

L'incontro con i musulmani e la sfida educativa

E' facile constatare che la presenza di alunni stranieri nelle scuole italiane di ogni ordine e grado è in costante aumento: si calcola che sia addirittura raddoppiata nel quinquennio 2001-2006.

Anche in termini di valore assoluto la loro presenza è ormai significativa: nel 2005/2006 gli studenti stranieri nella scuola erano 424.683, pari al 4,8 % della popolazione scolastica.

Questi studenti provengono da ogni parte del mondo e popolano soprattutto le grandi città, in particolare quelle del Nord. In alcune città può così capitare facilmente di trovare scuole (soprattutto nell'ambito dell'istruzione primaria e in ben determinate zone) con classi composte per un terzo o più di studenti stranieri delle più diverse provenienze geografiche e quindi linguistiche e che appartengono a comunità etniche o religiose diverse e ben caratterizzate.

Tutto questo dovrebbe comportare riflessioni e scelte precise sul piano delle proposte formative e delle strategie didattiche da porre in atto per superare le difficoltà che essi incontrano, innanzitutto sulla lingua, e che portano a ritardi progressivi durante il percorso scolastico (significativo il caso delle superiori dove un quarto dei bocciati sono studenti stranieri).

In realtà, per ora, sembra che la scuola italiana si sia fermata al piano delle dichiarazioni di principio favorevoli all'accoglienza, all'integrazione, al rispetto della diversità ecc., lasciando per lo più la risoluzione dei problemi immediati dell' "emergenza" al buon senso e alla creatività (tanto generosa quanto sottostimata sul piano istituzionale) dei singoli docenti e al rispetto del Protocollo di Accoglienza (che prevede l'inserimento degli stranieri nella classe corrispondente alla loro età anagrafica o alla classe di precedente scolarizzazione nel paese di provenienza).

Come DIESSE, ovvero come associazione professionale degli insegnanti, non possiamo più accettare questo stato di cose.

Su questo problema l'associazione DIESSE intende assumersi concretamente il compito che le è proprio, ovvero il sostegno al lavoro dell'insegnante; attraverso questa pubblicazione - realizzata in collaborazione con la rivista *LineaTempo. Itinerari di ricerca storica e letteraria* (da tempo impegnata nell'approfondimento della problematica culturale del mondo islamico) - si propone di fornire un primo strumento funzionale agli operatori del mondo della scuola per metterli in grado di rispondere al bisogno formativo degli studenti che la frequentano, a farlo riconoscere nella sua specificità ed a elaborare progetti educativi più adeguati alla complessità delle questioni in oggetto.

La prima notazione da fare quando ci poniamo di fronte alla problematica della multiculturalità e dell'integrazione è che siamo di fronte ad una problema radicalmente "altro" dai problemi di integrazione che finora ha vissuto la scuola italiana.

La funzione della scuola dell'obbligo scolastico negli Stati nazionali dell'Ottocento e del Novecento è stata infatti principalmente quella di ricondurre ogni popolo ad un unico modello culturale, di realizzare un processo di acculturazione "nazionale" delle differenze locali o regionali.

Così ad esempio fin dalla nostra unificazione, l'italiano è stato insegnato come lingua madre, ma in realtà non era la lingua madre, era la prima lingua straniera (almeno per una parte, non indifferente, della popolazione).

Noi siamo figli di questo fenomeno scolastico di lunga durata: le strutture che la società prima di noi si è data erano indirizzate, quasi senza che questo venisse problematizzato, ad una forma di acculturazione.

Quindi il primo nodo della multiculturalità nasce dal fatto che - abituati a muoverci in un contesto istituzionale che ha ancora un obiettivo non multiculturale, né interculturale, ma acculturante, nel senso generale del termine - ci troviamo immediatamente a disagio quando la diversità si presenta con una forma che non è prevista dalla nostra memoria collettiva.

