un *imām* simbolico che abbracciasse la loro causa e, in cambio di questo titolo, il re saudita garantì agli specialisti del diritto e del rito l’appoggio dell’autorità politica e militare¹⁹.

Fin dal XVIII secolo, la maggior parte dei *mutawwa‘a* era stata educata sulla base degli insegnamenti di al-Wahhāb. L’alleanza sacra fra Ibn Sa‘ūd e i custodi della tradizione religiosa del Nejd è fondamentale per capire le origini dello Stato saudita e la sua continuità nel corso del XX secolo. L’educazione wahhabita, infatti, concepiva lo Stato come un’alleanza tra l’*imām* simbolico, la guida della comunità, e i depositari della tradizione rituale, in base alla quale il primo faceva rispettare le disposizioni

¹⁶ Cfr. C. Leatherdale, *Britain and Saudi Arabia 1925-1939*, p. 73.

¹⁷ Cfr. A. T. Jordan, *The Making of a Modern Kingdom. Globalisation and Change in Saudi Arabia*, Waveland Press, Long Grove, 2011, p. 70.

¹⁸ Cfr. M. Al-Juhany, *The History of Nejd prior to the Wahhabism*, p. 252.

¹⁹ Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell’Arabia Saudita*, pp. 78-79.

religiose stabilite dai secondi. Essi accettavano la dottrina secondo cui il potere è legittimo a prescindere dal modo in cui è stato ottenuto e l'obbedienza è un dovere dei suoi sudditi²⁰: in questo modo essi dimostravano quella pragmaticità tipica del mondo islamico, potendo così trasferire la propria fedeltà da un sovrano all'altro senza difficoltà dottrinali. Ibn Sa'ūd ottenne la propria legittimazione sostenendo i *mutawwa'a* e divenendo così il custode della tradizione religiosa e dell'Islam ritualistico, legittimazione che nasceva dal riconoscimento e dall'applicazione della *sharī'ah*, la Legge divina a lui superiore e indipendente dalla sua volontà.

I *mutawwa'a* venivano inviati tra le confederazioni tribali prima dell'arrivo dell'esercito saudita, al fine di rendere più docile la loro potenziale resistenza. Si facevano portatori di un messaggio lontano dalle teorie sulla legittimità del sovrano (i loro interlocutori erano spesso analfabeti e loro stessi non conoscevano a fondo tali questioni), ma concentrato sul Corano e l'applicazione delle *'ibadah*, ossia i rituali e le pratiche islamiche sancite dalla *sharī'ah*, esortando all'obbedienza verso il *wālī-al-amir*, il capo della comunità islamica, attraverso il pagamento dello *zakāt* e la risposta alla sua chiamata al *jihād*. I *mutawwa'a* del Nejd iniziarono così intere comunità all'arte dell'obbedienza e della sottomissione che, sebbene in teoria fosse da rivolgere a Dio, in pratica era rivolta al potere politico saudita, pena la compromissione della moralità dei musulmani. Si occupavano anche personalmente delle pene da infliggere ai musulmani che non applicavano con devozione le disposizioni wahhabite, compiendo fustigazioni e infliggendo umiliazioni pubbliche. Allo stesso Ibn Sa'ūd fu applicata una punizione pubblica perché reo di portare un vestito eccessivamente lungo²¹. Benché non esistessero tra di loro legami di parentela, questi custodi del rito erano un gruppo ben compatto e coeso al loro interno, e la comune origine delle loro conoscenze ne cementava la fedeltà reciproca, creando durevoli legami di amicizia e di cameratismo.

In Arabia, alla vigilia del ritorno di Ibn Sa'ūd, i *mutawwa'a* godevano di un'autorità limitata presso i nomadi delle confederazioni tribali. Tuttavia, con l'invasione egiziana del pascià Mehemet Alī del 1817, avevano subito un tracollo, venendo in gran parte deportati in Egitto o massacrati, lasciando così il Nejd privo di

²⁰ Cfr. A. Al-Azmeh, *Islam and Modernity*, Verso, Londra, 1993, p. 107.

²¹ Cfr. M. Almana, *Arabia Unified: A Portrait of Ibn Saud*, Hutchinson Benham, Londra, 1980, pp. 111-112.

autorità religiose per tutto il corso del XIX secolo²². Essi ambivano dunque ad un riscatto, e quando Ibn Sa'ūd ritornò a Riyadh nel 1902 e conferì loro nuovamente prestigio e potere, esercitarono con fervente zelo il loro ruolo di religiosi e punitori di tutto ciò che era da loro considerato come ignoranza e inciviltà (*jāhiliyyah*). Il re saudita li arruolò al suo servizio, pagando loro uno stipendio e trasformandoli così in custodi del rito a tempo pieno, fedeli e dipendenti dalle sue risorse.

Come già ricordato, essi furono preziosissimi alleati dei Sauditi, perché attraverso il regime di disciplina morale e la riscossione dello *zakāt*, si fecero promotori del consolidamento dell'autorità saudita in Arabia. Quest'alleanza sacra fu sancita con il giuramento di fedeltà (*bay'a*) fatto da Ibn Sa'ūd nel 1902, che assunse un significato simbolico simile a quello del patto stretto nel 1774 tra l'emiro saudita di Dir'iyyah e al-Wahhāb. Riyadh divenne immediatamente un importante centro religioso che attirava studiosi da tutte le città del Nejd. In questo modo, tra il 1902 e il 1932, i *mutawwa'a* garantirono la sottomissione all'autorità dell'emiro saudita, e giocarono un ruolo determinante nella creazione della milizia degli *ikhwan*.

L'esercito dei Sauditi: gli ikhwan

Nel 1908, a causa di una ribellione interna alla famiglia saudita sostenuta da alcuni gruppi tribali, Ibn Sa'ūd si rese conto che alcune zone del Nejd meridionale rimanevano politicamente instabili e quindi militarmente vulnerabili fino a quando le popolazioni lì residenti avessero mantenuto il proprio stile di vita nomade, che li rendeva politicamente autonomi. Grazie all'opera dei *mutawwa'a*, Ibn Sa'ūd riuscì a creare un esercito permanente, composto da membri delle confederazioni tribali, gli *ikhwan*, beduini educati ai principi dell'hanbalismo wahhabita che si trasformarono in popolazioni sedentarie. Per loro vennero infatti costruiti gli *hujjar*, piccoli villaggi intorno ai pozzi d'acqua che rendevano possibile l'agricoltura. La sedentarietà era naturalmente più idonea all'indottrinamento religioso, all'arruolamento militare e ad agevolarne il controllo. Agli *ikhwan* venne insegnato ad obbedire al legittimo *imām* e a rispondere alla sua chiamata al *jihād*. Grazie ad essi, fu parzialmente superata la tensione tra il potere centrale e la periferia tribale. La fedeltà all'*imām* non era

²² Cfr. A. Bligh, *The Saudi religious Elite ('ulama) as Participants in the Political System of the Kingdom*, in "International Journal of Middle East Studies", 17/1, 1985, p.38.

naturalmente dovuta tutta ai *mutawwa'a*: molto dipendeva anche dal flusso costante di sussidi provenienti dalle casse del regno, insieme ad una quota del bottino delle scorrerie e delle conquiste militari. Ma questa sacra alleanza si spezzò quando i *mutawwa'a* e gli *ikhwan* organizzarono una ribellione contro l'autorità saudita.

Dopo la conquista dell'Hijāz, gli *'ulamā* del Nejd iniziarono a discutere tra loro se le innovazioni tecnologiche presenti nella regione, come il telegrafo, potessero esser adottate senza infrangere i principi islamici, mentre gli *ikhwan* e i loro mentori procedevano nella purificazione della religione, distruggendo i santuari eretti sulle tombe del Profeta e dei suoi compagni. Ibn Sa'ūd cominciò a captare i primi segnali di una ribellione tra gli *ikhwan*, guidata da Faysal al-Duwaysh, uno sceicco tribale che, dopo la conquista delle città sante, ambiva ad esser elevato al rango di emiro assieme agli altri capi tribali. Questo cozzava con la volontà dell'emiro saudita di concentrare nelle proprie mani il potere, perché la richiesta di al-Duwaysh significava spartirlo con i capi tribù²³.

I capi *ikhwan* tennero una riunione, nella quale criticarono Ibn Sa'ūd riguardo i suoi rapporti con la Gran Bretagna, la natura della sua sovranità, la legittimazione islamica delle tasse da lui riscosse e la sua condotta personale, contraddistinta da una serie di matrimoni con figlie di sceicchi tribali e schiave e da uno sfarzoso stile di vita.

Altre questioni riguardavano la definizione dello *status* della comunità sciiti nello Hasa e la gestione dei pellegrini siriani ed egiziani alla Mecca, con le loro pratiche ritenute estranee all'Islam wahhabita, perché arricchite con canti e balli. Infine venne criticata la mancata prospettiva del *jihād* verso le tribù irachene, giordane e kuwaitiane: si trattava di un esplicito attacco agli accordi di Hadda e Bahra stipulati con l'Inghilterra qualche anno prima.

Ibn Sa'ūd rispose alle critiche attraverso una conferenza nel 1927 delegando la soluzione del problema alla classe degli *'ulamā*, che accettarono le critiche degli *ikhwan* riguardo le pratiche religiose nello Hijāz: i mausolei costruiti sulle tombe andavano distrutti e gli Sciiti presenti convertiti ai principi del wahhabismo. Inoltre, fu decretato che i pellegrini egiziani dovessero abbandonare le loro "pratiche non islamiche" durante il pellegrinaggio alla Mecca e a Medina. Riguardo alla questione del *jihād*, essi

²³ Cfr. J. Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936*, Oxford University Press, Londra, 1993, p. 139.

ribadirono che si trattava di una prerogativa dell'*imām* della comunità musulmana, che aveva anche il diritto di imporre tasse, purché islamiche²⁴. Non riscontrarono infine in lui alcuna condotta non islamica. Gli *ikhwan* continuarono però a mettere in discussione l'autorità del re saudita. Allora, in un celebre discorso fatto a Riyadh nel 1928, Ibn Sa'ūd rivendicò il proprio ruolo nella conquista dell'Arabia, la sua tradizione beduina e l'osservanza religiosa imposta su tutte le province, invocando poi il radicato concetto del wahhabismo del dovere di sottomissione al capo della comunità islamica. Così facendo, al-Duwaysh poté venir bollato come usurpatore e la sua eliminazione esser ritenuta legittima.

Gli *'ulamā*, da allora in poi, si limitarono ad esprimere la loro opinione solamente su questioni relative al rituale islamico e alle innovazioni tecnologiche, accettando questo ruolo limitato poiché costituiva una prosecuzione della loro antica specializzazione riguardante le questioni dell' *'ibadah*. Partecipare alle decisioni politiche avrebbe significato violare l'antica divisione dei compiti tra l'*imām* e i suoi uomini di religione risalente al 1774, data della storica alleanza tra Al Sa'ūd e al-Wahhāb. Grazie all'approvazione degli *'ulamā*, Ibn Sa'ūd riuscì a sedare la rivolta degli *ikhwan*, cominciata nel marzo del 1929.

Anche la Gran Bretagna aiutò il Sultano saudita, inviando contro i suoi nemici la *Royal Air Force*. La sconfitta degli *ikhwan* nel 1930 segnò la fine di un'epoca turbolenta: si erano dimostrati un esercito efficiente ai fine dell'espansione saudita nella penisola arabica, ma si rivelarono un elemento pericoloso nella fase di stabilizzazione dell'autorità.

Il 22 settembre 1932 Ibn Sa'ūd poté proclamare il suo regno, che venne chiamato Regno dell'Arabia Saudita (*al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Su'ūdiyya*), che enfatizzava il ruolo del Re saudita nella creazione di uno Stato unificato sotto la sua autorità²⁵.

²⁴ Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, p. 98.

²⁵ Cfr. Leatherdale, *Britain and Saudi Arabia 1925-1939*, p. 148.

3. IL REGNO DI IBN SA'ŪD

3.1 La strategia politica del matrimonio

Dopo aver proclamato il suo regno, Ibn Sa'ūd cercò di consolidare una stirpe reale capace di garantire la continuità del governo: da una parte, escluse dal potere i membri della famiglia della sua generazione (i fratelli e i nipoti); dall'altra, rafforzò la propria discendenza diretta (i figli), attraverso una strategia di poligamia e di concubinato. Nel 1953, questa strategia aveva portato alla nascita di quarantatre figli e oltre cinquanta figlie, essenziali alla creazione di una stirpe imperiale. Ibn Sa'ūd voleva assicurarsi che la sovranità restasse una prerogativa riservata ai suoi figli. Molti ricercatori europei e dibersi sceicchi contemporanei non mancarono di giudicare negativamente questa poligamia, ritenendo eccessivo il comportamento del Re saudita e attribuendolo alla sua lussuria insaziabile e all'irrefrenabile desiderio di donne. Tuttavia, essi non considerarono il fatto che il matrimonio rappresentava un'istituzione con un significato molto ampio. Era il frutto di una strategia politica: serviva per consolidare l'alleanza con vari settori della società, in particolare con i gruppi tribali, con l'élite religiosa e con la nobiltà stanziale²⁶.

Affinché un matrimonio potesse rafforzare o stabilire nuove alleanze, avrebbe dovuto soddisfare delle condizioni preliminari²⁷:

1. marito e moglie devono appartenere a gruppi simili in ricchezza e potere;
2. i matrimoni devono essere monogami: la poligamia in teoria può estendere la rete di alleanze, ma in pratica può creare rivalità e tensione fra i gruppi;
3. la facilità del divorzio limita la funzione del matrimonio come strategia politica su cui fondare un pilastro di fedeltà;
4. se i matrimoni devono promuovere alleanze, coloro che hanno ricevuto mogli sono obbligati a contraccambiare, pena la mancata edificazione di una solida lealtà.

²⁶ Cfr. D. Holden e P. Johns, *The House of Saud*, Sidgwick, Londra, 1981, p. 14.

²⁷ Cfr. G. Samore, *Royal Family Politics in Saudi Arabia 1953-1982*, Harvard University Press, Harvard, 1983, p. 5.

La maggior parte dei matrimoni di Ibn Sa‘ūd non soddisfaceva tali condizioni. Egli rispettò la tradizione islamica, che permetteva ad un uomo di avere contemporaneamente fino a quattro mogli e un numero illimitato di concubine. Il re divorziò spesso per potersi risposare di nuovo, e spesso risposò donne con le quali aveva divorziato, considerato fatto lecito fino alla quarta volta.

Ma la vera intuizione politica di Ibn Sa‘ūd fu quella di sposare donne appartenenti a tribù o popolazioni nemiche che erano state sottomesse al regno saudita. Questi matrimoni costituivano infatti un'estensione della dominazione politica imposta ai gruppi sconfitti militarmente, perché né la sposa, né i suoi parenti potevano opporsi ad esso, essendo in una condizione di sconfitti. D'altra parte, grazie al matrimonio, questi gruppi cercavano di ottenere doni e favori dal loro nuovo sovrano, benefici che però, a causa del divorzio, potevano scomparire velocemente. Questa situazione spingeva dunque i vari gruppi a competere fra loro per raggiungere lo *status* di parenti del re. In questo modo, i matrimoni di Ibn Sa‘ūd suggellarono la subordinazione della nobiltà arabica ai Sauditi, che finirono col dipendere totalmente da essi²⁸.

La pratica del matrimonio come contratto al fine di perseguire la stabilità politica del regno è una pratica che è sempre stata perpetrata in moltissime monarchie di ogni tempo. Nell'Europa cristiana, non dimenticando formalmente che: *“È dogma di fede essere stato il matrimonio da Gesù Cristo nostro Signore elevato alla dignità di sacramento, ed è dottrina della Chiesa Cattolica che il sacramento non è una qualità accidentale aggiunta al contratto, ma è di essenza al matrimonio stesso, così che la unione coniugale tra cristiani non è legittima se non nel matrimonio sacramento, fuori dal quale non vi è che un pretto concubinato²⁹”*, si è sempre fatto ricorso a questo tipo di accordi per rafforzare il regno al suo interno o proteggerlo da nemici esterni, che con la pratica del matrimonio diventavano preziosi alleati. Il rituale religioso per rafforzare il legame perché sanciva la sacertà dell'unione, davanti a Dio e davanti agli uomini. Celebri sono le alleanze tra re per unire i propri regni e renderli di conseguenza più forti: il 19 ottobre 1469 Isabella I di Castiglia e Ferdinando II di Aragona, cugini, si sposarono e i loro regni si fusero insieme. Ma ve ne sono un'infinità: Ferrante I

²⁸ Cfr. D. Van Der Meulen, *The Wells of Ibn Saud*, John Murray, Londra, 1957, p. 255.

²⁹ Cfr. G. Audisio, *Questioni politiche. Il matrimonio e la Ragion di Stato. Teorica del matrimonio e origini del matrimonio civile in Piemonte*, Giuseppe Dura Editore, Napoli, 1854, p. 89.

d'aragona, re di Napoli, sposò Isabella di Chiaromonte nel 1445, nipote di uno dei più potenti baroni napoletani, Giovanni Antonio del Balzo Orsini, principe di Taranto, nell'interesse della stabilità politica del regno³⁰. La stessa Maria Antonietta, figlia di Maria Teresa d'Austria, fu data ancora quattordicenne in sposa al futuro re di Francia Luigi XVI al fine di suggellare l'alleanza tra l'Austria e la Francia contro la Prussia e l'Inghilterra.

3.2 Il simbolismo sovrano saudita

Ibn Sa'ūd conferì alla sua discendenza una dignità regale attraverso una serie di pratiche simboliche. Affinché la popolazione temesse e rispettasse il potere, questo doveva esser rappresentato e reso visibile, per cui venne esibito nel *Majlis*, la forma tradizionale di riunione dell'Arabia, nella quale i sudditi potevano esser ricevuti dagli emiri delle oasi o dagli sceicchi tribali. Il *Majlis* rappresentava il luogo della mediazione tra dispute, del rinnovo di alleanze, ma soprattutto il teatro dell'esibizione del potere, che doveva colpire il suddito e fargli capire l'incommensurabilità che passava tra la sua persona e quella del sovrano³¹.

Il Re si distingueva per un doppio copricapo (*'uqal*) che indicava il suo *status* regale e, sopra la maglia bianca, indossava un *bisht* arabico marrone e nero, un mantello ricamato in oro: questi indumenti erano stati in passato prerogativa dei più prestigiosi sovrani del Nejd.

Un altro incontro, chiamato *majlis al-dars* (incontro di studio), si teneva dopo le preghiere serali: esso era dedicato alla lettura del Corano, seguita da un commento e da un'interpretazione. Il potere in questo modo era strettamente collegato al sacro. Durante le preghiere pubbliche i sudditi potevano osservare l'umiltà del Re, inginocchiato al cospetto del suo creatore.

Si trattava di una serie di meccanismi attraverso i quali il regno saudita in via di formazione si rese visibile alla gente, composti da una serie di rituali da compiersi in pubblico. Un esempio importante può essere l'ospitalità che Ibn Sa'ūd riservava agli

³⁰ Cfr. J. H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Guida Editori Napoli, Napoli, 1995, p. 40.

³¹ Cfr. M. Al-Rasheed, *Evading State Control: Political Protest and Technology in Saudi Arabia*, in A. Cheater (a cura di), *The Anthropology of Power*, Routledge, Londra, 1999, pp. 152-155.

ospiti provenienti dalle delegazioni straniere, ma anche a molti settori della popolazione. In queste occasioni, “*la disposizione dei posti, il silenzio del pubblico, il crescente senso di regalità all’interno del gruppo dominante distrussero il mito del majlis come archetipo della democrazia tribale araba*³²”, poiché la possibilità di esprimere le proprie opinioni di fronte a colui che prende le decisioni non equivaleva a partecipare attivamente alla determinazione di tali decisioni. In questo modo, si stava costruendo una monarchia assoluta e fortemente gerarchica: la regalità venne ostentata, attraverso grandi feste che sfamavano la popolazione, assicurava la fedeltà della popolazione, in un periodo dove non esistevano ancora mitologie nazionali né programmi di assistenza e sviluppo ben determinati, mancando quasi totalmente un apparato burocratico per l’amministrazione del regno.

3.3 Le istituzioni politico-amministrative saudite

Ibn Sa‘ūd cercò di risolvere da subito il problema dell’amministrazione degli affari di stato: venne istituita una sezione della corte reale chiamata *al-shu‘ba al-siyasiyya* (Comitato Politico), composto oltre che da una ristretta cerchia di principi, tra cui i suoi figli Sa‘ūd e Faysal, anche da arabi stranieri di una certa levatura, che dopo aver raggiunto buone capacità nei loro Paesi (Siria, Egitto, Libia, Libano), le misero al servizio del re saudita. Il Comitato non discuteva con il re, il solo a poter sollevare questioni di qualsiasi tipo e il solo a prendere decisioni in merito³³, né si occupava dei problemi economici, che venivano discusse in privato dal re e dal suo fidato ministro delle finanze, ‘Abdullah ibn Sulayman. Egli in passato si era rivelato molto utile nel recuperare il denaro necessario per sovvenzionare le campagne militari di Ibn Sa‘ūd, avendo i contatti e le capacità necessarie a convincere la categoria dei mercanti a investire parte dei propri profitti nelle spedizioni saudite.

Nonostante le riscossioni monetarie, durante gli anni Venti e trenta Trenta del XX secolo, la maggior parte delle entrate continuava ad esser costituita dalla riscossione

³² Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell’Arabia Saudita*, p. 120.

³³ Cfr. M. Almana, *Arabia Unified: A Potrait of Ibn Saud*, p. 191.

dello *zakāt* e dalle tasse sull'agricoltura e sull'oro e l'argento, tassati al 2,5% del loro valore³⁴.

Tra i beduini, il compito della riscossione veniva affidato agli sceicchi locali e dagli emiri distrettuali, mentre negli insediamenti *hujjar* tale compito spettava ai *mutawwa'a*. Oltre a queste tasse, Ibn Sa'ūd impose tasse doganali dell'8% nello Hasa e nello Hijāz e il pagamento dello *jizya*, la tassa musulmana sui non musulmani, da far pagare, oltre che ai mercanti cristiani ed indù, anche agli sciiti dello Hasa.

Nel 1930, venne istituito il Ministero degli Affari Esteri con a capo il figlio del re, Faysal, che si avvalse dell'aiuto di mercanti fedeli ai Sauditi nel rappresentare la nazione all'estero. Con lo sviluppo della burocrazia statale, questi mercanti divennero il nucleo dell'amministrazione pubblica. Una delle funzioni pratiche di questo Ministero era la regolazione degli ingressi nel Paese dei cittadini stranieri, molto numerosi soprattutto durante il pellegrinaggio alle città sante, attraverso l'emissione di un visto speciale e la tassazione sul transito, in seguito eliminata quando il fabbisogno economico del regno fu garantito dalle entrate petrolifere³⁵.

Nello stesso periodo, venne istituita anche una *wikala*, un'agenzia posta sotto il ministro delle finanze 'Abdullah ibn Sulayman, che nel 1944 divenne anche ministro della Difesa. In quegli anni non esisteva ancora un vero e proprio esercito: le conquiste di Ibn Sa'ūd somigliavano più a scorrerie che ad attacchi militari condotti con le moderne teorie e tecniche della strategia e la forza tribale degli *ikhwan* non venne mai considerata come effettiva componente dell'esercito saudita. Dopo la disfatta conseguita nel tentativo di ribellione all'autorità saudita, gli *ikhwan* arresi divennero il nucleo centrale della Guardia Nazionale, una forza paramilitare distinta, spesso impegnata per garantire la sicurezza interna alla nazione. Prima dell'organizzazione definitiva dell'esercito saudita e della Guardia Nazionale, la più importante forza militare era infatti costituita unicamente dai guerrieri del *jihād* e della Guardia Reale, composti da coscritti delle oasi del Nejd e delle comunità *hadar* dell' 'Arid.

³⁴ Cfr. A. Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, pp. 304-305.

³⁵ Cfr. K. Chaudhry, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, Cornell University Press, Ithaca, 1997, pp. 58-65.

3.4 La concessioni petrolifere

Nel 1933 ‘Abdullah ibn Sulayman firmò un accordo con la compagnia americana della Standard Oil of California (SOCAL) per avviare le esplorazioni petrolifere, avendo estremo bisogno di soldi dopo la repressione degli *ikhwan*³⁶. Tuttavia, un versetto coranico recitava: “*E non ti avvicinerai a coloro che compiono il male, o il fuoco ti consumerà; e non avrai altri protettori se non Allah, né sarai aiutato*”³⁷.

Ibn Sa‘ūd, per risolvere questa *impasse* religiosa, oppose all’*imām* di Riyadh che l’aveva pronunciato durante una preghiera del Venerdì la *sūra* CIX:

“*Inveisci: ‘O voi, proprio voi, kafiruna! Non ci penso di adorare ciò che adorare voi! Ché voi stessi non adorare ciò che adoro io. Non mi rendo schiavo di ciò a cui voi prestate schiavitù. Tenetevi la vostra religione, io mi tengo la mia*”³⁸.

Essa autorizzava un rapporto di collaborazione tra musulmani e non musulmani, fino a quando ciascuna delle due parti avesse mantenuto la propria fede.

A differenza delle compagnie petrolifere inglesi, quelle americane ottennero l’autorizzazione per la trivellazione del suolo saudita grazie ad un immediato finanziamento al re di ventimila sterline e un affitto annuale di cinquemila. Nel 1933 la SOCAL trasferì la sua concessione petrolifera ad una controllata di sua proprietà, la California Arab Standard Oil Company (CASOC) che fu l’antenata della futura Arabian American Oil Company (ARAMCO), fondata nel 1944³⁹.

Riyadh si trasformò in un immenso cantiere, nel quale lavoravano una manodopera sempre più numerosa, composta da esperti stranieri e beduini arabi in cerca di lavoro: la città aumentò dai 47.000 abitanti del 1947 agli 83.000 del 1950. Vennero inoltre costruite ferrovie per facilitare i collegamenti fra le varie città, nuovi palazzi reali, pompe per l’acqua, oleodotti, scuole, ospedali e aeroporti.

Anche l’apparato amministrativo dello Stato cominciò una timida espansione: vennero istituiti il Ministero degli Interni e della Sanità nel 1951 e i Ministeri delle Comunicazioni, dell’Agricoltura e dell’Istruzione nel 1953. Ma nonostante il

³⁶ Cfr. A. Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, pp. 312-313.

³⁷ *Sūra* XI, *Hūd*, 113.

³⁸ *Sūra* CIX *Al-Kāfirūn* (I Miscredenti).

³⁹ Cfr. D. Long, *The Kingdom of Saudi Arabia*, University of Florida Press, Gainesville, 1997, p. 63.

miglioramento dell'apparato burocratico, Ibn Sa'ūd restò un monarca assoluto: egli coinvolse l'ARAMCO nella maggior parte dei lavori pubblici intrapresi, che diventò di fatto il subappaltatore dello Stato, anche se i suoi impiegati americani rimanevano isolati dal resto della popolazione saudita, per rispettare la *sūra* CIX.

Sono da sottolineare le terribili condizioni dei lavoratori beduini, che vivevano in quartieri senza fognature o qualsivoglia servizio sanitario e ricevevano salari ai limiti della sussistenza. Solo a partire dalla fine degli anni Cinquanta, sotto l'impulso dei nuovi sindacati dei lavoratori arabi, l'ARAMCO cominciò ad assicurare loro un adeguato alloggio, uno stipendio migliore ed introdusse rudimentali strategie di formazione per qualificare il personale, inviando all'estero i migliori lavoratori per conseguire una formazione superiore, prima in Egitto e poi in Europa e negli Stati Uniti. Attraverso il contatto con l'occidente, anche grazie all'introduzione nella penisola araba della radio, si crearono così le prime figure di dissidenti, prigionieri, esiliati e figure letterarie di opposizione.

4. IL DISSENSO POLITICO

Alla morte del Re Ibn Sa‘ūd, avvenuta nel novembre del 1953, scoppiò una feroce lotta per il potere tra i suoi due figli maggiori, Sa‘ūd e Faysal. Durante il corso degli anni Cinquanta e Sessanta, i disordini politici nel mondo arabo, dalla crisi di Suez nel 1956 al conflitto arabo-israeliano del 1967, influenzarono la vita politica e sociale dell’Arabia Saudita: *“Le ideologie del panarabismo di Nasser e il bathismo socialista siriano e iracheno minacciarono le fondamenta stesse dell’autorità saudita e diventarono la forza trainante nello sviluppo della politica islamica di Faysal nei primi anni sessanta.”*⁴⁰

Il principe ereditario Sa‘ūd venne proclamato re alla morte del padre, mentre il fratello divenne automaticamente il principe ereditario. Egli si dimostrò profondamente incompetente nella gestione delle finanze del regno: sotto il suo regno, il debito pubblico raddoppiò, raggiungendo i 480 milioni di dollari, e il Riyāl saudita perse metà del proprio valore rispetto al dollaro. Non riuscendo ad ottenere prestiti né dalla ARAMCO, né dalle banche internazionali, Sa‘ūd sospese le opere pubbliche in corso, senza però abbassare il tenore di vita della sua corte: la debolezza finanziaria fu il pretesto per permettere al fratello Faysal di muovere aspre critiche nei suoi confronti, al fine di ottenere il potere. Tuttavia, la crisi non fu solamente finanziaria, bensì anche politica e sociale.

Oltre alla successione, alla morte di Ibn Sa‘ūd, si presentò anche il problema di istituzionalizzare la spartizione del potere e del patrimonio tra tutti i suoi figli, creando i primi scontri tra i due fratelli maggiori, perché Sa‘ūd cominciò a favorire i propri figli. Per tenere a freno le richieste di partecipazione politica dei fratelli, il Re istituì otto nuovi Ministeri, tra cui quello del Petrolio e delle Risorse minerarie (1960), del Pellegrinaggio e delle Donazioni islamiche (1960), del Lavoro e degli Affari Sociali (1962) e dell’Informazione (1963), inserendo però i propri figli alla difesa (Guardia Reale, Guardia Nazionale e Guardia Speciale) e ai Trasporti, mentre gli amici fidati andarono a guidare i dicasteri del Commercio e della Salute. Tra il 1953 e il 1964 andarono così formandosi tre blocchi di potere intorno alle figure di Sa‘ūd, di Faysal e

⁴⁰ M. Al-Rasheed, *Storia dell’Arabia Saudita*, cit. p. 144.

di Talal: quest'ultimo rappresentava i figli minori di Ibn Sa'ūd e ambiva alla costruzione di una monarchia costituzionale proponendo l'istituzione di un Consiglio Nazionale, assemblea che non avrebbe ricoperto una funzione legislativa, ma meramente consultiva⁴¹. Quando tale richiesta non fu approvata dagli *'ulamā*, si trasferì al Cairo e a Beirut, dove creò un gruppo di opposizione reale, chiamato *al-umara' al-ahrar* (i Liberi Principi), influenzato dalle tendenze politiche che in quegli anni dominavano il mondo arabo, in particolare dal nasserismo.

4.1 Al-Tariqi

Una figura importante per comprendere i cambiamenti sociali che cominciavano a svilupparsi in Arabia Saudita è quella al-Tariqi, futuro ministro del Petrolio dell'Arabia Saudita. Egli ricevette l'istruzione superiore in Kuwait e si laureò in Scienze in Egitto. Indottrinato al nasserismo, al ritorno in patria lavorò come traduttore per la ARAMCO; e quando fu nominato direttore delle Risorse Petrolifere e Minerarie, chiese la nazionalizzazione dell'impresa americana, così come aveva fatto Mossadeq con la compagnia inglese della Anglo-Iranian Oil Company in Iran sotto il regno dello Shāh Pahlavī. Solo negli anni Ottanta il suo desiderio si concretizzò, quando l'Arabia Saudita assunse la piena proprietà della ARAMCO, che diventò la Saudi ARAMCO⁴². Egli ispirò inoltre la fondazione di un'organizzazione formata dai Paesi esportatori di petrolio - la futura OPEC, che nacque nel 1960 -, proponendo la rinegoziazione di tutti i trattati petroliferi fino a quel momento conclusi, perché gli Stati arabi firmatari o erano sotto una dominazione straniera, o erano poco smalziati per comprenderne l'importanza⁴³. Al-Tariqi pensava all'OPEC come ad un'organizzazione con un ruolo chiave nella stabilizzazione del mercato, prevenendo le perdite economiche e salvaguardando le riserve di greggio. Tuttavia, per tutti gli anni sessanta, l'OPEC non riuscì a influenzare il prezzo del petrolio, poiché i Paesi produttori non avevano alcun

⁴¹ Cfr. S. Yizraeli, *The Remaking of Saudi Arabia*, Centro Moshe Dayan per gli Studi sul Medio Oriente e l'Africa, Tel Aviv, 1997, p. 112.

⁴² Cfr. D. Long, *The Kingdom of Saudi Arabia*, pp. 66-68.

⁴³ Cfr. S. Duguid, *A Biographical Approach to the Study of Social Change in the Middle East: Abdullah Tariqi as a New Man*, in "International Journal of Middle East Studies", 1/1, 1970, pp. 206-207.

controllo sulle proprie risorse nazionali a causa delle concessioni firmate: l'OPEC divenne così uno strumento nelle mani delle compagnie petrolifere.

Era difficile in quegli anni immaginare un'opposizione organizzata al regno di Sa'ūd: l'attivismo politico dei gruppi dissidenti era per la maggior parte motivato dal desiderio di superare la propria marginalità in una società che continuava a definire lo *status* delle persone in base alle vecchie direttive tribali. Basti pensare ai già ricordati scioperi fatti dai lavoratori della ARAMCO negli anni Cinquanta: essi ebbero come risultato un miglioramento delle condizioni di lavoro e l'introduzione di forme di addestramento professionale, ma tutto questo rimase limitato ai confini del campo.

Nel 1955, Sa'ūd firmò un trattato di reciproca difesa in funzione anti-irachena con il neonato regime di Nasser, che aveva sostituito la monarchia egiziana, con la quale il saudita aveva sempre mantenuto rapporti amichevoli. L'Iraq era infatti entrato a far parte di una coalizione con la Gran Bretagna, l'Iran e il Pakistan con il Patto di Baghdad, con l'obiettivo di fornire assistenza militare per gli interessi occidentali nella regione: questo spiega un'alleanza con Nasser, improbabile dal punto di vista delle differenze politiche, ma funzionale di fronte ad un nemico comune. Sa'ūd appoggiò anche la nazionalizzazione del Canale di Suez voluta da Nasser l'anno successivo, cosa che stupì i suoi sudditi, perché nel frattempo l'ARAMCO continuava ad avere il pieno controllo del petrolio della penisola araba. Quest'alleanza raggiunse il suo culmine quando Sa'ūd invitò una missione egiziana per addestrare le reclute saudite: questo però si rivelerà un errore, perché sarà proprio l'indottrinamento egiziano a provocare il tentativo di colpo di Stato del 1955.

Nel 1956 Nasser si recò nella capitale saudita per discutere di un'eventuale alleanza che avrebbe unito l'Egitto, la Siria e, appunto, l'Arabia Saudita. Ma in quest'occasione, Sa'ūd si rese conto delle profonde divergenze politiche che intercorrevano fra lui e il colonnello egiziano: Nasser stava infatti procedendo ad una repressione dell'associazione dei Fratelli Musulmani, un gruppo che però aveva stretti rapporti con i Sauditi. Inoltre, la volontà egemone dell'Egitto entrava in contrasto con le mire dell'Arabia Saudita, che ambiva a diventare la nazione guida di tutti i popoli arabi. Per questo l'alleanza praticamente si sciolse due anni dopo, nel corso dei quali Sa'ūd strinse un'alleanza con lo stesso Iraq in funzione anti-egiziana, anche se non durò molto, a causa del colpo di stato contro la monarchia hashemita organizzato dai Liberi

Ufficiali, ba‘thisti e comunisti. Ad acuire le tensioni tra Arabia Saudita ed Egitto ci fu la questione yemenita. Nel 1962 un ufficiale sostenuto dall’Egitto depose l’*imām* yemenita al-Badr e lo Yemen divenne il primo regno non monarchico della penisola arabica, nel quale la presenza militare egiziana si fece via via sempre più consistente.

L’Arabia Saudita cercò allora di appoggiare la resistenza monarchica, senza però riuscirci, a causa dell’inconsistenza delle proprie truppe nella regione: fu così che i rapporti fra l’Egitto e l’Arabia Saudita si tagliarono per tutti gli anni Sessanta.

In questo scenario politico, gli Stati Uniti incominciarono a preoccuparsi della minaccia rappresentata dal comunismo in quella regione, paura motivata dal contemporaneo blocco di Berlino nel 1949, dalla prima esplosione di una bomba atomica sovietica e dall’ascesa del comunismo in Cina con Mao Tse Tung. La “Dottrina Eisenhower” si fondava sul fatto che, dopo la sconfitta di Francia e Inghilterra nella Guerra di Suez, in Medio Oriente si era creato un vuoto, da riempire con aiuti militari statunitensi a qualunque nazione li avesse richiesti per combattere la minaccia comunista⁴⁴. In quest’ottica, Washington inviò a Sa‘ūd nel 1957 aiuti economici e militari del valore di 180 milioni di dollari, ma l’entusiasmo del Re saudita si spense di fronte alle critiche di Nasser verso la dottrina Eisenhower. Al ritorno da un viaggio compiuto nel 1964 a Washington per cercare di mediare le posizioni fra l’Egitto e gli Stati Uniti, Sa‘ūd fu spodestato da Faysal, che segretamente si era già procurato il sostegno americano, fingendo prima di trattare la cessione di alcuni pozzi petroliferi con la Gran Bretagna per poi concederli agli Stati Uniti.

4.2 Il regno di Faysal

Il regno di Faysal conobbe una costante crescita delle entrate petrolifere. Egli allontanò immediatamente dal governo al-Tariqi a causa delle sue vedute radicali riguardo la nazionalizzazione dell’ARAMCO e procedette poi con la progettazione di piani quinquennali per rilanciare un’economia in crisi: “*Il primo piano quinquennale aveva lo scopo di creare e sviluppare le infrastrutture con la costruzione di strade, aeroporti e porti, l’estensione della rete elettrica, di quella telefonica e delle*

⁴⁴ Cfr. B. Grayson, *Saudi-American Relations*, University Press of America, Washington, 1982, p. 89.

comunicazioni in generale. I servizi sociali, gli ospedali e i centri sanitari si moltiplicarono e iniziarono a raggiungere più ampi strati della popolazione.”⁴⁵

La spesa per l’istruzione crebbe con un livello annuo del 10% del bilancio complessivo: il re fondò le università di Riyadh, di Medina e quella islamica a, oltre che numerosissime scuole primarie e secondarie per ragazze. Questo mise a dura prova il Ministero dell’istruzione, perché sorsero numerosi problemi di coordinazione e comunicazione.

La figura di Faysal nella storiografia saudita viene inserita nel contesto dell’*al-Nahda*, il risveglio islamico, a causa delle sue opere che avevano lo scopo di modernizzare l’Arabia Saudita: tuttavia, il vero motore che portò alla configurazione moderna dello Stato dell’Arabia Saudita fu l’aumento del prezzo del petrolio nel corso degli anni Settanta, che consentì l’espansione della macchina dello Stato e della burocrazia. Le riforme economiche, sociali e burocratiche di Faysal furono avviate in un clima di conservatorismo politico: le premesse per la creazione del Consiglio Consultivo proposto da Talal furono abbandonate dopo la deposizione di Sa‘ūd. Il consiglio dei Ministri, che era stato luogo dello scontro politico tra i tre poteri che si volevano contendere il potere, ossia le forze politiche di Sa‘ūd, quelle di Faysal e quelle di Talal, ricadde sotto il controllo totale di Faysal, che assunse sia il ruolo di re, sia quello di primo ministro, istituzionalizzando la fusione delle due cariche.

Al fine di rafforzare lo Stato saudita, Faysal divise le responsabilità governative tra i suoi fratellastri più fedeli, legandoli in questo modo alla macchina statale e allontanando di conseguenza i figli di Sa‘ūd. Anche la prospettiva di una monarchia costituzionale promossa dai Liberi Principi non attecchì fra i principi anziani sauditi, ormai fermi alleati di Faysal, e non aveva alcun supporto di base, poiché un’ideologia basata sulla monarchia costituzionale, sul nazionalismo arabo e sul socialismo richiedeva una popolazione istruita come quella egiziana e non analfabeta come quella saudita. Faysal considerava il panarabismo di Nasser come una concreta minaccia all’élite saudita, perché il programma politico dei suoi teorici, tra cui quello di Michel ‘Aflaq, i cui pilastri erano “unità, libertà e socialismo”, invocando la nascita di un’unica

⁴⁵ M. Al-Rasheed, *Storia dell’Arabia Saudita*, cit. p. 162.

nazione araba, si contrapponevano alla sua idea di un'Arabia Saudita come faro e punto di riferimento politico e religioso per tutte le altre nazioni arabe.