Che un sardo infatti dovesse imparare l'italiano veniva considerato giusto anche dai sardi, mentre oggi il primo nodo è come un peruviano, o un albanese, o un egiziano possa essere rispettato nella sua caratterizzazione originaria; e questo ci mette in difficoltà perché, in fondo, la nostra istituzione scolastica è una struttura organizzata secondo criteri e orientamenti fondamentalmente diversi.

La seconda notazione è che, in realtà, noi facciamo fatica ad identificare quello che abbiamo in comune con questi nuovi soggetti presenti nella scuola.

Sono qui, perché sono qui ? Anche se di fatto noi dobbiamo rispondere a questa domanda solo in riferimento alla problematica educativa, a che cosa ci accomuna nella scuola, la risposta appare molto problematica perché in realtà le attese (dal punto di vista della strumentalità del sapere da apprendere e dal punto di vista delle abilità e competenze da acquisire) sono molto divergenti. Eppure c'è qualcosa in comune sia agli studenti italiani sia a quelli stranieri, ed è proprio la questione educativa.

Non c'è genitore, consapevole di quello che sta facendo (se è un genitore totalmente assente il problema è diverso; ma non mescoliamo ciò con la questione della multiculturalità), che non chieda che suo figlio venga accolto per quello che è.

Questa è la questione fondamentale.

Il punto comune è l'accettazione dello studente come compito condiviso, non degli strumenti da usare o dello sviluppo di questa o quella conoscenza.

Ciò che accomuna è il rapporto con una persona che deve essere accolta.

Possiamo dire allora che il primo punto per una nuova prospettiva sull'integrazione è il riconoscimento della centralità della questione educativa, perché è ciò che lega potenzialmente i soggetti coinvolti, l'insegnante, lo studente, i genitori.

Un nota bene: dato che il punto di partenza è l'accettazione dello studente e della sua comunità di partenza, ne deriva la necessità della considerazione e comprensione del suo contesto di appartenenza. Riflettere su questo aspetto significa porre le condizioni operative perché si possa affrontare in modo realistico il riconoscimento delle diversità originarie.

Il secondo punto è la condivisione dello scopo che ci lega nella scuola: l'introduzione guidata alla globalità del reale nelle sue fondamentali dimensioni.

Questo punto potrebbe sembrare a prima vista ovvio, ma secondo alcune prospettive pedagogiche (e alcune linee di tendenza dell'ingegneria della politica scolastica) l'istituzione scolastica in quanto tale non dovrebbe porre al suo centro l'educazione, intesa come introduzione alla realtà, ma funzioni di tipo abilitante, acculturante (sia pure di nuovo tipo, come l'educazione ai valori comuni o alla legalità), che finiscono per considerare lo studente come un soggetto che deve essere coinvolto, ma non un soggetto che è fonte di cultura e che va aiutato ad incontrare la realtà in tutto il suo spessore.

A questo punto non abbiamo certo risolto il problema. Abbiamo però definito le condizioni per cui i problemi possono essere affrontati. In realtà, l'incontro di culture - che voglia aprirsi alla profondità delle rispettive tradizioni, in cui l'una non voglia catturare l'altra - è sempre un incontro che finisce con il sacrificio di qualcosa, ma anche con la scoperta di qualcosa di ancora più rispondente alla propria esigenza di completezza umana e spesso con la costruzione di qualcosa che non è più esattamente né l'una né l'altra delle posizioni di partenza.

Perché questo avvenga occorre sul piano istituzionale che sia reso possibile un esercizio di reale autonomia nella scuola per poter organizzare il lavoro scolastico anche in modi diversi da quelli tradizionali, basati sulla classe come unità stabile didattica, e per poter realizzare una reale collaborazione con altre agenzie formative operanti sul territorio.

Occorre poi una rinnovata preparazione culturale da parte degli insegnanti, perché non è possibile un rapporto con i propri studenti stranieri senza avere una qualche conoscenza del mondo culturale, politico, ecc. da cui provengono.