Nel 1970 venne istituito anche il Ministero della giustizia. Gli *'ulamā* divennero così funzionari dello Stato: il patto informale tra le istituzioni religiose e la famiglia reale venne così istituzionalizzato, al fine di risolvere quelle questioni riguardanti le tecnologie moderne importate dall'Occidente, l'istruzione femminile e l'influenza culturale dei lavoratori stranieri. L'istruzione femminile fu consentita solo dopo che il re assicurò agli *'ulamā* che avrebbero ricevuto una solida istruzione islamica di competenza di un apposito Ministero indipendente, quello per l'istruzione femminile.

Per quanto riguarda l'introduzione di innovazioni tecnologiche, soprattutto quelle di comunicazione, il discorso si fece più impegnativo, perché la società saudita era ancora molto restia al riguardo, a causa dell'influenza della dottrina wahhabita. La prima emittente televisiva fu infatti inaugurata solo nel 1965, dopo che il re repressero una manifestazione guidata da suo nipote, che non voleva l'introduzione di simile modernità. Faysal risolse il problema cooptando gli *'ulamā* attraverso ricompense per i più moderati, coloro i quali accettavano cioè di approvare le sue riforme, mentre gli *'ulamā* più intransigenti vennero emarginati, negando loro la possibilità di divenire dipendenti pubblici in un periodo in cui l'impiego in questo settore era enormemente ambito per via degli alti stipendi garantiti dal boom petrolifero degli anni Settanta.

Le entrate petrolifere permisero così di accentrare ed aumentare il potere di Faysal. Quando lo Stato saudita istituzionalizzò le tasse sui pellegrinaggi, l'obiettivo era quello di cementare le alleanze politiche con gli sceicchi tribali. Queste tasse, infatti, raramente venivano ridistribuite fra chi le pagava, ma erano utilizzate per comprare l'obbedienza di quei gruppi che non volevano rinunciare alla propria autonomia, mentre il resto veniva mantenuto per mantenere la corona e il suo esercito. Con l'incredibile *surplus* delle entrate finanziarie nelle casse del regno, fu possibile cancellare la tassazione sui pellegrinaggi, non essendo più indispensabile allo Stato. Esse permisero anche alla munificenza regale di divenire fonte di sussidi assistenziali, cure mediche, nuove abitazioni, posti a scuola o in università, borse di studio per periodi di specializzazione negli Stati Uniti e molto altro ancora.

In questo modo, l'influenza dello Stato compenetrò tutti gli aspetti della vita economica e sociale, diventando veramente assoluto. Il petrolio consentì il consolidamento di una famiglia reale coesa, unita da reali interessi economici piuttosto che da vaghi legami genealogici e di sangue, mentre l'antica nobiltà non riuscì più a contestare un regno che si era tanto rinvigorito, trasformandosi in questo modo in un gruppo parassitario, la cui sopravvivenza dipendeva in larghissima parte dai sussidi reali.

4.3 Faysal e il panislamismo

La disputa dello Yemen con l'Egitto si risolse nel 1967, con lo scoppio della terza guerra arabo-israeliana. Nasser dovette trasferire le proprie truppe stanziato nello Yemen verso il fronte israeliano e anche Faysal inviò una brigata di tremila uomini in Giordania per aiutare re Hussein, Stato-cuscinetto tra l'Arabia Saudita e Israele⁴⁶. Nella guerra "dei sei giorni", l'Egitto perse il Sinai e Gaza, la Giordania, Gerusalemme e la West Bank, la Siria, le alture del Golan e Nasser la propria leadership nei confronti dei popoli arabi del Medio Oriente. Dopo la cocente sconfitta, i principali leader arabi si riunirono nella Conferenza di Khartoum dal 29 agosto al 1 settembre dello stesso anno, dalla quale uscirono i tre famosi slogan: *i'tiraf*, *mufawada* e *sulh*, ossia nessun riconoscimento dello Stato d'Israele, nessun negoziato e nessuna pace con Israele.

Al fine di finanziare gli Stati arabi direttamente confinanti con Israele, (Egitto, Siria e Giordania), i maggiori produttori di petrolio arabi (Arabia Saudita, Libia e Kuwait) si impegnarono a fornire i capitali necessari: in questo modo, il petrolio saudita portò il paese dalla periferia al centro della politica araba, sostituendo l'egemonia politica nasseriana.

Quindi, dopo la sconfitta del 1967, Nasser non aveva più alcuna forza politica di contrattazione riguardo la questione yemenita, ed accettò lo sgombero militare totale imposto da Faysal. Quando Nasser morì nel 1970, la minaccia principale rimasta all'egemonia politica saudita in Medio Oriente rimase quella rappresentata dal partito Ba'ath, che nel 1968 aveva preso il potere in Iraq. La sua ideologia nazionalista e la sua invocazione all'unità sulle basi della cultura, della storia e della civiltà secolare non erano considerate "islamiche" da Faysal, che mirava ad unificare i popoli musulmani in

⁴⁶ Cfr. A. Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, p. 277.

base alla propria religione e divenirne la guida, legittimato anche dal fatto di avere all'interno del suo territorio le città sante di La Mecca e Medina.

Per accrescere il proprio prestigio tra le nazioni arabe, Faysal partecipò all'assemblea araba di Rabat nel 1969, nella quale l'Olp fu riconosciuta come l'unico rappresentante legittimo del popolo palestinese: il suo aiuto finanziario a quest'organizzazione, nella retorica islamica, lo mise come punto di riferimento delle ambizioni palestinesi in Israele.

Il panislamismo di Faysal si prefiggeva tre obiettivi⁴⁷:

1. promuovere la cooperazione tra i governi degli Stati musulmani;
2. eliminare la minaccia sovietica e le idee comuniste presso i popoli arabi;
3. mobilitare i Paesi musulmani nella lotta contro Israele.

Nel 1970, ventitre ministri degli esteri di Paesi musulmani si incontrarono a Gedda per istituire il Segretariato Generale della Lega Musulmana sotto il patrocinio saudita, accordandosi di riunirsi annualmente con l'obiettivo di promuovere la cooperazione tra gli Stati islamici e creare una base istituzionale al panislamismo.

Sempre sul piano internazionale, l'Arabia Saudita si impegnò in una campagna per sostenere l'istruzione islamica, i centri religiosi e le moschee all'estero: Faysal si affidava all'Islam come alternativa al nazionalismo arabo⁴⁸, arrivando nel 1974 ad elargire 10,2 milioni di dollari al Fondo di Solidarietà islamica, ispirando anche la creazione della Banca Islamica per lo sviluppo, con sede permanente a Gedda.

Al fine di realizzare il suo progetto panislamico, Faysal cercò di ricucire lo strappo con l'Egitto. Ciò fu reso possibile dopo la morte di Nasser: il presidente Al-Sādāt fu il suo successore e, nel 1972, diede prova di amicizia al re saudita espellendo i consiglieri militari sovietici dal proprio Paese, cercando un'alleanza con gli Stati Uniti e abbandonando le strategie panarabe del suo predecessore.

L'alleanza con gli Stati Uniti fu mediata proprio da Faysal, che si incaricò anche di rimpiazzare gli aiuti economici sovietici all'Egitto con i propri.

⁴⁷ Cfr. A. Sindi, *King Faisal and Pan-Islamism*, in W. Beling (a cura di), *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, Croom Helm, Londra, 1980, p. 189.

⁴⁸ Cfr. A. Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, pp. 387-388.

5. L'EMBARGO DEL PETROLIO E L'ALLEANZA CON GLI STATI UNITI

Il breve embargo che l'Arabia Saudita, insieme agli altri Paesi arabi produttori di petrolio, attuò nei confronti dei Paesi occidentali, mise il regno al centro dell'attenzione mondiale. Con il conseguente aumento del prezzo del greggio, nelle casse saudite entrò una ricchezza senza precedenti, che accrebbe la capacità del governo di fornire servizi, rendendo la popolazione dipendente ancor di più da queste risorse e trasformando il paese in un vero e proprio *rentier state*.

Dopo l'attacco a sorpresa delle truppe egizio-siriane ad Israele il 6 ottobre 1973, giorno dello Yom Kippur, per riconquistare i territori persi dopo la guerra del 1967, seguito da alcuni successi militari arabi, la guerra cominciò a volgersi a favore di Israele. A questo punto, l'Olp si appellò al mondo islamico affinché intervenisse per risolvere la situazione e, l'Arabia Saudita, per mantenere la sua leadership nel contesto politico panislamico, decise di usare il petrolio come strumento per indebolire l'Occidente, malgrado nei suoi precedenti comunicati stampa avesse ripetutamente ribadito di non volersi servire del petrolio come arma nel conflitto arabo-israeliano⁴⁹. Riyadh annunciò che avrebbe interrotto le forniture di petrolio a quegli Stati che avessero adottato una posizione favorevole ad Israele, ma aspettò due settimane prima di tagliare le esportazioni del 25%, a causa del suo stretto rapporto con gli Stati Uniti, che non voleva inimicarsi.

L'embargo non produsse effetti economici così tragici come li descrissero i media arabi ed europei, le cui economie ressero bene, anche grazie alla breve durata del provvedimento arabo nei loro confronti; esso ebbe comunque l'effetto di provocare l'aumento del PIL dell'Arabia Saudita dai 40,5 miliardi di Riyāl del 1972 ai 99,3 miliardi del 1973⁵⁰, e, allo stesso tempo, quello di creare un clima di forte tensione introno ad essa.

⁴⁹ Cfr. D. Golub, *When Oil and Politics Mix: Saudi Oil Policy, 1973-1985*, Harvard Middle East Papers, 4, Harvard, 1985, p. 15.

⁵⁰ Cfr. Fondo Monetario Internazionale (FMI), *International Statistic Yearbook*, Washington, 1999, p. 798.

Gli Stati Uniti minacciarono addirittura un attacco armato alla penisola araba per sbloccare l'embargo, ricevendo come risposta dai Sauditi la minaccia di tagliare l'esportazione di greggio dell'80% e di distruggere i propri pozzi. Con l'embargo, Faysal divenne agli occhi di molti musulmani il simbolo della resistenza contro l'Occidente invasore: la sua retorica islamica lo aveva costretto a rispettare le credenziali islamiche dell'Arabia Saudita partecipando all'embargo petrolifero, facendolo così diventare l'ago della bilancia nella diplomazia petrolifera internazionale.

Questa situazione mise in luce l'insita contraddizione della politica estera saudita nei riguardi dei suoi rapporti con gli Stati Uniti. Da una parte, essi erano il nemico degli Arabi (e quindi anche dell'Arabia Saudita), perché, dopo la guerra del 1973, erano dichiaratamente diventati il principale alleato di Israele; dall'altra, essi rappresentavano il principale rifornimento ai Sauditi di risorse umane, per lo sviluppo tecnologico del Paese, e di risorse militari, per rendere l'esercito saudita più attrezzato ed efficiente.

Quando i rapporti economico-militari tra i due Paesi diventarono palesi agli occhi dei regimi arabi rivoluzionari e delle masse arabe musulmane, l'Arabia Saudita ne risentì molto dal punto dell'immagine. La vulnerabilità saudita di fronte all'atteggiamento ostile degli altri Paesi rese ancora più necessario il ricorso alla protezione americana, che fornendo le armi a Faysal, rafforzò ulteriormente il loro legame politico-economico. Tra il 1971 e il 1980, l'Arabia Saudita acquistò equipaggiamenti militari per un valore complessivo di oltre 34 miliardi di dollari⁵¹.

5.1 Il regno di Khalid

Faysal fu assassinato nel 1975 da suo nipote e gli successe, il principe Khalid, suo fratello. Il suo regno coincise con tre avvenimenti storici che ne condizionarono sia la politica estera, sia quella interna:

1. gli accordi di Camp David nel 1978, che sancirono la pace tra l'Egitto e Israele e che inserirono l'Egitto nell'orbita statunitense;
2. la rivoluzione iraniana del 1979, che influenzò l'attivismo islamico in molti Paesi arabi, tra cui la stessa Arabia Saudita;

⁵¹ F. Halliday, *A Curious and Close Liaison: Saudi Arabia's Relations with the United States*, in T. Niblock (a cura di), *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, Croom Helm, Londra, 1982, p. 137.

3. l'invasione sovietica dell'Afghanistan, che accrebbe le paure del comunismo e giustificarono lo sviluppo importante dell'alleanza con gli Stati Uniti;
4. la guerra fra Iran e Iraq, che portò un conflitto regionale sul confine saudita⁵².

La politica filo-americana di Faysal si era rivelata un'arma a doppio taglio per l'Arabia Saudita, perché se da un lato migliorava i suoi rapporti internazionali, dall'altra provocava numerose critiche da parte degli intransigenti religiosi arabi, che non vedevano di buon occhio lo stretto legame con gli Stati Uniti. Queste critiche continuarono anche sotto il regno di Khalid e culminarono con l'assedio alla moschea di la Mecca nel 1979. Il capo della rivolta, Juhayman, denunciava i rapporti del governo saudita con le potenze infedeli e la corruzione col potere degli *'ulamā*; egli proclamò al-Qahtani, la guida spirituale del movimento, il legittimo *mahdī*, e pretese la destituzione della famiglia reale. La maggior parte dei ribelli aveva studiato all'Università Islamica di Medina, nella quale vi era una marcata presenza dei Fratelli Musulmani, scappati dall'Egitto di Nasser e ospitati da Faysal, nel tentativo di minare l'autorità del colonnello. Essi diventarono la base ideologica della rivolta contro una famiglia reale accusata di condotta personale sconveniente e di corruzione.

Il governo allora ricorse all'aiuto degli *'ulamā*, che emisero un *fatwā* con la quale appoggiavano la famiglia reale e autorizzavano un intervento armato nel luogo sacro: la rivolta fu sedata, Juhayman imprigionato e al-Qahtani ucciso. Gli *'ulamā* cercarono di interpretare teologicamente la ribellione per tenere nascosto il suo risvolto politico: per le sue caratteristiche, al-Qahtani non poteva esser considerato l'autentico *mahdī*, per cui era giustificato lo spargimento di sangue avvenuto all'interno della più santa fra le moschee, atto che era proibito fin da prima dell'ascesa dell'Islam. Ma era chiaro che il modello di sviluppo saudita stava scatenando esiti sociali contraddittori, contrapponendo il progresso della modernità e una religione estremamente conservatrice.

La tensione sociale che esplose in quegli stessi anni fu quella degli sciiti sauditi, insediati principalmente nella parte orientale della penisola araba, che erano stati discriminati sin dagli inizi dalla dottrina wahhabita, che li considerava alla stregua di

⁵² M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, p. 188.

eretici. Essi lavoravano per la maggior parte come manodopera semi-specializzata e non specializzata nelle industrie petrolifere della ARAMCO che sorgevano in quelle province, ma il regime di segregazione a cui erano sottoposti non permetteva loro di beneficiare dei sovvenzioni sanitarie, scolastiche o professionali. Ad essi veniva anche vietato di compiere i rituali dell' *'āshūrā* (commemorazione della morte del secondogenito di Alī, Huseyn, morto sulla piana di Karbalā) o di costruire proprie moschee.

Il successo della rivoluzione iraniana trasformò molti sciiti in attivisti politico-religiosi: nel 1980 organizzarono un'imponente dimostrazione e una serie di scioperi per celebrare il primo anniversario del ritorno di Ruhollah Khomeinī in Iran, dopo 14 anni di esilio, che divennero l'occasione per rivendicare i propri diritti⁵³. La Guardia Nazionale saudita disperse i manifestanti, uccidendone molti. In seguito alla rivolta, il governo di Khalid adottò una linea pragmatica: riconobbe le privazioni economiche e le discriminazioni sociali degli sciiti e promise un miglioramento generale delle loro condizioni di vita.

5.2 Il regno di Fahd

Alla morte di Khalid, avvenuta nel 1982, salì al trono il principe ereditario Fahd, che immediatamente si impegnò nel rafforzamento delle cariche chiave del governo, Difesa ed Interni, e nel 1986 assunse anche il titolo di "Custode delle due Sacre Moschee". Il suo regno coincise con la pesante flessione del prezzo del greggio, che scese dai 32 dollari al barile del 1982 ai 15 del gennaio 1986, ed arrivò agli 8 dollari nel luglio dello stesso anno, dimezzando il PIL del paese, che passò dai 415 miliardi di Riyāl ai 271 miliardi di dollari⁵⁴. Il governo saudita si rese conto che i tempi dell'opulenza erano finiti e che non era più possibile una rapida modernizzazione delle infrastrutture del Paese. I deficit vennero coperti attraverso il prelievo delle riserve auree ed i prestiti concessi dal ceto mercantile. I progetti considerati troppo ambiziosi vennero sospesi e le risorse vennero indirizzate verso lo sviluppo delle risorse

⁵³ Cfr. M. Al-Rasheed, *The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", 25/1, 1998, p. 122.

⁵⁴ Cfr. J. Birks, I. Seccombe, C. Sinclair, *Labour Migration in the Arab Gulf States: Patterns, Trends and Prospects*, in "International Migration", 26/3, 1988, p. 272.

economiche locali e quelle umane. Il settore edile fu quello maggiormente colpito dalla crisi economica, perché il principale appaltatore era lo Stato. Il governo cercò almeno di mantenere le sovvenzioni statali ad ospedali e scuole, ma non poteva tassare la sua popolazione per timore delle conseguenze sociali che questo avrebbe potuto far scaturire. Allora si cominciò ad aumentare la tassazione dei visti di soggiorno e di uscita.

L'elevata crescita demografica cominciò a creare molti problemi di assorbimento nel sistema scolastico, dal momento che vi era un numero sempre più crescente di studenti nelle scuole e nelle università. Obiettivo del piano quinquennale di sviluppo fu dunque quello di sostituire i lavoratori stranieri, che superavano il 70% dell'intera forza lavoro⁵⁵, con sauditi che avessero conseguito un livello accettabile di istruzione, pratica e capacità tecniche. Il fine era di creare più occupazione giovanile al termine del percorso di studi.

Questo programma di "saudizzazione" si accompagnò a più rigidi controlli sull'immigrazione e all'espulsione di immigrati clandestini o privi di documenti. Cresceva intanto il dibattito sulla possibilità di impiegare anche le donne nelle attività economiche, al fine di diminuire la dipendenza del Paese dal lavoro straniero: banche e strutture scolastiche e ospedaliere furono i luoghi in cui avvenne la maggioranza delle assunzioni femminili. Tuttavia, le difficoltà economiche degli anni Ottanta non riuscirono a cambiare i modi di pensare e allentare le restrizioni ad una piena partecipazione dell'economia.

Un problema che avrà ripercussioni importantissime nello scenario internazionale degli anni Novanta e Duemila fu dunque il problema dei giovani laureati, che cominciarono a rendersi conto che non avrebbero trovato lavoro terminati i propri studi. Essi scoprirono che le lauree nelle materie umanistiche o religiose non li rendevano idonei ad un lavoro specializzato, come richiedeva quello nelle industrie petrolifere. Inoltre cominciò a manifestarsi la disparità fra chi aveva studiato nelle istituzioni scolastiche locali e coloro i quali avevano conseguito diplomi o master nelle università

⁵⁵ Ivi, p. 267.

straniere: ai primi venivano affidati lavori modesti, mentre ai secondi occupazioni prestigiose nei Ministeri.

Questo generò nette divisioni sociali ed economiche: *“Non sorprende che molti giovani sauditi appartenenti a questa categoria rispondessero favorevolmente ai predicatori islamici che denunciavano l’occidente, il materialismo, la corruzione e il consumismo. [...] Una vigorosa retorica islamica che invocava il ritorno alla purezza religiosa attrasse tutti coloro che erano stati delusi da una simile modernizzazione incompiuta, dalla disuguaglianza, dalla corruzione del governo e dagli stretti rapporti con l’occidente...”*⁵⁶

Quest’epoca vide quindi la nascita di una nuova generazione di *mutawwa’a*, ben istruiti e capaci, che convivevano con coloro che erano aperti al mondo esterno e alla modernità, in molti casi proprio all’interno delle stesse famiglie, nelle quali padri liberali, che avevano beneficiato del boom petrolifero degli anni settanta, dovevano fare i conti con il radicalismo islamico dei propri figli.

5.3 La politica estera saudita verso i Paesi musulmani

L’Arabia Saudita insieme agli altri stati arabi espulse l’Egitto dalla Lega araba dopo gli accordi di Camp David firmati con Israele nel 1978⁵⁷. L’anno successivo, come già ricordato, venne istituita la Repubblica Islamica dell’Iran, che si distinse dal precedente regime per una marcata ideologia anti-occidentale e una critica serrata verso tutti quei Paesi suoi alleati, Arabia Saudita compresa.

La retorica anti-saudita del regime di Teheran ispirò le rivolte sciite nelle province orientali saudite. Il tentativo di esportare i germi della rivoluzione iraniana al di fuori dei confini nazionali è sempre stata infatti un’azione tipica di qualsiasi rivoluzione:

⁵⁶ M. Al-Rasheed, *Storia dell’Arabia Saudita*, cit. p. 200.

⁵⁷ Gli accordi di Camp David furono firmati dal presidente egiziano Anwar al-Sādāt e dal Primo Ministro israeliano Menachem Begin sotto la garanzia del presidente degli Stati Uniti Jimmy Carter il 17 settembre 1978, dopo dodici giorni di negoziati segreti. L’accordo delineava una base per il trattato di pace che sei mesi più tardi avrebbe deciso il futuro della penisola del Sinai. Israele aveva accettato di ritirare le sue forze armate dal Sinai, evacuare i suoi 4.500 abitanti civili, ottenendo in cambio delle normali relazioni diplomatiche con l’Egitto, la garanzia della libertà di passaggio attraverso il Canale di Suez e di altri corsi d’acqua nelle vicinanze (come lo Stretto di Tiran), e una restrizione sulle forze che l’Egitto avrebbe posto sulla penisola del Sinai. L’Egitto ottenne inoltre delle sovvenzioni annuali da parte degli Stati Uniti, capitali che gli permetteranno di dotarsi di un esercito moderno e attrezzato. Quest’alleanza con gli Stati Uniti e la pace con Israele infrangevano i due punti cardine della Lega Araba: per questo motivo, l’Egitto ne venne espulso.

durante la rivoluzione francese, ad esempio, la Convenzione Nazionale, ossia l'assemblea esecutiva e legislativa in vigore durante la Rivoluzione francese dal 20 settembre 1792 al 26 ottobre 1795, incaricata di dotare la nuova Repubblica di una Costituzione, che fu poi votata nel 1793, nel gennaio 1793 dichiarò di voler esportare la rivoluzione oltre i confini francesi, incontrando di conseguenza l'opposizione dei regni dell'*ancient Regime*, tra i quali la Spagna, l'Austria, la Prussia, il Regno di Sardegna e quello di Napoli e la Gran Bretagna. Lo stesso accadde durante la Rivoluzione bolscevica: la dottrina della rivoluzione permanente, richiamata per la prima volta negli scritti di Marx ed Engels⁵⁸, fu ripresa nel 1905 da Lev Trockij (Trotsky), che era convinto che il futuro Stato socialista non sarebbe stato capace di resistere contro la pressione dei Paesi capitalisti, a meno che la rivoluzione socialista non si fosse sviluppata anche in quei Paesi. Con l'avvento al potere di Stalin, tuttavia questa idea fu accantonata, rimpiazzata da quella del "socialismo in un solo Paese", anche se più o meno direttamente, durante il corso della guerra fredda, l'U.R.S.S finanziò ed aiuterà numerosi partiti comunisti nei loro vari Stati, al fine di trarne alleanze importanti in ottica anti-statunitense.

Dopo i violenti scontri con la polizia, che si verificavano annualmente durante il mese del pellegrinaggio, l'Arabia Saudita introdusse nel 1980 il sistema delle quote per ridurre il numero di pellegrini iraniani e cercare di tenere la situazione sotto controllo.

La guerra tra l'Iraq e l'Iran rappresentò un'altra seria minaccia per il regno degli al-Sa'ud: sia il regime ba'thista iracheno, sia quello sciita iraniano erano considerati pericolosi per l'Arabia Saudita. Entrambi i paesi erano più forti sia militarmente che demograficamente, ed entrambi ambivano a diventare le potenze egemoni della regione, ma l'Iran faceva più paura, date le sue aspre critiche verso i regimi musulmani conservatori e il suo impegno ad esportare la rivoluzione islamica negli altri Paesi musulmani. Per questo i Sauditi finanziarono l'Iraq di Şaddam Husayn con diversi miliardi di dollari in funzione anti-iraniana, e ispirarono la creazione del consiglio per la Cooperazione nel Golfo (Gulf Cooperation Council - GCC), composta da Arabia Saudita, Kuwait, Bahrein, Qatar, Emirati Arabi Uniti e Oman per la difesa del Golfo

⁵⁸ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Edizioni Lotta Comunista, Milano, 1998.

Persico e la coordinazione militare tra i suoi membri, oltre che per la cooperazione sulle questioni economiche e sociali⁵⁹. Naturalmente, le risorse militari saudite erano nettamente superiori a quelle degli altri membri fondatori della GCC; per questo la cooperazione sembrò un modo per estendere l'egemonia saudita sulla regione.

L'ultima minaccia veniva dall'invasione sovietica in Afghanistan. L'Arabia reagì fornendo appoggio economico alla resistenza dei *Mujāhidīn* afgani e permettendo ai propri cittadini di aiutare i loro campi di addestramento in Pakistan come volontari e finanziatori. Questo appoggio si trasformerà in un grosso problema negli anni Novanta, quando questi attivisti, ritornati a casa, saranno predisposti al fondamentalismo islamico e ambiranno ad avere un ruolo di primo piano nel governo come ricompensa dei loro sforzi. Anche gli Stati Uniti finanziarono i *Mujāhidīn* afgani attraverso l'esportazione di armi e soldi verso l'Afghanistan e l'Arabia Saudita, rendendo la loro amicizia con i Sauditi sempre più stretta. Ma re Fahd si dimostrò sempre riluttante all'idea di permettere la creazione di una base militare aerea americana sul proprio suolo, per non attirare troppe critiche verso gli altri Stati musulmani, a meno che non fosse stato strettamente necessario.

L'invasione irachena del Kuwait nell'agosto del 1990 fece crollare il mito del "non allineamento" saudita e portò allo scoperto la sua dipendenza militare dagli Stati Uniti: a causa di ciò, la credibilità dell'Arabia Saudita e della sua politica islamica furono distrutte.

5.4 Il riassetto statale

Il 2 agosto 1990 Ṣaddām Husayn invase il Kuwait. Fu un avvenimento senza precedenti, perché per la prima volta l'Arabia Saudita si sentì minacciata dalla possibilità di invasione di uno Stato arabo confinante. Il Paese nel corso degli anni Settanta e Ottanta aveva investito percentuali considerevoli del proprio prodotto interno lordo per incrementare i propri armamenti⁶⁰, ma non c'era paragone con l'esercito

⁵⁹ Cfr. U. Braun, *The Gulf Cooperation Council's Security Role*, in B. Pridham (a cura di), *The Arab Gulf and the Arab World*, Croom Helm, Londra, 1988, p. 225.

⁶⁰ Cfr. A. H. Cordesman, *Saudi Arabia: Guarding the Desert Kingdom*, Westview Press, Boulder Country, 1997, p. 105. In quegli anni l'Arabia Saudita spese dai 14 ai 24 miliardi di dollari l'anno per la

iracheno. Dopo l'occupazione del Kuwait da parte delle truppe di Ṣaddām, fu immediatamente chiaro che i Sauditi non potevano reggere il confronto. Questo creò una crisi di legittimazione all'interno del gruppo saudita al potere: esso aveva amministrato malissimo le finanze, avendo speso una fortuna per un sistema di difesa inefficiente. Nessuno si aspettava una tale dipendenza militare dagli americani. La settimana successiva all'invasione, re Fahd fu così costretto a rendere necessaria la presenza americana sul territorio saudita ed invocò l'aiuto di tutti i Paesi arabi, che contribuirono alla guerra con piccoli contingenti dal Marocco, dalla Siria e dall'Egitto.

I predicatori delle moschee, attraverso i loro sermoni del Venerdì, cominciarono a inveire contro la decisione del governo di ospitare gli infedeli occidentali per difendere la terra dell'Islam. In una lettera inviata al capo degli *'ulamā*, il dotto islamico Safar al-Hawali denunciava la presenza americana sul territorio saudita come la manifestazione della crescente dipendenza del governo dall'Occidente, che poteva approfittare della guerra per estendere il proprio potere nell'area. Non dunque l'Iraq, ma l'Occidente era il vero nemico, argomento ripreso anche da un'altra figura importante nel panorama religioso saudita, Salman al-'Awdah. Le preoccupazioni di questi conservatori furono confermate dagli incidenti del novembre 1990, quando quarantacinque donne appartenenti all'élite istruita manifestarono contro il divieto di guida per le donne nel centro di Riyadh.

Il nuovo clima di apertura, incoraggiato dallo stesso governo saudita nel disperato tentativo di mitigare le critiche dei media occidentali nei confronti del loro sistema politico e di governo, fu considerato dai fondamentalisti islamici un gravissima sfida alle tradizioni e alla moralità islamiche: le critiche al governo nelle università islamiche aumentarono così di pari passo con la vigilanza della polizia religiosa.

Poco ore dopo l'ultimatum americano a Ṣaddām Husayn di lasciare il Kuwait, fissato il 17 gennaio 1991, le truppe della coalizione internazionale che era andata formandosi su iniziativa di Washington lo attaccarono, raggiungendo la vittoria velocemente e in maniera eclatante. Tuttavia, questo non pose fine alla critica interna

difesa, spesa che salì al 20% dell'intero PIL nel 1988. Dal 1985 al 1992, le spese militari raggiunsero i 52,4 miliardi di dollari.

all'Arabia Saudita: nello stesso anno, fu indirizzata al re una “petizione secolare”⁶¹, chiamata così per distinguerla dalle altre petizioni successive che erano di carattere religioso. Questa, preceduta da un lungo preambolo nel quale si dichiarava fedeltà assoluta al governo e alla famiglia reale, fu firmata da quarantatre figure pubbliche (tra cui ministri, uomini d'affari e docenti universitari), che intendevano attuare:

1. la creazione di un consiglio consultivo formato da un'élite qualificata ed informata;
2. la reintroduzione dei consigli municipali;
3. la modernizzazione del sistema giudiziario;
4. l'uguaglianza di tutti i cittadini;
5. una maggior libertà nei media nell' “esortare al bene e dissuadere dal male”;
6. la riforma del Comitato per la Propagazione della Virtù e la Proibizione del Vizio;
7. una maggior partecipazione delle donne alla vita pubblica, nel rispetto della *sharī'ah*.

Nel maggio 1992 fu inviata al re Fahd anche una “petizione religiosa”, nella quale alcuni fondamentalisti islamici, tra i quali numerosi *'ulamā* e i già citati Safar al-Hawali e Salman al-‘Awdah, chiedevano riforme all'interno di una cornice islamica. Esse dovevano riguardare il ruolo degli *'ulamā* e dei predicatori, che andava incrementato; le leggi e gli ordinamenti, che dovevano garantire i diritti umani così come erano stati definiti nella *sharī'ah*; il sistema giudiziario e i tribunali; l'amministrazione pubblica; l'economia e la finanza, che dovevano investire somme maggiori nell'istruzione e nella sanità; l'esercito, che doveva esser ispirato dai principi del *jihād*, e il sistema di informazione, che doveva esser controllato dagli influssi occidentali⁶². Si richiedeva insomma un'islamizzazione della politica saudita, che a loro parere doveva mettere l'ordine morale islamico a fondamento del governo.

⁶¹ Cfr. A. Abu Hamad, *Empty Reforms: Saudi Arabia's New Basic Laws*, Human Rights Watch, New York, 1999, pp. 59-60.

⁶² Ivi, p. 61.

Tutti questi punti vennero sviluppati in una più lunga petizione intitolata “Memorandum di Consiglio”, presentata nel settembre del 1992 e pubblicata anche all'estero, il che causò grande imbarazzo nel governo, che pretese le scuse degli *'ulamā*.

Offrire i loro consigli al capo della comunità rappresentava infatti un loro dovere, ma il loro contenuto doveva circolare solamente tra gli “addetti ai lavori”, non venir resi pubblici, pena la possibilità di portare la *fitna* (il dissenso) tra la comunità islamica.

Di fronte a tutto questo, il governo annunciò tre importanti riforme nel marzo del 1992: la Legge Fondamentale dello Stato, la Legge del Consiglio Consultivo e la Legge delle Province. Dopo aver affermato che l'Arabia è uno Stato arabo e islamico, la Legge Fondamentale dello Stato procedeva specificando che la forma di governo era la monarchia e che il potere era trasmesso dal fondatore del regno attraverso i suoi figli.

I cittadini dovevano mostrare la propria fedeltà al re attraverso l'obbedienza e la sottomissione, sia in tempi di fortuna, sia in tempi di avversità: questa era una chiara risposta alle critiche alla famiglia reale che seguirono la Guerra del Golfo. Lo Stato, dal canto suo, si sarebbe impegnato a rafforzare i valori islamici e arabi e creare le condizioni adatte alla crescita e allo sviluppo, a proteggere la proprietà privata, a tassare con giustizia e proteggere e preservare i luoghi santi del Paese. La Legge Fondamentale specificava poi che la magistratura era indipendente, ma la nomina o la revoca dei giudici spettavano ad un decreto reale, punto importantissimo per mantenere il controllo statale sul potere religioso.

La Legge del Consiglio Consultivo annunciava la creazione di un consiglio composto da sessanta membri (portati nel 1997 a novanta) e un presidente, entrambi nominati dal re. Esso, composto da figure intellettuali di diverse specializzazioni (il 60% si era laureato o aveva conseguito un dottorato all'estero), deteneva il potere di interpretare le leggi e di esaminare i rapporti che gli venivano sottoposti dai Ministeri e dagli enti statali. La Legge sulle Province, infine, definiva i compiti dei governatori provinciali e statuiva il ruolo di supervisore dell'amministrazione regionale spettante al ministro degli interni. Essi avevano il compito di mantenere la sicurezza e l'ordine, mettere in atto le decisioni giudiziarie e garantire i diritti e le libertà individuali, oltre che l'assistenza sociale e lo sviluppo economico⁶³. Questa legge aveva lo scopo di

⁶³ Cfr. M. Al-Rasheed, *Storia dell'Arabia Saudita*, pp. 222-223.

mettere un freno alla corruzione a livello regionale e imporre controlli più severi sulla loro amministrazione finanziaria. Queste riforme procedettero di pari passo con l'aumento del controllo dello Stato sui sospetti dissidenti attraverso l'uso della forza e con lo screditamento dell'opposizione attraverso l'utilizzo dei media statali.

5.5 Il dissenso del fondamentalismo islamico

Se l'opposizione al regime saudita degli anni Sessanta e Settanta si era affidata alle ideologie panarabe e nazionaliste, quella degli anni Novanta fu soprattutto una reazione locale con una componente ideologica islamica.

Quest'ultima paradossalmente scelse di andare in esilio in Occidente, il principale bersaglio delle sue critiche, in particolar modo in Europa, come nel caso del Comitato per la Difesa dei Diritti Legittimi in Arabia Saudita (CDDL). Il Comitato fu fondato a Riyadh nel 1993 da due professori universitari, un giudice e tre dotti religiosi⁶⁴, il cui scopo era quello di eliminare l'ingiustizia e stabilire i diritti dell'individuo secondo i principi della *sharī'ah*. Accusati dal governo saudita di fomentare la discordia il caos, il movimento dovette trasferire il proprio quartiere generale nel 1994 a Londra. I principali attivisti del Comitato divennero al-Mas'ari, un professore di fisica, che fu nominato portavoce del movimento grazie ai suoi rapporti con i media occidentali, e Sa'ad al-Faqih, un medico: a differenza dei fondatori del movimento, che erano stati dotti religiosi, questi due attivisti erano dunque dei liberi professionisti.

Con il trasferimento a Londra, il Comitato si affidò al libero accesso ai mezzi di comunicazione occidentali e arabi per diffondere il proprio messaggio, che divenne sempre più critico nei confronti del governo e dell'élite dirigenziale saudita. Esso dichiarò sempre di non volersi costituire come un *hizb siyasi*, un partito politico, bensì un promotore dei diritti umani islamici legittimi, la cui definizione doveva spettare agli *'ulamā*, i quali erano diventati però apologeti di Stato sotto il governo saudita. Il CDDL continuò ad insistere sul fatto che la propria critica e il proprio consiglio nei confronti del governo dell'Arabia Saudita derivavano dal fondamentale principio islamico della *nasīha* (il buon consiglio), che rappresenta un dovere per ogni musulmano. Questo dovere non poteva rimanere confidenziale, così come era stato dichiarato nei confronti

⁶⁴ Cfr. M. Al-Rasheed, *Saudirabia's Islamic Opposition*, in "Current History", 95/597, p.16.

della “Memorandum di consiglio” nel 1992 dal capo degli *‘ulamā*, ma doveva divenire pubblico nel mondo moderno, attraverso l’introduzione del diritto di libertà di espressione e di riunione.

Al-Mas‘ari, oltre che a criticare gli *‘ulamā* sauditi, attraverso Internet divenne una fonte di informazioni riguardanti la corruzione del governo saudita, la violazione dei diritti umani e l’incarcerazione dei dissidenti. Nel 1996 annunciò di aver sollevato al-Faqih dal suo incarico, il quale si era rifiutato di pubblicare alcuni articoli estremamente critici nei confronti dell’élite al potere, lasciando intendere che si era fatto cooptare dal governo. In realtà, la controversia fra le due figure di spicco del CDDL era di natura ideologica: al-Mas‘ari stava avvicinandosi agli altri gruppi panislamici presenti a Londra, tra i quali quello di ‘Umar Muhammad Bakrī, l’Organizzazione *al-Muhājirūn*, mentre al-Faqih voleva limitare gli interessi del Comitato alla sola Arabia Saudita. Quando nel 1996 al-Faqih fondò il movimento per la Riforma Islamica in Arabia (MIRA), dai suoi comunicati emerse infatti chiaramente che egli non prevedeva che diventasse un movimento di opposizione panislamica⁶⁵. I suoi bollettini settimanali, dal titolo *Islah* (Riforma), continuavano ad unire ad un commento sull’attualità saudita casi di ingiustizia e violazioni dei diritti umani verificatisi in Arabia Saudita, offrendo un’interpretazione degli sviluppi sociali, politici ed economici. Questo movimento superò per importanza ed efficienza quello del CDDL, che lentamente scomparve dal panorama mediatico a causa del grave danno d’immagine subito dopo la sua scissione interna.

La concezione del governo islamico di al-Faiqh sembrava simile al concetto sciita iraniano del *wilayat al-faqih*, il governo del giureconsulto, anche se egli non tracciò mai esplicitamente tale paragone. Il MIRA ambiva ad una riforma dello Stato saudita nella quale agli *‘ulamā* veniva assicurato il ruolo di supervisore. Inoltre, al-Fiqh criticava il Consiglio Consultivo saudita, che a suo dire non rispecchiava il principio islamico della *shūrā*: la sua autentica realizzazione avveniva infatti se i suoi membri venivano selezionati attraverso il consenso della comunità islamica attraverso un’elezione. Essi non potevano esser scelti dal re, in quanto il loro principale compito era quello di controllare la spesa pubblica e garantire l’imputabilità dei governanti.

⁶⁵ Cfr. M. Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Palgrave Macmillan, 2001, p. 119.