Come si fa a progettare una proposta formativa per studenti cinesi, arabi, o altro senza chiedersi quale è il mondo di valori e di significati, quali gli usi e costumi che caratterizzano la loro identità?

Occorre qui superare un pregiudizio diffuso: molti, che pure si sono coinvolti generosamente con la presenza degli studenti stranieri, non si impegnano a voler conoscere il mondo da cui essi provengono perché convinti della "neutralità" della scuola, come se potesse esistere un "abito neutro" che la persona indossa nel momento in cui varca la scuola in cui si trova ad essere iscritto. Questo atteggiamento (che naturalmente riguarda anche il rapporto con gli studenti italiani) è una sopravvivenza dell'astratta concezione educativa illuministica che mirava alla formazione dell'uomo universale, del cittadino del mondo attraverso il superamento di ogni appartenenza.

Oggi questa concezione spesso si coniuga con l'affermazione "buonista" del rispetto di tutte le culture, inteso come il rifiuto di entrare nel merito delle differenze identitarie (il che implica una illusoria equivalenza delle stesse in nome del relativismo) sottolineando l'esigenza di puntare su

ciò che unisce (le abilità e le capacità umane) e tralasciare ciò che per definizione divide (perché le culture identitarie sono concepite solo come fattori limitanti l'apertura umana e culturale).

Questa concezione si condanna alla incomprensione delle effettive differenze tra le diverse culture, e, nella sua preoccupazione di relativizzare le diverse identità, diventa incapace di comprendere la specificità dei diversi contesti di riferimento e quindi delle reali influenze culturali sui soggetti impegnati nel processo educativo.

Gli insegnanti di Diesse hanno maturato una prospettiva di intervento sul problema della multiculturalità e sull'integrazione di tutt'altro tipo, desiderosa di considerare tutti i fattori in gioco.

E' da questa prospettiva che è scaturito il progetto di ricerca sulla proposta formativa da rivolgere agli studenti stranieri nelle nostre scuole, proprio a partire dalla conoscenza dei mondi da cui essi provengono, per poi interrogarsi sulla concretezza delle azioni educative e didattiche da porre in atto.

Per il 2006/2007 si è deciso di occuparsi della presenza degli studenti musulmani perché sono indubbiamente un gruppo numeroso, ma soprattutto perché caratterizzati da una tradizione culturale e religiosa decisamente "altra" rispetto ai tradizionali standard europei e che spesso costituisce motivo di difficoltà invece che di facilitazione per l'incontro educativo.

Per questo Diesse ha proposto tre corsi paralleli, uno per i docenti dell'Italia meridionale, a Pescara, un altro per i docenti del centro, a Bertinoro (FO), ed infine uno per i docenti dell'Italia settentrionale a Gazzada (VA), in collaborazione con diversi enti che – a titolo diverso – si occupano della presenza degli stranieri o che sono in contatto direttamente con paesi extracomunitari per interventi di carattere sociale.

In tutti questi corsi si è dato, in primo luogo, ampio spazio alla dimensione storica del problema, condizione prima per la comprensione dei termini reali del complesso quadro della religione e tradizione islamica, e questo ha prodotto contributi di notevole chiarezza sui diversi nodi e rapporti interni tra la religione, la cultura e la società islamica, grazie al generoso impegno di quel grande specialista che è il professor Samir Khalil-Samir, ben coadiuvato dal dottor Giorgio Paolucci soprattutto per quanto riguarda il contesto attuale del rapporto tra la realtà italiana e l'immigrazione musulmana.

Il corso svoltosi a Gazzada e promosso da Diesse Lombardia ha voluto poi dare uno spazio particolare alla presentazione e al dibattito su alcune esperienze di integrazione scolastica ispirate alla prospettiva educativa sopra enunciata.

Le testimonianze e le relazioni qui raccolte documentano bene, a nostro parere, la fecondità dell'approccio educativo proposto, anche se costituiscono solo la prima tappa di un lavoro di confronto fra insegnanti che continuerà nel corso del prossimo anno scolastico (per informazioni su questo rivolgersi a lombardia@diesse.org).