CAPITOLO 3 B

L'IRAN

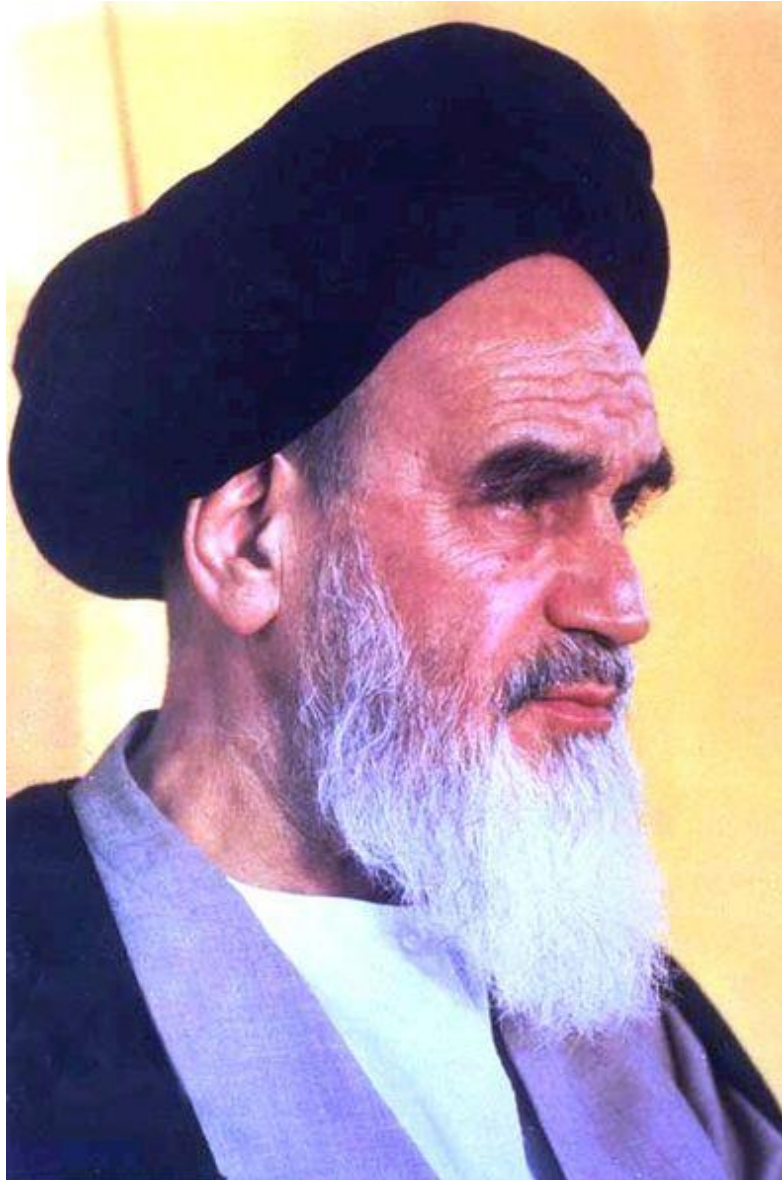


Figura 5
Il Grande Āyatollāh Khomeinī

www.wikipedia.it

1. LE CAUSE SCATENANTI DELLA RIVOLUZIONE

Il primo febbraio 1979 Khomeinī ritornò in Iran dopo oltre 14 anni di esilio trascorso in gran parte nella città santa di Najaf, in Iraq. L'imminente fine del regno di Muhammad Reza Pahlavī, iniziato nel 1941, non fu soltanto merito del grande āyatollāh sciita; anche liberali, nazionalisti, sinistre si batterono contro lo shāh¹. Tuttavia Khomeinī ne divenne il simbolo, avendolo combattuto sin dal 1963, anno delle proteste del clero contro la “rivoluzione bianca” (*enqelab-e sefid*), una serie di riforme economiche e sociali adottate dal regime Pahlavī con l'obiettivo di modernizzare il Paese.

1.1 La riforme di Reza Khan Pahlavī

Le prime riforme nel settore economico-politico e religioso furono introdotte dal padre di Muhammad Reza Pahlavī, Reza Khan Pahlavī (1877-1944) negli anni Trenta del XX secolo. Egli, ispirato dalla politica nazionalistica e modernizzante di Atatürk in Turchia, intendeva da una parte cancellare le tradizioni tribali per inaugurare lo sviluppo del Paese; dall'altra, indebolire l'influenza degli *'ulamā*, per accentrare nella sua persona tutto il potere. Questo programma innovativo fu essenzialmente formulato dall'intelligenza del regime e fu molto popolare tra l'*élite* nazionalista, anche se quando fu imposto, provocò ostilità tra alcuni settori della popolazione.

Cominciò nel 1927 col riformare l'esercito, introducendo il servizio di leva obbligatorio. Così come era accaduto per i giannizzeri nell'Impero Ottomano del XIV secolo², i corpi armati persiani furono considerati in primo luogo uno strumento di difesa per il regime, e soprattutto per lo shāh, godendo per questo di grande rispetto e di uno *standard* di vita superiore al resto della popolazione. Questa modernizzazione fu dovuta alle influenze inglesi e russe durante la Prima guerra mondiale. Prima di allora, infatti, la Persia disponeva di due separate forze militari: le Brigate cosacche russe e la Gendarmeria svedese. Durante la Prima guerra mondiale, collaborando a stretto contatto con l'esercito russo, Reza Khan ne assorbì la cultura autoritaria e nazionalista zarista,

¹ Cfr. R. Guolo, *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 5.

² Si rimanda alla lettura del Cap. 2 paragrafo 8 di questo testo.

decidendo di mettersi direttamente alla guida dell'esercito e sopprimendo i movimenti politici costituzionali³.

Egli inoltre riorganizzò il sistema giuridico seguendo i principi occidentali secolarizzati e abbattendo il sistema nomade di autogestione legislativa ed esecutiva delle proprie comunità. Nel 1928 fu introdotto il codice civile insieme a delle norme che stabilivano accuratamente la divisione fra le proprietà terriere dei privati e quelle sotto il dominio statale: le prime vennero tassate in base all'estensione e in parte ridistribuite ai mezzadri senza terra. Nello stesso anno fu introdotto il monopolio statale sull'oppio, seguito nell'anno seguente da quello sul tabacco. Vennero inoltre costruite strade, linee ferroviarie (la celeberrima Trans-Iranian Railway) e telefoniche per modernizzare il Paese e renderlo competitivo di fronte agli altri Stati⁴.

Nel settore dell'educazione, fondò l'università di Teheran nel 1934, e rese possibile l'accesso agli studi anche alle donne, pur negando loro ancora il diritto di voto⁵. Al fine di promuovere il laicismo, lo shāh vietò il velo alle donne e il turbante a tutti coloro i quali non fossero stati dei religiosi. Si eliminò inoltre il calendario musulmano, si cercò di valorizzare la lingua persiana, proibendo l'utilizzo dei vocaboli arabi e venne cambiato in nome Persia con quello di Iran, per rimarcare l'origine etnico-culturale dell'era pre-islamica.

La figura di Reza Khan Mirpanj, incoronato Shāh Pahlavī nel 1926, può essere paragonabile a quella dei Tudor, dei primi Borbone o degli Asburgo del XVI secolo nella sua opera di creazione di uno Stato centralizzato. Egli fondeva insieme la sua persona con la monarchia; la monarchia con lo Stato; e lo Stato con la nazione. Diversamente da Mustafa Kemal, egli non recluse la religione in uno spazio limitato, ma la utilizzò: il motto di Shāh Pahlavī era infatti “*Khoda (Dio), Shāh e Mehan (nazione)*”, intendendo in questo modo che un attacco alla sua persona era equivalente ad un'opposizione allo Stato stesso e a Dio⁶.

³ Cfr. S. Cronin, *The Army and the Creation of the Pahlavi State in Iran, 1910-1926*, in “Middle Eastern Studies”, 1997, p. 196.

⁴ Cfr. T. Atabiki, *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, I. B. Tauris, Londra, 2007, pp. 72-73.

⁵ La riforma costituzionale approvata nel 1906 sotto la dinastia dei *Qajar* permetteva il diritto di voto ai soli persiani di un'età compresa tra i trenta ai sessant'anni, in grado di leggere e di scrivere. Il diritto di voto veniva altresì accordato ai proprietari terrieri.

⁶ Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento ad oggi*, Donzelli Editore, Roma, 2009, pp. 84-85.

Le sue mire di grandezza, unite alla difficile trattativa con gli Inglesi per il rinnovo della concessione petrolifera sul suolo persiano, conclusasi solamente nel 1933, fecero nascere nel Regno Unito e nell'Unione Sovietica la preoccupazione che Shāh Pahlavī fosse in procinto di alleare la sua nazione ricca di petrolio con la Germania nazista. Durante la Seconda guerra mondiale, gli Inglesi lanciarono un *ultimatum* per l'espulsione dei residenti tedeschi dall'Iran e nel 1941 occuparono militarmente l'Iran. Lo Shāh fu costretto così ad abdicare in favore del figlio Mohammad Reza Pahlavī, che continuò, come già accennato, con le opere di cambiamenti nella società iraniana inaugurate dal padre⁷.

Tuttavia, Reza Pahlavī, anche se prestò giuramento alla Costituzione, aveva l'ambizione di regnare in maniera autocratica, così come il padre. Questo lo portò spesso ad entrare in conflitto con i suoi primi ministri, che invocavano il rispetto della legittimità costituzionale nei confronti delle sue azioni. Mossadeq, per queste ragioni, fu il principale avversario politico sia di Shāh Pahlavī, sia di suo figlio, Reza Pahlavī.

1.2 Il nazionalismo di Mohammad Mossadeq

Per gli storici, Mossadeq (1882-1967) rimase una figura enigmatica. Durante la sua presidenza, la stampa occidentale, non capendolo fino in fondo, lo dispreggiò. In patria, comunque, durante gli anni bui della repressione della dinastia dei Pahlavī, venne descritto come un patriota, vittima degli intrighi di corte e degli interventi stranieri. Dopo aver studiato in Europa (studiò scienze politiche in Francia e diritto in Svizzera) ritornò in Iran nel 1914, dove divenne membro del majlis⁸. Si oppose all'incoronazione di Reza Khān e per questo fu allontanato dalla vita pubblica. Nel 1944 fu rieletto al Majlis.

Sulla scena internazionale, si eresse a difensore contro l'egemonia politico-economica dei Paesi occidentali, come avevano fatto altre figure islamiche rivoluzionarie, quali Nasser, Nehru, Nkrumah e Sukarno. La sfida alla Anglo Iranian Oil Company si può paragonare per coraggio e audacia alla nazionalizzazione del

⁷ Cfr. S. Beltrame, *Mossadeq. L'Iran, il petrolio. Gli Stati Uniti e le radici della rivoluzione islamica*, Edizioni Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 103.

⁸ Cfr. M. Mossadeq e H. Katouzian, *Musaddiq's Memoirs. The end of the British Empire in Iran*, JEBHE, National Movement of Iran, 1988, pp. 228-230.

canale di Suez ad opera di Nasser nel 1956⁹. Tuttavia, l'Iran non era mai stata una colonia, malgrado centinaia di anni di subordinazione agli Inglesi e ai Russi, ragion per cui le radici ideologiche e culturali di Mossadeq erano differenti dai suoi leader contemporanei, come ad esempio Nehru, che aveva studiato a Cambridge e che viveva in una zona che era stata colonia inglese per secoli. Mossadeq aveva invece conseguito un dottorato in legge in Svizzera, un Paese senza un passato colonialista, da sempre neutrale, che gli permise di ricevere un'istruzione non influenzata da un contesto storico-politico nazionale colonialista. La politica di Mossadeq quindi non rispecchiava la categorizzazione occidentale di "leader dei Paesi del terzo mondo": questo comportò l'incomprensione da parte dei capi dei Paesi occidentali e fu la causa della tragedia che pose fine sua carriera.

È difficile dire cosa avrebbe potuto politicamente concretizzare, se fosse vissuto in un periodo di stabilità politica. In politica estera, avrebbe potuto allinearsi con Nehru nella sua linea di non interventismo, facendo in questo modo entrare l'Iran nella conferenza di Bandung (1955). Avrebbe poi potuto introdurre una legislazione di welfare nell'apparato statale iraniano per cercare di migliorare le condizioni di vita delle popolazioni lì risidenti. Avrebbe infine sicuramente evitato investimenti militari come aveva fatto lo Reza Khan. Tuttavia, a causa della sua opposizione agli shāh Pahlavī, non riuscì a realizzare pienamente i suoi ambiziosi progetti¹⁰.

Mossadeq era un fervente nazionalista, ma oltre ad essere un pessimo oratore, non aveva formulato un dettagliato programma per stabilire come si avrebbe dovuto operare dopo la nazionalizzazione delle imprese petrolifere. In Parlamento fu sempre lasciato solo dai rappresentanti dei bazar e non aveva il diretto appoggio elettorale nelle fabbriche, a differenza del partito comunista del Tūdeh¹¹. Era a capo di una grande coalizione, il Fronte nazionale, i cui membri avevano in comune il forte nazionalismo, la lotta all'interventismo straniero, il supporto per la nazionalizzazione del petrolio e la volontà di attuare riforme legislative, ma che appartenevano individualmente a correnti

⁹ Cfr. S. Marsh, *The Special Relationship and the Anglo-Iranian Oil Crisis, 1950-4*, in "Review of International Studies", vol. 24, n. 4, 1998, pp. 529-544.

¹⁰ Cfr. P. Avery, G. Hambly, C. Melville, *The Cambridge History of Iran*, Vol. VII, From Nadir Shah to the Islamic Republic, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 254-263.

¹¹ Cfr. F. Nahavandi, *L'évolution des partis politiques iraniens - 1941-1978*, in "Civilisations", vol. 34, n. 1/2, 1984, pp. 323-366.

politiche diverse tra loro¹². La coalizione era composta da quattro partiti: il Partito Iraniano (*Hezbe-e-Iran*), il Partito Nazionale dell'Iran (*Hezbe-e-Mallat-e-Iran*), la Società dei Combattenti Islamici (*Jame'e-ye Mujahedeen-e Islam*) e il Partito Socialista (*Hezbe-e-Zahmatkeshan*). Il Fronte nazionale si divideva ideologicamente in due anime: il gruppo della classe media tradizionale (mercanti, piccoli imprenditori e clero), che vedeva nell'Islam la risposta ai problemi dell'Iran, e la nuova classe intellettuale, che sul modello occidentale voleva confinare la sfera del religioso nell'ambito della vita privata, adottando leggi sul modello occidentale¹³.

Il grande errore di Mossadeq fu quello di non comprendere che quello che ai suoi occhi appariva solo come un problema interno, aveva invece importanti implicazioni internazionali: la nazionalizzazione del greggio avrebbe avuto infatti serie ripercussioni sull'economia inglese, in quel periodo in forte crisi¹⁴. Come reazione a questa decisione, Londra decise di congelare i conti iraniani presso le proprie banche. Avendo bisogno di liquidità, Mossadeq fu costretto quindi a introdurre misure economiche impopolari, come la maggiore tassazione sulle piccole medie imprese. Perse in questo modo il sostegno dalle forze centriste e per mantenere la maggioranza in Parlamento, dovette necessariamente avvicinarsi al Tūdeh. La cosa non fece altro che confermare i timori americani sulle sue politiche filo-comuniste e sollevò dubbi anche tra i clericali sostenitori del Fronte popolare, in *primis* quelli del temibile e potente āyatollāh Khāsāmī, che all'inizio della presidenza di Mossadeq si era reso disponibile a supportare gli obiettivi della nazionalizzazione del petrolio e della rimozione dell'influenza straniera negli affari interni iraniani.

Con le riserve auree statali al limite, egli chiese un prestito al presidente Truman, il quale si rifiutò dopo l'occupazione militare iraniana delle raffinerie Inglesi di Ābādān, tornando così da Washington a mani vuote e dovendo affrontare un'ulteriore deterioramento dell'economia, dovuto alla mancanza degli introiti derivati dal petrolio per la mancanza degli investimenti inglesi.

Lo scontento popolare e le manifestazioni in piazza, che richiedevano efficaci riforme sociali, non rimasero però inascoltati da Mossadeq. Nelle elezioni per il

¹² Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell'Iran*, pp. 251-261.

¹³ Cfr. G. H. Razi, *Genesis of Party in Iran: A Case Study of the Interaction between the Political System and Political Parties*, in "Iranian Studies", vol. 3, n. 2, 1970, pp. 58-90.

¹⁴ Cfr. J. Strachey, *The End of Empire*, Random House, New York, 1960, p. 161.

diciassettesimo Parlamento, il Fronte Nazionale si schierò dichiaratamente a sinistra, sollecitando le riforme elettorali, ma così facendo si alienò il sostegno dei proprietari terrieri e dei capi delle tribù, che si avvicinarono alla monarchia e ai militari. Il Fronte Nazionale riscosse buone preferenze nelle città, ma andò male nelle campagne.

Nel 1952 il Majlis fu riunito. I programmi di giustizia sociale furono immediatamente ostacolati dai conservatori, ma la situazione si sbloccò quando Mossadeq rivendicò il diritto del Primo Ministro del Parlamento di nominare il Ministro della guerra. Al rifiuto dello shāh, che aveva mantenuto incostituzionalmente questa prerogativa, Mossadeq organizzò una dimostrazione di cinque giorni, nella quale Khāsāmī giocò un ruolo di primo piano. Lo shāh fu costretto a capitolare il 21 luglio 1952 (sīyyum-i tīr), data che fu commemorata come rivolta popolare e nazionale.

Dopo quest'evento, la posizione di Mossadeq si fece apparentemente più forte. Con coraggio ed incorruttibile patriottismo, cominciò ad attuare le riforme sociali ed economiche promesse. Assunse la carica di Ministro della guerra (chiamato da quel momento ministro della difesa) e ridusse il budget militare e dei servizi segreti del 15%. Per realizzare le sue riforme elettorali, giuridiche e educative, domandò al Parlamento dei poteri straordinari per sei mesi, estesi successivamente per altri dodici. Egli decretò inoltre una legge sulla riforma delle terre, che destinava il 20% dei prodotti dei latifondisti ai coltivatori e alle banche rurali, che fornivano credito ai contadini. Aumentò infine la tassazione ai ceti sociali più benestanti. Nel 1953 un referendum popolare approvò queste misure. Egli proibì ai Pahlavī di avere rapporti diretti con i ministri, per evitare tentativi di corruzione da parte del re. Furono costruite nuove industrie e vennero elaborati progetti di irrigazione per migliorare la produzione agricola e industriale.

Tuttavia, i problemi non erano scomparsi: l'inflazione era alta a causa delle misure prese dalla Banca Centrale di Londra e la mancanza delle entrate derivanti dal petrolio pesava sulla bilancia commerciale. Le pressioni dei conservatori si fecero forti, sostenute dall'opposizione della corte, del ceto della società medio-alto, dei proprietari terrieri e di alcuni anziani ufficiali militari. Ma la causa principale per cui il Fronte nazionale si sfaldò fu la sua fragilità interna, scaturita dalle lacerazioni interne delle numerose fazioni. Con le sue riforme, il primo ministro perse l'appoggio dei più conservatori all'interno della coalizione, specialmente i clericali capeggiati da Khāsāmī,

che considerava marxiste e atee le riforme fatte, in contrasto alla *sharī'ah*. L'alleanza dei due era durata fino a quando avevano un nemico comune e, di conseguenza, uguali obiettivi. L'unico alleato rimaneva il Tūdeh. Dopo un colpo di Stato nel 1953, Mossadeq fu ucciso e il potere ritornò saldamente nelle mani di Reza Pahlavī, che immediatamente si impegnò in un'opera di liberalizzazione delle imprese e di aperto sostegno agli Stati Uniti, che di fatto gli avevano ridato l'autorità sul Paese, avendo organizzato il colpo di Stato in suo favore.

1.3 La Rivoluzione Bianca di Mohammad Reza Pahlavī

Le riforme messe in atto da Reza Pahlavī furono sollecitate soprattutto dall'amministrazione statunitense di John Fitzgerald Kennedy, che dovevano avere l'obiettivo di evitare l'esplosione di una possibile "rivoluzione rossa" in quella zona geografica¹⁵.

Reza Pahlavī approfittò del boom petrolifero per dichiarare che l'Iran era alle soglie di una nuova Grande civiltà, una civiltà che sarebbe stata più gloriosa di tutte quelle che l'avevano preceduta, quali gli Achemenidi, i Sassanidi e i Parti, perché capace di superare sia le ideologie capitaliste, sia quelle comuniste, così come avrebbe detto in seguito Gheddafi nel suo *Libro Verde*¹⁶.

La riforma agraria fu la perla della cosiddetta Rivoluzione Bianca, così chiamata per distinguerla da quella rossa di matrice comunista propugnata dal Tūdeh con Mossadeq il decennio prima¹⁷. Iniziata dal Primo Ministro Ali Amini nel 1962, essa prevedeva la nazionalizzazione delle foreste e dei pascoli. Venne inoltre promossa la privatizzazione delle imprese pubbliche e la concessione di alcuni diritti e forme di partecipazione ai profitti d'impresa ai lavoratori nel settore industriale. Lo Stato sostenne il settore privato erigendo muri tariffari per proteggere le industrie di beni di consumo e destinando ad esse prestiti a tasso d'interesse basso:

¹⁵ Cfr. A. R. Summit, *For a White Revolution: John F. Kennedy and the Shah of Iran*, in "Middle East Journal", vol. 58, n. 4, 2004, pp. 560-575.

¹⁶ Si rimanda alla lettura del cap. 2 paragrafo 8 di questa ricerca.

¹⁷ Cfr. J. Amuzegar, *Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavi's Triumph and Tragedy*, SUNY Press, Albany, 1991, p. 168.

“Land reform has meant the emergence of millions of peasants as the new owners of land, the development of thousands of rural cooperatives, and increased agricultural productivity despite the migration of the labor force to cities and towns and the inability of the existing industry to absorb it. Financial, technical, organization, marketing and other problems persist, but generally the distribution of land is now well under way. Attention has also been paid to the lot of the workers: the government claims that some 55 factories and workshops have been sold to laborers and a total of some 150,000 have begun sharing up to 20 % of net profits in nearly 2,000 factories. Some two billion dollars annual revenues from oil underwrite socio-economic modernization as evidenced by the allocation of 80% of the oil revenues to the current Fourth Development Plan (21 March 1968, to 20 March 1973)”¹⁸.

Lo Stato inoltre insistette sulla realizzazione di programmi sociali: le riforme sull'istruzione l'alfabetizzazione di massa contribuì ad alzare la media degli alfabetizzati dal 26 al 42 %. Venne inoltre fatta la concessione dell'elettorato attivo e passivo alle donne, che poterono concorrere per le cariche elettive e inserirsi nel settore giudiziario, dapprima come avvocati e poi anche come giudici¹⁹.

Queste riforme, approvate in un referendum popolare del 1963²⁰, ottennero un largo consenso, ma scontentarono alcuni importanti attori sociali, come i latifondisti e le classi medie, che avevano investito i loro risparmi in appezzamenti ora destinati alla redistribuzione fra i contadini, sebbene ricevettero una giusta retribuzione per quanto perso:

“In particular, data published by the Islamic Republic during the 1980s show that 1.8 million to million individuals received land under the three phases of land distribution. This consisted of private land, government owned and endowed land. When compared with the findings of the 1960 census of agriculture, these results indicate that land distribution gave land to nearly all of Iran's sharecroppers and tenant farmers. Unquestionably, land distribution benefited a huge number of people. [...] Landowners were to be paid a “just and equitable” price for their land, and payment was to be in the form of ten annual

¹⁸ R. K. Ramazani, *Iran's 'White Revolution': A Study in Political Development*, in “International Journal of Middle East Studies”, vol. 5, n. 2, 1974, cit. p. 131.

¹⁹Cfr. K. Watson, *The Shah's White Revolution-Education and Reform in Iran*, in “Comparative Education”, vol. 12, n. 1, 1976, pp. 23-36.

²⁰ Secondo i dati ufficiali, il 99,9% degli aventi diritto al voto andarono a votare a favore delle riforme.

instalments. [...] payment was in the form of “land-reform bonds” bearing an interest rate of 6% and redeemable over fourteen years”²¹.

Non solo. La riforma aveva creato una massa di agricoltori indipendenti e lavoratori ancora senza terra, a causa dei ritardi delle assegnazioni, che avrebbero potuto diventare una mina vagante dal punto di vista politico. Ed infatti, la rivoluzione bianca, programmata per prevenire quella rossa, spianò la strada alla rivoluzione islamica²².

1.4 I dissensi al regime

L’opposizione del clero

Anche il clero, storico detentore di un vasto patrimonio di beni religiosi, si eresse contro questi cambiamenti. La gestione dei beni delle *waqf*, ossia i beni di manomorta delle fondazioni pie islamiche²³, da sempre in mano alla classe degli *‘ulamā*, fu infatti espropriata dallo Shāh per garantirsi gli introiti monetari necessari all’attuazione delle sue riforme. Questa azione provocò la veemente reazione del clero, dal momento che, così facendo, si impediva la gestione (e talora lo sfruttamento) dell’immenso patrimonio religioso.

La sua opposizione investiva anche le riforme nel campo dell’istruzione e della famiglia. La creazione di una classe istruita, formata da giovani appartenenti alle classi medie urbane, laiche e secolarizzate, metteva infatti in discussione il ruolo del clero locale, sino ad allora incontrastato attore non solo della trasmissione del sapere religioso, ma anche della costruzione sociale della cultura, che ispirava la *Weltanschauung* dei fedeli. La concessione del voto alle donne, aggravata dalla riforma del diritto di famiglia del 1967, che rendeva più problematico il divorzio maschile, e la decisione di far assolvere il servizio militare anche agli studenti di teologia, furono attaccate duramente da un’opposizione che via via si fece sempre più forte e insistente.

²¹ M. Gholi Majd, *Small Landowners and Land Distribution in Iran, 1962-71*, in “International Journal of Middle East Studies”, vol. 32, n. 1, 2000, cit. p. 126.

²² Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell’Iran*, p. 165.

²³ Cfr. D. Santilliana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, pp. 412-451.

Da questo coro di voci, per capacità intellettuale e per carisma emersero quelle di Khomeinī e di ‘Alī Shariati, che operarono una scelta di rottura con il regime²⁴.

Come si è già affrontato nel secondo capitolo, il quietismo era stato un principio condiviso sia dai sunniti che dagli sciiti al fine di evitare la *fitna*, il conflitto interno alla società islamica, che poteva trasformarsi in guerra civile. L’obbedienza al sovrano doveva dunque esser garantita, purché quest’ultimo non rinnegasse la religione. Nella tradizione islamica sciita, vi era inoltre la possibilità di nascondere o addirittura rinnegare esteriormente la propria fede, per sfuggire ad un’ingiusta persecuzione da parte del regime al potere, secondo il principio della *taqiyya*. Nella storia islamica, per sfuggire alle pressioni e alle violenze sunnite, la pratica della *taqiyya* fu utilizzata dai Khārigiti. Tuttavia, anche i sunniti adottarono questa pratica, come i *moriscos* spagnoli, che, durante la *Reconquista*, per tutto il XVI secolo, dovettero confrontarsi con la conversione forzata al Cristianesimo e astenersi dalle pratiche esteriori islamiche.

La pratica della *taqiyya* ha l’equivalente cristiano del Nicodemismo²⁵, che venne ritenuto legittimo e praticato durante le guerre di religione tra Cattolici e Protestanti del XVI secolo dal teologo spagnolo Juan de Valdès, ma condannato da Giovanni Calvino, che aveva coniato questo termine in senso dispregiativo. Indicando nei Pahlavī un nemico della fede, Khomeinī sospese di fatto quel principio, affermando che “*mantenere il silenzio significa essere complici dello shāh*”²⁶.

Egli fece leva sull’orgoglio nazionale, alimentato da un antiamericanismo diffuso sin dalla caduta del Primo Ministro dell’Iran Mossadeq, vittima nel 1953, come già riportato, di un colpo di Stato organizzato dai servizi segreti americani e britannici con il consenso dello shāh²⁷ per il mancato rinnovo della concessione sullo sfruttamento di

²⁴ Cfr. M. Brunelli, *Leggere la rivoluzione islamica a Roma trent’anni dopo*, ISIAMED, Alpes, Roma, 2009, p. 4.

²⁵ Nicodemo, secondo il Vangelo di Giovanni, era un fariseo, dottore della Legge e membro del Sinedrio, che andava di notte ad ascoltare le parole Gesù per non farsi vedere dagli altri farisei, che erano contrari alla predicazione del Cristo.

²⁶ Cfr. H. Ansari, *Il racconto del risveglio. Una biografia politica dell’imam Khomeini*, Irfan Edizioni, Roma, 1994, p. 45.

²⁷ Il 19 Agosto 2013 sono stati resi pubblici i documenti che confermano esplicitamente il coinvolgimento dei servizi segreti americani nel colpo di Stato nel quale Mossadeq perse la vita e il suo governo venne rovesciato. In particolare, si rimanda alla lettura del documento “Overthrow of Premier Mossadeq of Iran: November 1952 - August 1953”.

http://www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB435/#_ftn1 visualizzato il 30 ottobre 2013.

petrolio alla *Anglo-Iranian Oil Company*²⁸, che, secondo le previsioni degli esperti nel settore, avrebbe portato nelle casse statali iraniane un notevole incremento di denaro da reinvestire nella modernizzazione delle strutture produttive del Paese²⁹.

Mossadeq infatti, vedeva nell'oro nero il simbolo della piena indipendenza economica iraniana, e ambiva alla nazionalizzazione della compagnia. In qualità di rappresentante del Fronte Nazionale, propose una legge a tale scopo cavalcando le manifestazioni popolari, ma, come già sottolineato in precedenza, non riuscì a portare a compimento il suo obiettivo.

Il Hizb-e Rastakhiz (Il Partito della Rinascita)

Negli anni Cinquanta, su pressione americana, lo shāh aveva anche autorizzato la nascita di un sistema parlamentare bipartitico, articolato inizialmente sul Partito nazionale e sul Partito popolare. L'esperienza si concluse già nel 1975, quando Muhammad Reza sostituì autoritariamente il bipartitismo con un sistema a partito unico, fondato sul Partito della Rinascita (*Hizb-e Rastakhiz*), ritenuto più funzionale agli obiettivi politici ed economici prefissati, anche se al suo interno si manifesteranno forme di opposizione che si salderanno in seguito con quelle dei partiti considerati estranei al sistema.

Il *Rastakhiz* sciolse le corporazioni che per secoli avevano goduto di una certa autonomia, creando al loro posto delle Camere delle cooperative, costringendo molti mercanti ad aderirvi. Impose inoltre il controllo sui prezzi dei prodotti base per ridurre l'inflazione, inimicandosi però in questo modo la classe dei piccoli commercianti, i *Bazaris*, una delle colonne portanti della società iraniana. Introdusse poi un salario minimo per i lavoratori delle piccole fabbriche, comprese le botteghe del bazar, e obbligò i piccoli imprenditori a registrare gli impiegati al Ministero del Lavoro e a pagare contributi mensili per la loro assicurazione sanitaria. Lo shāh tentò poi, attraverso agenti provocatori conosciuti come "squadre ispettive", che cominciarono un'opera di demolizione dei vicoli dei bazar, di far chiudere definitivamente i bazar

²⁸ Fondata nel 1908 con il nome di *Anglo-Persian Oil Company*, cambiò il proprio nome a seguito delle riforme di Shāh Pahlavī, che mutò il nome dello Stato da Persia a Iran.

²⁹ Cfr. K. Farmanfarmanian, *Nationalization of the Anglo-Iranian Oil Company and Its Possible Effects on the Economic Development of Iran*, Department of Economics, Stanford University, 1952.

“infestati da pulci e da fanatici”, per far costruire al loro posto strade e mercati moderni³⁰.

Contemporaneamente, il Partito della Rinascita attaccò violentemente l'apparato religioso, dichiarando lo shāh *leader* spirituale, oltre che politico. In aggiunta a questo, esso annunciò che solo le istituzioni approvate dallo Stato avrebbero potuto pubblicare libri religiosi. Fu quindi avviato un processo di “nazionalizzazione della religione”. Gli *'ulamā* reagirono aspramente: il seminario di Fayzieh venne chiuso e fu emanata una fatwa, nella quale si dichiarava l'incostituzionalità del *Rastakhiz*, il quale era in netto contrasto con gli interessi dell'Iran e i principi dell'Islam³¹. Così, il Partito della Rinascita, creato per consolidare il regime, rafforzare la monarchia e ancorare in maniera stabile lo Stato dei Pahlavī alla società iraniana, produsse un risultato diametralmente opposto, inimicandosi il clero e la piccola-medio borghesia³².

L'alleanza con gli Stati Uniti

La modernizzazione forzata dello shāh aveva inoltre causato sviluppo ineguale, alta inflazione, corruzione, urbanizzazione selvaggia, crisi di identità sociale e culturale, problemi che non furono cancellati dagli introiti derivanti dalla vendita del petrolio, cresciuti vertiginosamente dopo la guerra arabo-israeliana del 1973. I profitti derivati dal petrolio non erano infatti completamente investiti in grandi infrastrutture, in progetti industriali, o nel campo della ricerca nucleare, ma anche nell'acquisto di armamenti, acquistati dagli Stati Uniti. Questo perché l'Iran intese diventare la potenza regionale del Golfo Persico dopo il ritiro inglese dall'area nel 1971, e per farlo aveva bisogno degli Stati Uniti. Mohammad Reza Pahlavī non esitò a definirsi il “gendarme degli Stati Uniti” e garante degli interessi occidentali nel Medio Oriente: a suggello di questa amicizia, nel 1972 il Presidente Nixon ed il suo Segretario di Stato Kissinger volarono a Teheran a far visita allo shāh. L'identificazione della politica estera iraniana con quella statunitense non fece altro che aumentare l'impopolarità dello shāh tra la popolazione iraniana³³.

³⁰ Cfr. M. Pahlavī, *Answer to History*, Stein and Day, New York, 1982, p. 156.

³¹ Cfr. A. Rouhani, *Proclamation*, in “Mojahed”, 30 maggio 1975, p.7.

³² Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell'Iran*, p. 181.

³³ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 11.

Analogamente, l'autoproclamazione di Muhammad Reza nel 1967 a imperatore, che celebrando nell'antica città di Persepoli, l'antica capitale dell'impero archemenide, i 2.500 anni della monarchia persiana e facendo apologia dell'antica radice archemenide e sassanide della civiltà persiana, relegò in secondo piano il ruolo dell'Islam nella storia del paese, aumentando l'ostilità del clero sciita.

Le forze laiche, seppur più vicine alle istanze modernizzatrici dello shāh che a quello del clero, non riuscirono ad essere incluse nel sistema politico del regime. La vocazione assolutista dello shāh, infatti, che non accettava la democratizzazione del sistema, perché ritenuta incompatibile con gli obiettivi politici ed economici del regime, lo portò a cercare la sua base di consenso nelle burocrazie economiche e nei tecnocrati formati nelle università americane, non interessati alla politica e dunque lontani dall'idea di minacciarne il potere. Questo indusse le classi medie a negare il proprio appoggio alla monarchia, la quale non riuscì a garantirsi nemmeno il consenso dei lavoratori dell'industria pesante ed estrattiva petrolifera. Essi infatti, pur beneficiando economicamente delle scelte modernizzanti del regime, aderirono al Tūdeh, il partito comunista iraniano, perché le riforme non avevano permesso loro di elevarsi socialmente.

Ruhollāh Muṣṭafā Mosavi Khomeyni (Khomeinī)

Khomeinī (1902-1989), al contrario, nella sua opposizione al regime fu capace di aggregare sia la componente religiosa, sia quella laica, tenute insieme dalla comune avversione verso il sovrano. Egli era figlio dell'*imām* Sayyid Mustafa, un modesto proprietario terriero, che fu ucciso quando Khomeinī aveva solo sei mesi per aver preso le difese dei contadini più poveri contro gli oligarchi della zona. Il giovane studiò il Corano e le basi della logica e della retorica e nel 1923 seguì il suo maestro 'Abd al-Karīm Ḥā'irī nel monastero di Qom, dove completò gli studi in giurisprudenza e di filosofia. Egli si distinse particolarmente negli studi religiosi, tanto da riuscire divenire āyatollāh. Quando nel 1953 Mohammed Reza Pahlavī assunse i poteri assoluti dopo la destituzione di Mossadeq e riprese l'opera di laicizzazione dell'apparato statale cominciato dal padre, Khomeinī si eresse a baluardo contro il dispotismo dello shāh.

Quest'opposizione fu alimentata anche dagli intellettuali, che svolsero un ruolo rilevante: quelli di estrazione liberale ed i sostenitori di Mossadeq, riuniti nel Partito di

Liberazione dell'Iran, erede del Fronte nazionale, invocano il ritorno allo stato di diritto e alla democratizzazione, che il *Rastakhiz* aveva soppresso; quelli di sinistra, guidati dal Tūdeh, manifestavano contro la politica filoamericana dello shāh e contro il modello di sviluppo occidentalizzante, sintetizzato dal neologismo coniato nel 1962 da Jalal Al-e Ahmad nel suo libro *Occidentosis: A Plague from the West*: “westoxification” (*gharbzadegi*) o “intossicazione da occidente”³⁴.

L'āyatollāh, dal canto suo, insistette nella sua protesta attraverso numerosi scritti, che denunciavano le azioni incostituzionali dello shāh e del suo partito. La risposta del monarca non si fece attendere. Il 22 marzo 1963, durante una riunione tra dottori religiosi nella scuola religiosa di Qom, lo shāh fece irrompere i propri militari al fine di mettere a tacere le voci dissidenti. Le critiche a Reza Pahlavī da parte di Ruhollāh Khomeinī al riguardo furono durissime. Egli, durante i suoi sermoni, chiese esplicitamente al clero di opporsi allo shāh ed organizzò un'imponente manifestazione nel giorno dell'*āshūrā* il 3 giugno 1963 contro il regime. In tutta risposta, lo shāh ordinò di farlo arrestare. La reazione del popolo fu energica: numerosi cittadini attaccarono la residenza dello shāh, ma la rivolta fu sedata nel sangue dalla SAVAK³⁵, la polizia segreta di Stato, che uccise circa 300 manifestanti.

Scarcerato dopo quasi un anno, Khomeinī continuò con i suoi attacchi verbali alla dinastia Pahlavī, fino a quando il 23 ottobre 1964 fu esiliato in Turchia. Il prestigio di Khomeinī crebbe durante l'esilio: si era legittimato come intellettuale religioso, disposto a pagare di persona per difendere i principi in cui crede: contrariamente all'opinione marxista che la religione sia “l'oppio dei popoli”, egli aveva dimostrato nella prassi che se interpretata in senso attivistico, poteva essere un fattore di mobilitazione e conflitto.

Egli mise dunque al centro della scena politica la questione dell'identità religiosa³⁶.

³⁴ Cfr. R. Mottahedeh, *The Mantel of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Oxford University Press, Oxford, 1985, p. 296.

³⁵ Acronimo di *Sāzemān-e Ettelā 'āt va Amniyat-e Keshvar*, “Organizzazione nazionale per la sicurezza e l'informazione.

³⁶ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 14.

1.5 L'influenza ideologica di 'Alī Shariati

Il tema dell'identità religiosa fu esplorato con determinazione da 'Alī Shariati (1933-1977), sociologo e filosofo, che pur non partecipando di persona alla fase culminante della rivoluzione, contribuì con il suo discorso a prepararla, analizzando il rapporto tra politica e religione. Egli fu influenzato dall'eredità culturale dello storico iraniano Ahmed Kasravi (1890-1946), severo critico del clero, che accusava di non occuparsi dei poveri e degli oppressi. Kasravi, consapevole della necessità di riformare l'Islam sciita, fu un deciso fautore della distinzione tra "Islam coranico" e "Islam superstizioso", prodotto di rituali sclerotizzati e di credenze, come quella del dodicesimo Imam, ritenute del tutto infondate.

La passione per la politica e la religione indusse Shariati non solo allo studio e all'analisi, ma anche alla militanza. Fu un ammiratore della politica nazionalista di Mossadeq e si impegnò attivamente contro il regime dello shāh. Nel 1959 vinse una borsa di studio alla Sorbona di Parigi, dove vi rimase per cinque anni. Qui, il cattolico Louis Massignon lo introdusse alla gnosi e allo studio delle figure più importanti dell'Islam; il marxista Georges Gurvitch alla sociologia; Jacques Berque, alla storia e alla sociologia dell'Islam, Jean-Paul Sartre ai temi dell'esistenzialismo e della responsabilità individuale; Frantz Fanon, l'autore dei *Dannati della terra*, all'anticolonialismo³⁷.

Aperto alle dottrine politiche occidentali, Shariati utilizzò la metodologia d'analisi del marxismo, islamizzandone però le categorie, per farne strumenti di comprensione della realtà sciita. Lo studio della gnosi lo portò a distinguere fra religione e tradizione, tra senso del messaggio religioso, ritualismo e ruolo degli apparati socio-religiosi nel presidiare quella stessa tradizione. Shariati riteneva infatti che nonostante la modernizzazione imposta dallo shāh, la società iraniana fosse ancora profondamente influenzata dalla religione, per cui per coinvolgerla nella rivoluzione, era necessario utilizzare un codice religioso conosciuto, dotato però di un nuovo significato³⁸.

Egli, in tal proposito, introdusse sfumature radicali nei termini tradizionali delle sacre scritture: la *ummah* fu intesa come una "società dinamica in stato di rivoluzione

³⁷ Cfr. A. Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, I. B. Tauris, New York, 1998, pp. 122-127.