Allo stesso modo, si è voluto cominciare ad introdurre ad una conoscenza della problematica della mediazione comunitaria attraverso l'intervento della professoressa Donatella Bramanti, mentre l'intervento del professor Silvio Ferrari ci ha fornito un primo giro di orizzonte sui diversi modelli di rapporto con le comunità straniere realizzate in alcuni paesi europei; siamo infatti convinti che la complessità del problema richieda una grande attenzione anche a questi orizzonti, ma naturalmente qui il discorso è solo all'inizio.

La prospettiva che emerge da questi corsi, in particolare da quello svoltosi a Gazzada, ci sembra indicare che il tema della multiculturalità va considerato come il punto di partenza del problema, non la soluzione.

La direzione verso cui muoversi per la soluzione della sfida educativa dell'integrazione dei diversi nella scuola ci pare piuttosto quella della interculturalità.

Una interculturalità come chiarificazione della propria identità, come dinamica educativa che parte dal riconoscimento e dalla valorizzazione delle diversità per arrivare a scandire tappe di un cammino comune, voluto e condiviso da tutti.

Un cammino è infatti subito, invece che voluto, quando non richiede un approfondimento della propria identità.

Ciascuno, per muoversi autenticamente nella ricerca di una maggiore verità della realtà e di sé, deve poter riconoscere le ragioni del proprio proprio muoversi: in sintesi la propria cultura che è

luogo di giudizi di valore sulla realtà, non solo di comportamenti, di abilità, di capacità e competenze.

Perché mi muovo? Se non riflettiamo e mettiamo in discussione questo, avremo sempre comportamenti o atteggiamenti rigidi (o ipotesi di soluzioni tecniche dei problemi) perché i comportamenti o sono di un tipo o sono dell'altro, mentre le ragioni possono cogliere elementi comuni sottesi a comportamenti diversi e quindi cogliere diverse modalità di traduzione degli stessi valori, o riconoscere le differenze profonde inscritte in atteggiamenti simili, e quindi proporre nuove relazioni tra i significati.

L'interculturalità, quindi, è un movimento che è contemporaneamente verso l'interno della propria storia e tradizione, come approfondimento delle ragioni della propria identità, e verso l'esterno, come incontro con l'umanità dell'altro, come capacità di condividere le proprie ragioni con le ragioni degli altri, in un contesto educativo operativo.

Un percorso di interculturalità che non operi secondo questo duplice approfondimento comporta necessariamente un esito di tipo relativistico, che assume l'equivalenza di tutti i comportamenti, di tutte le forme espressive delle culture, perché ritiene che nessuna abbia un significato.

Questo relativismo che depotenzia il momento educativo è il vero nemico da combattere per chi aspira a far incontrare (e lavorare insieme) le differenze nella scuola.

Il nostro auspicio è che la scuola diventi un ambito privilegiato di incontro fra uomini – giovani ed adulti (oltre agli insegnanti, anche i padri e le madri) – di differenti culture, in cui si impara a riconoscere e stimare le diversità reciproche ma anche a trovare un cammino comune per la maturazione di personalità capaci di costruire una propria identità sempre aperta al confronto razionale con i problemi della vita e con gli altri; in questo senso, è importante che la scuola italiana sia anche il luogo in cui uomini immigrati da paesi lontani imparino a conoscere e rispettare la cultura del Paese di cui hanno deciso – per i più svariati motivi – di diventare cittadini. In tale prospettiva agli insegnanti spetta un compito non semplice, ma molto interessante e stimolante, perché proporre, attraverso il proprio lavoro, una introduzione alla storia ed alla cultura della civiltà occidentale significa attuare una proposta educativa che si rivolge *in primis* ai propri studenti e attraverso loro alle famiglie da cui provengono, ma che implica anche una rielaborazione consapevole della propria identità.