³⁸ Cfr. H. Dabashi, *Ali Shariati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a post-Traditional Society*, in "Islamic Quarterly", vol. 27, n. 4, 1983, pp. 203-222.

permanente”, il *tawhīd* come “solidarietà sociale”, l’*imām* come “guida carismatica”, il *mujāhid* come “combattente rivoluzionario”, lo *shirk* (l’idolatria) come “sottomissione politica”, e i *mustazafin* (“senza scarpe”, i diseredati) come “masse oppresse”. Trasformò anche la storia di Caino e Abele in una metafora della lotta di classe e il martirio di Karbalā in una lezione morale sul sacrificio volontario dei rivoluzionari³⁹.

Ottenuta una cattedra all’università di Mashhad, Shariati nel 1969 pubblicò *Islamologia*, nel quale affermava che l’Islam non era incompatibile con la modernità, perché si basava sul consenso (*shūrā*), e dunque sulla democrazia. Egli criticava inoltre aspramente la classe degli ‘*ulamā*, colpevole di usare la religione come “oppio dei popoli” e di trasformarla in un arido dogma, invece di scoprirne il senso profondo. Secondo Shariati, gli ‘*ulamā* erano inoltre compromessi sia con la classe al potere, sia con la piccola borghesia, legittimando lo *status quo* attraverso un’interpretazione univoca della religione. Il libro fu criticato sia da sinistra, perché attribuiva troppo peso alla sovrastruttura (la religione), ignorando la struttura (i rapporti economici fra le classi che determinano il sistema capitalistico), sia dal clero, perché oltre a minarne l’autorità, accusando gli ‘*ulamā* di essere stati “corrotti” dal sistema, delegittimava il suo ruolo di unico interprete della sacra Legge.

Punto essenziale per comprendere il pensiero di Shariati è la concezione dell’Islam visto come un’ideologia, nel senso che vide in essa un vero e proprio “movimento intellettuale, storico e umano, non un magazzino di informazioni tecniche e scientifiche”⁴⁰. E’ chiaro qui che l’uso del termine “ideologia” o scuola di pensiero ha un’accezione positiva, in quanto per Shariati essa è il frutto del possesso di una visione del mondo grazie alla quale è possibile costruire un’ordinata, coerente e direzionata visione dell’esistente, capace di orientare individui e masse nella complessità del mondo. Egli sosteneva che, così come l’*imām* ‘Alī si era opposto ai primi califfi, non solo perché avevano usurpato l’autorità, ma anche perché avevano tradito la missione del Profeta, compromettendosi con le autorità costituite, allo stesso modo, il compito

³⁹ Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell’Iran*, p. 171.

⁴⁰ R. Cristiano, *Tra lo scià e Khomeini. ‘Ali Shari’ati: un’utopia soppressa*, Jouvence, Roma, 2006, cit. p. 71.

della classe intellettuale iraniana contemporanea sarebbe dovuto diventare quello di riscoprire e rivitalizzare la vera essenza dell' Islam rivoluzionario.

Sulle orme degli insegnamenti di Louis Massignon, Shariati indagò l'atteggiamento quietista del clero sciita nei confronti del potere, a partire dalla decisione da parte del primo Shāh della dinastia safavide (1501-1736) di fare dello sciismo la religione di Stato⁴¹.

Nella sua ultima opera, *Jehatger-ye Tabaqat-e Islam* (Pregiudizio di classe dell' Islam), il sociologo iraniano notò che gli 'ulamā, per compiacere i Safavidi avevano trasformato la *shī'a* da "religione della giustizia" a "religione del pianto", mutamento visibile anche nelle cerimonie di rievocazione del martirio di Husayn a Karbalā, che culminavano nelle processioni dei flagellanti nell'*āshūrā*, decimo giorno del mese di *moharram*. Anziché alimentare lo sdegno contro l'ingiustizia, che si sarebbe tradotto in militanza attiva contro il regime, questi riti erano diventati mero momento consolatorio: l'*āshūrā* divenne così rimozione collettiva dell'imperativo alla lotta per la giustizia e simbolo di un "dolorismo" impotente⁴².

In Shariati, così come in Qutb, rivestì grande importanza il concetto di "giustizia sociale", una società unitaria e senza classi, la cui realizzazione doveva essere operata non nel regno dell'aldilà, ma sulla terra:

*"Shari'ati and Qutb reveal important similarities in their politicization of Islam, [...] For both, praxis is the key to true Islam; Islam is always already a political project that is both theoretical and practical. In fact, both Shari'ati and Qutb go a step further in articulating Islam as a permanent revolution of unifying all humanity within absolute monotheism"*⁴³.

Tuttavia il sociologo considerava il marxismo un'ideologia materialista di matrice occidentale incompatibile con l' Islam, sebbene il suo "Islam rosso" si fondasse, come già accennato, sull'islamizzazione di alcune categorie marxiane. Non esisteva, nella

⁴¹ Cfr. M. Emami,, *Loius Massignon and Ali Shariati: An Enigmatic Encounter of Christianity and Islam*, in "Religious Studies and Theology", vol. 30, n. 1, 2011.

⁴² Cfr. F. Khosrokhavar, *Les nouveaux intellectuels en Iran*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. 125, 2008, pp. 347-363.

⁴³ Cfr. R. Heck, D. Reznik, *The Islamic Thought of Ali Shari'ati and Sayyid Qutb*, 2007.

<http://www.clas.ufl.edu/users/dreznik/The%20Islamic%20Thought%20of%20Ali%20Shariati%20and%20Sayyid%20Qutb.pdf> Visualizzato il 20 settembre 2013.

dottrina islamica, alcuno spazio per la stratificazione della società: bisognava allora costruire una società omogenea sotto il profilo socio-economico⁴⁴. Shariati vedeva nello sciismo, attraverso l'azione dell'*imām*, che avrebbe mobilitato l'intera *ummah* per ricostituire un autentico ordine islamico, l'unica via per avviare un processo rivoluzionario contro gli oppressori interni e l'imperialismo occidentale⁴⁵. Tuttavia, la figura dell'*imām* non aveva per il sociologo alcuna connotazione divina: egli era una persona comune, scelto per il suo carisma e le sue qualità nel campo religioso, così come lo era per la dottrina classica del califfato sunnita.

La rottura rivoluzionaria propugnata da Shariati era dunque molto diversa dalla teoria dello Stato dell'*āyatollāh* Khomeinī. Mentre il primo considerava lo Stato islamico come una realtà rivoluzionaria che avrebbe potuto essere retta anche da diverse forme di governo, un regime provvisorio che avrebbe dovuto indicare la “via maestra” ai fedeli, Khomeinī, nella sua Teoria del governo islamico, vedeva invece l'imamato come un regime politico eterno. Per questo motivo, in assenza del dodicesimo *imām* occultato, la *ummah* avrebbe dovuto esser guidata dalla figura del *Velayāt-e faqīh.*, il rappresentante del Profeta e dei dodici *imām* sulla Terra.

Shariati morirà a Londra nel 1977, fuggito dall'Iran dopo un periodo di carcere a causa delle sue idee sovversive. Il suo pensiero ispirò l'islamizzazione di moltissimi giovani universitari, cosa che indirettamente il potere di Khomeinī, esule in Iraq. Infatti, i suoi concetti di mobilitazione delle masse, di guida carismatica e di *mostafazin* e *mostakberin* (oppressi e oppressori) sposteranno perfettamente il futuro discorso della Guida Spirituale della Rivoluzione iraniana⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. P. Abdolmohammadi, *Gli intellettuali islamici e la rivoluzione iraniana*, in “Jura Gentium”, 2008. <http://www.juragentium.org/topics/islam/it/abdolmoh.htm> Visualizzato il 1 novembre 2013.

⁴⁵ Cfr. J. S. Ismael e T. Y. Ismael, *Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini*, in “Social Problems”, Vol. 27, 5, Sociology of Political Knowledge Issue: Theoretical Inquiries, Critiques and Explications, 1980, p. 609.

⁴⁶ Cfr. S. Akhavi, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in “Middle Eastern Studies”, vol. 24, n. 4, 1988, pp. 404-431.

2. LA RIVOLUZIONE IRANIANA

Durante gli ultimi anni dell'esilio di Khomeinī, cominciò un'*escalation* di manifestazioni di piazza a Teheran. Esse furono caratterizzate dagli scioperi degli addetti alla produzione petrolifera e da quelli universitari, tanto prolungati da paralizzare in parte il Paese. Ormai lo shāh non aveva più il controllo della situazione e in un messaggio televisivo riconobbe i propri errori politici, sebbene tal gesto non gli permise di riconquistare il minimo consenso popolare. Il 10 dicembre 1978, scesero in piazza più di nove milioni di persone a manifestare contro Mohammad Reza Pahlavī, inneggiando il nome di Khomeinī. Lo shāh, contro il parere degli ufficiali e degli Stati Uniti, decise di non usare la forza per sopprimere la rivolta. Egli diede l'incarico di capo del governo a Shapour Bakhtiar, membro del Fronte Nazionale e il 16 gennaio 1979 lasciò per sempre l'Iran⁴⁷.

Tre giorni dopo la partenza dello shāh, Khomeinī lanciò un appello alla popolazione iraniana: scendere in piazza per esprimere la volontà di porre fine alla monarchia e, di conseguenza, al governo attualmente in carica. Un milione di persone scesero nelle piazze della capitale: laici, religiosi, studenti, donne, intellettuali di destra e di sinistra manifestarono per diversi giorni. L'esercito era in confusione, poiché molti dei soldati cominciarono a disertare o a disobbedire agli ordini. Il governo non poté fare altro che permettere all'āyatollāh in esilio di tornare in patria.

Il 5 febbraio Khomeinī e il Consiglio Rivoluzionario Islamico (CRI), l'organo avrebbe dovuto esprimere il potere nascente, procedettero alla costituzione di un governo provvisorio, guidato da Mehdi Bazargan (1907-1995), nazionalista laico del Movimento di Liberazione Iraniano.

Mehdi Bazargan

La figura politica di Bazargan rappresenta la visione democratico-liberale della Rivoluzione iraniana. Figlio del ricco mercante Hajj 'Abbasqoli Tabrizi, membro molto attivo all'interno della corporazione dei bazar, Bazargan, diciannovenne, andò a studiare ingegneria all'*École Centrale des Arts et Manufactures* di Parigi. Tornato in patria nel

⁴⁷ Cfr. K. M. Pollack, *The Persian Puzzle*, Random House, New York, 2004, p. 135.

1936, insegnò termodinamica nel dipartimento di ingegneria all'Università di Teheran. Divenne politicamente membro attivo dell'Iran Party e, attraverso esso, della coalizione del Fronte Nazionale, collaborando con l'amministrazione Mossadeq in qualità di supervisore della NIOC, la Compagnia Nazionale Iraniana del Petrolio. Dopo l'attentato a Mossadeq del 1953, divenne uno dei fondatori del Movimento di Resistenza Nazionale, per il quale finì numerose volte in prigione. Nel 1961, affiancato dall'āyatollāh Talegani e da un reduce del Fronte Nazionale, Yadollah Sahabi, fondò il Freedom Movement of Iran (FMI) (*Nehzāt-e Āzādī-ye Īrān*), con l'obiettivo di destituire lo shāh e rafforzare i legami tra l'Islam e la politica, che non dovevano costituire due entità separate, come lo era stato per i Cristiani.

Durante gli anni Settanta, a causa dei numerosi arresti subiti, rimase politicamente in una posizione di basso rilievo, almeno fino al 1977, quando entrò nella Società per la Difesa dei Diritti Umani. Grazie a questa piattaforma culturale, le sue idee, che mischiavano nazionalismo e islamismo, furono diffuse tra i giovani intellettuali iraniani. La sua teoria religiosa, nota con il nome di *Mellī-Mazhadi* (Nazional-religiosa), grazie al larghissimo successo ottenuto fra la popolazione, permise a Bazargan di assumere una posizione di primo piano nella Rivoluzione imminente, tanto che nel 1979 Khomeinī lo appoggiò nella carica di Primo Ministro della neonata Repubblica Islamica Iraniana⁴⁸.

Il nuovo premier scelse i ministri tra i ranghi del suo partito e quello della concorrente laica del Fronte Nazionale. Le forze più attive della rivoluzione, quelle religiose e di sinistra, non fecero parte della governo. Il CRI giocò un ruolo decisivo nell'azione di smantellamento dello Stato e nella legittimazione delle nuove istituzioni parallele che nascono nel paese.

I Pasdaran

Sorsero i comitati rivoluzionari, che diedero il via alle purghe nelle strutture considerate vicine al deposto regime: dalle forze armate, alla magistratura, all'università, alla pubblica amministrazione, sino alle imprese pubbliche e private. Gli epurati furono sostituiti da quadri ideologicamente impegnati (*mota'ahhed*) e non da

⁴⁸ S. Barzin, *Constitutionalism and Democracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 21, n. 1, 1994, pp. 87-88.

coloro che possedevano particolari competenze (*motek-hasses*). Iniziarono processi sommari, con l'obiettivo di prevenire qualsiasi ritorno controrivoluzionario.

La situazione ricordava molto quella francese post-rivoluzionaria del 1789, quando la Convenzione Nazionale istituì il Tribunale Rivoluzionario, denominazione che assunse ufficialmente nell'ottobre dello stesso anno, mediante il quale vennero giudicati tutti gli oppositori politici. L'allora deputato di centro Bertrand Barère propose poi la creazione di un nuovo comitato da affiancare al Comitato di Sicurezza Generale, ossia Il Comitato di Salute Pubblica, che verrà istituito ufficialmente nell'ottobre del 1792, che agiva come organo di polizia, proteggendo la repubblica rivoluzionaria dai nemici interni ed esterni.

Allo stesso modo, Khomeinī diede vita ai *Sepah-e Pasdaran-e Enqelab-e Islami*, i Corpi delle Guardie della Rivoluzione islamica (IRGC), meglio noti come Pasdaran, pensati come strumento di contrasto sia contro una possibile restaurazione dello shāh, sia contro le ambizioni politiche della sinistra, con la quale lo scontro era solo rimandato. Fra i loro numerosi compiti, vi erano quelli di sostenere le operazioni svolte dalla polizia e dalle forze di sicurezza, con l'obiettivo di soffocare ogni movimento considerato sovversivo per il nuovo governo, e quelli di consolidare e difendere i principi della Rivoluzione Islamica.

Le loro mansioni furono ufficializzate e legalizzate dalla stessa Costituzione Islamica: “Il Corpo della Guardia rivoluzionaria islamica, istituito nel periodo immediatamente successivo alla vittoria della Rivoluzione, continua ad esistere ed ha il compito di proteggere la Rivoluzione e le sue conquiste. L'ambito delle funzioni e delle competenze di questo corpo in relazione alle funzioni e alle competenze delle altre forze armate è stabilito dalla legge che pone l'accento sulla fraterna cooperazione e sul coordinamento reciproco” (Art. 150); “Sulla base del verso del Corano *‘Preparete contro di loro, tutte le forze che potrete e i cavalli addestrati per terrorizzare il nemico di Allah e il vostro e altri ancora che voi non conoscete, ma che Allah conosce*⁴⁹, il Governo è tenuto a fornire strutture per l'addestramento militare a tutta la popolazione in conformità con i precetti dell'Islam affinché ogni singolo individuo sia in qualsiasi momento in grado di difendere con le armi il Paese e l'Ordinamento della Repubblica

⁴⁹ *Sūra VIII, Al-‘Anfāl* (Il Bottino), 60.

islamica. Il possesso di armi è consentito su permesso delle autorità competenti”. (Art. 151).

Essi ebbero un ruolo di primo piano anche nell’economia iraniana. Attraverso una fitta rete di società proprie o affiliate, numerose scelte economiche furono vincolate alla loro approvazione. Grazie al loro prestigio e alla loro posizione sociale, che li ergeva a paladini non solo della Rivoluzione, ma anche dello sviluppo, riuscirono ad ottenere i migliori appalti per la costruzione di dighe e condutture di gas e petrolio: il *Financial Times* calcola che i Pasdaran attualmente controllino circa un terzo dell’intera economia iraniana⁵⁰.

Il 30 marzo 1979 gli iraniani furono chiamati a pronunciarsi in un referendum sull’assetto costituzionale del Paese, potendo scegliere tra la monarchia o la Repubblica Islamica. Ci fu un consenso plebiscitario (98% delle preferenze) per il cambiamento di regime. Il 15 novembre successivo sarebbe stata adottata una nuova Costituzione. Nel frattempo la componente mossadeqiana del governo fu costretta ad abbandonare il governo a causa della cosiddetta “crisi degli ostaggi”⁵¹.

2.1 L’assalto all’ambasciata statunitense

Il 4 novembre 1979, circa cinquecento studenti universitari appartenenti all’associazione della “Via dell’*imām*” (*Khat-e Imam*), seguaci di Khomeinī, assediaronò l’ambasciata degli Stati Uniti, che accusavano di aver dato ospitalità allo shāh, per chiederne l’extradizione ed essere giudicato dai tribunali rivoluzionari. Il timore nascosto era che gli Statunitensi stessero cercando di rovesciare il regime islamico, contando sulla complicità di fazioni interne. Con l’obiettivo di recidere ogni legame con gli Stati Uniti, gli studenti presero in ostaggio il personale diplomatico, composto da 65 persone e l’ambasciatore Sullivan. Essi verranno rilasciati solo il 20 gennaio 1981 dopo l’insediamento alla Casa Bianca di Ronald Reagan.

⁵⁰ http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG821.pdf visualizzato il 5 novembre 2013.

⁵¹ R. K. Ramazani, *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, in “Middle East Journal”, vol. 34, n. 2, 1980, pp. 181-204.

Bazargan non seppe come comportarsi di fronte a questo evento imprevisto, anche perché il clero rivoluzionario (Khomeinī, Montazerī e Beheshti) si rifiutava di chiedere il rilascio degli ostaggi. Ormai era palese che in Iran si trovavano a convivere due poteri distinti: le autorità ufficiali, ossia gli organismi governativi, e le autorità officiose, composte dal CRI capeggiato da Khomeinī, che cercavano in tutti i modi di ostacolare il governo di Bazargan.

Anche il Tūdeh si schierò con il campo “antimperialista” degli studenti. Ma per capire il ruolo del partito iraniano comunista nella fasi più salienti della rivoluzione, è necessario analizzare la sua struttura e la sua azione politica.

Il Tūdeh

Il nome del Partito Comunista dell’Iran è *Hezb-e Tūdeh-ye Īrān*, ossia “Partito delle Masse dell’Iran”. La storia del movimento comunista in Iran risale al XIX secolo, quando il Marxismo fu per la prima volta introdotto negli ambienti intellettuali e delle classi lavoratrici come risultato della rapida crescita dell’industria e della susseguente transizione del Paese dal feudalesimo al capitalismo. La vicinanza geografica dell’Iran con la Russia permise un costante afflusso clandestino politico delle idee marxiste e social-democratiche⁵². I primi movimenti comunisti furono perseguitati e i loro *leaders* arrestati dalla dinastia dei Qājār allora regnante in Persia con l’aiuto della Gran Bretagna, che allora esercitava grande influenza sulla casa regnante. Essi furono comunque aiutati sia finanziariamente che militarmente nella loro azione di lotta contro la dinastia regnante al fine di instaurare una repubblica socialista in Persia dal Partito Comunista dell’Unione Sovietica, nato in Russia nel 1922⁵³. Nel 1925, la dinastia Qājār venne sostituita da quella Pahlavī: il nuovo shāh, come già sottolineato, introdusse varie riforme, tra le quali la limitazione del potere del clero sciita, che sotto i Qājār godeva di ampissimi poteri.

Dopo che Reza Shāh fu costretto ad abdicare con l’invasione delle forze alleate nel 1941, numerosi dissidenti politici furono liberati e, di conseguenza, molti gruppi nazionalisti e socialisti tornarono a fiorire. Il Tūdeh fu uno tra questi: nel 1944 partecipò

⁵² Cfr. E. Tabari, M. Moin, *Tudeh: Socialism and Islam*, in “MERIP Reports”, n. 75/76, Iran in Revolution, 1983, pp. 29-30.

⁵³ Cfr. C. Chaqueri, *Did the Soviets Play a Role in Founding the Tudeh Party in Iran?*, in “Cahiers du Monde russe”, vol. 40, n. 3, 1999, pp. 497-528.

alle elezioni del nuovo Majlis facendo eleggere otto dei suoi candidati. Con il passar del tempo, divenne la maggior forza politica iraniana, anche se dopo l'attentato fallito allo shāh Mohammad Reza Pahlavī, fu costretto ad operare in clandestinità per un certo periodo di tempo⁵⁴.

Quando nel 1951 Mossadeq fu eletto Primo Ministro, il rappresentante del Fronte Nazionale cominciò a collaborare strettamente con il Tūdeh per incominciare la sua campagna di riforme strutturali del Paese. Nel 1953, con l'attentato a Mossadeq e la svolta autoritaria del governo imposta dallo shāh, il Fronte Nazionale e il Partito Comunista dell'Iran si trovarono ad agire nuovamente in clandestinità.

Durante gli anni della repressione dello shāh contro i movimenti comunisti di protesta precedenti alla rivoluzione, in particolare dagli anni Sessanta del XX secolo, anche i giovani appartenenti all'intelligenza iraniana, figli del ceto medio-alto della società iraniana, che avevano avuto l'opportunità di formarsi culturalmente e politicamente sia nelle università nazionali, sia in quelle straniere, decisero di prendere le armi e di combattere il potere istituito. Fu quindi un'azione causata dall'indignazione morale verso quello che stava succedendo nel loro Paese, e non un'azione che rivendicava un miglioramento delle proprie condizioni economiche o sociali. Questi guerriglieri erano ispirati principalmente dalle idee socialiste della vicina URSS, che continuava la sua azione di supporto economico e intellettuale al Tūdeh, al fine di destabilizzare la monarchia alleata sia con la Gran Bretagna che con gli Stati Uniti in un'ottica di Guerra Fredda.

Tuttavia anche altri modelli ispiravano questi giovani studenti, come Mao, Che Guevara o Fanon, leaders socialisti che si battevano contro il capitalismo nei propri Stati. Questi studenti cominciarono ad organizzarsi facendo collette per comprare armi e ribellarsi al regime dello shāh. Circa 200 membri del Tūdeh, contrari al volere del loro Partito di non reagire con la forza alla repressione del governo Pahlavī, fondarono il *Sazman-i Inqelab-i Komunist-ha-yi Iran* e cominciarono a compiere attentati contro le

⁵⁴ Cfr. M. Reza Ghods, *The Iranian Communist Movement under Reza Shah*, in "Middle Eastern Studies", vol. 26, n. 4, 1990, pp. 506-513.

istituzioni pubbliche e le banche. Furono comunque tre i principali movimenti di guerriglia⁵⁵:

1- La *Sazman-i Cherik-ha-yi Fedà-i Khalq-i Iran*, (l'Organizzazione della guerriglia dei combattenti per la libertà degli Iraniani), fu fondata nel 1964. Essa era composta inizialmente da tre gruppi indipendenti fra di loro: il primo era rappresentato da alcuni studenti universitari delle facoltà di diritto e di scienze politiche dell'Università di Teheran, i cui ideali erano il progressismo e la modernizzazione dell'Iran; il secondo da giovani ispirati dalle idee socialiste e nazionaliste di carattere islamico di Mossadeq, che collaboravano a distanza con gruppi di guerriglieri comunisti in Brasile; il terzo gruppo era infine formato da un'associazione di operai che lavoravano nelle industrie del Paese, la cui ideologia era di stampo prettamente marxista. Nel 1970 questi gruppi si unirono e, con il finanziamento del Tūdeh, compirono diversi attacchi alle truppe regolari dello shāh e ad alcune istituzioni pubbliche.

2- La *Sazman-i Mujahidin-i Khalq-i Iran* (l'Organizzazione dei Combattenti per la Libertà degli Iraniani), conosciuta anche come l'associazione dei Mujāhidin islamici. Se la prima associazione descritta era collegata direttamente con l'azione clandestina del Tūdeh, questa era collegata a quella del Fronte Nazionale. La sua ideologia era ispirata al pensiero politico di Bazargan, Mossadeq e dell'āyatollāh Taleqani. La sua azione era finalizzata rompere con la classe clericale, che si riteneva l'unica legittimata a rappresentare e interpretare l'Islam. Quest'organizzazione immaginava nuovo Islam, che mischiava i valori socialismo europeo con i quelli della religione musulmana.

3- I Mujāhidin marxisti, che dopo la rivoluzione adottarono il titolo di *Sazman-i Paykar dar Rah-i Azad-i Tabaqeh-i Kargar* (Organizzazione combattente sulla strada della liberazione della classe lavoratrice). Fondata anch'essa nei primi anni sessanta del XX secolo, era molto simile nel pensiero politico all'associazione dei Mujāhidin islamici, anche se sottolineava maggiormente il discorso economico relativo alla redistribuzione delle terre per i contadini contro i ricchi latifondisti e contro il clero.

⁵⁵ Cfr. E. Abrahamian, *The Guerrilla Movement in Iran, 1963-1977*, in "MERIP Reports" n. 86, *The Left Forces in Iran*, 1980, pp. 3-15.

Vi erano poi numerose altre piccole organizzazioni, che si dividevano fra loro, più che per l'aspetto ideologico, per gli obiettivi geografici d'interesse da colpire (campagna, montagna o città).

Dopo la Rivoluzione Iraniana, numerosi dissidenti politici della guerriglia e del Tūdeh furono rilasciati e messi nelle condizioni di partecipare alle elezioni parlamentari e presidenziali dopo molti anni. Tuttavia, la maggioranza dei seggi nel Majlis furono vinti dal Partito della Rivoluzione Islamica dell'āyatollāh Mohammed Beheshti e le organizzazioni di sinistra e nazionaliste furono messe fuori gioco. Esse comunque continuarono ad avere un grande credito fra gli studenti universitari, e furono capaci di indirizzarli nelle loro azioni di protesta, come nel caso dell'assalto all'ambasciata statunitense⁵⁶.

Bazargan, di fronte alla reticenza della Guida di far consegnare i prigionieri americani e di fronte alla coesione delle forze clericali e quelle comuniste contro il nemico comune statunitense, decise di schierarsi con gli studenti. Cancellò tutti gli accordi con gli Stati Uniti, che risposero congelando i beni iraniani, compresi quelli della corona, nelle banche americane, come a suo tempo avevano fatto gli Inglesi con la nazionalizzazione della compagnia petrolifera della *Anglo-Persian Oil Company*. La crisi precipitò e il 5 novembre del 1979 Bazargan e il suo gabinetto rassegnarono le dimissioni. Anche se furono interpretate come un atto di protesta contro l'assalto all'ambasciata, quelle dimissioni furono però il segno che Bazargan si era ormai convinto che nella nuova repubblica non c'era posto per le riforme democratiche da lui progettate⁵⁷.

Con l'occupazione dell'ambasciata, si ruppe definitivamente il rapporto diplomatico tra l'Iran e gli Stati Uniti. La neonata Repubblica Islamica si pose così come la vera alternativa degli sciiti nel Medio Oriente, capace di stare alla pari sul piano geo-politico con i Paesi capitalisti e comunisti. L'āyatollāh Khomeinī rifiutò l'appartenenza ad entrambi i blocchi.

⁵⁶ Cfr. N. Kianuri, *Tudeh's Kianuri on Embassy Takeover, Relations with Khomeini*, in "MERIP Reports", n. 86, The Left Forces in Iran, 1980, pp. 24-25.

⁵⁷ Cfr. S. Beltrame, *Mossadeq. L'Iran il petrolio, gli Stati Uniti e le radici della rivoluzione islamica*, p. 10.

Abol-Hasan Bani Sadr

Bani Sadr diventò il nuovo presidente sostituendo Bazargan. Nato nel 1933 in una famiglia di scienziati religiosi, studiò Finanza ed Economia alla Sorbona di Parigi. Egli era un esponente della sinistra islamica vicino alle posizioni di Shariati, appoggiato anche dalla sinistra laica per le sue idee in materia economica. Durante gli anni Sessanta del XX secolo, divenne membro del Fronte Nazionale, allora messo in clandestinità. A causa di quest'adesione, fu mandato in esilio in Francia, dove nel 1972 pubblicò il "Manifesto della Repubblica Islamica", nel quale denunciava le condizioni politiche, economiche e sociali dell'Iran sotto il regime della monarchia Pahlavī⁵⁸. Egli etichettò quel governo come corrotto e schiavo delle politiche occidentali: per questo era necessario abbatterlo e sostituirlo con una Repubblica Islamica.

Il primo obiettivo del neo-presidente fu quello di porre fine alla situazione del "doppio stato" e ridefinire i poteri dei tribunali rivoluzionari e del corpo armato, ma si scontrò con la posizione di Khomeinī, secondo il quale l'apparato giudiziario doveva mantenere la versione riformista. Per allargare il suo consenso anche verso il clero, conferì incarichi amministrativi anche agli esponenti del clero combattente. Tuttavia Khomeinī, che non lo aveva appoggiato, approfittò del tentativo americano di liberare gli ostaggi per creare il corpo dei Pasdaran. Questo fu un duro colpo per Bani Sadr, che era anche capo delle forze armate.

Con l'elezione del nuovo Majlis, si registrò la vittoria del fronte islamista, che promosse l'attuazione del modello del *Velayāt-e faqīh*. Secondo i dettami costituzionali il presidente poteva scegliere il primo ministro e il Parlamento approvare la sua scelta, ma i rapporti di forza erano tali che i candidati proposti da Bani Sadr furono tutti respinti. Gli islamisti erano ormai saldamente al potere. L'obiettivo diventò quello di eliminare la componente di sinistra nel parlamento. Come prima azione, i khomeinisti lanciarono la "rivoluzione culturale" nelle università, con l'obiettivo di liberarle dalla presenza dei docenti e degli studenti di sinistra. Si procedette con una divisione fra le università definite *makatib* e quelle *ghayr-e makatib*, ossia quelle università in linea con i precetti della *sharī'ah* e quelle non ritenute di fare altrettanto.⁵⁹

⁵⁸ Cfr. A. H. Bani-Sadr, F. Halliday, *I Defeated the Ideology of the Regime*, in "MERIP Reports", n. 104, Khomeini and the Opposition, 1982, pp. 5-8.

⁵⁹ Cfr. M. Brunelli, *Leggere la rivoluzione islamica a Roma trent'anni dopo*, p. 12.

Si impose poi la riscrittura dei testi scolastici, la separazione per genere all'interno delle classi, oltre che ad una propaganda serrata campagna ideologica nelle aule adibite alla preghiera del venerdì. Dopo questo, Bani Sadr, che aveva mantenuto un atteggiamento neutrale di fronte alle riforme radicali messe in atto dall'āyātollah, venne destituito da Khomeinī durante la guerra contro l'Iraq, perché sospettato di complottare contro la rivoluzione. Infine, con l'attentato alla direzione del Partito repubblicano islamico, seguita dalla durissima reazione degli islamisti contro il Tūdeh, accusato di essere responsabile dell'accaduto, la rivoluzione iraniana diventò solo islamica.

2.2 La nuova costituzione

Il compito più urgente e importante della rivoluzione fu la stesura di una nuova Costituzione per sostituire le leggi fondamentali del 1906.

La Costituzione del 1906

Agli inizi del XX secolo, furono molti i fattori che confluirono tra loro per creare la prima Costituzione dell'Iran. I principali obiettivi della Carta erano quelli di sbarazzarsi della dittatura dei Qājār, attraverso il controllo del potere del re, ed estirpare l'intervento e la pressione delle potenze straniere, in particolare quelli della Russia zarista e dell'Inghilterra. Il volere della nazione fu istituzionalizzato da due gruppi principali, gli intellettuali e il clero illuminato, che insieme collaborarono per l'edificazione della prima Costituzione iraniana del 1906-1907.

Questo documento era composto di 51 articoli, il cui principale intento era la stabilizzazione e il funzionamento di una legislazione bicamerale. Un unico singolo articolo, inserito alla fine, obbligava il re a rispettare e difendere la Costituzione. Un allegato complementare di 107 articoli fu aggiunto poi nel 1907. La combinazione di questi due documenti, che si ispirava alla Costituzione belga del 1831, si basava sul concetto di monarchia costituzionale con i tre poteri, ossia l'esecutivo, il legislativo e il giudiziario indipendenti fra loro.

Il re diventava il capo dell'esecutivo: nominava il *Sadr-a'zam* (il Primo Ministro), che a sua volta nominava gli altri ministri. Il Primo Ministro e gli altri ministri erano soggetti alla fiducia dell'Assemblea Nazionale, che era eletta dal popolo. Il re diventava anche il comandante in capo delle forze armate.

Il potere legislativo comprendeva l'Assemblea Consultiva Nazionale (*Majles-e shawrā-ye mellī*), in parte eletta dal popolo ed in parte nominata dal *Senā* (il Senato). Ad entrambe le assemblee era dato il compito di controllare tutti i settori del governo e della società, ad eccezione del re. I Consigli cittadini e regionali erano invece formati da elezioni dirette locali.

Lo Sciismo divenne la religione di Stato: venne creato appositamente un Comitato che vigilasse l'operato del Majlis affinché la sua legiferazione non entrasse in contrasto con i principi della *sharī'ah*. La Costituzione istituì inoltre tribunali per gestire le controversie e i reclami del popolo, mentre il giudizio riguardante ogni materia in ambito religioso rientrava sotto quello dei *mojāhds*, le autorità religiose che erano in possesso delle necessarie qualifiche teologiche.

Tutti gli individui, compresi quelli appartenenti alle minoranze religiose, quali i Cristiani, gli Ebrei e gli Zoroastriani, erano riconosciuti come cittadini e dotati di uguali diritti di fronte alla legge. La vita, la proprietà privata e l'onore erano garantiti nella stessa misura a tutti gli individui, compresi gli stranieri. L'autorità e la legittimità del re era stata concessa dalla volontà del popolo: in questo modo ci si riallacciava chiaramente alle costituzioni europee del XVIII e XIX secolo, nelle quali il potere di governo era ceduto, attraverso una sorta di contratto, dal popolo ad un rappresentante. La libertà di espressione, di riunirsi in assemblea e la libertà di stampa (a parte per i libri eretici) furono garantiti e la censura proibita. Le donne non avevano diritto di voto⁶⁰.

La costituzione del 1979

Nel 1979 fu adottata la Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran. Immediatamente nacque una disputa tra Khomeinī, che voleva l'istituzionalizzazione del principio del *Velāyat-e faqīh*, il "governo del giureconsulto", e Bazargan, desideroso di redigere una costituzione sul modello della quinta repubblica francese di Charles de Gaulle. Il risultato fu un ibrido tra i diritti divini e i diritti del popolo, tra la democrazia e la teocrazia, tra l'autorità clericale e la sovranità popolare, seppur sbilanciata a favore dell'ideologia di Khomeinī.⁶¹

⁶⁰ D. Borbor, *A Comparative Overview of the Iranian Constitutions of 1906-07 and 1979*, in "Iran & the Caucasus", vol. 10, n. 2, 2006, pp. 263-286.

⁶¹ Cfr. E. Abrahamian, *Storia dell'Iran* p. 192.

Nel preambolo, si dichiarava la fede in Dio e nella sua giustizia, nel Corano e in Muhammad, nell'operato dei dodici *imām* e nel ritorno del Mahdī occultato.

Come già sottolineato nel secondo capitolo, a differenza mondo sunnita, dove non esisteva un clero in senso stretto, ma solo professioni religiose, lo sciismo era dotato di un vero e proprio ceto di specialisti del sacro. Questo ceto rendeva accessibile ai credenti la complessa teologia di stampo mu'tazilita dello sciismo, fondata su un'interpretazione di tipo allegorico o esoterico, comprensibile solo ai sapienti. Gli *hojjatoleslam* (dall'arabo *hujjat al-Islām*, "autorità nel campo dell'Islam") erano chierici che avevano compiuto un ciclo completo di studi religiosi, ed erano i soli autorizzati a interpretare la legge islamica. Essi avevano il compito di selezionare, mediante consenso interno, i teologi di alto rango o *āyatollāh* (segni miracolosi di Dio); tra questi, coloro che avevano redatto un "Trattato di vita pratica" o di "Spiegazione dei problemi religiosi", erano riconosciuti come "modelli di imitazione" e meritevoli dunque di portare il titolo di "grande āyatollāh" (*āyatollāh ol-ozoma*), rappresentando così il vertice di questa ierocrazia⁶². A questo livello, la gerarchia era orizzontale: nessuno dei grandi āyatollāh era superiore all'altro e perciò ciascuno di essi era dotato di una grande autonomia. Ogni credente era libero di scegliere tra essi una "guida da imitare": i fedeli si impegnavano a seguire le sue prescrizioni religiose e a versargli volontariamente delle tasse rituali, utilizzate per finanziare gli studi religiosi dei giovani e per sostenere alcune fondazioni caritative. Tuttavia, il rapporto del clero con il potere governativo fu sempre contraddistinto da negoziazioni, con scambi politici vantaggiosi per entrambi, al fine di preservare i propri privilegi.

L'atteggiamento quietista mutò radicalmente con la rivoluzione, con l'elaborazione della dottrina dello "Stato islamico" di Shariati e quella del giureconsulto di Khomeinī. Essendo impossibile che Dio avesse abbandonato gli uomini a se stessi dopo l'occultamento del dodicesimo *imām*, né che avesse lasciato "la comunità migliore" sotto il giogo dei suoi nemici, avrebbe dovuto essere il migliore fra gli *'ulamā* a governare. Ciò non significava che il "giusto *faqīh*" avesse la medesima autorità e lo status dei primi dodici successori del Profeta, ma che ne esercitasse temporaneamente la

⁶² Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 34.

funzione, comportandosi come un padre nei confronti dei propri figli. Il governo islamico doveva avere a modello la comunità islamica al tempo del Profeta, nella quale l'*imām* era il comandante supremo e la *shūrā* lo strumento di condivisione della sua volontà con i fedeli.

Nella dottrina del *velāyt-e faqīh*, il Governo Islamico diventò sinonimo di governo perfetto, derivato da Dio. Non era sufficiente che le leggi promulgate dallo Stato fossero in conformità alla *sharī'ah*: per esser veramente islamico nella sua più pura essenza, la *ummah* doveva avere a capo un uomo dalle qualità eccezionali che interpretasse la Legge alla luce dei tempi. La leadership orizzontale dei grandi *āyatollāh* cedette dunque il passo all'istituzionalizzazione, per via politica, della supremazia della Guida (*Rahbar*).

Inoltre, il carattere duale delle istituzioni, che dava luogo alla convivenza di organi religiosi e politici, in larga parte elettivi, permise al clero attivista e militante di accedere alla massime cariche istituzionali per le quali erano richieste qualità politiche più che religiose. Allo stesso tempo, venne applicato il principio della sovranità popolare nella scelta delle autorità della Repubblica islamica, anche quelle dei consigli religiosi. Ciò contribuì a mettere in discussione la gerarchia del clero attraverso criteri di competenza religiosa: ora il suo operato era esposto al giudizio dell'elettorato, quindi diveniva politicamente responsabile.

Il rafforzamento del Politico a scapito del Religioso emerse in modo clamoroso dalle decisioni prese dallo stesso Khomeinī prima di morire, che modificò i requisiti necessari per divenire Guida Suprema: il titolo di grande *āyatollāh* non era più necessario, aprendo in questo modo la strada al clero militante, al quale in precedenza veniva sbarrato l'accesso alla massima istituzione per mancanza di un sapere teologico riconosciuto. La rivoluzione prevalse così sulla rivelazione: l'idea classica della tradizione, che pensava il Politico come strumento funzionale all'osservanza degli obblighi religiosi della comunità, venne rovesciata. Quella iraniana fu dunque una "rivoluzione contro la tradizione"⁶³.

Nella nuova Costituzione emendata, come in quella precedente, "I cittadini dell'Iran, a qualunque tribù o gruppo familiare appartengano, hanno uguali diritti,

⁶³ Ivi, p. 38.

indipendentemente dal colore, dalla razza, dalla lingua o altro.” (Art. 19). “Tutti i membri della nazione, uomini e donne, ricevono uguale tutela dalla legge e godono dei diritti umani, politici, economici, sociali e culturali, nell’osservanza dei principi dell’Islam.” (Art. 20) Le uniche minoranze riconosciute dalla legge erano gli Zoroastriani iraniani, gli Ebrei e i Cristiani, ossia le religioni del Libro, che erano libere di svolgere i propri riti e di regolamentare lo stato civile e l’istruzione religiosa secondo la loro religione (Art. 13).

I diritti delle donne dovevano esser difesi dal governo in conformità con i principi islamici e dovevano seguire 3 obiettivi: creare un ambiente favorevole per la crescita materiale e spirituale della donna, proteggere le madri durante la gravidanza, creando apposite Corti per la protezione e la preservazione della famiglia, e infine provvedere a speciali finanziamenti per le vedove, le anziane e le donne senza un supporto.

All’Art. 25 si affermava che: “È proibito ispezionare o omettere di consegnare corrispondenza, registrare e divulgare conversazioni telefoniche, divulgare comunicazioni telegrafiche e via telex, sottoporre a censura o intercettare comunicazioni e condurre perquisizioni, fatti salvi i casi specificatamente previsti dalla legge”.

3. LA GUERRA IMPOSTA

Il 22 settembre 1980 le truppe irachene invasero la Repubblica Islamica.

Saddām Hussein, membro di spicco del partito Ba‘ath iracheno, che il 15 luglio 1979 si era fatto proclamare presidente dell’Iraq, decise di sfruttare la presunta debolezza di un Iran fiaccato dalla rivoluzione per attaccare la vasta area nello Shatt al-Arab, il cui fiume aveva segnato prima il confine tra la Persia e l’Impero Ottomano, e poi quello tra Iran e Iraq. La zona era strategicamente importante perché apriva la porta sul Golfo Persico e sulle rotte del petrolio: con la sua annessione, l’Iraq mirava al ruolo di potenza regionale egemone.

La guerra però assunse immediatamente anche connotati ideologici. La zona di confine tra Iraq e Iran era stata per lunghi secoli oggetto di contesa fra le due nazioni: la propaganda del partito Ba‘th cominciò dunque a lavorare attraverso i mass media iracheni, mostrando le immagini di un Khuzestan presentato come la nuova provincia irredenta, che doveva tornare entro i confini arabi, e annunciando la sostituzione del nome del capoluogo in Nāsiriyya, secondo l’ideologia per la quale tutte le città iraniane passate sotto il controllo iracheno avrebbero preso nomi arabi. Lo stesso Golfo Persico, veniva chiamato “Golfo Arabico”, così come il Mar Caspio veniva chiamato “Lago Arabico”⁶⁴.

Il Ba‘ath iracheno condivideva con la Repubblica Islamica iraniana l’ostilità verso Israele e l’ideologia antimperialista. Tuttavia, queste assonanze, anziché favorire i rapporti fra i due regimi, scatenarono una lotta per la *leadership* mediorientale. La reciproca ostilità era alimentata anche da altri fattori. Durante il lungo esilio a Najaf, la futura Guida dell’Iran assistette alla dura repressione degli sciiti iracheni da parte di Saddām Hussein, che voleva scongiurare una possibile ribellione, e al nazionalismo arabo del *raīs* iracheno, che mirava all’egemonia araba della regione.

Saddām contò sul fatto che l’Iran non potesse più contare sull’appoggio statunitense, dopo la cacciata dello shāh, ma anche sul possibile aiuto militare da parte dell’Unione Sovietica, con la quale l’Iraq nel 1972 aveva firmato un trattato di

⁶⁴ Cfr. J. Donovan, *The Iran-Iraq War: Antecedents and Conflict Escalation*, Taylor and Francis, New York, 2011, pp. 86 ss.

cooperazione militare. Inoltre l'esercito iraniano, fino a qualche anno prima il più potente della regione, versava in una profonda crisi, a causa delle epurazioni dei quadri militari, accusati di complottare col nemico a seguito del disastroso tentativo americano di risolvere la crisi degli ostaggi, che si era appoggiato all'aviazione iraniana. Inoltre, moltissimi ufficiali militari furono condannati a morte dopo il tentativo di colpo di Stato del luglio 1980 sventato dai Pasdaran, che aveva il centro operativo nella base aerea di Ahahrokhi, nei pressi di Hamadan.

Nel 1981, dopo un'iniziale vantaggio iracheno, le truppe iraniane passarono al contrattacco, con quella che sarà definita "Operazione Vittoria"⁶⁵. Grazie al coraggio dei volontari e alla loro disponibilità al martirio, mobilitati da Khomeinī, che fece leva sul sentimento nazionalista iraniano, e grazie al maggior coordinamento fra truppe regolari e Pasdaran, dovuto all'omogeneizzazione dei vertici politici e militari sotto Khomeinī, l'Iraq fu costretto a ritirarsi sul confine internazionale precedente al conflitto. Saddām, sfumata la possibilità di vincere la guerra velocemente, offrì al governo di Teheran nel 1982 l'apertura di un negoziato, ma Khomeinī manifestò la volontà di continuare la "guerra imposta" (*Jang-e tahmili*) in territorio iracheno, con la volontà di esportare la rivoluzione in Iraq, dove la maggioranza della popolazione, seppur araba, era sciita. Quest'obbiettivo non sarebbe mai però mai stato raggiunto, perché anche tra gli arabi sciiti sarebbe prevalsa l'identificazione etno-nazionale anziché quella religiosa.

L'Iraq resistette alle tre grandi offensive iraniane del 1983, contando su un arsenale proveniente da USA, Francia, Egitto, Regno Unito, Germania ed Italia, oltre che dall'URSS. Tuttavia, la necessità di non favorire la netta vittoria di una delle parti in conflitto, così come l'esigenza di mantenere aperto un canale di comunicazione con gli iraniani per favorire la liberazione dei numerosi ostaggi americani in mano agli *hezbollah* sciiti in Libano, stretti alleati di Teheran, indusse Reagan a vendere segretamente armi anche all'Iran. Lo scandalo che ne seguì alla sua scoperta fu noto come *Iran-Contras Affair*, perché i fondi ricavati dalla vendita delle armi furono investiti da Washington per finanziare la guerriglia antisandinista in Nicaragua, aggirando il divieto del Congresso di fornire armi ad ambedue i contendenti in Medio Oriente e di intervenire nella guerra civile nicaraguense.

⁶⁵ Cfr. A. Frediani, *Guerre e battaglie del Medio Oriente nel XX Secolo*, Newton & Compton, Roma, 2003 p. 156.

A loro volta gli iraniani potevano contare sulle convergenze tattiche con Israele, che non solo giocò un ruolo importante nella triangolazione che portava le armi americane a Teheran, ma bombardò anche il reattore nucleare iracheno di Osirak, mettendo fine al progetto nucleare di Saddām Hussein, che faceva paura allo Stato ebraico.

Nel frattempo, gli Stati Uniti inviarono una flotta navale nel Golfo Persico che, al di là del dichiarato fine di proteggere le rotte petrolifere, costituiva un saldo deterrente nei confronti del governo di Teheran. In quelle acque gli iracheni cercarono di affondare le navi dirette ai terminal iraniani, in modo da impedire l'ingresso e l'uscita delle petroliere e fiaccare l'economia iraniana. Lo stesso fece l'aviazione dell'Iran contro le navi irakene. Ambedue i contendenti però, al fine di danneggiarsi a vicenda, provocarono l'affondamento delle navi cipriote e kuwaitiane. In questo modo, il conflitto venne internazionalizzato.

Nel 1985, la guerra assunse una dimensione aerea. Il conflitto non riguardava più solo gli eserciti al fronte, ma investì direttamente la popolazione civile: un mutamento di scenario bellico che avrebbe avuto grande importanza nella decisione, presa alcuni anni dopo da Khomeinī, di porre fine alla guerra. Intanto l'Iran respinse la proposta di mediazione del segretario generale delle Nazioni Unite Xavier Pérez de Cuellar, continuando ad insistere nel porre condizioni inaccettabili per l'Iraq: la sua condanna internazionale come aggressore, il pagamento dei danni di guerra e l'allontanamento al potere di Saddām Hussein.

Nel 1988 la guerra raggiunse la sua massima intensità: agli attacchi missilistici contro Baghdad, gli iracheni risposero con centinaia di missili contro le città iraniane. Allora, temendo che l'Iraq potesse lanciare sulle città ordigni chimici, così come era stato fatto contro le truppe al fronte, l'Iran prese in considerazione l'ipotesi di porre fine alle ostilità. Nel luglio dello stesso anno, la Guida annunciò, mestamente, di accettare la risoluzione 598 dell'ONU precedentemente rifiutata, per salvare la rivoluzione islamica iraniana. Il 20 agosto la lunga guerra finì.

3.1 Le conseguenze del conflitto

Per l'Iran le conseguenze politiche, economiche e militari furono pesantissime: molti furono i prigionieri di guerra; le perdite tra i combattenti ammontarono a trecentomila uomini, mezzo milione i feriti; numerose famiglie erano rimaste senza i padri o i figli, e si prospettava il problema del loro sostentamento. L'economia di guerra aveva ridotto il paese allo stremo: la ricostruzione degli insediamenti produttivi e delle infrastrutture distrutte richiedeva grandi investimenti⁶⁶.

Tuttavia, la cosiddetta "guerra degli otto anni", permise a Khomeinī di estendere il suo controllo sulla popolazione iraniana. Attraverso i sostegni governativi alle vedove e alle fondazioni per i martiri di guerra, l'āyatollāh accrebbe il proprio prestigio e la dipendenza delle classi più deboli nei suoi confronti. Inoltre, la battaglia al fronte contro un nemico comune, servì da collante sociale per le varie fazioni ideologiche presenti nella società iraniana, irrobustendo la coesione interna. Nelle disperate battaglie sacrificali di questa guerra, simile alla Prima guerra mondiale, perché fatta in larga parte di scontri di fanterie, di campi minati e trincee, prese forma un'ideologia che lascerà il segno ben oltre la fine del conflitto, quella del martirio e del sacrificio⁶⁷.

Essa prese forma nei corpi dei Pasdaran e dei Basij, milizia nata nel 1979 per rinforzare i ranghi della Guardia della Rivoluzione, composta in gran parte da giovanissimi volontari, provenienti dai ceti sociali più umili. Il legame emotivo che stabilirono con la figura semi-divinizzata di Khomeinī, simbolo del sacro comunitario su base politica, precedeva quello con le loro stesse famiglie, simbolo di un ordine tradizionale su base affettiva. Come spesso accade nelle esperienze totalitarie, il primato dello Stato si affermò su quello delle altre strutture sociali e la supremazia dell'ordine rivoluzionario si impose su quello familiare⁶⁸.

La battaglia divenne il rito di passaggio, lo spartiacque che divideva l'esperienza di autentico senso dalla quotidianità alienata. I Basij rappresentarono una forma di martirio moderna: al grido di "*Allah akhbar*" (Dio è grande), migliaia di giovani morirono negli assalti contro l'esercito iracheno, che ai loro occhi rappresentava il

⁶⁶ Cfr. A. Alnasrawi, *Economic Consequences of the Iraq-Iran War*, in "Third World Quarterly", vol. 8, n. 3, 1986, pp. 869-895.

⁶⁷ Vedi cap. 2 di questo testo, in particolare il paragrafo 6.

⁶⁸ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 53.

nemico arabo che reclamava il dominio sui territori persiani, alleato per giunta con gli Stati occidentali. Incuranti della morte, si scagliarono contro le linee nemiche con la sola fascia rossa sulla fronte, in cui erano incisi i versetti coranici che legittimavano il martirio sulla via di Dio, per aprire varchi nei campi minati iracheni⁶⁹.

Molti giovani martiri erano pessimisti sull'esito della rivoluzione, accerchiata com'era da nemici interni ed esterni. Pervasi dal senso di colpa per non poter impedire la deriva, cercano nella morte un senso alla propria esistenza. Ai loro occhi la salvezza era possibile solo attraverso il martirio, e raggiungere Dio attraverso la morte divenne l'obiettivo al quale aspirare. Il martire chiedeva di far parte dei gruppi d'assalto a cui spettarono le operazioni più difficili, o di sminamento. Si lanciava imbottito di esplosivo tra i cingoli dei carri nemici, arrestandoli, così come fecero i gli aviatori giapponesi contro le navi americane durante la Seconda guerra mondiale. Realizzandosi nella morte, assumeva così lo *status* di martire.

Per l'audacia e il disprezzo della morte, i Basij acquisirono un prestigio sociale inimmaginabile fuori dal contesto bellico, attraverso l'attiva propaganda di Khomeinī. Il "passaggio prima della battaglia" fu dominato da una pratica che diventa ben presto ritualità collettiva: consapevoli del loro imminente martirio, i soldati-bambini facevano testamento prima di partire per il fronte. Il martirio era descritto come il loro come atto di purezza incommensurabile, che apriva la strada della ricongiunzione con i fratelli della "comunità di fronte" già sacrificatasi in nome della rivoluzione islamica. Questo "legame spirituale" tra tutte le genti dell'Iran nel segno dell'Islam contribuirà a creare un sentimento di appartenenza che rafforzerà le fondamenta della nazione.

⁶⁹ Cfr. R. Guolo, *Generazione del Fronte e altri saggi sociologici sull'Iran*, Guerini e associati, Milano, 2008, p. 105.

4. IL DOPPIO STATO

Dalla morte di Khomeinī, avvenuta il 3 giugno 1989, la Repubblica islamica fu sottoposta a forti tensioni istituzionali. Khomeinī rivestiva insieme il ruolo di *Nayeb-e Imam*, il delegato dell'*imām* nascosto che, secondo la tradizione, guidava spiritualmente la comunità sciita durante la fase dell'occultazione, e di *Rahbar* (Guida), l'autorità che assicurava un governo fondato sul principio della "tutela del giureconsulto" (*velāyat-e faqīh*). L'ordinamento fu caratterizzato dall'esistenza di organi che godevano di legittimità religiosa e organi che godevano di legittimità politica: questa struttura duale funzionò sino alla morte del fondatore della Repubblica islamica, che sommava in sé, grazie al personale carisma, quella duplice legittimità riflettendola sulle istituzioni. Tuttavia, una volta scomparso il leader, la duplice legittimazione generò una serie di tensioni fra presidenza della Repubblica e Guida della rivoluzione, tra Parlamento (Assemblea nazionale o Majlis) e Consiglio dei guardiani. Il sistema poteva funzionare solo se vi era un comune orientamento di quegli organi⁷⁰.

4.1 La teoria del *velāyat-e faqīh*

È qui opportuno analizzare il contenuto delle tredici lezioni di giurisprudenza tenute a Najaf da Khomeinī tra il gennaio e il febbraio 1970, durante il suo esilio in Iraq. La cui trascrizione diede vita al noto testo intitolato *Hokumat-e Eslāmi* (Il Governo Islamico), il cui punto focale verte intorno alla teoria del *velāyat-e faqīh*, ossia "il governo del giureconsulto", che tenterà di far convivere al suo interno sia i principi laici, sia quelli religiosi.

L'āyatollāh Khomeinī riteneva innanzitutto che la sovranità dello Stato apparteneva solo a Dio, poiché Egli era il solo ad essere immune da qualsiasi vizio o iniquità. In ogni epoca storica, egli aveva stabilito i bisogni degli uomini e le vie per soddisfarli: per questo l'Islam aveva previsto dei rituali precisi sulle pratiche di culto e di fede. In ragione di ciò, la religione e la politica erano due entità inseparabili: la politica consisteva nel guidare la società e doveva essere attenta alle questioni della *ummah* per favorirne il progresso, mentre la sua guida poteva essere solamente

⁷⁰ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 159.

sostenuta da un *imām* e da un profeta, l'unico in grado di indirizzare gli uomini sulla retta via⁷¹. A differenza del pensiero occidentale, nel quale la secolarizzazione della società aveva separato la religione dalla politica, Khomeinī riteneva che l'arte del governo fosse la sperimentazione pratica del diritto islamico, per cui la religione era la politica, e la politica era la religione.

Seguendo la dottrina imamita duodecimana⁷², il diritto di governare la comunità islamica era stato trasmesso da Muhammad, il *Khātām ol-anbiā* (il sigillo dei profeti), a suo cugino 'Alī⁷³. Questa guida, che deteneva il potere spirituale e temporale, era chiamata *velayāt* nel lessico sciita; dopo che l'ultimo *imām* era scomparso, nasceva il quesito di chi potesse assumerne il ruolo. La risposta più ricorrente degli *ulamā* implicava un atteggiamento quietista nei confronti di qualsiasi potere fino al ritorno del dodicesimo *imām*; tuttavia, alcuni teologi sostennero che il governo, in assenza del *Mahdī*, dovesse esser affidato ad un vicario legittimo, che poteva esser soltanto un *faqīh*, ossia un giureconsulto, esperto conoscitore e interprete della *sharī'ah*, e uomo dotato di alto senso della giustizia. Di conseguenza, il *velayāt*, in attesa del suo vero detentore, ossia il dodicesimo *imām*, doveva esser affidato al suo vicario sulla terra, il *faqīh* più autorevole.

La figura del *velayāt-e faqīh* poteva avere due accezioni: una sharaitica e una politica:

- 1- Secondo la prima, il *faqīh* si deve interessare unicamente alla giurisprudenza islamica, avendo quindi una sfera d'azione limitata. Egli si deve interessare solamente alle pratiche religiose, alle questioni giudiziarie e penali, alle questioni finanziarie e alle pratiche del *jihād*;
- 2- La seconda interpretazione attribuiva al giureconsulto anche il potere politico⁷⁴.

⁷¹ Cfr. P. Abdolmohammadi, *Il repubblicanesimo islamico dell'ayatollah Khomeini*, in "Oriente Moderno", Istituto per l'Oriente C. A. Natalino, Anno 89, n. 1, 2009, pp. 87-88.

⁷² Si veda il cap. 2 paragrafo 6 di questa ricerca.

⁷³ Cfr. S. Saffari, *The Legitimation of the Clergy's Right to role in the Iranian Constitution of 1979*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 20, n. 1, 1993, p. 65.

⁷⁴ Cfr. M Kadivar, *Nazāriyye hai-ye dolat dar feqh-e shi'e* (Le teorie dello Stato nel *fiqh* sciita), Teheran, 2001, p. 35.

Nel suo primo testo politico *Kashf-e asrār* (La rivelazione dei segreti), scritto tra il 1941 e il 1943, Khomeinī riteneva che la gestione dello Stato doveva essere affidata non direttamente ad un *fiqh*, ma ad un'Assemblea costituente composta da scienziati religiosi, la quale aveva il compito di eleggere un monarca giusto. Il parlamento, che avrebbe dovuto affiancare il re, doveva esser conforme ai dettami della Legge islamica nel suo legiferare, per cui sia l'esecutivo, sia il legislativo, erano necessariamente limitati dalla *sharī'ah*. In questa concezione, gli *'ulamā* non giocavano quindi alcun preminente ruolo politico, ma dovevano solamente aiutare le istituzioni ad assicurare l'ordine sociale e politico⁷⁵.

Durante il suo lungo esilio in Turchia e in Iraq (1964-1978), nel suo *Tahrir al-wasīlah* (Commentario teologico), Khomeinī cambiò opinione riguardo la gestione dello Stato, ritenendo che durante l'occultamento del *Mahdī* le questioni politiche dovessero essere affidate direttamente ai *faqīh*, rompendo definitivamente con la tradizione quietista. Egli invitò alla ribellione contro la tirannide (quella dello Shāh Pahlavī) e ad instaurare un governo giusto, ossia lo Stato Islamico. A Najaf, la futura Guida dell'Iran delineò dettagliatamente la forma di questo Stato islamico. Esso era costituzionale, non nel senso occidentale del termine, ossia affidato un sistema parlamentare, ma nel senso che i detentori del potere dovevano osservare i principi del Corano e della Sunnah. Il potere legislativo era in questo modo affidato solo a Dio.

Il governante che si fosse assunto la responsabilità di guidare la *ummah* non poteva essere un qualsiasi *'ulamā*, ma doveva esser dotato di un altissimo senso della giustizia, la qualità più importante per un governante secondo Khomeinī. Il ruolo del *Veli-e faqīh* diventa dunque centrale: in quanto vicario del Profeta e degli *imām* sulla Terra, gode della stessa natura divina. Malgrado egli non possa avere le particolari virtù del Profeta o di 'Alī, egli dovrà eseguire i loro stessi compiti⁷⁶, ossia guidare come un tutore la comunità, paragonata ad un minorenne bisognoso di esser educato. L'unica differenza tra l'amministrazione del governo di Muhammad e quella del *Veli-e faqīh* è

⁷⁵ Cfr. F. Moroni, *Kashf-e asrār, o la fenomenologia di uno spirito inquieto*, in "Oriente Moderno", Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, n. 7/12, 1993, pp. 229-239.

⁷⁶ Cfr. R. M. Khomeinī, *Hokumat-e Eslāmi*, Roma, 1983, p. 82.

che quest'ultimo non poteva esercitare la sua autorità sugli altri *'ulamā*, nel senso che non poteva destituirli, essendo pari a lui in quanto competenza sulla Legge⁷⁷.

I grandi *āyatollāh* del tempo non erano d'accordo sull'attribuzione dei compiti politici alla gerarchia clericale, perché essi si sarebbero dovuti limitare all'applicazione della *sharī'ah*, essendo il *velāyat* diritto esclusivo del Profeta e dei dodici *imām*.

Nel 1978, al suo arrivo a Parigi, Khomeinī, di fronte alla stampa internazionale, parlò di "Repubblica Islamica", eliminando l'espressione della *velāyat-e faqīh* dai suoi discorsi. Egli non considerava più gli scienziati religiosi gli unici legittimi governanti della *ummah* islamica, ma attribuì loro il solo ruolo di consiglieri e guardiani dello Stato, senza alcuna funzione di governo, che doveva esser affidata a laici⁷⁸. Questa fu un'abile mossa politica per cercare l'approvazione verso gli altri Paesi occidentali e verso le componenti laiche delle fazioni iraniane che volevano destituire lo Shāh. Persino nelle prime bozze costituzionali non si faceva accenno al *velāyat-e faqīh*, mettendo a fondamento dello Stato il Popolo, i cui rappresentanti dovevano agire consultandosi fra loro secondo il principio coranico della *shūrā* per il Bene comune⁷⁹.

In seguito alle proteste provenienti dal mondo clericale, Khomeinī nel 1979 istituì un'Assemblea costituente eletta dal popolo per elaborare la Costituzione, che fu composta per grandissima parte da esponenti religiosi, grazie al prestigio ottenuto da Khomeinī durante la rivoluzione. Fu in quest'occasione che la futura Guida ritornò a parlare del *vali-e faqīh*. Innanzitutto, ridiede agli *'ulamā* un ruolo centrale nella gestione dello Stato, ritenuti superiori alla componente laica dell'Assemblea costituente per le sue competenze religiose. Poi, in uno dei suoi discorsi, dopo aver ottenuto l'approvazione della *velāyat-e faqīh* dall'Assemblea, evidenziò le sue caratteristiche.

Essa era un principio ordinato direttamente da Dio, che si richiamava al governo di Muhammad a Medina: per questo era inutile farlo approvare dal popolo tramite elezione, perché il popolo era islamico e dunque voleva ciò che Dio desiderava. La *velāyat-e faqīh* aveva il compito di controllare il Parlamento, il Presidente della Repubblica, il Primo Ministro e l'esercito affinché non commettessero errori. Essa aveva dunque una funzione di guida, che non si sarebbe trasformata in tirannica, perché

⁷⁷ Ivi, p. 83.

⁷⁸ Cfr. P. Abdolmohammadi, *Il repubblicanesimo islamico dell'ayatollah Khomeini*, p. 95.

⁷⁹ Cfr. A. A. Omeide Zanjani, *Nezām-e Siyāsi va Rahbāri dar Eslām* (Lo Stato islamico e la Guida Suprema nell'Islam). Teheran, 1999, p. 23.

accuratamente scelta tra quei *faqīh* dotati di grande esperienza politica e di profonda conoscenza dell'applicazione della *sharī'ah*.

Dopo i primi mesi post-rivoluzionari, Khomeinī cristallizzò in questo modo la sua teoria del “Governo del giureconsulto”, rendendola effettiva sul piano istituzionale sotto la forma di “Repubblica Islamica”. Essa fu la prima teoria politica sciita che si tradusse in una forma di governo effettivo, dopo l'imamato del primo grande *imām* ‘Alī e di suo figlio Husayn⁸⁰.

4.2 L'assetto costituzionale⁸¹

Preambolo⁸²

Nel preambolo, si afferma che la Costituzione è basata sui principi e sui precetti islamici. La caratteristica essenziale di Rivoluzione Islamica, in confronto ad altri movimenti verificatisi in Iran durante l'ultimo secolo, risiede nel suo carattere ideologico e islamico. La nazione musulmana dell'Iran, dopo l'esperienza del Movimento costituzionale anti-dittatoriale e del Movimento anti-colonialista per la nazionalizzazione del petrolio, ha appreso la preziosa lezione in base alla quale il motivo fondamentale ed evidente del fallimento di tali movimenti era l'assenza di una componente ideologica.

Si aggiunge inoltre che il progetto di Stato islamico, basato sul concetto di *Velāyat-e-Faqīh*, presentato dall'*imām* Khomeinī al culmine della repressione da parte del regime dittatoriale dello shāh, ha dato luogo a un nuovo, distinto e chiaro impeto nel popolo musulmano, ed ha aperto dinanzi ad esso il vero cammino della lotta ideologica dell'Islam, che ha concretizzato gli sforzi dei combattenti musulmani all'interno e all'esterno del paese.

Dal punto di vista dell'Islam, lo Stato non è un prodotto del sistema di classi o il dominio di un individuo o di un gruppo, così come era stato per la formazione delle

⁸⁰ Cfr. P. Abdolmohammadi, *Il repubblicanesimo islamico dell'ayatollah Khomeini*, p. 100.

⁸¹ Ci si riferisce alla Costituzione emendata del 1989.

⁸² In questo paragrafo verranno citati brani tratti dal Preambolo della Costituzione dell'Iran, nella sua traduzione in italiano. Si rimanda al sito del Senato della Repubblica Islamica dell'Iran: [http://notes9.senato.it/web/opentrad.nsf/1cac5566c26cb8fac12573b1004ef1c2/7b3f91b39ac006aec125758b00513c61/\\$FILE/Costituzione%20della%20Repubblica%20islamica%20dell'Iran.doc](http://notes9.senato.it/web/opentrad.nsf/1cac5566c26cb8fac12573b1004ef1c2/7b3f91b39ac006aec125758b00513c61/$FILE/Costituzione%20della%20Repubblica%20islamica%20dell'Iran.doc) Visualizzato il 1 Novembre 2013.

Costituzioni europee del dopoguerra, bensì la cristallizzazione dell'ideale politico di una nazione che ha la stessa ideologia e religione e si organizza per raggiungere, in un processo di evoluzione ideologica, l'obiettivo finale, quello di raggiungere Allāh. La nazione iraniana, nel processo di evoluzione rivoluzionaria, ha cancellato le commistioni con il pensiero occidentale ed è tornata alla pura ideologia dell'Islam. In Arabia Saudita non era stato necessario formulare una Costituzione, perché la classe degli *'ulamā*, in accordo con i Sauditi, aveva ritenuto che il Corano bastava ampiamente a garantire i diritti di ciascun musulmano. Non vi era stata perciò alcuna ideologia rivoluzionaria contro l'autorità secolare nella sua creazione, come era avvenuto in Iran: l'alleanza tra i religiosi e la dinastia regnante aveva fatto in modo che l'atteggiamento impartito fosse di tipo quietista.

Considerato il contenuto islamico della Rivoluzione Iraniana, che era un movimento per la vittoria di tutti i popoli oppressi sui loro oppressori, la Costituzione getta le basi per la perpetuazione della Rivoluzione all'interno e all'esterno del Paese, soprattutto con l'espansione delle relazioni internazionali verso altri popoli e movimenti islamici. Cerca di preparare il terreno per la creazione di un mondo unico, come recita il versetto "*Si, questa vostra comunità è un'unica comunità e Io sono il vostro Signore. Adoratemi*"⁸³, e di perpetuare la lotta per liberare tutte le nazioni povere e oppresse del mondo.

Con la dovuta considerazione per la natura di questo grande movimento, la Costituzione garantisce la negazione di qualsiasi forma di oppressione intellettuale e sociale e di monopolio economico, e cerca di abbandonare il sistema dittatoriale, perché il popolo possa prendere il proprio destino nelle sue proprie mani, così come recita il Corano: "*che li libera del loro fardello e dei legami che li opprimevano*"⁸⁴.

Nel creare le fondamenta politiche sulla base delle interpretazioni ideologiche, che sono alla base dell'organizzazione sociale, gli uomini pii si assumono la responsabilità di governo e di gestione del paese. Sta infatti scritto che: "*La Terra sarà ereditata dai miei servi devoti*"⁸⁵. Le leggi, che disciplinano il corso della società, seguono il Corano e la tradizione del Profeta. Quindi, è necessario ed indispensabile un

⁸³ *Sūra XXI, Al-Anbiyā* (I Profeti), 92.

⁸⁴ *Sūra VII, Al-A'rāf*, 157.

⁸⁵ *Sūra XXI, Al-Anbiyā* (I Profeti), 105.

esame serio e minuzioso da parte di studiosi dell' Islam pii e meticolosi (i Faqīh giusti). L'obiettivo dello Stato è la promozione della crescita dell'Uomo in modo tale che possa progredire verso il raggiungimento della Legge Divina. Tutto questo non può essere raggiunto che con la partecipazione attiva e ampia di tutti gli elementi della società allo sviluppo sociale. La Costituzione, in vista di questo orientamento, getterà le basi per la partecipazione di tutti i membri della società in tutte le fasi dei processi decisionali e politici, in modo che, nel corso dell'evoluzione dell'uomo, ogni cittadino possa impegnarsi nello sviluppo e nella direzione della società. Ciò corrisponde in realtà al concetto di governo sulla terra da parte degli oppressi *“invece noi volevamo colmare di favore quelli che erano stati oppressi, farne delle guide e degli eredi”*⁸⁶.

Nel primo articolo⁸⁷ si ribadisce che la forma di governo dell'Iran è la Repubblica islamica, che la nazione iraniana, sulla base della propria tradizionale convinzione nella legge della verità e della giustizia espresse nel Corano e sulla scia della vittoriosa Rivoluzione Islamica, condotta sotto la guida dell'eminente leader religioso dell'Āyatollāh *imām* Khomeinī.

All'articolo 2 vengono elencati gli elementi sui quali poggia la Repubblica Islamica. Essa è fondata sulla fede nei seguenti principi:

1. Unicità e potenza di Dio e sottomissione ai suoi voleri;
2. Ispirazione divina delle leggi;
3. Resurrezione della Carne e sua funzione edificante nello sviluppo spirituale dell'uomo;
4. Giustizia di Dio nella creazione e nella Sua potestà;
5. Imamato e sua funzione fondamentale nel perseguimento della rivoluzione islamica;
6. Credenza nel valore supremo dell'individuo e della sua libertà nei limiti della responsabilità verso Dio.

⁸⁶ *Sūra XXVIII Al-Qasas* (Il racconto), 5.

⁸⁷ Cfr. M. Pistoso, S. Curzu, *La costituzione della repubblica islamica*, in “Oreinte moderno”, anno 60, n. 1/6, Studi in memoria di Paolo Minganti, 1980, pp. 245-271.

In nome di questi principi, il testo costituzionale afferma che la “sovrانيتà sul mondo appartiene a Dio”, anche se Dio ha voluto che l’umanità fosse “sovrana sul proprio destino sociale”: vi è qui già in nuce il problema della doppia legittimità. La costruzione della società islamica è demandata dalla Costituzione a persone rette e fidate; tra esse spicca la figura della Guida, che assicura la continuità del principio dell’imamato e rappresenta l’unità tra sfera religiosa e politica dell’Islam.

La guida della Rivoluzione: il Vali-e faqīh

I poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, formalmente indipendenti l’uno dall’altro, sono posti sotto la supervisione della Guida della Rivoluzione. Secondo quanto stabilito dall’*imām* Khomeinī, “In assenza del Dodicesimo *imām*, nella Repubblica Islamica dell’Iran, la direzione suprema del Paese e la guida del popolo è assunto da un *faqīh* di provata virtù e giustizia, conoscitore del suo tempo, coraggioso, capace di prendere le giuste decisioni, riconosciuto e accettato dalla maggior parte del popolo. Qualora un singolo *faqīh* non ottenga il riconoscimento della maggioranza del popolo, tale compito sarà assunto da un collegio di *faqīh*, in possesso delle qualità di cui sopra, in base all’art. 107” (art. 5). Quindi la nomina della giusta Guida può avvenire tramite elezione della *ummah* o tramite la scelta del Consiglio degli esperti.

All’art. 109 si esplicita che “I requisiti del Capo della Rivoluzione o del Consiglio Direttivo della Rivoluzione sono:

1. Competenza scientifica e virtù degne di seguito necessarie per emettere un *fatwa*.
2. Chiara visione politica e sociale, forza e capacità direttive necessarie alla guida del popolo.”

All’art. 110 invece vengono elencati “le mansioni e i poteri del Capo della Rivoluzione:

1. Nomina dei *faqīh* componenti il Consiglio di Vigilanza;
2. Nomina delle più alte cariche giudiziarie del Paese;
3. Comando su tutte le forze armate;
4. Firma del mandato presidenziale ad avvenuta elezione da parte del popolo;

5. Destituzione del Presidente della Repubblica, in considerazione degli interessi del Paese, in seguito a ordinanza della Corte di Cassazione per inadempienza ai doveri o in seguito a voto dell'Assemblea Nazionale relativo all'insufficienza di attitudini politiche;
6. Grazia e condono delle pene, secondo i regolamenti islamici, su proposta della Suprema Corte di Cassazione”.

L'Assemblea degli Esperti

Il *Majlis-e Khebragan* (Assemblea degli Esperti) è un'entità indipendente dagli altri tre poteri democratici. I membri di quest'assemblea sono eletti dal Consiglio dei Guardiani, che stabiliscono anche i criteri della candidatura: devono vantare un'indiscussa religiosità, un'eccellente conoscenza della *sharī'ah* e un'assoluta fedeltà alla Guida che hanno eletto. Sono eletti ogni otto anni a suffragio universale.

Quando la Guida è inabile ai doveri costituzionali o non risponde ai requisiti richiesti, può essere destituita dal (art. 111); le modalità di scelta della Guida sono definite dalla Costituzione e la preferenza è carismatica.

Il Consiglio dei Guardiani

Il *Shora-ye Negahban-e Qanun-e Assassi* (Consiglio dei Guardiani) è un organo supremo, una sorta di camera superiore a legittimazione religiosa, che controlla tutti i disegni di legge governativi e le proposte di legge parlamentari, rinviandoli all'Assemblea degli Esperti qualora non li ritengano conformi alle norme islamiche e alla Costituzione. È composto da sei giuristi islamici, nominati dalla Guida, e sei giuristi civili, nominati dal Parlamento. Il loro mandato dura sei anni.

L'organo ha anche la funzione di interpretare le norme costituzionali (maggioranza dei tre quarti), esprimere un giudizio di compatibilità delle leggi con le norme islamiche (bastano sei giuristi) e quello di conformità alla Costituzione (maggioranza dei giuristi). L'organo procede infine alla supervisione delle elezioni presidenziali, delle elezioni generali e dei referendum e, soprattutto, esamina i requisiti (non solo morali e religiosi, ma anche politici) dei candidati.

Il Parlamento e il Presidente della Repubblica

“Il Presidente della Repubblica, dopo il Capo della Rivoluzione, è la più alta carica del Paese. A lui è affidata la responsabilità dell’esecuzione della legge costituzionale, del coordinamento dei rapporti tra i tre poteri. Egli è il capo del potere esecutivo, eccetto che nei casi di responsabilità diretta del Capo della Rivoluzione” (art. 113) “Il presidente della repubblica è eletto direttamente dal popolo per quattro anni. La sua rielezione è ammessa solo per due periodi consecutivi” (art. 114). Egli deve:

1. Essere di sesso maschile;
2. Avere un’ampia conoscenza della religione musulmana;
3. Aver maturato esperienze politiche precedenti;
4. Avere origine e cittadinanza iraniana⁸⁸;
5. Non avere precedenti penali a suo carico;
6. Essere fedele alla Repubblica.

Egli può essere infine destituito con il voto di due terzi dell’Assemblea nazionale. Interessante è il fatto che la Guida debba essere di sesso maschile, rimarcando ancora una volta l’antica divisione fra i generi da sempre adoperata nella società islamica, in controtendenza rispetto alle rivoluzioni modernizzanti messe in atto durante i regni della dinastia Pahlavī. Inoltre, la funzione politica (oltre che religiosa) della Guida è sottolineata anche dalla necessità di possedere delle esperienze pregresse in quel campo. Ancora una volta, si sottolinea la commistione tra il Politico e il Religioso nell’ordinamento statale iraniano.

Il potere Legislativo

Vi è un insanabile conflitto tra gli organi a legittimazione politica e quelli a legittimazione religiosa. Khomeinī continuava ad ricordare che il potere legislativo spettava solo al popolo, ma esso non godeva di piena autonomia, dal momento che ogni decisione doveva sottostare al Consiglio dei Guardiani. Il *Majlis-e Shora-ye Islami* (il Parlamento) viene eletto ogni quattro anni a suffragio universale e per diventarne membri bisogna:

1. Essere cittadini iraniani;

⁸⁸ Si rimanda alla lettura del secondo capitolo di questa ricerca, paragrafo 8.

2. Islamici praticanti;
3. Giurare davanti alla Costituzione;
4. Avere un'età compresa tra i 35 e i 70 anni;
5. Non appartenere alla ex dinastia regnante.

Ogni legge promulgata deve comunque essere conforme alla *sharī'ah*.

Il potere giudiziario

La tensione dei diversi criteri di legittimazione si riflette sul potere giudiziario. “Il potere giudiziario è indipendente. Esso ha il compito di difendere i diritti individuali e collettivi e la responsabilità della realizzazione della giustizia” (art. 156). Esso ha il compito di:

1. Rendere terrena la giustizia divina;
2. Emettere sentenza;
3. Controllare l'effettiva applicazione delle leggi;
4. Prevenire gli illeciti.

“La Suprema Corte di Giustizia è la più alta carica del potere giudiziario” (art. 157). Essa, in base all'art. 158, è composta da cinque membri:

1. Il Presidente della Suprema Corte di Cassazione;
2. Il Procuratore Generale del Paese;
3. Tre giudici *mojtahed*⁸⁹ di provata equità eletti dai giudici del Paese.

Il mandato dura 5 anni e i membri sono rieleggibili. Il presidente e il procuratore vengono nominati dalla Guida e la Corte giudica il presidente della Repubblica. Dal Consiglio dipendono sia i tribunali speciali, cioè i Tribunali della rivoluzione islamica, che hanno il compito di indagare e giudicare in base ai reati contro la sicurezza interna, contro Dio e di corruzione sulla terra, ossia il complotto contro lo Stato islamico; sia il Tribunale speciale per il clero, che indaga sui reati commessi dal clero, anche su quelli di opinione, il cui presidente e procuratore è eletto dalla Guida.

È giusto sottolineare ancora una volta il ruolo fondamentale della Legge divina, la sola a poter indirizzare e punire non solo le azioni dei musulmani, ma anche dei non-musulmani, qualora i propri riti o costumi non siano in contrasto con l'Islam. In

⁸⁹ Giurisperito in diritto islamico autorizzato a pronunciare sentenze.

Occidente, come sottolineato nel primo capitolo, il diritto positivo, nato con la formazione dei moderni Stati-nazione, aveva sostituito la legge naturale, composta dalle consuetudine e dalla legge divina. Questo fatto rende la concezione islamica della giustizia molto simile all'impostazione medioevale europea, ma agli antipodi di quella contemporanea.

4.3 La critica degli intellettuali religiosi

Vi furono diverse critiche nei confronti dello Stato iraniano nato dalla rivoluzione, non solo da parte delle correnti di pensiero culturali laiche, ma anche fra gli intellettuali religiosi. Ispirato dal pensiero di Shariati, Abdolkarim Soroush criticò la riduzione della religione in ideologia politica operata da Khomeinī. La religione, in particolari contingenze storiche, avrebbe potuto fungere da catalizzatore sociale per il cambiamento, ma una volta esauritasi quella fase storica, quella funzione doveva cessare. Quando la religione si trasforma in ideologia, diceva, si riduce ad una semplice norma regolatrice totalizzante, mentre dovrebbe solamente indicare una via da seguire⁹⁰.

L'hoyatoleslam Kadivar ritenne che in Iran vi fosse da tempo una lotta fra i fautori dell'autocrazia e quelli della democrazia religiosa: i primi guardavano al popolo come ad un soggetto immaturo, bisognoso di un'inflessibile protettore che salvaguardasse autoritariamente valori religiosi ritenuti ascrivibili; i secondi non vedevano alcuna contraddizione fra i precetti religiosi e diritti naturali del popolo e rivendicano un sistema politico democratico "ispirato religiosamente". Non tutte le interpretazioni dell'Islam sono compatibili con la modernità: nell'Islam tradizionale, o reinterpretato secondo la neotradizione khomeinista, non vi è spazio per la democrazia, perché sovrano o giureconsulto ritengono arbitrariamente di fare gli interessi del popolo meglio del popolo stesso. Egli ha come solo limite il volere di Dio, ma essendo lui stesso colui che può meglio di tutti interpretarlo, ogni suo ordine deve essere assolutamente obbedito⁹¹.