Mariella Ferrante¹ e Andrea Caspani²

¹ Presidente di DIESSE Lombardia e membro del Direttivo Nazionale di DIESSE

² Direttore di LineaTempo

Islam: una realtà da conoscere
Per un progetto di integrazione scolastica di studenti musulmani

Corso per docenti

17 -18 febbraio 2007

Villa Cagnola -Gazzada -Varese

*Patrocinio Ufficio Scolastico Regionale per la Lombardia
CSA di Milano e provincia*

Sabato 17

mattina ore 9-13

- Introduzione al lavoro: Mariella Ferrante, presidente di DIESSE Lombardia
- La nascita dell'Islam, sintesi di religione, società e politica: *Samir Khalil Samir*, docente universitario e direttore del *Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes* presso l'Università Saint Joseph di Beirut-Libano

Coffee break

- L'espansione e l'età dell'oro della civiltà islamica: *Samir Khalil Samir*
Dibattito

pomeriggio ore 15-19

- L'Islam e la sfida della modernità: *Samir Khalil Samir*

Coffee break

- Stato e Islam: esperienze e modelli europei: *Silvio Ferrari*, docente di Diritto canonico ed ecclesiastico presso l'Università di Milano; coordina *Giorgio Paolucci*, giornalista e saggista

sera ore 21.30

- Le minoranze cristiane nei Paesi islamici: *Camille Eid*, giornalista e saggista; *Sobhy Makhoul*, segretario del Patriarcato Maronita di Gerusalemme

Domenica 18 mattina

ore 9-13

- La scuola fucina dell'integrazione del diverso da sé (studenti stranieri con difficoltà di apprendimento, disabili): esperienze scolastiche. Tavola rotonda fra gli insegnanti.

Coffee break

- L'immigrazione: un'invasione da cui difendersi o un'occasione per costruire una nuova convivenza: *Giorgio Paolucci*

Dibattito

pomeriggio ore 15-17.30

- I musulmani italiani: radiografia di una presenza: *Giorgio Paolucci*

Coffee break

- Come incontrare i musulmani nel nostro Paese?: *Samir Khalil Samir*

Il corso è promosso in collaborazione con: Linea Tempo, il sito www.culturacattolica.it, DIESSE Piemonte; le sedi locali di DIESSE di: Liguria, Friuli, Trentino Alto Adige, Veneto. Si ringraziano i seguenti soggetti per la loro partecipazione al finanziamento del corso: Comuni di Busto Arsizio, Gallarate, Cassalmagnago, Ufficio Scolastico regionale per la Lombardia, CSA di Milano e provincia.

Direttore del corso: Giorgio Taglietti

Bibliografia

La partecipazione al corso implica la lettura obbligatoria di Giorgio Paolucci, Camille Eid *Cento domande sull'islam. Intervista a Samir Khalil Marietti* E. 13,00.

Lettura consigliata di

AA. VV. *Islam, una realtà da conoscere*, Marietti

AA. VV. *Cultura, civiltà e teologia nell'islam* Marietti, Genova 2003

AA.VV. *L'Islam*, numero di Linea tempo

Lettura facoltativa

Paolucci Giorgio - Eid Camille *I cristiani venuti dall'islam Storie di musulmani convertiti*

PIEMME 12,90

Eid Camille *A morte in nome di Allah. I martiri cristiani dalle origini dell'islam a oggi*

PIEMME 12,50

Allam Magdi *Vincere la paura* Mondadori €7,80

Allam Magdi *Io amo l'Italia* Mondadori

Allam Magdi *Jihad in Italia. Viaggio nell'islam radicale* Mondadori

LA NASCITA DELL'ISLAM SINTESI DI RELIGIONE, SOCIETÀ E POLITICA

DI SAMIR KHALIL SAMIR, SJ

L'Islam è poco conosciuto ed è normale, perché fino a poco tempo fa i musulmani erano una realtà lontana. Da alcuni decenni in Europa, in Italia da 20-30 anni, i musulmani si incontrano per strada e possiamo conoscerli. In realtà anche se sono fisicamente presenti non li conosciamo tanto. Anche questo è normale, perché non c'è ancora una vera integrazione dei musulmani nella società italiana, perché questo richiede un po' di tempo in tutti i casi, e un po' di più nel caso del mondo musulmano. Cercherò di spiegare perché.