Secondo invece i sostenitori della democrazia religiosa, la proposta di Khomeinī era quella di un governo ispirato allo stesso tempo teocraticamente e democraticamente,

⁹⁰ Cfr. R. Guolo, *La via dell'mam*, p. 169.

⁹¹ Cfr. R. Jahanbegloo, *The Role of Intellectuals*, in "Journal of Democracy", 11, 4, 2000, pp. 135-139.

ma la sua idea di libertà ed uguaglianza non era quella occidentale, proveniente dalla Rivoluzione Francese, ma quella della *sharī'ah*, che aveva un paradigma diverso. Solo nell'adempimento della Legge c'era la vera libertà e l'uguaglianza derivava dall'eguale sottomissione degli uomini di fronte a Dio, così come affermava Qutb.

La reinvenzione della tradizione religiosa operata dal clero khomeinista ha portato alla politicizzazione della sfera pubblica da parte della religione, distruggendo progressivamente lo spazio sia della sfera privata, sia della trascendenza. L'affermazione del primato del politico, sia pure in nome di Dio, trasforma la religione-ideologia in fattore di secolarizzazione della società. L'elevato numero di istituzioni che riconducono la società dentro lo Stato, ormai sacralizzato, provoca la rottura delle altre strutture sociali, come la famiglia. Ne sono un esempio i martiri che abbandonarono le proprie case per andare a combattere per la rivoluzione. È dunque lo Stato totale, sotto forma di "Stato etico", che si impone come nuova divinità. Nonostante le originarie intenzioni di Khomeinī, in Iran è il Dio del Politico a prendere il sopravvento sul Dio della devozione⁹².

⁹² Cfr. R. Guolo, *La via dell'mam*, pp. 175-176.

5. 'ALĪ KHĀMENEĪ E HĀSHEMI RAFSANJĀNI

L'āyatollāh Khomeinī fu un innovatore della politica islamica non solo per quanto riguarda l'introduzione del concetto di *Velāyat-e-Faqīh*, ma anche per l'idea di un islamismo globale, che non riconosceva i classici confini tra *Dār al-Islām* (la casa dell'Islam) e *Dār al-Harb* (la casa della guerra). Infatti, nella vicenda della scomunica e della condanna a morte dello scrittore Rushdie, cittadino britannico, che aveva pubblicato *I versetti satanici*⁹³, la Guida dell'Iran dichiarò che la Legge islamica non valeva solo per i territori musulmani, ma per ogni singolo fedele dovunque risiedesse, per cui anche nelle comunità islamiche in Europa.

L'importante questione di cui Khomeinī si occupò prima della morte fu la sua successione. L'āyatollāh Hossein 'Alī Montazerī (1922-2009), presidente dell'Assemblea degli Esperti, organo che, come già ricordato, ha il compito di designare la Guida in caso questa non emerga per via carismatica, e leader dell'Associazione del Clero Militante, era stato infatti inizialmente designato come suo sostituto. Egli aveva collaborato con Khomeinī come supervisore e consulente della teoria del *Velāyat-e-Faqīh*. Tuttavia, egli cadde in disgrazia a seguito delle sue riserve sia sulla decisione di Khomeinī di continuare la guerra con l'Iraq, sia sulle ricorrenti esecuzioni contro i nemici della rivoluzione, verso i quali egli invocava la "clemenza del profeta". Lo scontro con Khomeinī costò a Montazerī la privazione del titolo di grande āyatollāh, riconoscimento dovuto alle sue competenze teologiche più che all'attivismo politico.

Khomeinī era però consapevole del fatto che, in mancanza di un successore carismatico, la struttura istituzionale duale della Repubblica Islamica era destinata ad entrare in crisi a causa del conflitto tra organi a legittimazione religiosa e organi a legittimazione politica. Per questo, attraverso una modifica costituzionale, istituì il Consiglio per la Determinazione delle Scelte, deputato a dirimere i conflitti di competenza fra i diversi organi dello Stato, in particolare tra Parlamento e Consiglio dei Guardiani⁹⁴.

Inoltre, per permettere ad 'Alī Hoseynī Khāmeneī - che era stato suo intimo consigliere durante la rivoluzione, ma non possedeva la qualifica di "grande āyatollāh" -

⁹³ Si rimanda alla lettura del cap. 2 paragrafo 3 del testo.

⁹⁴ Cfr. S. T. Hunter, *Post-Khomeini Iran*, in "Foreign Affairs", vol. 68, n. 5, 1989, pp. 133-149.

di diventare la nuova Guida, modificò i requisiti per accedere a tale carica. Non era più richiesto infatti di essere *marja-e taqlid*, guida da imitare e autorità teologica indiscussa, ma solamente di possedere un'adeguata conoscenza della *sharī'ah*. La giustificazione riguardo la rettifica costituzionale arbitraria operata da Khomeinī fu giustificata con l'affermazione schmittiana che consentiva al sovrano di creare diritto nello "stato d'eccezione"⁹⁵, naturalmente in perfetta sintonia con gli ordinamenti islamici della Repubblica.

Per definire le modifiche costituzionali, viene istituita una commissione composta da venti elementi, nominati da Khomeinī e dal Parlamento, tra i quali figuravano il Presidente della Repubblica Khāmeneī, eletto nel 1981 al posto di Abol Hassan Bani Sadr durante la guerra contro l'Iraq, e il Presidente del Majlis, 'Alī Akbar Hāshemi Rafsanjāni, eletto nel 1989. Con la morte di Khomeinī, la commissione procedette ad un'ampia revisione costituzionale, che avrebbe portato all'assetto costituzionale descritto nel paragrafo precedente. Venne soppressa la figura del Primo Ministro, le cui competenze erano in contrasto con quelle del Presidente della Repubblica, che divenne così l'indiscusso capo dell'esecutivo, secondo solo alla Guida. Fu rafforzato il ruolo del Consiglio dei Guardiani, che poteva esercitare il potere di veto sulla legislazione parlamentare e che aveva il compito di accertare il possesso dei requisiti politici e religiosi dei parlamentari. Fu rafforzato anche il ruolo del *Rahbar*, che aveva il potere di coordinare i diversi poteri dello Stato persino, la cui figura però cambiò: da pio e virtuoso leader, "informato sulle cose del mondo", egli divenne un leader con perfetta conoscenza delle questioni politiche e sociali⁹⁶.

Si può qui notare il passaggio dal religioso al politico prima evidenziato. Grazie a questi cambiamenti, Khāmeneī, nel 1989 venne designato Guida dall'Assemblea degli Esperti, mentre 'Alī Rafsanjāni gli succedette nella carica di Presidente della Repubblica, creando in questo modo una salda alleanza tra il potere religioso e quello politico, le cui caratteristiche si mescolarono vicendevolmente.

⁹⁵ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 33.

⁹⁶ Cfr. R. Guolo, *L'Iran tra sovranità politica e autorità religiosa*, in "Il Mulino", n. 6, 2001, pp. 1135-1143.

5.1 La nuova Guida: 'Alī Hoseynī Khāmeneī

'Alī Khāmeneī nacque a Mashad nel 1939. Da giovane, affascinato dal pensiero di Shariati riguardo la sua idea di religione attiva, assunse la guida dei Pasdaran; diventò poi membro del CRI ed in seguito rivestì la carica di “predicatore del venerdì” nella più importante moschea di Teheran, che gli permetterà di distinguersi come uno dei più ferventi rivoluzionari. Diventato Presidente della Repubblica, dovette affrontare numerosi problemi, tra i quali la guerra in corso contro l'Iraq e le difficoltà economiche e sociali da questa derivate. Durante il suo mandato, al fine di rafforzare il proprio prestigio e il proprio potere, abbandonò la sua originaria posizione politica, appoggiandosi ai conservatori religiosi, i quali lo appoggiarono nella sua nomina di Guida dell'Iran alla morte di Khomeinī⁹⁷.

Tuttavia, la scelta provocò parecchie obiezioni da parte del clero sciita. Egli mancava di quel prestigio di dotto giurisperito che lo avrebbe autorizzato ad esprimere l'*ijtihād*, ossia l'interpretazione autentica del Corano e della tradizione sciita. Teoreticamente, il sistema della Repubblica Islamica, ossia il *velāyet-e faqīh*, era legittimo quando alla guida della nazione vi era un Grande Āyatollāh, considerato fonte di emulazione (*marja 'ye taqlēd*), ma Khāmeneī non lo era: la sua elezione era stata una scelta prettamente politica. Il Grande Āyatollāh Mohammad Shīrāzī, come molti altri, non accettò il fatto che un semplice āyatollāh potesse divenire la “fonte da emulare”. Shīrāzī, che morirà alla fine del 2001, cercò di favorire la nascita di un Comitato di Grandi Āyatollāh che guidasse il Paese, ma non realizzerà il suo obiettivo. Shīrāzī, che morirà nel 2001, non fu l'unico dotto anziano a mettere in discussione la legittimità dell'élite politica iraniana e della sua figura di spicco. Altri famosi dotti dissidenti all'elezione della nuova Guida furono il Grande Āyatollāh Hoseyn 'Alī Montazerī-Najafābādī; altri ancora furono il Grande Āyatollāh Ḥassān Tabātabāī-Qōmī e il Grande Āyatollāh Yasubedīn Rastegārī⁹⁸.

La nuova azione della nuova Guida fu caratterizzata dall'alleanza con la costante interferenza sia nelle funzioni dell'esecutivo, sia nelle decisioni del Parlamento, diviso in numerose fazioni politiche (radicale, conservatrice religiosa,

⁹⁷ Cfr. F. Sarabi, *The Post-Khomeini Era in Iran: The Elections of the Fourth Islamic Majlis*, in “Middle East Journal”, vol. 48, n. 1, 1994, pp. 89-107.

⁹⁸ Cfr. S. Gieling, *The "Marja'ia" in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994*, in “Middle Eastern Studies”, vol. 33, n. 4, 1997, pp. 777-787.

pragmatica e tecnocratica) a causa della mancanza di organizzazioni partitiche ben strutturate, che non si erano formate negli anni della rivoluzione⁹⁹.

Khāmeneī assunse anche il comando delle forze armate ed attualmente detiene il controllo delle fondazioni, che gestiscono l'economia e la finanza del Paese e sono gestori dello Stato sociale islamico.

5.2 La politica economica di 'Alī Akbar Hashemi Rafsanjāni

Rafsanjāni nacque a Nough nel 1934 da una ricca famiglia di produttori di pistacchi. Alla sua elezione a Presidente della Repubblica (1989-1997), le parole d'ordine furono quelle di "ricostruzione" e "sviluppo"¹⁰⁰.

Egli fu un acerrimo nemico dei radicali in materia economica, influenzati dall' "Islam rosso" di Shariati e dunque sensibile al tema della giustizia sociale dei *mostazafin*, che avevano sino ad allora fatto prevalere una politica di controllo statale dell'economia imperniata sui prezzi amministrativi e la nazionalizzazione delle imprese.

Nel 1989 infatti, lo Stato controllava l'80% dell'economia iraniana. Questo era in gran parte dovuto alla guerra appena affrontata contro l'Iraq: durante il conflitto, l'intera produzione siderurgica e meccanica era stata mobilitata alla causa bellica sotto il controllo dello Stato. Quando essa terminò, si dovette procedere alla riconversione dell'economia di guerra ad un'economia civile: un meccanismo questo che provocò fenomeni di diffusa corruzione, in quanto arricchiva i leader politici e i quadri amministrativi che erano in grado di far filtrare le domande e gli interessi di un determinato gruppo sociale. Grossa parte dell'economia era controllata anche dalle nuove forze dei Pasdaran: ancora una volta, si confermava la supremazia del politico sulle esigenze economiche dello Stato e del popolo.

Inoltre, questo sistema economico si stava rilevando poco efficiente sul piano della crescita e in contrasto con gli interessi della piccola-media classe sociale iraniana,

⁹⁹ Cfr. S. Siavoshi, *Factionalism and Iranian Politics: The Post-Khomeini Experience*, "Iranian Studies", vol. 25, n. 3/4, 1992, pp. 27-49.

¹⁰⁰ Cfr. H. Amirahmadi, *Economic Reconstruction of Iran: Costing the War Damage*, in "Third World Quarterly", vol. 12, n. 1, 1990, pp. 26-47.

rappresentata dai mercanti e dai *bazar*, la struttura economica più importante della società iraniana, in stretti rapporti con Rafsanjāni¹⁰¹.

Sotto il suo mandato inoltre, il Paese deve inoltre affrontare fenomeni come l'aumento della popolazione, la rapida urbanizzazione e gli alti tassi di disoccupazione:

“Other salient features of the demographic changes [...] indicate a continued increase in the urban population; a rise in the size of the “non-productive” group; growing unemployment in the “productive” sectors category and in the rural occupations [...]; a drastic 42% decline in industrial employment accompanied by a spectacular 73% rise in service jobs (mostly public) [...]. Preliminary results of a new census conducted in 1991/92, show the country’s population to have reached 58.2 million, with Teheran’s population at 7.2 million. Nearly 46% of the total population was reported to be less than 15 years of age. The average rate of increase of population between 1986 and 1992 ran at 3.28 % a year”¹⁰².

Allo Stato giungevano crescenti domande di assistenza, di costruzione di alloggi, di creazione di posti di lavoro. Rafsanjāni cercò di risolvere la crisi attraverso una politica monetaria aggressiva: l'aumento del debito estero e delle importazioni, gli investimenti nelle infrastrutture, la creazione di zone libere di mercato. Si favorirono inoltre le privatizzazioni delle grandi imprese statali e si aumentarono le imposte per accumulare le risorse necessarie allo sviluppo degli investimenti e per finanziare la spesa pubblica. Questa scelta rese lo Stato più dipendente dalla società, perché obbligava il governo a negoziare l'ammontare di quel carico fiscale con i diversi ceti sociali, le corporazioni, gli enti locali, aumentando in questo modo il pluralismo del sistema¹⁰³.

Questa politica economica, attraverso un piano quinquennale, si riproponeva dunque di conseguire gli stessi obiettivi di modernizzazione perseguiti, nei due decenni precedenti la rivoluzione, dal regime Pahlavī. Tale compito non era di semplice realizzazione, non solo per la dura opposizione in Parlamento dei radicali, ma soprattutto perché la struttura politica e amministrativa dello Stato era ormai modellata

¹⁰¹ Cfr. M. Abdullahzede, *The Political Significance of the Bazaar in Iran*, in R. Tapper, *Technology, Tradition and Survival*, Frank Cass, Londra, 2001, pp. 234-241.

¹⁰² J. Amuzegar, *Iran's Economy under the Islamic Republic*, I.B. Tauris, New York, 1997, cit. p. 62.

¹⁰³ Cfr. D. Brumberg, *The Trap of Liberalized Autocracy*, in L. Diamond, M. Platter, D. Brumberg, *Islam and Democracy in the Middle East*, John Hopkins University Press, Baltimora, 2003, pp. 35-47.

sull'ideologia radicale. Le fondazioni, ad esempio, erogavano servizi assistenziali che sfuggivano al controllo del governo: Rafsanjāni cercherà di assorbire queste strutture parallele nello Stato istituzionalizzandole, anche se mantennero sempre un certo grado di autonomia¹⁰⁴.

A causa delle rivolte popolari, scaturite dall'aumento dei prezzi che le riforme economiche avevano provocato, politica liberale di Rafsanjāni subì una battuta d'arresto: venne reintrodotta il controllo sui prezzi, si alleggerì il peso fiscale sui ceti più poveri e venne applicata una nuova politica monetaria. Per non alimentare ulteriormente il conflitto sociale gli obiettivi del piano quinquennale vennero ridimensionati. Il presidente inoltre, per avere un apparato amministrativo efficiente, richiese l'assunzione di specialisti del settore, provocando l'opposizione delle burocrazie che erano state reclutate ideologicamente. Le proteste dei radicali si placarono solamente nel 1992, quando subirono una pesante sconfitta alle elezioni del Parlamento, a causa della rinnovata alleanza fra il clero e Rafsanjāni, che in cambio diede alla sua politica un profilo più islamico, rallentandone dunque la spinta modernizzante.

Il governo Rafsanjāni investì inoltre ingenti risorse nel campo dell'istruzione, soprattutto quella di più alto grado, in particolare nel settore scientifico e nella formazione di un personale burocratico efficiente. La diffusione dell'istruzione universitaria contribuì, insieme ai mutamenti in campo politico, economico e culturale, a fare riacquistare alle classi medie quella posizione centrale nella scena politica e sociale che occupavano durante gli anni della "rivoluzione bianca" dello shāh¹⁰⁵.

Nel 1993 Rafsanjāni viene rieletto presidente con il 53% dei voti, dieci punti in meno rispetto alla passata elezione. Il rallentamento della politica delle riforme e la conflittualità sociale suscitata dalla nuova politica economica gli aveva alienato il consenso delle classi medie senza portargli quello dei ceti più poveri. Inoltre, la liberalizzazione culturale portata, espressa simbolicamente nella figura della figlia Faezeh Hashemi, molto attiva nella vita pubblica, venne osteggiata dai conservatori, in particolare dalle loro fazioni più radicali, come i miliziani Basij, che cominceranno

¹⁰⁴ Cfr. K. Asari, *The Housing Sector in Iran*, in T. Coville (a cura di), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, Institut français de recherche en Iran, Teheran, 1994, pp. 253-260.

¹⁰⁵ Cfr. R. Guolo. *La via dell'imam*, pp. 73-75.

un'azione intimidatoria fatta di aggressioni nei confronti dei giovani e delle giovani intellettuali.

6. IL RIFORMISMO DI KHATĀMI

Nel 1997 l'*hojatoleslam* Seyyed Mohammad Khātami venne eletto quinto Presidente della Repubblica islamica. Egli raccolse consensi tra le fila della sinistra islamica e della destra modernizzante, tra le donne laiche e le femministe islamiche, tra gli studenti attirati dagli stili di vita e dalla cultura occidentale e quelli delle scuole coraniche che non amavano il principio del *velāyat-e faqīh*.

Dopo la morte dell'ayatollah Ruhollāh Khomeinī nel 1989, la Repubblica Islamica dell'Iran era entrata nel cosiddetto “periodo di Termidoro”. Con quest'espressione, risalente alla rivoluzione Francese, che indicava il periodo compreso tra il 19/20 luglio ed il 17/18 agosto del calendario gregoriano, che era stato reintrodotta in Francia dopo gli avvenimenti del 1789, si vuole indicare un qualsiasi periodo post-rivoluzionario, caratterizzato dagli scontri delle diverse fazioni che avevano collaborato fra loro per la destituzione dell'*ancien regime*¹⁰⁶. La loro unione era dipesa da una figura carismatica onnicomprensiva (Robespierre in Francia, Lenin in Russia, Khomeinī in Iran per citare i più noti), ma dopo la conquista del potere, le diverse fazioni facevano riemergere le antiche differenze ideologiche, soprattutto se scompariva anche la figura carismatica di riferimento. In particolare, con “era del Termidoro” si vuole sottolineare la reazione dei riformisti (appunto, i termidoriani) verso le politiche rivoluzionarie della cosiddetta “linea dura”, ossia gli intransigenti della Rivoluzione, e la loro sostituzione alla guida del Paese¹⁰⁷.

Nel periodo post-Khomeinī, la “linea dura”, rappresentata dalla sinistra laica e clericale, venne soppiantata dall'alleanza del centro moderato con i conservatori di destra. I germi del cambiamento erano già presenti nella decisione sofferta di Khomeinī di apportare le modifiche costituzionali, come la soppressione della figura del Primo Ministro, al fine di rafforzare i poteri del Presidente della Repubblica, e la riduzione dei requisiti di qualificazione della Guida, per permettere a Khāmeneī di prendere il suo posto. L'esclusione della sinistra aveva dato a Rafsanjani l'opportunità di andare avanti con alcune delle sue riforme; tuttavia, nacquero una serie di inconvenienti imprevisti,

¹⁰⁶ Con un colpo di Stato, Robespierre fu deposto e decapitato nel mese del Termidoro.

¹⁰⁷ Cfr. M. C. Wells, *Thermidor in the Islamic Republic of Iran: The Rise of Muhammad Khatami*, in “British Journal of Middle Eastern Studies”, vol. 26, n. 1, 1999, pp. 27-39.

riguardanti la politica estera e culturale, da parte degli esponenti più rigidi fra i conservatori contro le fazioni più liberali, che portarono alla perdita di consensi interna a Rafsanjāni. Per uno strano scherzo del destino, proprio uno dei più liberali divenne il nuovo Presidente della Repubblica: Mohammed Khātami.

Khātami nacque ad Ardakan nel 1943. Era un discendente della famiglia del Profeta (*seyyed*) e fu Ministro della cultura durante il governo Rafsanjāni, sebbene fu costretto alle dimissioni dai conservatori religiosi per le sue posizioni riformiste nel 1992. Fu nominato nel 1996 membro e poi presidente del Consiglio Superiore della Rivoluzione Culturale. La sua candidatura fu appoggiata dallo stesso Rafsanjāni, che vedeva in lui l'uomo che meglio avrebbe potuto continuare la politica di modernizzazione economica del Paese. Tra quelli che lo appoggiarono, vi fu anche chi agì in chiave tattica, nella speranza che le contraddizioni istituzionali insite nel sistema, incapace di reggere un effettivo dualismo di potere, esplodessero; oppure chi invece vide nella proposta khatamista una modernizzazione istituzionale e ideologica della Repubblica islamica, che avrebbe salvaguardato il suo carattere religioso, attualmente invaso da quello politico.

Il discorso ideologico di Khatāmi si basava sui concetti di governo del popolo (*mardom-salari*), governo della legge (*hukumat-e qanun*) e pluralismo (*kathrat-girai*), che apparivano in netto contrasto con i principi della Repubblica islamica, tanto da far pensare a molti a una prossima “seconda rivoluzione”. Egli optò per una via intermedia tra il modello politico elaborato dall'islamismo sciita rivoluzionario e quello dei radicali. Egli cercò di superare il dualismo insito tra religione e democrazia. Partendo dal principio che la decisione della forma-Stato spettasse esclusivamente al popolo che, in linea di principio, poteva anche decidere di non riconoscersi in uno Stato islamico, e fedele al principio coranico “nessuna costrizione nella religione”, Khatāmi ritenne che la religione non avesse diritto di intervenire nella sfera politica. Seguendo il principio del *mardom-salari*, il popolo doveva essere libero di scegliere da chi farsi governare¹⁰⁸.

L'altro grande pilastro del discorso politico di Khatāmi riguardava il rapporto con l'Occidente. Egli ribadì che la differenza di religione non potesse divenire causa di uno

¹⁰⁸ Cfr. G. Abdo, *From Revolution to Revelations: Khatami's Iran Struggles for Reform*, “Middle East Report”, n. 211, Trafficking and Transiting: New Perspectives on Labor Migration, 1999, pp. 7-9.

scontro militare, perché il *jihād* era ritenuto lecito dalla dottrina classica solo come strumento di difesa¹⁰⁹.

Le aspettative di una maggiore libertà di stampa e di più ampie possibilità d'espressione in campo culturale e l'enfasi posta sulla necessità di un'incisiva politica di riforme, che mettesse fine al predominio delle istituzioni religiose, furono stroncate dalla reazione dei conservatori. Infatti, cominciarono a verificarsi una serie di "misteriosi" sequestri, che si conclusero con l'assassinio di alcuni intellettuali molto noti alla popolazione iraniana. Grande fu lo sdegno nell'intero Paese. Venne addirittura spedita una lettera aperta a Khameneī, nella quale gli veniva richiesto, in qualità di diretto supervisore del sistema giudiziario e dei servizi di sicurezza, di intervenire sull'accaduto. La Guida, sentendosi accusato di complicità, scaricò la responsabilità su un presunto complotto straniero, ma dovette permettere le indagini, che portarono all'arresto di alcuni membri dei servizi di sicurezza¹¹⁰.

Dopo la sconfitta alle prime elezioni amministrative della Repubblica Islamica dell'Iran del 1999, i conservatori religiosi decisero di contrastare la spinta modernizzante di Khatāmi attraverso l'apparato giudiziario. La magistratura diede così avvio ad una repressione capillare dei movimenti riformisti e della stampa. Nel 1999 il Majlis, ancora controllato dai conservatori, approvò una legge che consentiva all'autorità giudiziaria di incidere profondamente sulla libertà di stampa, attraverso la censura e la chiusura delle testate giornalistiche non gradite al governo.

6.1 La prima rivolta studentesca

Le proteste studentesche esplosero il 9 luglio, quando la magistratura religiosa chiuse il giornale "Salam", punto di riferimento degli studenti, che invocavano libertà di espressione e democrazia. Khatāmi decise di reprimere la rivolta: questo tradimento verso il suo elettorato fu dovuto alla convinzione che fosse necessario procedere gradualmente verso i cambiamenti e nel rispetto della legge, oltre dal fatto che i gradi superiori delle Guardie della Rivoluzione islamica avevano minacciato un golpe se il governo non avesse preso le distanze dagli studenti e non fosse intervenuto. Essi

¹⁰⁹ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, pp. 81-82.

¹¹⁰ Cfr. A. Karimi-Hakkak, *Protest and Perish: A History of the Writers' Association of Iran*, in "Iranian Studies", 18, 2-4, 1985, pp. 189-229.

ribadirono la convinzione che la Repubblica islamica si reggeva non tanto sul principio della volontà del popolo, ma su quella di Dio, e ricordavano come i nemici della rivoluzione avrebbero gioito nel vedere il caos in cui era precipitato il paese¹¹¹. Iniziò così la lunga strategia di logoramento e delegittimazione di Khatāmi, che non portò tuttavia alla sua sconfitta alle elezioni parlamentari del 2000. Anzi, i conservatori ottennero solo 44 seggi su 290.

Tuttavia, i settori più oltranzisti delle forze riformiste, convinti di avere un ampio sostegno nella società, cominciarono a sferrare un'aperta battaglia contro Rafsanjāni. L'accaduto indusse l'ex presidente a rompere con il campo riformista e a trasformarsi, di fatto, in alleato tattico del rivale Khāmeneī, che intorno a sé compattò il fronte conservatore. Nemmeno la conquista del Majlis fu sufficiente ai riformisti per sbloccare l'impasse legislativo, perché le riforme avevano bisogno dell'avvallo dei Consigli dei Guardiani per essere emendate. Minoritari in società, i conservatori cercarono così di imporre la propria supremazia nelle istituzioni¹¹².

Nel 2001 Khatāmi fu rieletto presidente con il 78,7% dei voti. Il suo mandato iniziò con la cosiddetta "crisi del giuramento". La costituzione prevedeva che il Presidente della Repubblica giurasse davanti al Parlamento, alla presenza del capo della Corte Suprema e del Consiglio dei Guardiani. Ma il Parlamento, a maggioranza riformista, si era in precedenza rifiutato di nominare i candidati laici dei guardiani, con la motivazione che essi non possedevano i requisiti richiesti per tale carica. L'obiettivo era porre apertamente il problema dei rapporti tra presidente e Guida e tra Parlamento e Consiglio, contrapponendo la legittimità politica dei primi a quella religiosa non elettiva, dei secondi¹¹³.

Per risolvere la questione tra legislativo e giudiziario, Khāmeneī convocò il Consiglio delle Scelte, presieduto da Rafsanjāni, che suggerì di cambiare il regolamento interno dell'Assemblea Nazionale abbassando il quorum necessario (dalla maggioranza assoluta a quella relativa) per eleggere i candidati al Consiglio dei Guardiani. Vi era un

¹¹¹ Cfr. M. Mashayekhi, *The Revival of the Student Movement in Post-Revolutionary Iran*, in "International Journal of Politics, Culture, and Society", vol. 15, n. 2, 2001, pp. 283-313.

¹¹² Cfr. P. Clawson, *The Khatami Paradox*, in P. Clawson, M. Eisenstadt, E. Kanovsky, D. Menashri, *Iran under Khatami: A political, Economic and Military Assessment*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington, 1998, pp. 1-12.

¹¹³ Cfr. W. Buchta, *Who rules Iran? The structure of Power in the Islamic Republic*, Washington Institute for Near East Policy, Washington, 2000.

retroscena a questa vicenda, simile a quello della rivolta studentesca del 9 luglio: pochi giorni prima della “crisi del giuramento” Khāmeneī avvertì Khatāmi che avrebbe rispettato il voto popolare sino a quando il Presidente fosse rimasto fedele ai principi religiosi su cui si basava la Costituzione della Repubblica islamica. In caso contrario, Khatāmi sarebbe stato essere rimosso. I riformisti cercarono allora di superare il blocco istituzionale puntando sullo strumento del referendum, ma anche questa mossa non diede alcun frutto, perché le proposte furono sempre bloccate dai Guardiani.

Nel frattempo i conservatori, continuarono nella loro battaglia nella repressione dei costumi corrotti e nella limitazione della libertà di stampa. Cominciarono ad essere eseguite punizioni pubbliche per ogni tipo di reato, che in passato avevano riguardato solo reati gravi. Sia per i riformisti, sia addirittura per qualche membro del clero, le esecuzioni pubbliche rappresentavano però una sorta di “talebanizzazione” o di “saudizzazione” del sistema, un netto passo indietro rispetto al clima degli ultimi anni¹¹⁴.

6.2 La seconda rivolta studentesca

In questo clima scoppiò la seconda protesta studentesca (2003). A differenza della prima, essa coinvolse vari attori sociali, come le donne, gli intellettuali laici e i riformisti religiosi, frustrati dalle incapacità dei riformisti di portare avanti le loro riforme contro i conservatori. La situazione fu inoltre complicata dall’esplicito appoggio alle proteste studentesche da parte degli Stati Uniti, che insediati in Afghanistan, speravano in un rovesciamento di regime. Khatāmi cercò una soluzione che placasse insieme sia le ire degli studenti, sia quelle del fronte avversario ai riformisti: negò l’autorizzazione ai Basij di attaccare gli studenti e, allo stesso tempo, invitò la popolazione a mantenere l’ordine anche nei confronti dei miliziani. Protestò inoltre contro le ingerenze U.S.A. negli affari interni iraniani. Tuttavia, la protesta durò solo una settimana: gli arresti e i fermi effettuati dalla polizia, oltre quattromila, ne esaurirono la spinta.

Questo movimento studentesco si differenziava da quello del 1999, che sosteneva le riforme di Khatāmi: esso non faceva parte di alcuna corrente politica, ma

¹¹⁴ Cfr. R. Guolo, *La via dell’imam*, pp. 97-98.

rappresentava una netta rottura con il passato, anche se per vincere aveva bisogno del sostegno delle altre forze riformiste. Un sostegno che si incrinò quando l'amministrazione Bush si schierò a favore degli studenti. L'antiamericanismo era infatti molto forte nel Paese, e opinione della grande maggioranza dei riformisti era che fosse meglio esser governati dai conservatori piuttosto che dagli americani. Quando il 9 luglio dello stesso anno uno sciopero generale, organizzato ancora una volta dagli studenti, venne cancellato sotto le minacce di una dura repressione da parte dei conservatori, fu chiaro ai vertici riformisti che la battaglia contro il clero al potere era stata persa. La conseguenza politica di questi fatti fu l'astensionismo alle elezioni amministrative del 2003 da parte del blocco sociale deluso, che provocò la sconfitta dei riformisti. A Teheran andò a votare solamente il 12% degli aventi diritto: in questo modo, diventò sindaco l'ex pasdaran (volontario) Ahmadinejād.

7. MAHMUD AHMADINEJĀD

7.1 La proposta della “via cinese”

Di fronte ai mutamenti e alle sfide portate dai riformisti e alla dura reazione intransigente dei conservatori, i pragmatici (*eteldagarayan*), lontano da ambedue gli schieramenti, avevano l'obiettivo di modernizzare le istituzioni e l'economia. Essi esprimevano gli interessi di quei settori dell'economia decisi a ricavare un ruolo nella scena politica interna ed internazionale, e ostili a una radicalizzazione dello scontro con l'Occidente, come ad esempio i tecnocrati e i manager delle imprese impegnate nel settore delle risorse energetiche.

La perdita di legittimità della rivoluzione iraniana da parte delle classi medie, della gioventù urbana e larga parte delle donne, che rifiutavano palesemente l'ideologia ufficiale del regime, non poteva avere per risposta una meccanica riproposizione del passato, fatta di pedissequa riproposizione di valori islamici, repressione dei costumi occidentalizzanti e culto della rivoluzione e dei suoi miti fondativi. I pragmatici ritenevano che la soluzione dovesse essere rintracciata nella riforma del sistema economico e nel riconoscimento del clima d'apertura culturale acquisito durante la presidenza Khatāmi. Il modello da seguire era quello proposto dalla Cina, nella quale il partito al governo stava guidando il mutamento economico e sociale. Per raggiungere l'obiettivo, si appoggiarono a Rafsanjāni alle presidenziali del 2005.

Egli, sicuro che i conservatori religiosi non potessero ostacolarlo, pensò di utilizzare l'influenza che l'Iran aveva sui partiti religiosi sciiti iracheni per realizzare uno scambio politico con gli USA: la salvaguardia del regime degli āyatollāh in cambio di una condotta responsabile da parte dell'Iran, nel contrasto al terrorismo jihadista e sul fronte nucleare. I risultati elettorali mandarono al ballottaggio Rafsanjāni e il sindaco di Teheran, Ahmadinejād, che non solo approfittò dell'alto astensionismo (60%) praticato dai riformisti, ma si presentò anche come l'uomo nuovo, un laico capace di riuscire nelle riforme economiche necessarie al rilancio del Paese. Il tentativo di Rafsanjāni di convincere l'elettorato riformista, ormai disilluso, a votare per lui cadde nel vuoto. Con

il 61,7% dei voti, vinse Ahmadinejād, che grazie alla sua campagna elettorale populista, ottenne buoni voti sia nelle città che nelle zone rurali¹¹⁵.

7.2 L'azione politica del “partito dei militari”

L'alto tributo di sangue pagato da Pasdaran e dei Basij durante la guerra con l'Iraq, oltre al sapere strategico-militare acquisito nel lungo conflitto, permisero a queste organizzazioni di occupare una posizione di altissimo rilievo nella struttura del potere iranica. Il potere dei Pasdaran non era solo di natura militare, ma anche economico, grazie allo stretto legame con il clero e le fondazioni religiose di assistenza sociale. Essi controllavano circa il 40% del PIL, godevano di esenzioni fiscali, privilegi commerciali e valutari. Le *bonyad*, formalmente istituzioni pubbliche, erano gestite di fatto ai pasdaran: la Fondazione degli Oppressi e degli invalidi, oltre ad assistere centoventimila famiglie di veterani della guerra con l'Iraq, controllava oltre 400 aziende che operavano nel campo alimentare, agricolo, chimico e petrolchimico, metallurgico, logistico, nel trasporto marittimo e terrestre e nel turismo¹¹⁶.

Mahmoud Ahmadinejād, nato a Aradan nel 1956, membro dei Pasdaran dal 1985 fu, dopo Abol-Hasan Bani Sadr, il primo Presidente non appartenente al clero sciita. Una volta al potere, da buon conservatore, adottò immediatamente riforme nei costumi: separazione dei sessi negli ascensori del municipio, camice a maniche lunghe la barba per i dipendenti pubblici, sale di preghiera al posto delle associazioni culturali. Tuttavia, da buon radicale, il nuovo Presidente mantenne una certa autonomia dal clero, ritenendo che dovesse essere il partito, e non il clero, a dover comandare sulla rivoluzione. Egli non condivideva infatti l'interpretazione del clero riguardo il rapporto tra religione e politica, che lo stesso Khomeinī aveva istituzionalizzato nel principio del *velāyat-e faqīh*.

Egli dichiarò che suo compito era quello di preparare attivamente il ritorno del dodicesimo *imām* nelle vesti del *Mahdī*, l'atteso, identificandosi con la figura del *wakil*, il luogotenente che, secondo il credo sciita, comunicava con *imām* nascosto, che in passato aveva governato la comunità sciita. Prepararne il ritorno, che sarebbe arrivato

¹¹⁵ Cfr. A. Ansari, *Iran under Ahmadinejad: Populism and Its Malcontents*, in “International Affairs” vol. 84, n. 4, 2008, pp. 683-700.

¹¹⁶ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 112.

alla fine dei tempi, significava anche dare per scontato che quel periodo sarebbe stato caratterizzato dalle dure tribolazioni precedenti all'Apocalisse. I problemi scaturiti dallo scontro con i Paesi occidentali riguardo l'uso del nucleare e le possibili conseguenze di una guerra atomica fra occidente e oriente, facevano presagire che la fine del mondo doveva esser vicina, con il conseguente ritorno del *Mahdī*. I durissimi attacchi a Israele - il Presidente della Repubblica dell'Iran dichiarò che l'Olocausto era stata una finzione occidentale per permettere agli Ebrei di avere uno Stato - che miravano a minare alle radici la legittimità dello Stato d'Israele (il Piccolo Satana), e lo scontro aperto con gli Stati Uniti (il Grande Satana), erano così guardati attraverso questa particolare lente messianica: l'Iran doveva spianare la strada all'arrivo del dodicesimo *imām*. Con questo tema Ahmadinejād rafforzò nuove alleanze nel mondo islamico, con l'obiettivo finale di riproporre l'Iran come Paese guida del Medio Oriente.

Ahmadinejād investì inoltre molto anche nelle ricerche sul nucleare, necessario allo sviluppo economico per soddisfare i crescenti consumi energetici interni e alle forze militari per divenire potenza regionale e poter fronteggiare ogni nemico, esterno o interno, che avesse messo in pericolo l'esistenza della Repubblica islamica.

Infine le università, che rappresentavano la principale opposizione politica al "governo dei militari", divennero il principale bersaglio della repressione: gli studenti vennero espulsi o sospesi; i professori non allineati con il sistema furono costretti al pensionamento anticipato o all'abbandono dell'attività politica; i rettori vennero nominati dal governo e scelti tra uomini legati al presidente e ai Pasdaran.

7.3 Lo scontro con il clero

Ahmadinejād subì un duro colpo alle elezioni municipali del 2006, nelle quali si votò anche per il Consiglio degli Esperti. Il Presidente aveva appoggiato l'āyatollāh Mesbah-Yazdi, suo consigliere religioso, ma il Consiglio restò sotto il controllo dei conservatori con la vittoria di Rafsanjāni, legato a Khāmeneī. Il progetto di un "khomeinismo senza clero", che poneva l'accento più sul ruolo messianico del *Mahdī* e della politica anziché sul ruolo sostitutivo del clero combattente, subì in questo modo una pesante battuta d'arresto. Tuttavia, lo scontro frontale tra il Presidente della Repubblica e la Guida Suprema non terminò qui. Tra i più recenti e significativi conflitti tra le due principali cariche dello Stato, emerge quella relativa al Ministro

dell'intelligence Heider Moslehi, esponente religioso alleato di Khāmeneī, costretto alle dimissioni da Ahmadinejād nell'aprile 2011 e reintegrato immediatamente dal Supremo Leader. Le dimissioni del Ministro facevano parte della campagna del Presidente per liberarsi dell'assegnazione delle cariche politiche impostegli dall'autorità religiosa.

Nonostante questo, al momento della rielezione di Ahmadinejād nel 2009, il Supremo Leader non fece mancare il suo supporto al candidato conservatore, pur di fronte alle accuse di irregolarità nelle votazioni denunciate dalla popolazione e in seguito riportate da documenti quale la Risoluzione 1678/2009 del Consiglio d'Europa. La risoluzione si occupava della situazione iraniana in seguito al voto e raccomandava al Paese di terminare la repressione delle manifestazioni, guidate dal Green Movement, che denunciavano brogli elettorali nel corso di quelle elezioni.

Dopo la sua conferma a Presidente della Repubblica, il mantenimento della propria sfera d'influenza sulle istituzioni iraniane ridivenne il nuovo oggetto di scontro con le autorità religiose. Ahmadinejād uscì sempre più debole da questo conflitto: ad un passo dall'*impeachment* a causa dello scandalo elettorale, il Presidente perse l'appoggio dei suoi vecchi sostenitori e pagò il prezzo della marginalizzazione dalla scena politica dei riformisti dopo la severa repressione delle proteste del Green Movement, che divisero lo scenario iraniano in due schieramenti piuttosto netti, nei quali si fronteggiano il Presidente e la Supremo Guida.

La frattura tra Ahmadinejād e Khāmeneī era evidente anche nel discorso politico. Il Presidente faceva largo uso di una retorica ideologica nazionalista e populista, in senso esclusivamente iraniano, in risposta alla retorica omologante ed inclusiva basata invece sul concetto islamico di *ummah*, proposta dal Supremo Leader. Ancora una volta si verificava lo scontro tra una visione panislamica ispirata alla comunità perfetta del Profeta a Medina e una visione nazionalista, che, basandosi sull'ideologia occidentale di Stato, sovranità e nazione, ambiva a definire chiaramente i propri confini e la propria sfera d'azione su altre caratteristiche che non fossero quelle religiose, quali l'etnia, la lingua o la storia comune.

Dopo le elezioni del giugno 2013, il nuovo Presidente della Repubblica divenne Hassan Rouhani, nato a Sorkheh nel 1948. Dal 1999, era stato membro dell'Assemblea degli Esperti, mentre ebbe l'incarico di vice presidente del Majlis e di Segretario del Consiglio supremo della sicurezza nazionale dal 1989 al 2005. Sostenuto sia dal clero,

sia dal *Green Movement*, era la figura più rappresentativa tra i Riformisti iraniani. Vinse al primo turno con la maggioranza assoluta dei voti (18 milioni e seicentomila voti, pari al 50,7% delle preferenze). La sua azione politica è ancora tutta da scoprire; tuttavia, la sua elezione è stata accolta dai Paesi occidentali molto favorevolmente, vedendo nel cambio alla Presidenza iraniana sia una possibile svolta nei rapporti riguardanti la ricerca sul nucleare, sia un processo di trasparenza e democrazia riguardo le politiche interne.

8. LA LEADERSHIP NEL MEDIO ORIENTE

La Repubblica Islamica ha sempre oscillato, sin dalla sua fondazione, tra panislamismo e nazionalismo.

L'Iran è un paese islamico ma non un paese arabo, a maggioranza sciita e non sunnita. L'ambizione di porsi come paese guida del mondo islamico, attraverso il tentativo di esportare il proprio modello rivoluzionario almeno nei Paesi dove vi è una radicata componente sciita, coltivando rapporti con movimenti sciiti come Hezbollah (Libano), Al-Da'wa (Iraq), Hizb-e Wahdat (Afghanistan), generarono l'ostilità di numerosi paesi arabi, in larga parte a maggioranza sunnita¹¹⁷.

Il principale rivale era l'Arabia Saudita, ovvero uno Stato guidato da una dinastia storicamente legata a una corrente religiosa, quella wahhabita, profondamente ostile allo sciismo. La dottrina imamita era infatti sempre stata considerata dai Wahhabiti una vera e propria eresia poiché, associando a Dio al culto dei Dodici *imām*, metteva in discussione il rigido monoteismo di cui essi erano custodi. Ma soprattutto, agli occhi degli Iraniani, i Sauditi erano gli alleati dell'odiata America.

Come già precisato nel capitolo precedente, con l'episodio dell'assedio alla moschea Al-Haram a La Mecca nel novembre 1979 durante il pellegrinaggio, che delegittimava religiosamente la casata saudita, l'Arabia Saudita percepì chiaramente il pericolo della rivoluzione khomeinista, che aveva mobilitato la rivolta. In tutta risposta, dal 1980 i Sauditi, attraverso i petrodollari, finanziarono sia i movimenti islamici sunniti che si opponevano all'Iran, sia quelli in Afghanistan che si contrapponevano all'atea Unione Sovietica, creando una rete di istituzioni educative, moschee, giornali, università, case editrici, che favorirono la diffusione, fuori dei propri confini, dell'Islam in chiave wahhabita.

Durante la "guerra degli otto anni", l'Iran accusò duramente l'Arabia Saudita di sostenere gli Stati Uniti che stavano aiutando militarmente un oppressore che attaccava i popoli musulmani", ossia l'Iraq. Per evitare un ulteriore danno alla loro immagine nel mondo musulmano, negli anni seguenti i Sauditi furono allora costretti a negoziare con i

¹¹⁷ Cfr. H. Ram, *The Myth of Early Islamic Government: The Legitimization of the Islamic Regime*, in "Iranian Studies", vol. 24, n. 1/4, 1991, pp. 37-54.

loro storici nemici la gestione politica del pellegrinaggio. L'Iran ottenne il permesso di inviare una quota maggiore di pellegrini, che raddoppiarono fino a centocinquantamila. Inoltre nel 1986 re Fahd assunse il titolo di "Guardiano dei due luoghi santi" (*Khadim al-Haramayn al-Sharifayn*), cosa che irriterà il regime di Teheran, in quanto questo titolo voleva sottolineare la leadership saudita in ottica panislamista.

La guerra irano-irachena ebbe anche altre conseguenze sul piano ideologico. Gli aiuti economico-militari che molti Paesi musulmani fornirono all'Iraq, per paura che la rivoluzione contagiasse la loro nazione, fecero nascere nel popolo iraniano la percezione di costituire un fattore anomalo nel mondo islamico. La politica estera iraniana allora cambiò, anche perché dopo la morte di Khomeinī, furono i conservatori pragmatici che gestirono la politica estera, lasciando spazio all'ideologia dell'interesse nazionale, piuttosto che quella panislamica¹¹⁸.

Iniziò così un lento processo di stabilizzazione dei rapporti diplomatici con i Paesi arabi e con diversi Paesi europei, in modo da svincolare l'Iran dal rigido isolamento cui l'aveva costretto la propria identità rivoluzionaria. La sconfitta irachena nella guerra del Golfo liberò l'Iran da una minaccia strategica: cominciò così ad intrecciare rapporti anche con i Sauditi, funzionali non solo in chiave politica, ma anche per gli equilibri all'interno del cartello OPEC, mantenendo alto il prezzo del greggio. Vennero inoltre rafforzati i legami con la Siria, indispensabili per poter sostenere la comunità sciita e la presenza, politica e militare, iraniana in Libano, necessaria per fronteggiare la minaccia sionista¹¹⁹.

Lo stabilizzarsi delle relazioni anche con gli Stati Uniti durante la guerra per la liberazione del Kuwait¹²⁰ o Guerra del Golfo, nella quale l'Iran si dichiarò neutrale, non eviterà comunque all'Iran di subire nel 1995 un embargo con l'accusa americana di terrorismo. L'Iran non era nuovo nel subire azioni sanzionatorie: già con la presidenza di Jimmy Carter (1977-1981), attraverso l'*Executive Order* 12170 nel novembre 1979, si iniziò la politica sanzionatoria. Nel 1996, l'embargo fu rafforzato con l'ILSA (*Iran and Libya Sanctions Act*), che stabiliva sanzioni per le società americane che volessero

¹¹⁸ Cfr. N. Entessar, *The Military and Politics in the Islamic Republic of Iran*, in J. Esposito (a cura di), *Post-Revolutionary Iran*, Westview Press, Boulder, 1988, pp. 56-74.

¹¹⁹ Cfr. S. Chubin, *The Islamic Republics Foreign Policy in the Gulf*, in Kramer (a cura di), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Westview Press, Boulder, 1987, pp. 159-172.

¹²⁰ Molti storici arabi chiamano la guerra fra Iran e Iraq "Guerra del Golfo", generando così dissimmetrie concettuali con gli storici occidentali.

investire nel settore energetico iraniano. Sotto la prima amministrazione Bush (2001-2005), l'Iran finì, insieme all'Iraq e alla Corea del Nord, nell' "asse del male", ossia nel novero di quegli Stati responsabili di attività terroristiche o decise a dotarsi di armi di distruzione di massa. Secondo la Casa Bianca, l'Iran dava infatti il proprio sostegno al partito di Hezbollah libanese, il Jihād Islamico Palestinese e HAMĀS, sospettando anche di Al Qaeda, cosa che si rivelerà essere infondata, anche per una contraddizione in termini: Al Qaeda era un movimento sunnita, ispirato al salafismo, in netta contrapposizione con l'ideologia sciita iraniana. Inoltre, sempre secondo Washington, il governo di Teheran si stava dotando di tecnologia *dual use* per costruire armi di distruzione di massa. Su questo punto, l'Iran reagì alle accuse americane dichiarando l'uso energetico del nucleare, riaffermando il proprio contributo nella lotta al terrorismo internazionale e denunciando l'ingerenza degli Stati Uniti nella propria politica interna¹²¹.

L'Iran guadagnò con favore alla decisione americana di provocare la caduta dei talebani e quella di Saddām Hussein, perché di fatto eliminava due nemici dello sciismo iraniano. Tuttavia, la presenza statunitense ai confini del Paese era pericolosa e la minaccia di una "guerra preventiva" sul suolo iraniano reale. Fortunatamente per Teheran, le parallele difficoltà politiche e militari incontrate dagli americani in Iraq e Afghanistan, scongiurarono nell'immediato quest'angosciante pericolo.

¹²¹ Cfr. R. Guolo, *La via dell'imam*, p. 139.

CONCLUSIONI

Negli anni novanta del XX secolo è cominciata una nuova fase di relazioni tra gli Stati occidentali e il mondo islamico. Con la fine della Guerra Fredda e la caduta del muro di Berlino, è terminata la politica di equilibrio che permetteva ai parlamenti degli Stati musulmani una strumentale alternanza politica, o per lo meno, dei punti di riferimento intellettuale alternativi per governare. Si afferma l'egemonia politica, economica e militare degli Stati Uniti, mentre l'Unione Europea, ancora oggi, appare alla ricerca di una propria identità e dimensione politica, capace solamente (non sempre per giunta) di coordinare scelte di carattere economico tra gli Stati membri, ma non in grado di cooperare per una politica estera comune.

La nuova fase di mondializzazione dell'economia ha sconvolto le strutture industriali ed ha messo in crisi la stessa concezione di Stato-Nazione. La globalizzazione in Occidente ha rimosso molti dei vincoli ai processi di internazionalizzazione dell'economia: il mondo deve essere prima di tutto un grande luogo di produzione per il mercato e l'esportazione. La globalizzazione ha però non solo cambiato il modo di intendere l'economia e la finanza, attraverso il libero mercato, ma anche il campo della cultura e del sapere, che divengono immediatamente disponibili a chiunque voglia accedervi. Non solo. Grazie ai mezzi di comunicazione sempre più rapidi e sempre più alla portata di tutti, oggi si possono "acquistare" anche i mezzi per "fabbricarsi" una propria religione, una propria cultura, una propria "ideologia".

Per usare un neologismo coniato da George Ritzer, sociologo statunitense dell'Università del Maryland, siamo in presenza di una "*mcdonaldizzazione* del mondo"¹²²: la metafora allude al fatto che attraverso la globalizzazione, qualsiasi cosa esistente diventa parte dell'ideologia capitalista, basata sull'acquisto e la vendita di prodotti di consumo, per cui diventa fruibile da tutti. In questo mondo de-gerarchizzato, perché in esso ogni cosa è disponibile senza intermediari quali la famiglia, le istituzioni religiose o lo Stato, c'è il trionfo dell'ideologia individualistica del singolo, nata sotto le

¹²² Cfr. G. Ritzer, *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna, 1997.

spinte della borghesia all'inizio del XVI secolo in Europa, la cui ideologia si è oggi propagata in tutto il mondo sopra ogni cultura in maniera velocissima.

Questa incontrollata ondata liberale genera inquietudine: da una parte gli organismi internazionali, come il WTO, intimano l'apertura al mercato, pena l'esclusione e l'emarginazione economica; dall'altra, le multinazionali de-localizzano i propri centri di produzione nei Paesi meno sviluppati, dove la manodopera non è tutelata e si trova a basso costo, creando "sacche" di sfruttati desiderose di una rivalse sociale.

Nelle società musulmane, l'Islam ha offerto uno strumento di "resistenza" ideologico a questa nuova "invasione" occidentale ai singoli individui. L'inquietudine provocata da questo "sradicamento", infatti, viene utilizzata ed esasperata dai movimenti radicali e neo-fondamentalisti islamici, che nemmeno la società civile e le comunità religiose islamiche sembrano più capaci di arginare. Gli Stati islamico si dimostrano inermi di fronte ai problemi scaturiti dall'aggressione economico-culturale occidentale, non riuscendo a proteggere i propri cittadini dalla disoccupazione e dalla mancanza di prospettive in un mercato in cui la concorrenza troppo forte non permette loro di poter sopravvivere. Il risentimento antioccidentale viene usato anche per denunciare i propri governi, colpevoli di aver abbandonato i valori islamici, garanzia di progresso sociale, per contaminarsi con l'ideologia dei popoli pagani.

Nel 1990, durante la Guerra del Golfo, i popoli e gli Stati musulmani si trovarono ancora una volta di fronte la superiorità tecnico-militare occidentale. Così come le truppe di Napoleone avevano sconfitto facilmente l'esercito egiziano nel 1798, nella stessa maniera i *marines* americani in brevissimo tempo sconfissero le truppe irachene che avevano invaso il Kuwait. Malgrado l'introduzione dei modelli politico-economici occidentali, gli Stati musulmani non erano riusciti a colmare il gap con le grandi potenze euro-americane. In aggiunta a ciò, la guerra del Golfo aveva messo di fronte ancora una volta, dopo la guerra tra Iran e Iraq, i popoli musulmani gli uni contro gli altri. La coalizione internazionale contro Saddām Hussein vedeva infatti tra le sue file, oltre che gli Stati Uniti e l'Arabia Saudita, anche numerosi altri Paesi musulmani, quali il Bahrain, gli Emirati Arabi Uniti, l'Oman, il Qatar ed ovviamente il Kuwait. Saddām era considerato il leader di un Paese musulmano che aveva un governo laico (al potere vi era il partito socialista del Ba'ath).

Tra la popolazione cominciò a serpeggiare malcontento e astio nei confronti di questa situazione. Le ideologie occidentali avevano contaminato l'Iraq, portandolo per interesse strategico-militare ad attaccare altri Paesi islamici, portando la *fitna* all'interno della *ummah* islamica. Tuttavia, nell'autunno del 1990, Safar al-Hawali, rettore dell'Università Islamica di La Mecca, dichiarò come la Guerra del Golfo:

*“non vede schierati il mondo contro l'Iraq, ma l'Occidente contro l'Islam. [...] Quei ba'athisti dell'Iraq potranno essere i nostri nemici di un'ora, ma Roma sarà la nostra nemica fino al giorno del giudizio universale”*¹²³.

Gli attentati terroristi dell'11 settembre 2001 alle Twin Towers e al Pentagono hanno enfatizzato quello che profeticamente Samuel Huntington aveva definito con il termine “scontro di civiltà”, nel descrivere gli equilibri mondiali post guerra fredda:

*“Il mondo post guerra fredda è un mondo composto da sette o otto grandi civiltà. Le affinità e le differenze culturali determinano gli interessi, gli antagonismi e le associazioni tra stati. I paesi più importanti del mondo appartengono in grande prevalenza a civiltà diverse. I conflitti locali con maggiori probabilità di degenerare in guerre globali sono quelli tra gruppi e stati appartenenti a civiltà diverse”*¹²⁴.

Questo confronto fra Occidente ed Islam si è acuito in maggior misura anche a causa dei recenti interventi militari in Afghanistan ed Iraq, scatenati dagli Stati Uniti e da una coalizione internazionale in risposta ai terribili attentati dell'11 settembre 2001. Queste guerre, che si inseriscono all'interno della strategia di “guerra preventiva” adottata dall'amministrazione repubblicana statunitense, corrono il rischio di apparire agli occhi dei musulmani come una nuova fase coloniale dell'Occidente verso i Paesi musulmani. Appare quindi necessario soffermarsi sull'evoluzione dei nuovi movimenti di protesta verso il tentativo di occidentalizzazione della *dār al-Islam*, noto ai sociologi come islamizzazione.

¹²³ S. Huntington, *Lo Scontro delle Civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997, cit. p. 369.

¹²⁴ Ivi, p. 25.

Dall'islamismo al nazionalismo

Come già chiarito nel secondo capitolo, si definiscono “islamisti” quei movimenti che vedono nell'Islam un'ideologia politica e ritengono che l'islamizzazione della società passi attraverso l'instaurazione di uno Stato islamico nel quali governi la *sharī'ah*. Pensatori come Mawdūdī, Qutb o al-Bannā, hanno ritenuto l'Islam un connubio di religione e politica. Questa riabilitazione del politico avviene attraverso l'assunzione di concetti moderni appartenenti all'economia e alla politica occidentali.

I movimenti come quelli che hanno portato alla Rivoluzione Islamica dell'Iran, la maggior parte delle associazioni dei Fratelli musulmani, gli Hezbollah libanesi o HAMĀS in Palestina, sono stati i vettori delle contestazioni contro i propri governi, incapaci di conseguire politiche veramente islamiche e hanno in comune la stessa caratteristica: “*hanno voluto islamizzare una società e non una ummah in generale, a partire dalla presa del potere*”¹²⁵. Questi movimenti islamisti si muovono in una logica di integrazione nel campo politico nazionale. Essi sono divenuti “islamo-nazionalisti”, e devono affrontare un'indispensabile riformulazione ideologica, che consenta loro di entrare a pieno titolo nel gioco politico, quando tale ingresso non sia precluso da dittature.

L'esempio più tipico di nazionalizzazione dell'islamismo è l'Iran: dopo il cessate il fuoco con l'Iraq nel giugno del 1988, il Paese ha cominciato a condurre una politica estera fondata esclusivamente sui propri interessi nazionali, senza considerazioni ideologiche, se non nei discorsi di propaganda, come quello della mezzaluna sciita oggi tanto in voga. Come sostiene Olivier Roy, uno dei massimi esperti di politica islamica europei, l'Iran ha praticamente smesso di sostenere gli sciiti in Iraq nel 1991, il cui nazionalismo, come già ricordato precedentemente, li aveva spinti a combattere comunque contro l'Iran sciita nella Guerra degli otto anni. Allo stesso modo, ha smesso di finanziare gli sciiti in Bahrein (1996) e quelli in Afghanistan (1998), così come non ha dato concreto appoggio economico-militare agli Hezbollah palestinesi e libanesi durante lo scoppio della seconda Intifada per paura di una reazione dello Stato d'Israele.

Questa nazionalizzazione del movimento iraniano dipende, come in tutti i movimenti islamisti, dalla pratica del potere, che porta all'identificazione con uno

¹²⁵ O. Roy, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli Editore, Milano, 2003, cit. p. 26.

spazio politico preciso e dunque al pragmatismo. E perciò ad un'apertura politica, alla ricerca di alleanze elettorali nel gioco politico nazionale. Verso la fine degli anni Novanta, si può constatare che tutti i movimenti islamisti hanno assunto un'accezione marcatamente nazionalista. Il loro campo d'azione è limitato ad un unico Paese e l'obiettivo ha perso la sua natura prettamente religiosa, assumendo maggiormente quella politica di lotta contro un governo ingiusto. Emblematico è il fatto che tra le fila degli Hezbollah libanesi vi siano cristiani maroniti.

Un'eccezione a tale nazionalizzazione dell'Islam è rappresentata dall'Arabia Saudita, così come si è voluto sottolineare nel presentare il caso studio ad essa riferito. Nel Paese degli al-Sa'ūd, l'assenza di un partito islamista nazionale e il gran numero di giovani inseriti nelle reti internazionali di Qa'ida, rivelano la debolezza di un qualsiasi progetto nazionale, anche se, in questo caso, la visione dello Stato oscilla fra vocazione panislamista, rinforzata dalla missione saudita di divenire il Paese guida dei musulmani di tutto il mondo in quanto custode dei luoghi santi diffondendo la dottrina wahhabita, e regno tribale, basato appunto sulla dinastia dei Sa'ūd.

Nel gioco politico, la stessa ideologia degli islamisti impone il primato della politica sulla religione. Questo significa che la *sharī'ah*, pur essendo al centro della giustizia sociale e dell'istituzione dello Stato islamico, deve cedere il passo alla ragion di Stato, ossia doveva venir relativizzata e contestualizzata.

Prendendo ad esempio la costituzione dell'Iran, si vede di come essa presenti un doppio concetto di sovranità: Dio, attraverso l'intermediazione della Guida, e il Popolo, essendo la Costituzione stata votata. La Guida stessa è votata da un comitato di esperti a sua volta eletto, ma soprattutto, “*essa non è il più alto grado religioso, ma colui che è agah be zaman, (cosciente del suo tempo) e dunque inserito nella storia e nella politica*¹²⁶”.

La superiorità del politico sulla legge religiosa venne poi ribadita dallo stesso Khomeinī in una lettera ad 'Alī Khāmeneī (che diventerà il suo successore, pur non essendo un Grande Āyatollāh) del febbraio del 1988, nella quale si dichiarava legittimo sospendere un obbligo religioso laddove la ragion di Stato lo esigesse. Lo stesso “consiglio dei guardiani”, che inizialmente era composto da dodici giudici (di cui sei

¹²⁶ O. Roy, *Global Muslim*, cit. pp. 32-33.

religiosi), con il compito di controllare la coerenza delle leggi proposte con i principi dell'Islam, dopo le nomine del 1997 è diventato un organo politico, essendo costituito da dirigenti di cui non si è tenuto conto del loro sapere religioso. Anche in questo caso, è l'ordine politico a decidere il posto che spetta alla religione.

La politicizzazione obbliga a tener conto della specificità del contesto, rafforzando così la nazionalizzazione. La Guida deve essere allora uno sciita iraniano, e non appartenente ad un altro Paese. In questo modo l'islamismo non è il trionfo della religione, ma della politica. Della sua utopia iniziale rimane solamente la reazione all'imperialismo culturale d'occidente, che tuttavia confonde la cultura con il buon costume, traducendosi in un approccio neofondamentalista verso gli svaghi o il divertimento. La convergenza tra il modello iraniano e quello saudita è qui evidente.

La sopravvalutazione dello Stato ha quindi avuto la conseguenza di svalutare la religione e la sua portata universale. Subentra allora una reazione di stampo elusivamente religioso, che propone di salvare la religione dalla politica, come nel caso iraniano, dove alcuni teologi liberali, tra cui Kadivar e Mojtabeh Shabestari, auspicano apertamente la secolarizzazione al fine di sottrarre la religione dalla politica. Anche tra gli ambienti conservatori e clericali si critica il controllo dello Stato sulla religione. Essi si sforzano allora attraverso l'insegnamento di creare uno spazio religioso autonomo dal politico.

Tuttavia, il discorso è molto più complesso di come è stato tracciato. I movimenti radicali come quelli che si rifanno al pensiero di Sayyed Qutb, ad esempio, hanno sviluppato un'azione che non si pone l'obiettivo di costruire uno Stato, ma mirano a distruggere quei simboli che rappresentano il governo empio (si ricordi l'assassinio del presidente egiziano Sādāt nel 1981). Il mancato legame fra nazionalismo islamico e radicalismo periferico non permette un'azione di ristrutturazione politica in senso islamico dei regimi esistenti, ma ha come unica conseguenza la creazione di una massa popolare in continua protesta contro i propri governi e nei confronti degli Stati Uniti.

Questo ha generato un'islamizzazione che si limita alle pratiche individuali, senza alcun progetto per la costruzione di uno Stato islamico, esattamente il contrario del progetto islamista di rifondazione sociale basato sui principi dell'Islam, che deve coinvolgere tutta la società. La reislamizzazione di questo tipo non corrisponde quindi

ad un declino della religione, ma ad una laicizzazione dello spazio in cui si sviluppano le pratiche religiose.

Questa reislamizzazione conservatrice è balzata agli occhi di sociologi e antropologi negli anni Ottanta del XX secolo, quando le società musulmane cominciarono a mostrare le proprie differenziazioni di costume rispetto all'Occidente, attraverso l'uso del velo, l'abitudine a portare la barba e altri simboli di carattere religioso. Spontanea o indotta che sia, questa reislamizzazione si è tradotta nello sviluppo di scuole religiose statali o private, che hanno sopperito alle insufficienze della pubblica istruzione, e che sono molto spesso state finanziate dai petrodollari sauditi, in cerca di esportare il proprio wahhabismo nei territori musulmani, al fine di contrastare l'Islam rivoluzionario iraniano o panarabo. Queste scuole, come già ricordato, misero però sul mercato un gran numero di diplomati e laureati in "scienze religiose", per i quali l'islamizzazione del diritto e delle istituzioni rappresentava l'unico modo di valorizzare il proprio titolo di studio. Questo fenomeno viene chiamato da Roy post-islamismo, ossia la privatizzazione della reislamizzazione, nella quale molti conservatori contestano una prerogativa essenziale dello Stato, ossia quella di affermare il diritto richiamandosi direttamente alla *sharī'ah*.

Abbandonando il discorso socializzante degli islamisti tradizionali influenzati dalla sinistra socialista o comunista, gli attori sociali islamici hanno fatto propri il liberalismo e l'antistatalismo, nel quale l'arricchimento personale è considerato positivo se "ben guadagnato". L'antistatalismo dei neofondamentalisti ha trovato la sua forma politica nei talebani afgani, che non si occupavano dello Stato, ma delegavano alle ONG o ad agenzie ONU presenti sul territorio la gestione amministrativa della nazione. La stretta applicazione della *sharī'ah* avveniva a discapito dell'ordine statale, perché svuotava di contenuto il diritto positivo. Le rivendicazioni tipiche dei neofondamentalisti moderni sono le seguenti: ottenere che la superiorità della *sharī'ah* sia sancita nella Costituzione e conseguire gli strumenti per poter contestare ogni decisione giuridica statale in nome di essa. Lo Stato viene così posto sotto un duplice dilemma: abbandonare gran parte della propria sovranità, rimettendosi a giudici "sharaitici" per l'interpretazione e l'applicazione delle leggi, oppure istituire un'istanza finale di giudizio, prendendo però delle iniziative riguardo i problemi posti dalla *sharī'ah*, che ignora i principi giuridici di uno Stato moderno, come la nazionalità.

I musulmani in occidente

La globalizzazione dei corsi di studi universitari, che ha prodotto dottori di ricerca e laureati nelle università europee provenienti dai Paesi musulmani, e lo sviluppo degli istituti islamici e delle *madaris*, entrambi molto spesso finanziati da borse di studio con i petrodollari, hanno creato una popolazione nomade, istruita ed indifferente alla nazionalità. Essa, nei Paesi ospitanti, ha attenuato progressivamente il riferimento culturale al proprio Paese d'origine, ricreando una propria cultura, frutto della ricomposizione delle proprie identità con la cultura del Paese ospitante.

In questo modo, l'Islam è passato ad Occidente, in una condizione inevitabilmente minoritaria. Molti *'ulamā*, nel corso della storia, si sono opposti alla permanenza per un lungo periodo di musulmani in una situazione politica di minoranza politica, enfatizzando il tema dell'Hégira, quando Muhammad abbandonò La Mecca per andare a Medina, abbandonando così un paese controllato da non musulmani per vivere nella terra dell'Islam: questo accadde ai musulmani durante la conquista della Sicilia da parte dei Normanni, o quella della Spagna da parte dei regni di Castiglia e di Aragona.

A Londra, l'Organizzazione *al-Muhājirūn*, diretta da 'Umar Muhammad Bakrī, pur caldeggiando un ritorno dei musulmani verso un Paese islamico, afferma che ormai non esiste più un Paese veramente islamico, e dunque nemmeno Paesi in guerra contro l'*ummah* islamica. Il *muhājir*, che non emigra più verso la terra dell'Islam, può dunque restare a Londra, andare in Afghanistan o dove vuole.

La prima conseguenza del passaggio a ovest dell'Islam è stata la sua riformulazione conseguente alla sua deculturazione, cioè al distacco dalla sua cultura d'origine, un lavoro di rifondazione e riappropriazione individuale in un contesto di perdita dell'evidenza sociale. L'acculturazione è dunque una riformulazione delle identità a partire dalle categorie del paese di accoglienza, che non sono più espressione delle culture d'origine¹²⁷. La deculturazione rispetto ai paesi d'origine permette di isolare marcatori strettamente religiosi, definendo l'Islam come una cultura in sé. Questo processo avviene a partire da una matrice occidentale, in cui la religione viene

¹²⁷ Cfr. O.Roy, *Global Muslim*, pp. 50-51.

separata dal resto dell'attività sociale, e poi oggettivata, definita come cultura in sé e considerata dal musulmano esplicita dell'insieme delle sue attività sociali. I neofondamentalisti saranno i primi a parlare di questa "cultura musulmana", e grazie al mito della *ummah* definita da criteri religiosi, ne faranno la propria caratteristica. È come quanto accaduto agli Ebrei durante le persecuzioni naziste: essi venivano identificati e categorizzati attraverso la propria religione, che però esprimeva la loro etnia, e viceversa. Questo provocò l'internamento nel campo di concentramento di Auschwitz di Edith Stein, sebbene si fosse convertita al cristianesimo. La perdita dell'evidenza sociale porta l'Islam ad affermarsi sempre di più come una scelta individuale che deve essere sempre ostentata e proclamata. Questo è il significato del velo portato volontariamente: non più un atto di conformismo sociale, ma un'affermazione di sé, che può essere tanto liberale, quanto fondamentalista.

Nella prassi politica dei Paesi europei, questo riferimento ad un'identità musulmana su base etnica funziona, perché corrisponde ad una richiesta, sia da parte delle popolazioni di origine musulmana, sia da parte dello Stato occidentale, di definire un'identità non basandosi esclusivamente sul fattore religioso. Ad esempio, il governo belga, nel 2001, ha indetto delle elezioni per comporre il consiglio rappresentativo dei musulmani, che potevano comprendere Arabi, Turchi, Persiani, e che si definivano in funzione della propria fede, seppur senza alcun rapporto con essa. Autori musulmani di diverse scuole praticano questa confusione, o meglio, questa sovrapposizione fra cultura e religione, che provoca l' "eticizzazione del religioso", come asserisce Olivier Roy. Così facendo, creano una base su cui costruire un'azione politica, proponendosi come i rappresentanti del gruppo che hanno definito.

La reinvenzione del religioso avviene dunque a partire dall'individuo, anche nella costruzione di una nuova comunità. Questo si accompagna ad una forma di egualitarismo: nessuno può rivendicare una gerarchia del sapere, essendo ogni individuo autore delle proprie scelte e interprete principale della sua religione. Il moltiplicarsi dei luoghi di formazione ha contribuito paradossalmente a delegittimare le istituzioni tradizionali; le *madaris* non sono riuscite a creare un nuovo clero, ma, al contrario, hanno contribuito ad una sempre maggior individualizzazione della pratica religiosa.

Mentre l'islamismo nel corso degli anni Settanta e Ottanta del XX secolo aveva criticato gli '*ulamā*' tradizionali, perché invischiati con il potere, nel post-islamismo

prevale non la critica, ma la sovrapposizione di queste due categorie. L'autodidattismo, la circolazione del sapere religioso attraverso reti non controllate (un tempo audiocassette, poi Internet, ed i social *networks*...), l'affiancamento a corsi di studio secolari a quelli religiosi (spesso hanno addirittura lo stesso nome), contribuisce a creare nuovi "esperti", che però non sono intellettuali nel senso gramsciano del termine. Il loro sapere non è infatti critico, ma dogmatico. Il rapporto emittente-destinatario risulta confuso, perché tutti producono e tutti ricevono: per dirla alla Weber, non esistono gerarchie nelle quali il sapere è in mano a dei professionisti¹²⁸.

La riappropriazione del sacro è però in genere molto ortodossa: c'è la volontà di ritrovare la religione degli antenati, riallacciandosi al periodo della fondazione e alla società del Profeta. Questo wahhabismo moderno porta però anche ad un'interpretazione letterale troppo restrittiva, perché i neofondamentalisti riducono il testo, intoccabile, ad un semplice codice, privo di qualsiasi riferimento alla realtà concreta, e quindi adattabile ad ogni società. L'autodidatta non inventa, imita. È per questo che c'è tale accanimento verso l'apostasia e la frontiera:

“La ricerca individuale del vero porta ad una feticizzazione della religione, del corpus normato trasmesso dalla tradizione che, in mancanza di un vero sapere, si definisce tramite l'esclusione di ciò che è altro da sé”¹²⁹.

Il revival islamico contemporaneo, in tutte le sue forme, mette in primo piano l'individuo come fine della sua azione religiosa, un individuo sganciato dalla propria terra e dalla propria cultura che ambisce alla costruzione di una nuova comunità. L'individuo viene raggiunto dal messaggio a partire dal suo isolamento, ed infatti le prigioni, il luogo dell'isolamento per eccellenza, sono diventate il luogo privilegiato della predicazione. Questa individualizzazione del sapere religioso porta il singolo soggetto a ritenersi autorizzato a dire chi sia musulmano e cosa sia l'Islam. Ne sono

¹²⁸ Cfr. B. Tibi, *Habermas and the Return of the Sacred. Is It a Religious Renaissance? Political Religion as a New Totalitarianism*, in "Religion, Staat, Gesellschaft", 3, 2, 2002, pp.265-296. La confusione tra politica e religione conduce il radicalismo islamico a feticizzare la pratica politica senza comprenderla pienamente. Il pericolo basilare è proprio qui: il fondamentalismo pone lo Stato al centro dell'azione politica e morale mentre gli antichi musulmani vi ponevano la religione. Alla funzione temporale abituale dello Stato aggiunge una funzione religiosa e tende a farne luogo di tutti i poteri e il sostituto stesso della società.

¹²⁹ Cfr. O. Roy, *Global Muslim*, p. 74.

prova le continue denunce in Egitto da parte di privati in nome della *hisba*, il dovere di far rispettare le prescrizioni religiose. Oltre a ciò, queste denunce non vengono fatte alle autorità religiose competenti, che non hanno perso molta della loro autorità, ma a tribunali civili. Lo sviluppo delle *madrassa* non hanno “clericizzato” la domanda di Islam, ma, al contrario, la laicizzano.

La diffusione del neofondamentalismo si spiega perché corrisponde ai fenomeni della globalizzazione contemporanea: destrutturazione delle società tradizionali e rifondazione di comunità immaginarie a partire dall’individuo. Esso è agente di deculturazione, perché si sforza di epurare la fede del credente e di riportare la sua pratica ad un insieme chiuso di riti, obblighi e divieti, in rottura con la sua cultura d’origine. Non si interessa alla storia del mondo musulmano, perché essa non fa altro che certificare il decadimento dalla *ummah* originaria, ma definisce un codice omogeneo di comportamento, accettabile in qualsiasi società data, proprio perché si inserisce in un discorso di negazione del culturale. Attacca sistematicamente gli Islam locali, i costumi (musica, giochi, divertimenti), anche quando non mettono a rischio alcuna questione relativa ai precetti religiosi.

Ad esempio, i Talebani delegittimano non solo i capi tribali tradizionali, ma anche gli ‘*ulamā* più anziani, che sono più dotti del loro leader, il mullāh Mohammed Omar. Essi condannano il diritto consuetudinario tribale, frutto della cultura di un popolo.

L’introduzione di lingue occidentali (l’inglese) come vettore di predica negli ambienti occidentali di immigrazione, acuisce l’effetto de-culturalizzante, ma allo stesso tempo amplifica anche quello universalizzante. Il neofondamentalista accompagna la crisi identitaria degli immigrati musulmani, contribuendo a distruggere la solidarietà e le identità tradizionali, per ricrearne una nuova basata sulla religione, puro codice di comportamento, basato unicamente su “lecito” ed “illecito” (*halāl* e *harām*). È in questo senso che il neofondamentalismo attira “i perdenti della de-culturazione”, costruendo un comunitarismo basato sull’individualismo, nel quale, in mancanza di una qualsiasi autorità, le punizioni e i fini delle opere sono attribuiti al regno di Dio nell’aldilà.

Secondo Olivier Roy, nel suo saggio *Global Muslim*, questi islamisti di seconda generazione posseggono le seguenti caratteristiche:

a) sono transnazionali: non vivono nel paese in cui sono nati, a volte hanno una nazionalità occidentale e quasi tutti hanno studiato e vissuto in Paesi diversi;

b) hanno fatto studi moderni. Hanno avuto una gioventù occidentale: discoteche, donne, alcool. Socialmente vengono da quartieri difficili con esperienza di droga e carcere, ma sovente sono anche membri della classe borghese;

c) sono diventati *born again muslims* in Occidente, in seguito ad incontri personali presso moschee radicali. Il passaggio al radicalismo politico è concomitante con la conversione o il ritorno religioso. Certi passano all'Islam perché radicali politicamente;

d) hanno rotto i ponti con la famiglia di origine: sia con il paese di origine che con quello di accoglienza. Fanno parte di una fratellanza internazionale. Le famiglie sono infatti sorprese e sconvolte degli attentati da loro provocati.

La figura di Bin Lāden

Osāma Bin Lāden rappresenta il modello da seguire per questi movimenti neo-fondamentalisti. Egli ha risvegliato il furore di un fondamentalismo “nuovo”, di una “guerra santa” non più combattuta per difendere i valori dell'Islam che affondano in un passato glorioso, ma per affermare tali valori nel resto del mondo, schiacciato dal complotto di Ebrei e crociati occidentali¹³⁰.

Il movimento terroristico di al-Qaeda mette in primo piano l'individuo, come protagonista ma anche come fine. Esso non si rivolge ad un gruppo costituito, come può essere il villaggio, il clan o il quartiere, perché il discorso della predicazione prende come spunto la solitudine dell'individuo e la prospettiva della creazione di una nuova comunità. Gli attentati suicidi di questo movimento attribuiscono infatti grande importanza alla ricerca della salvezza. Anche se la promessa di un paradiso per il martirio non è una novità, questo modo di agire contrasta con quello degli autori degli attentati suicidi palestinesi, meno preoccupati della salvezza personale perché il loro gesto si inserisce in una lotta di liberazione nazionale. Fanno quindi parte di una

¹³⁰ Cfr. P. B. Clarke, *New Religions in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*, London-New York, 2006, p. 182. Per una discussione più approfondita sul rapporto fra presenza americana sul suolo arabo e aggressione all'Islam, cfr. J. M. B. Porter., *Osama Bin-Laden, Jihad, and the Sources of International Terrorism*, in “Indiana International and Comparative Law Review” 13, 3, 2003, pp. 871-885.

comunità. I kamikaze di al-Qaeda non appartengono ad una comunità: sono degli individui che si riuniranno in una comunità solo dopo la morte¹³¹.

Per realizzare la strategia terroristica di al-Qaeda, si è rivelata essenziale l'opera di "mitizzazione" che lo sceicco saudita Bin Lāden ha fatto di sé stesso, trasformando la sua persona, attraverso il suo carisma e i suoi capitali economici, in un vero e proprio modello da seguire e imitare (si pensi alle *t-shirt* griffate con l'immagine di Bin Lāden esibite, in alcune aree del mondo arabo, come un segno di "appartenenza")¹³². Egli si è presentato al mondo nelle vesti di leader politico di un "califfato universale"¹³³: si tratta, più esattamente, di una propaganda astuta improntata sull'internazionalizzazione del *jihād* contro gli ebrei, gli apostati e i crociati, che ha preso sempre più corpo ed innalzato il livello di scontro dal "nemico vicino" (gli avamposti americani sul suolo musulmano e i regimi islamici empi) al "nemico lontano" (gli Stati Uniti), attraverso gli avvenimenti delle Twin Towers e il "colpo di coda" dell'11 marzo 2004 a Madrid.

L'ascesa del fondamentalismo islamico dal Secondo dopoguerra rappresenta senza dubbio un fenomeno significativo del secolo appena trascorso e una delle incognite maggiori del secolo che si apre. Tuttavia, a dispetto di azioni terroristiche a volte ancora clamorose, Gilles Kepel, politologo, orientalista e direttore dell'istituto per gli Studi Politici di Parigi, sostiene che oggi l'ideale della "guerra santa" sembra aver perso buona parte della sua forza e i dati raccolti indicano che le società musulmane si stanno per avviare ad entrare a pieno titolo nella modernità e nella democrazia.¹³⁴

Dall'11 settembre 2001 ad oggi, infatti, la strategia jihadista ha subito notevoli trasformazioni e ridimensionamenti: si è passati dall'ideale coinvolgimento di tutte le popolazioni di religione musulmana ad un piano di mobilitazione individuale a rete transnazionale a connotazione nazionalistica e/o regionalistica¹³⁵. Non più quindi un utilizzo della massa islamica, ma "operazioni" mirate, attraverso l'utilizzo di

¹³¹ Cfr. O. Roy, *Global Muslim*, pp. 78-79.

¹³² Cfr. P. A. Olsson, *The Cult of Osama: Psychoanalyzing Bin Laden and His Magnetism for Muslim Youths*, Londra, 2007.

¹³³ Cfr. R. Gunaratna, *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, New York 2003, pp. 72-126.

¹³⁴ Cfr. G. Kepel, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carrocci Editore, Roma, 2004.