Dico questo per evitare la cattiva coscienza che uno potrebbe avere dicendo "ma come, stanno qui e io non ne so niente?": è naturale, perché anche loro, pur vivendo in mezzo ai cristiani, probabilmente fanno poco del Cristianesimo. Le domande che fanno sulla nostra vita lo dimostrano. E' naturale, nel senso che va da sé, non nel senso che è giusto. Ma oggi si potrebbe assumere un atteggiamento più attivo, più volenteroso, proprio per superare queste differenze culturali, religiose ecc., perché se non si fa così andiamo verso lo scontro sempre più duro; anche per puro interesse dobbiamo far cadere questo muro. Il muro c'è, nasce da secoli.

L'Islam è nato – e lo vedremo – anche nello scontro con le altre civiltà, erano due le civiltà nel suo ambiente: la civiltà persiana e la civiltà cristiana. Quella persiana non ha resistito a lungo, la cristiana era più diffusa almeno in tutto il bacino mediterraneo, e lo scontro è continuato per secoli. Dunque se vogliamo che lo scontro non continui, soprattutto viste le possibilità di violenza che esistono oggi e che non esistevano nel passato, è indispensabile cercare di creare dei ponti e i ponti cominciano con il conoscersi a vicenda, E' uno scambio necessario e non ci sarà pace, in questa convivenza, se la conoscenza non è reciproca: a senso unico non si crea nulla.

ORIGINI DELL'ISLAM

Per iniziare questa riflessione cercherò di dire come è nato l'Islam, quali sono le sue origini.

Ambiente

L'Islam è nato nel 610 nella Penisola Arabica; la città più importante è La Mecca, nel centro della penisola, una città in maggioranza pagana nel senso che aveva tanti dei, politeista, non nel senso che era atea (l'ateismo è nato con il Cristianesimo nei tempi moderni).

Alla Mecca c'era senz'altro una piccola comunità – non so se si può parlare di comunità – cristiana. Probabilmente, da ciò che traspare nel Corano, dei Giudei Cristiani; non sappiamo troppo della Mecca, quale era la tendenza dei Cristiani: c'erano certamente dei Cristiani monofisiti, c'erano dei Giudei Cristiani, c'era un gruppo di Etiopi, dunque della tradizione monofisita copta. Nel sud della Penisola Arabica, nello Yemen, c'era una grande comunità cristiana, c'erano dei vescovi, delle due altre tendenze sia nestoriana che bizantina, oppure alleati. Questo Cristianesimo era non fortemente strutturato, alla Mecca certamente, solo nel sud era un po' strutturato. Una delle Chiese aveva un Vescovo itinerante anche perché nella società dell'epoca c'erano dei beduini, dunque nomadi difficili da raggiungere, e dei cittadini nel sud, soprattutto.

Alla Mecca c'era dunque questo gruppo di credenti nell'unico Dio, e a Medina, che sarà l'altra città della seconda parte della vita di Maometto, c'erano tre tribù ebraiche, di lingua araba. Ambedue le religioni avranno un influsso assai grande sull'Islam.

Maometto

Maometto apparteneva ad una famiglia, una tribù, che si chiama Quraish, non tanto ricca: aveva un po' di prestigio, ma non era più dominante. Lavorava come carovaniere per una ricca donna, Khadija, che aveva 15 anni più di lui, e che dopo alcuni anni sposerà. Le ricerche attuali mostrano che Khadija apparteneva ad una famiglia con delle tracce cristiane, che il cugino di Khadija era chiamato "vescovo" dalle fonti musulmane. Il termine non è esatto, ma significa che era un cristiano importante nella comunità. Questo cristiano si chiamava Waraqah ibn Naufal ed è lui che,

secondo la tradizione musulmana, ha celebrato il matrimonio tra Khadija e Mohammad. Non si può parlare di prete in quanto non è una figura sacra ritualmente: è un cristiano. Su questo Cristianesimo le ricerche sono ancora all'inizio: non riusciamo a sapere con precisione quale era il dogma, quale era la struttura, e temo che le ricerche difficilmente porteranno qualcosa di nuovo.