¹³⁵ Cfr. L. Sacco, *Riflessioni giuridiche e non solo giuridiche su fondamentalismo islamico e jihadismo*, Università "La Sapienza", Roma, pp. 316-353.

www.iuraorientalia.net/IO/IO_06_2010/IV_04_Sacco.pdf, visualizzato il 3 novembre 2013.

combattenti suicidi e di gruppi selezionati ben addestrati e accuratamente indottrinati. Tuttavia, nuovo disegno si sta rivelando un fallimento sotto tutti i punti di vista.

I jihadisti, come già sottolineato nel secondo capitolo, invece di riscuotere successo con la loro strategia terroristica anche negli Stati islamici, hanno infatti creato solo caos e distruzione, una *fitna*, all'interno della società musulmana. Non più, dunque, una guerra mondiale transnazionale, ma una guerra civile nel cuore dell'Islam, che sta portando alla frammentazione e alla rovina della comunità islamica. L'obiettivo di una "rivoluzione islamica globale" – affermano gli studiosi – è in realtà assai debole e non è riuscito finora a far presa sulla maggioranza dei musulmani moderati, perché Al-Qa'ida, proprio a causa della propria connotazione ideologica neo-fondamentalista prima descritta, fatica a trovare nell'Islam classico una fonte di legittimità.¹³⁶

L'evoluzione della sovranità islamica ed europea

Si è finalmente giunti al termine del percorso. Si è cercato in questa ricerca di descrivere la parabola della sovranità, tentando di fare una comparazione tra la concezione di matrice occidentale e islamica. La sovranità, nella sua accezione moderna descritta nei capitoli precedenti, richiede uno Stato forte, capace di dirimere le controversie e i pluralismi interni alla sua popolazione, nel quale ogni singolo cittadino, libero ed uguale di fronte ai suoi consimili, partecipa alla cosa pubblica, delegando ai suoi rappresentanti il potere di fare le leggi e di farle rispettare.

Questo potere irresistibile non esisteva nel Medioevo. I sovrani, sia europei che islamici, erano a loro volta sottoposti alla Legge, scaturita dalla consuetudine, dalla tradizione e dal volere divino, che gli dava la legittimazione per regnare. Malgrado questo, anche di fronte ad abusi di potere, l'atteggiamento quietista ha quasi sempre prevalso in entrambi i mondi, perché la più terribile delle sciagure era la guerra civile, così come affermava anche Trasimaco nei Dialoghi platonici, a cui Hobbes nel *De Cive* a fatto esplicito riferimento. Solo la stabilità permette la conservazione del gruppo, mentre i dissidi interni, se non controllati, possono provocare la dissoluzione della comunità o dello Stato.

¹³⁶ Cfr. G. Kepel., *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge 2004. Per una più ampia discussione di tale questione, cfr. R. Jacquard, *In the Name of Osama Bin Laden: Global Terrorism & Bin Laden Brotherhood*, Duke University Press, Durham, 2002, pp. 54-117.

L'accezione particolare della sovranità islamica è data dal fatto che essa non viene dal popolo, ma da Dio stesso, così come lo era nel Medioevo europeo. La Rivelazione del Profeta Muhammad ha permesso la costruzione di una comunità perfetta, nella quale il legislatore era l'inviato di Dio sulla Terra. Tutti i movimenti islamisti contemporanei hanno avuto come modello quella *ummah*.

Tuttavia, la commistione dei due tipi di sovranità nei Paesi islamici, provocato dal contatto con la cultura occidentale, nel cui confronto l'Europa si è posta su un livello di superiorità militare ed economica, ha portato alla confusione delle categorie del Religioso e del Politico, che si sono contaminate a vicenda. Generalmente ha prevalso la seconda, ma ogni qual volta lo ha fatto, ha dovuto subire il ritorno della prima sotto forma di contestazione ad una concezione di Stato ritenuta occidentale e quindi pagana.

Non si può separare nell'Islam il temporale dallo spirituale. Esso è un'ideologia onnicomprensiva, è *dīn*, termine che racchiude non solo la fede, ma anche il comportamento da seguire e la sottomissione a Dio. La sostanziale differenza con la sovranità occidentale è appunto che in essa la categoria del Religioso è separata da quella del Politico: la sovranità moderna era infatti nata dalle guerre di religione e la Costituzione era figlia dei principi dell'illuminismo.

Certamente però ci sono dei casi ambigui anche nel contesto europeo, dai quali si possono trarre interessanti conclusioni. L'esempio che balza maggiormente agli occhi è quello degli Stati Uniti. Sebbene nella Costituzione degli Stati Uniti d'America non si faccia esplicito riferimento a Dio, in essa non si menziona nemmeno la separazione fra la Chiesa e lo Stato. Dio è invece esplicitamente richiamato nella Dichiarazione d'indipendenza. Persino sulle banconote viene riportato "In God we trust". Samuel Huntington spiegò questo fatto con le origini dei primi coloni inglesi, che emigrarono agli inizi del XVII secolo in America per motivi religiosi¹³⁷. Tocqueville, a metà del XIX secolo, poteva affermare che, mentre in Francia religione e libertà erano tra loro contrapposte, gli Americani erano riusciti a combinare lo spirito di religione e lo spirito di libertà.

È possibile perciò una sovranità popolare, nella quale i rimandi alle categorie di libertà ed uguaglianza non sono il frutto di un'astrazione razionale, come lo fu nel XVI

¹³⁷ Cfr. S. Huntington, *La Nuova America*, Garzanti, Milano, 2004, p. 107.

secolo, ma un dono di Dio, creando in questo modo una commistione fra la sfera temporale e quella spirituale senza sclerotizzare il sistema, dando cioè vita a quel “doppio Stato”, come per il caso iraniano analizzato.

Per usare una metafora, il nodo di Gordio, ossia il tema della sovranità trattato in questa ricerca, non è stato quindi brutalmente tagliato, così come la tradizione letteraria racconta di Alessandro magno. Esso è stato sciolto dolcemente. Non si è creata alcuna netta contrapposizione fra il suo sviluppo nel mondo occidentale e in quello islamico, ma si sono analizzate le reciproche influenze e i fattori storico-culturali-religiosi che li hanno in parte differenziati. La sovranità nasce con l'individuo, che delega i propri diritti al sovrano, e, come si è visto, può anche morire con l'individuo, quando egli non si riconosce più nello Stato di appartenenza. Il caso di al-Qaeda ne è il più lampante esempio. Ecco quindi quale deve essere il compito principale di uno Stato: fare in modo di creare e diffondere una cultura civica che permetta ad ogni singolo cittadino di esser protagonista della politica attraverso la partecipazione attiva, così come aspirava Hannah Arendt. Solo in questo modo lo Stato potrà sopravvivere ai rapidissimi mutamenti che la globalizzazione ha portato.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971.
- Abdo G., *From Revolution to Revelations: Khatami's Iran Struggles for Reform*, "Middle East Report", n. 211, Trafficking and Transiting: New Perspectives on Labor Migration, 1999.
- Abdullahzede M., *The Political Significance of the Bazaar in Iran*, in R. Tapper, *Technology, Tradition and Survival*, Frank Cass, Londra, 2001.
- Abrahamian E., *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento ad oggi*, Donzelli Editore, Roma, 2009.
- Abu Hamad A., *Empty Reforms: Saudi Arabia's New Basic Laws*, Human Rights Watch, New York, 1999.
- Abu-Amr Z., *Islamic Fundamentalism in West Bank and Gaza. Muslim brotherhood and Islamic Jihad*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994.
- Adams C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Russell & Russell, New York 1968.
- Al-Azmeh A., *Islam and Modernity*, Verso, Londra, 1993.
- Al-Bannā H., *Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani*, in "I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico", Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.
- Alexander Y., Swetnam M.S., *Usama bin Laden's al-Qa'ida. Profile of a terrorist network*, Transnational, New York, 2001.
- Al-Fārābī, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano, 1996.
- Al-Fārābī, *Risāla fī Ārā' Ahl al-Madīna al Fadīla* (Trattato delle idee del popolo della città virtuosa), F. Dieterici, Leiden, 1895.
- Al-Ghazali, *La bilancia dell'azione*, a cura di Massimo Campanini, UTET, Torino 2005.
- Al-Ghazali, *Scritti scelti*, UTET, Torino 1970.
- Al-Gheddafi M., *Il Libro Verde. Parte Prima. La soluzione del problema della democrazia. Il potere del popolo*, Mursia, Milano, 1977.
- Al-Gheddafi M., *Il Libro Verde. Seconda Parte. La soluzione del Problema economico. Il socialismo*, Palumbo, Palermo, 1978.

- Al-Juhany M., *The History of Nejd prior to the Wahhabism: A Study of Social, political, Economic and Religious Conditions in Nejd during Three Centuries preceding the Wahhabi Reform Movement*, University of Washington, Washington, 1983.
- Almana M., *Arabia Unified: A Potrait of Ibn Saud*, Hutchinson Benham, Londra, 1980.
- Al-Maqariyaf Y., *Libiya bayna al-madi wa al-hadir safahat min al-ta'rikh al-siyasi*, Centre for Libyan Studies, Oxford, 2004.
- Al-Mawardi, *al-Ahkām al-sultāniyya* (Il libro delle istituzioni governative), La Libreria Moderna, Saida, 2001.
- Al-Rasheed M., *Evading State Control: Political Protest and Technology in Saudi Arabia*, in Cheater A. (a cura di), *The Anthropology of Power*, Routledge, Londra, 1999.
- Al-Rasheed M., *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty*, I. B. Tauris, Londra, 1997.
- Al-Rasheed M., *Storia dell'Arabia Saudita*, Bompiani, Milano, 2004.
- Althusius J., *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Scientia Verlag, Aalen, 1981.
- Amuzegar J., *Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavi's Triumph and Tragedy*, SUNY Press, Albany, 1991.
- Amuzegar J., *Iran's Economy under the Islamic Republic*, I.B. Tauris, New York, 1997.
- Anderson L., *Quaddafi's Islam*, in J. L. Esposito (a cura di), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford-New-York, 1983.
- Ansari H., *Il racconto del risveglio. Una biografia politica dell'imam Khomeini*, Irfan Edizioni, Roma, 1994.
- Anscombe F., *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar*, Columbia University Press, New York, 1997.
- Arendt H., *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970.
- Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 2006.
- Aristotele, *Ethica Nicomachea*, Laterza, Bari, 1965.
- Aristotele, *Costituzione di Atene*, UTET, Torino, 1955.
- Arnold W., *The Caliphate*, At The Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Asari K., *The Housing Sector in Iran*, in Coville T. (a cura di), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, Institut français de recherché en Iran, Teheran, 1994.

- Atabiki T., *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, I. B. Tauris, Londra, 2007.
- Audisio G., *Questioni politiche. Il matrimonio e la Ragion di Stato. Teorica del matrimonio e origini del matrimonio civile in Piemonte*, Giuseppe Dura Editore, Napoli, 1854.
- Avempace, *Il regime del solitario*, M. Campanini e A. Illuminati (a cura di), Rizzoli, Milano, 2002.
- Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, M. Campanini (a cura di), Rizzoli, Milano, 1994.
- Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, M. Campanini (a cura di), Torino, UTET, 1997.
- Avery P., Hambly G., Melville C., *The Cambridge History of Iran*, Vol. VII, From Nadir Shah to the Islamic Republic, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Baldinetti A., Pitassio A., *Dopo l'impero Ottomano. Stati-nazione e comunità religiose*, Rubettino Università, Soveria Mannelli.
- Barbera A., *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- Beltrame S., *Mossadeq. L'Iran, il petrolio. Gli Stati Uniti e le radici della rivoluzione islamica*, Edizioni Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- Bentley J. H., *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Guida Editori Napoli, Napoli, 1995.
- Bergen P. L., *The Osama Bin Laden I Know: An Oral History of Al Qaeda's Leader*, Simon & Shuster, New York, 2006.
- Berkey J. P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Black A., *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2001.
- Bloch M., *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino, 2007.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.
- Bobbio N., *Liberalismo in democrazia*, Simonelli editore, Milano, 2006.
- Bossuet J. B., *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, Pierre Cot, Parigi, 1709.

- Bracton H., *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, ed. G. E. Woodbine, trad. S. E. Thorne, Publications of the Selden Society, Londra, 1977.
- Branca P., *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Braun U., *The Gulf Cooperation Council's Security Role*, in B. Pridham (a cura di), *The Arab Gulf and the Arab World*, Croom Helm, Londra, 1988.
- Brown D., *A New Introduction to Islam*, Blackwell, Oxford, 2004.
- Brown J. A. C., *Hadith*, Oxford University Press, Washington, 2010.
- Brunelli M., *Leggere la rivoluzione islamica a Roma trent'anni dopo*, ISIAMED, Alpes, Roma, 2009.
- Buchta W., *Who rules Iran? The structure of Power in the Islamic Republic*, Washington Institute for Near East Policy, Washington, 2000.
- Calasso F., *I Glossatori e la teoria della sovranità*, Giuffrè, Milano, 1951.
- Calvino G., *Institutio christianae religionis*, Oliua Roberti Stephani, Ginevra, 1559.
- Campanini M., *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Campanini M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Campanini M., *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Campanini M., *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, Milano, 2012.
- Cardini F. e Montesano M., *Storia Medievale*, Le Monnier Università/Storia, Firenze, 2006.
- Castro F., *Diritto musulmano*, UTET, Torino, 2006.
- Cesareo, V. e Vaccarini I., *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.
- Chaudhry K., *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.
- Chubin S., *The Islamic Republics Foreign Policy in the Gulf*, in Kramer (a cura di), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Westview Press, Boulder, 1987.
- Clarke P. B., *New Religions in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*, London-New York, 2006.
- Clawson P., *The Khatami Paradox*, in Clawson P., Eisenstadt M., Kanovsky E., Menashri D., *Iran under Khatami: A political, Economic and Military Assessment*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington, 1998.

- Coll S., *La Guerra Segreta della CIA. L'America, l'Afghanistan e Bin Laden dall'invasione sovietica al 10 settembre 2001*, Rizzoli, Milano, 2008.
- Colonna E. R., *De Ecclesiastica sive summi Ponteficis Potestate*, ed. Scholz, Weimar, 1929.
- Cordesman A. H., *Saudi Arabia: Guarding the Desert Kingdom*, Westview Press, Boulder Country, 1997.
- Costant B., *Discorso sulla libertà degli antichi paragonato a quella dei moderni*, Canova, Torino, 1952.
- Coulson N. J., *A History of Islamic Law*, Edimburgh University Press, Edimburgo, 1964.
- Cowell J., *The Interpreter*, John Legate, Cambridge, 1607.
- Cristiano R., *Tra lo scià e Khomeini. 'Ali Shari'ati: un'utopia soppressa*, Jouvence, Roma, 2006.
- Crone P., Cook M., *Hagarism. The making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Crosa E., *Il principio della sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese*, Fratelli Bocca, Torino, 1915.
- D'Agostino G., *Sulle vie dell'Islam. Percorsi storici orientati tra dottrina, movimentismo politico-religioso e architetture sacre*, Gangemi Editore spa, Roma, 2011.
- D'Aguesseau H. F., *Fragmentes sur l'origine et l'usage des remontrances*, in *Traités sur l'éducation d'un magistrat*, Napoleon Chaix, Parigi, 1865.
- De Jouvenel B., *Del potere : storia naturale della sua crescita*, SugarCo, Milano, 1991.
- De Jouvenel B., *La sovranità*, Giuffrè, Milano, 1971.
- De Martens G. P., *Recueil des traités Küçük-Kaynarca*, Göttingen, 1795.
- De Montaigne M., *Saggi*. A cura di Fausta Garavini. Milano, Adelphi, 1966.
- De Seyssel C., *La Grande Monarchie de France*, Galiot du Pré, Parigi, 1558.
- Denny F. M., *The meaning of Ummahh in the Qur'an*, in *History of Religion* 15, 1975.
- Di Beza T., *Du droit des Magistrates sur leurs sujets*, Ginevra, 1581.
- Diamond J., *Armi, Acciaio e Malattie*, Einaudi, Torino, 1997.

- Diamond L., Platter M., Brumberg D., *Islam and Democracy in the Middle East*, John Hopkins University Press, Baltimora, 2003.
- Donovan J., *The Iran-Iraq War: Antecedents and Conflict Escalation*, Taylor and Francis, New York, 2011.
- Duby G. (a cura di), *Storia della Francia*, Bompiani, Milano, 2001.
- Dumézil G., *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Parigi, 1949.
- Duso G. (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988.
- Duso G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- Dworkin R., *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna, 1982..
- Endress G., *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, C. H. Beck, Monaco, 1997.
- Esposito J. L., *Islam and Politics*, Syracuse University Press, New York, 1999.
- Etienne B., *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Fandy M., *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Palgrave Macmillan, 2001.
- Farmanfarmaian K., *Nationalization of the Anglo-Iranian Oil Company and Its Possible Effects on the Economic Development of Iran*, Department of Economics, Stanford University, 1952.
- Fattah H., *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf 1745-1900*, State University of New York Press, Albany, 1997.
- Ferguson W. F., *Hellenistic Athens*, The Macmillan Company, Londra, 1911.
- Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Fiorita V., *Dispense di diritto islamico*, Firenze University Press, 2002.
- Fornari G., *Da Dioniso a Cristo*, Marietti 1820, Milano-Genova, 2006.
- Frediani A., *Guerre e battaglie del Medio Oriente nel XX Secolo*, Newton & Compton, Roma, 2003.
- Frosoni T. E., *Sovranità popolare e costituzionalismo*, Giuffrè, Milano, 1997.
- Galston M., *Politics and Excellence. The Political Philosophy of al-Fārābī*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Gardner L., *La Cité Musulmane*, Vrin, Parigi, 1954.

- Gardet L., *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Brill, Leiden, 1961.
- Gherardi R. (a cura di), *La politica e gli stati*, Carocci, Roma, 2008.
- Gibb H., *Studies in the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, 1962.
- Gierke O., *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, A. Giolitti (a cura di), Einaudi, Torino, 1943.
- Gierke, *Les Théories politiques du Moyen Age*, Jean de Pange, Parigi, 1914.
- Gimaret D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Puf, Parigi, 1990.
- Grayson B., *Saudi-American Relations*, University Press of America, Washington, 1982.
- Grozio U., *Il diritto della guerra e della pace*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2002.
- Guillaume A., *The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Guizot F., *Historie de la civilisation en Europe*, Didier, Parigi, 1868.
- Gunaratna R., *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, New York 2003.
- Guolo R., *Generazione del Fronte e altri saggi sociologici sull'Iran*, Guerini e associati, Milano, 2008.
- Guolo R., *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Hallaq W. B., *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni usūl al-fiqh*, University Press, Cambridge, 1997.
- Halliday F., *A Curious and Close Liaison: Saudi Arabia's Relations with the United States*, in T. Niblock (a cura di), *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, Croom Helm, Londra, 1982.
- Halm H., *Sciism*, Edimburg University Press, Edimburgo, 1991.
- Hamindullah M., *Muslim Conduct of the State*, M. Ashraf, 1945.
- Hegghammer T., 'Abdallah 'Azzam, *l'imam del jihad*, in AA.VV., *Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Holden D. e Johns P., *The House of Saud*, Sidgwick, Londra, 1981.
- Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

- Hoyland R. G., *Arabia and Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, Routledge, London-New York, 2001.
- Hroub K., *Hamas*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.
- Huntington S., *Lo Scontro delle Civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997.
- Huntington S., *La Nuova America*, Garzanti, Milano, 2004.
- Ibn Hisham, *Al-Sīrah al-nabawijja*, ed. Mustafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī e ‘Abdu l-Hafīz Shalabī, 2 vols., Cairo, 1955.
- Introvigne M., *Hamas*, Elledici, Torino, 2003.
- Jaume L. (a cura di), *Les Déclarations des droits de l’homme*, Flammarion, Parigi, 1989.
- Jordan A. T., *The Making of a Modern Kingdom. Globalisation and Change in Saudi Arabia*, Waveland Press, Long Grove, 2011.
- Kadivar M., *Nazāriyye hai-ye dolat dar feqh-e shi‘e* (Le teorie dello Stato nel *fiqh* sciita), Teheran, 2001.
- Katbi G. K., *Islamic Land Tax-Al-Kharaj: From the Islamic Conquests to the Abbasid Period*, I. B. Tauris, Londra-New York, 2009.
- Kepel G., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carrocci Editore, Roma, 2004.
- Kepel G., *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kern F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, B. Blackwell, Oxford, 1948.
- Khaldūn I., *The Muqaddimah. An Introduction to History* (Traduzione dall’arabo di F. Rosenthal), Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Khomeinī R. M., *Hokumat-e Eslāmi*, Roma, 1983.
- Khosrokhavar F., *I nuovi martiri di Allah*, Pearson Italia S.p.a., Milano, 2003.
- Kleid K., *Interessi e mondi vitali*, Morcelliana, Brescia, 1981.
- Kofka K., *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino, 1970.
- Kostiner J., *The Making of Saudi Arabia 1916-1936*, Oxford University Press, Londra, 1993.
- L’Oyseau C., *Tracté des Seigneuries*, Abel l’Angelier, Parigi, 1609.

- Lacroix S., *Ayman al-Zawahiri, il veterano del jihad*, in AA.VV., *Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Lambton A. K. S., *Islamic Mirrors for Princes*, in *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971.
- Lambton A. K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Landry B., *L'idée de Chrétienté chez les Scolastiques du XIII siècle*, Alcan, Parigi, 1929.
- Laoust H., *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, Institut Français de Damas, Beirut, 1948.
- Laoust H., *Pluralismes dans l'Islam*, Geuther, Parigi, 1983.
- Lapidus I. M., *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 2000.
- Le Boucher L., *Sermons de la simulée conversion*, G. Chaudiere, R. Nivelles et R. Thierry, Parigi, 1594.
- Le Bret C., *De la Souveraineté du Roy*, Parigi, 1632.
- Leatherdale C., *Britain and Saudi Arabia 1925-1939: The Imperial Oasis*, Frank Cass, Londra, 1983.
- Leibholz G., *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- Leibniz G. W., *Abregé de controverse avec M. Bayle*, in *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Nouvelle Edition, Amsterdam, 1710.
- Lewis B., *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Lewis B., *Gli Arabi nella storia*, Laterza, Bari, 2006.
- Lewis B., *Gli assassini*, Mondadori, Milano, 1991.
- Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Lewis B., *The Middle East and the West*, Harper and Row, New York, 1966.
- Lewitt M., *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, Yale University Press, Yale, 2006.
- Locke J., *Sulla Tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Long D., *The Kingdom of Saudi Arabia*, University of Florida Press, Gainesville, 1997.

- Loust H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. A. Taymīya*, Il Cairo, 1939.
- Lutero M., *Delle buone opere*, in *Werke*, ed. di Weimar, Weimar, 1523.
- M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 2003.
- Machiavelli N., *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Einaudi, Torino, 1983.
- Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, Edizioni Lotta Comunista, Milano, 1998.
- Merad A., *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Geuthner, Parigi, 1971.
- Miglio G., *Le regolarità della politica*, Giuffré, Milano, 1984.
- Mossadeq M. e Katouzian H., *Musaddiq's Memoirs. The end of the British Empire in Iran*, JEBHE, National Movement of Iran, 1988.
- Mottahedeh R., *The Mantel of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Nasr S. H., Leaman O. (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, Rourledge, Londra-New York, 1996.
- Norton A. R., *Hezbollah: A Short History*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Olsson P. A., *The Cult of Osama: Psychoanalyzing Bin Laden and His Magnetism for Muslim Youths*, Londra, 2007.
- Omeide Zanjani A. A., *Nezām-e Siyāsi va Rahbāri dar Eslām* (Lo Stato islamico e la Guida Suprema nell'Islam), Teheran, 1999.
- Onians R. B., *The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951.
- Pahlavī M., *Answer to History*, Stein and Day, New York, 1982.
- Paine T., *Il senso comune*, in *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- Parolin G. P., *Citizenship in the Arab World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009.
- Pascal B., *Pensées*, Havet, Parigi, 1818.
- Pershit A., *Tribute Relations*, in S. Seaton e H. Claessen (a cura di), *Political Anthropology: The State of Art*, The Hague, Mouton, 1979.
- Piacentini V., *Processi di decolonizzazione*, EDUCatt Università Cattolica, Milano, 2000.
- Pines S., *La dynamique d'Ibn Bajja*, in "Mélanges Alexandre Koyré I", Parigi, 1964.

- Platone, *Repubblica*, Feltrinelli Editore, Milano, 2008.
- Pollack K. M., *The Persian Puzzle*, Random House, New York, 2004.
- Pollard A. F., *The Evolution of Parliament*, Longmans, Green and Company, Londra, 1920.
- Pufendorf S., *Le Droit de la Nature et des Gens*, (1672). Traduit du latin par Jean Barbeyrac, Basle, E. Thourneisen, Parigi, 1950.
- Qutb S., *La giustizia sociale nell'Islam*, Dar al-Shuruq, Il Cairo-Beirut, 1987.
- Qutb S., *Una Legge cosmica*, in "Dossier Mondo islamico 1. Dibattito sull'applicazione della Shari'ah", Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.
- Raggi L., *La teoria della sovranità. Contributo storico e ricostruttivo alla dogmatica del diritto pubblico*, Genova, 1908.
- Rahnema A., *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, I. B. Tauris, New York, 1998.
- Ramadan T., *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta, Troina, 2004.
- Reale G., *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano, 2004.
- Reimann F., *Introduzione alla sociologia II. Concetti fondamentali*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Richard Y., *Shi'ite Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Riedel M., *Metafisica e meta politica*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Rippin A., *The Qur'an and its Interpretative tradition*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- Ritzer G., *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Roederer F. L., *L'Esprit de la Révolution de 1789*, Pargi, 1831.
- Rousseau J. J., *Discorso sull'economia politica*, Laterza, Bari, 1968.
- Rousseau J. J., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.
- Roy O., *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli Editore, Milano, 2003.
- Sabine G. H., *Storia delle dottrine politiche*, ETAS KOMPASS, Milano, 1967.
- Sachedina A., *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1981.

- Sageman M., *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, 2004.
- Sahahi I., *The Rise and Domination of the Arabs*, in P. M. Holt (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Samore G., *Royal Family Politics in Saudi Arabia 1953-1982*, Harvard University Press, Harvard, 1983.
- Santillana D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1938.
- Savory R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Schacht J., *Introduzione al diritto musulmano*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.
- Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Mohr, 1914.
- Schmitt C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Schmitt C., *Teologia politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffré, Milano, 1992
- Sieyès J. E., *Che cos'è il Terzo Stato?* In *Opere e testimonianze politiche*, Giuffré, Milano, 1993.
- Sindi A., *King Faisal and Pan-Islamism*, in W. Beling (a cura di), *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, Croom Helm, Londra, 1980.
- Smith P., *The age of the Reformation*, H. Holt, New York, 1920.
- Steinberg G., *The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia, 1913-1953*, in Brunner R. e Ende W., *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, Brill, Leiden, 2001.
- Strachey J., *The End of Empire*, Random House, New York, 1960.
- Strauss L., *Filosofia e legge*, a cura di C. Altini, Giuntiana, Firenze, 2003.
- Sury S. H., *The Political Development of Lybia 1952-1969: Institutions, Policies and Ideology*, in E. G. H. Joffe e K. S. McLachlan (a cura di), *Social and Economic development of Libya*, Middle East & North African Studies Press, 1982.
- Tabātabā A., *L'Islam shi'ita*, Centro culturale Islamico Europeo, Roma, 1989.
- Tibi B., *Islam and Secularization*, in *Proceedings of the First International Islamic Philosophy Conference, 19-22 November 1979*, Ain Shams University Press, Il Cairo, 1982.

- Tozy M., *Islamism and some of its perception of the West*, in *Islam, Modernism and the West*, ed. G. Martin Munoz, Londra-New York, 1999.
- Troeller G., *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud*, Frank Cass, Londra, 1976.
- Troeltsch E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1941.
- Tyan E., *Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1960.
- U. Eco (a cura di), *Il Medioevo. Barbari, Cristiani, Musulmani*, Encyclomedia Publishers, Milano, 2010.
- Van Der Meulen D., *The Wells of Ibn Saud*, John Murray, Londra, 1957.
- Vassiliev A., *The History of Saudi Arabia*, Saqi Books, Londra, 1998.
- Villey M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano, 1986.
- Voegelin E., *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972.
- Walker P. E., *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Wansbrough J., *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Watt M. W., *Bell's introduction to the Qur'ān*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970.
- Watt M. W., *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, Oxford, 1956.
- Watt M. W., *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1974.
- Watt M. W., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Weber M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- Weldon T. D., *The vocabulary of Politics*, Penguin Books, Londra, 1953.
- Wellhausen J., *Skizzen und Vorarbeiten*, Reimer, Berlino, 1889.
- Williamson R. W., *The social and political Systems of central Polynesia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1934.
- Winckelmann J., *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1952.

Yizraeli S., *The Remaking of Saudi Arabia*, Centro Moshe Dayan per gli Studi sul Medio Oriente e l'Africa, Tel Aviv, 1997.

Zachary L., J. Beinin, *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation*, South End Press, Boston, 1989.

Zanetti F., *Voegelin: alla ricerca dell'ordine perduto*, Il Mulino, Bologna, 1984.

Zelkina A., *Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, New York University Press, New York, 2000.

ARTICOLI DI RICERCA SCIENTIFICI

- Abdolmohammadi P., *Il repubblicanesimo islamico dell'ayatollah Khomeini*, in "Oriente Moderno", Istituto per l'Oriente C. A. Natalino, Anno 89, n. 1, 2009.
- Abrahamian E., *The Guerrilla Movement in Iran, 1963-1977*, in "MERIP Reports" n. 86, The Left Forces in Iran, 1980.
- Akhavi S., *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*, in "Middle Eastern Studies", vol. 24, n. 4, 1988.
- Alnasrawi A., *Economic Consequences of the Iraq-Iran War*, in "Third World Quarterly", vol. 8, n. 3, 1986.
- Al-Rasheed M., *Saudirabia's Islamic Opposition*, in "Current History", 95/597, 1996.
- Al-Rasheed M., *The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", 25/1, 1998.
- Amirahmadi H., *Economic Reconstruction of Iran: Costing the War Damage*, in "Third World Quarterly", vol. 12, n. 1, 1990.
- Ansari A., *Iran under Ahmadinejad: Populism and Its Malcontents*, in "International Affairs" vol. 84, n. 4, 2008.
- As-sijill al-qawmī* (Repertorio Nazionale) [libico], 1975-1976, p. 158, citato in "Oriente Moderno", Istituto per l'oriente C. A. Natalino, Anno 60, n. 1/6, 1980.
- Ayalon A., "Malik" in *Modern Middle Eastern Titulature* in "Die Welt des Islams", XXIII-XXIV, 1984.
- Bani-Sadr A. H., Halliday F., *I Defeated the Ideology of the Regime*, in "MERIP Reports", n. 104, Khomeini and the Opposition, 1982.
- Bartkus J. R., Kabir Hassan M., *Ibn Khaldun and Adam Smith: Contributions to the Theory of the Division of Labor and Modern Economic Thought*, Novembre, 2006.
- Barzin S., *Constitutionalism and Democracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 21, n. 1, 1994.
- Bausani A., *Note su Shah Walīullāh di Delhi (1703-1762)*, in "Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli", n. 10, 1961.
- Berger P. L. e Kellner H., *Marriage and the Construction of Reality*, in "Diogenes", n. 46, 1964.
- Birks J., Seccombe I., Sinclair C., *Labour Migration in the Arab Gulf States: Patterns, Trends and Prospects*, in "International Migration", 26/3, 1988.

- Bligh A., *The Saudi religious Elite ('ulama) as Partecipans in the Political System of the Kingdom*, in "International Journal of Middle East Studies", 17/1, 1985.
- Borbor D., *A Comparative Overview of the Iranian Constitutions of 1906-07 and 1979*, in "Iran & the Caucasus", vol. 10, n. 2, 2006
- Bourouiba R., *Le doctrine almohade*, in "Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée", 1974.
- Campanini M., *Il socialismo dell'Islam. Mustafà al-Siba'i e il nasserismo*, in "Meridione. Nord e sud del mondo", 3, 2003.
- Campanini M., *Jihād e società in Sayyed Qutb*, in "Oriente moderno", 1995.
- Chaqueri C., *Did the Soviets Play a Role in Founding the Tudeh Party in Iran?*, in "Cahiers du Monde russe", vol. 40, n. 3, 1999.
- Cronin S., *The Army and the Creation of the Pahlavi State in Iran, 1910-1926*, in "Middle Eastern Studies", 1997.
- Dabashi H., *Ali Shariati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a post-Traditional Society*, in "Islamic Quarterly", vol. 27, n. 4, 1983.
- Denny F. M., *Ummahh in the Constitution of Medina*, in "Journal of Near Eastern Studies", University Chicago Press, Chicago, 1977.
- Duguid S., *A Biographical Approach to the Study of Social Change in the Middle East: Abdullah Tariki as a New Man*, in "International Journal of Middle East Studies", 1/1, 1970.
- Dunlop D. M., *The Diwan Attributed to Ibn Bajjah (Avempace)*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, vol. 14, n. 3, 1952.
- Emami M., *Loius Massignon and Ali Shariati: An Enigmatic Encounter of Christianity and Islam*, in "Religious Studies and Theology", vol 30, n. 1, 2011.
- Entessar N., *The Military and Politics in the Islamic Republic of Iran*, in J. Esposito (a cura di), *Post-Revolutionary Iran*, Westview Press, Boulder, 1988.
- Fondo Monetario Internazionale (FMI), *International Statistic Yearbook*, Washington, 1999.
- Gholi Majd M., *Small Landowners and Land Distribution in Iran, 1962-71*, in "International Journal of Middle East Studies", vol. 32, n. 1, 2000.
- Gielsing S., *The "Marja'iyah" in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994*, in "Middle Eastern Studies", vol. 33, n. 4, 1997.

- Golub D., *When Oil and Politics Mix: Saudi Oil Policy, 1973-1985*, in “Harvard Middle East Papers”, n. 4, 1985.
- Guolo R., *L'Iran tra sovranità politica e autorità religiosa*, in “Il Mulino”, n. 6, 2001.
- Hunter S. T., *Post-Khomeini Iran*, in “Foreign Affairs”, vol. 68, n. 5, 1989.
- Ismael J. S. e Ismael T. Y., *Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini*, in “Social Problems”, Vol. 27, 5, Sociology of Political Knowledge Issue: Theoretical Inquiries, Critiques and Explications, 1980.
- Jahanbegloo R., *The Role of Intellectuals*, in “Journal of Democracy”, 11, 4, 2000.
- Karimi-Hakkak A., *Protest and Perish: A History of the Writers' Association of Iran*, in “Iranian Studies”, 18, 2-4, 1985.
- Khosrokhavar F., *Les nouveaux intellectuels en Iran*, in “Cahiers Internationaux de Sociologie”, vol. 125, 2008.
- Kianuri N., *Tudeh's Kianuri on Embassy Takeover, Relations with Khomeini*, in “MERIP Reports”, n. 86, The Left Forces in Iran, 1980.
- Layish A., *The Mahdi's Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Shari'a in the Sudan to Political and Social Purposes*, in *Mahdisme et Millenarisme en Islam*, fascicolo monografico della “Revue du Monde et de la Mediterranée”, 2000.
- Limes (Rivista Italiana di Geopolitica), *Il grande tsunami*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma, 2011.
- Marsh S., *The Special Relationship and the Anglo-Iranian Oil Crisis, 1950-4*, in “Review of International Studies”, vol. 24, n. 4, 1998.
- Mashayekhi M., *The Revival of the Student Movement in Post-Revolutionary Iran*, in “International Journal of Politics, Culture, and Society”, vol. 15, n. 2, 2001.
- Moroni F., *Kashf-e asrār, o la fenomenologia di uno spirito inquieto*, in “Oriente Moderno”, Istituto per l'Oriente C. A. Natalino, n. 7/12, 1993.
- Morris J. W., *An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism*, in “Harvard Middle Eastern and Islamic Review”, 8, 2009.
- Morsut C., *I negoziati tra Gran Bretagna e Francia per la spartizione del Vicino Oriente 1916-1920*, in “Oriente Moderno”, Istituto per l'Oriente C. A. Natalino, Anno 25 (86), n. 2, 2006.
- Mortel R., *The Origins and the Early History of the Husaynid Amirate of Madina to the End of the Ayubbid Period*, in “Studia Islamica”, 74, 1991.

- Nahavandi F., *L'évolution des partis politiques iraniens - 1941-1978*, in "Civilisations", vol. 34, n. 1/2, 1984.
- Pistoso M., Curzu S., *La costituzione della repubblica islamica*, in "Oreinte moderno", anno 60, n. 1/6, Studi in memoria di Paolo Minganti, 1980.
- Porter J. M. B., Osama Bin-Laden, Jihad, and the Sources of International Terrorism, in "Indiana International and Comparative Law Review" 13, 3, 2003.
- Ram H., *The Myth of Early Islamic Government: The Legitimization of the Islamic Regime*, in "Iranian Studies", vol. 24, n. 1/4, 1991.
- Ramazani R. K., *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, in "Middle East Journal", vol. 34, n. 2, 1980.
- Ramazani R. K., *Iran's 'White Revolution': A Study in Political Development*, in "International Journal of Middle East Studies", vol. 5, n. 2, 1974.
- Razi G. H., *Genesis of Party in Iran: A Case Study of the Interaction between the Political System and Political Parties*, in "Iranian Studies", vol. 3, n. 2, 1970.
- Reza Ghods M., *The Iranian Communist Movement under Reza Shah*, in "Middle Eastern Studies", vol. 26, n. 4, 1990.
- Rouhani A., *Proclamation*, in "Mojahed", 30 maggio 1975.
- Saffari S., *The Legitimation of the Clergy's Right to role in the Iranian Constitution of 1979*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 20, n. 1, 1993.
- Sarabi F., *The Post-Khomeini Era in Iran: The Elections of the Fourth Islamic Majlis*, in "Middle East Journal", vol. 48, n. 1, 1994.
- Scarcia Amoretti B., *La Risālat al-Immah di Nasīr ad-Dīn Tūsī*, in "Rivista degli Studi Orientali", 1972.
- Siavoshi S., *Factionalism and Iranian Politics: The Post-Khomeini Experience*, "Iranian Studies", vol. 25, n. 3/4, 1992.
- Spengler J., *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*, in "Comparative Studies in Society and History", 6(3), 1964.
- Summit A. R., *For a White Revolution: John F. Kennedy and the Shah of Iran*, in "Middle East Journal", vol. 58, n. 4, 2004.
- Tabari E., Moin M., *Tudeh: Socialism and Islam*, in "MERIP Reports", n. 75/76, Iran in Revolution, 1983
- Tībī B., Habermas and the Return of the Sacred. Is It a Religious Renaissance? Political Religion as a New Totalitarianism, in "Religion, Staat, Gesellschaft", 3, 2, 2002.

Tyan E., *Institutions du droit public musulman*, in “Revue internationale de droit comparé” vol. 11, n. 1, 1959.

Urvoy D., *La pensée d’Ibn Tūmart*, in “Bulletin d’Etudes Orientales”, 1974.

Watson K., *The Shah's White Revolution-Education and Reform in Iran*, in “Comparative Education”, vol. 12, n. 1, 1976.

Wells M. C., *Thermidor in the Islamic Republic of Iran: The Rise of Muhammad Khatami*, in “British Journal of Middle Eastern Studies”, vol. 26, n. 1, 1999.

SITOGRAFIA

[http://notes9.senato.it/web/opentrad.nsf/1cac5566c26cb8fac12573b1004ef1c2/7b3f91b39ac006aec125758b00513c61/\\$FILE/Costituzione%20della%20Repubblica%20islamica%20dell'Iran.doc](http://notes9.senato.it/web/opentrad.nsf/1cac5566c26cb8fac12573b1004ef1c2/7b3f91b39ac006aec125758b00513c61/$FILE/Costituzione%20della%20Repubblica%20islamica%20dell'Iran.doc)

<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>

http://www.cesnur.org/2004/statuto_hamas.htm

<http://www.clas.ufl.edu/users/dreznik/The%20Islamic%20Thought%20of%20Ali%20Sariati%20and%20Sayyid%20Qutb.pdf>

<http://www.equilibri.net/nuovo/articolo/iran-teheran-cerca-di-diventare-protagonista-della-regione-nei-mercati-energetici>

<http://www.juragentium.org/topics/islam/it/abdolmoh.htm>

http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG821.pdf

<http://www.satp.org/satporgtp/countries/pakistan/database/casualties.htm>

http://www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB435/#_ftn1

www.iuraorientalia.net/IO/IO_06_2010/IV_04_Sacco.pdf