La storia di Maometto ebbe inizio con un'esperienza spirituale: essendo nel deserto, facendo una specie di ritiro nel deserto come facevano anche altri, sentì una voce che parlava, ne ebbe paura, tremava, aveva dei brividi. Tornato dalla moglie Khadija, ella gli suggerì di chiedere consiglio a colui che aveva esperienza di queste cose: il cugino Waraqa Ibn Nawfal. Il consiglio di Huaracha fu: "Ascolta bene, è l'angelo che ti parla".

Rivelazioni a Maometto

Queste esperienze si ripeterono e non erano visioni, ma udizioni; la voce gli diceva (Corano 96):

- 1 Leggi! In nome del tuo Signore che ha creato,
- 2 ha creato l'uomo da un'aderenza.
- 3 Leggi, ché il tuo Signore è il Generosissimo,
- 4 Colui che ha insegnato mediante il cālamo,
- 5 che ha insegnato all'uomo quello che non sapeva.

Questi sono i primi versetti del capitolo 96 del Corano che, secondo la tradizione islamica, sono le "prime" rivelazioni fatte a Maometto da Dio tramite l'angelo Gabriele. Il primo messaggio "non c'è altro Dio che Dio" è un messaggio biblico comune agli Ebrei e ai Cristiani, ma l'importante nel caso di Maometto è che la fede nell'unico Creatore porta alla eliminazione delle divinità pagane. Dunque è un'esperienza spirituale profonda che l'ha marcato. Spesso Maometto tornava nel deserto e insieme allo stesso messaggio ne riceveva altri.

Il secondo messaggio era: « Questa vita non finisce con la morte, c'è una vita dopo »; la vita di oggi ha conseguenze sulla vita che non finisce, e così si introduce il tema dell'etica: secondo il nostro comportamento, ci sarà – e l'influsso cristiano ed ebraico è evidente – un giorno del giudizio quando tutte le azioni umane saranno pesate, se le azioni positive peseranno di più allora si avrà la felicità.

Conseguenze socio politiche di queste rivelazioni

Questo discorso aveva delle conseguenze socio-politiche, perché La Mecca era la città più ricca dell'Arabia, il centro di tutte le attività, in particolare delle attività commerciali. Il politeismo era proprio ciò che radunava tutte le tribù; ciascuna aveva la sua divinità alla Mecca, e quindi tutte le tribù vi si ritrovavano. In questo luogo sacro, c'è una pietra, un meteorite caduto milioni di anni fa intorno al quale le tribù arabe avevano creato un luogo di raduno, un luogo sacro. E il commercio, come anche nel Cristianesimo - nel Medio Evo in particolare - nasce spesso intorno ai luoghi sacri, luoghi dove affluiscono milioni di persone. Dunque la predicazione del monoteismo aveva delle conseguenze economiche e politiche.

C'è inoltre il messaggio riguardante la giustizia sociale: di nuovo ritroviamo accenti dei profeti – Amos in particolare ed altri. Giustizia sociale: la ricchezza dei ricchi serve anche per aiutare i poveri. Le categorie dei poveri sono quelle che troviamo nella Bibbia, sono quelle tipiche di tutte le società antiche, la vedova e l'orfano, cioè le persone che non hanno, in un mondo maschilista, chi le protegge: è dunque la comunità dei credenti che le deve mantenere e aiutare. E così, man mano, si elaborava un messaggio che però non venne accolto, perché la gente era relativamente ricca – borghese si potrebbe dire – e il discorso di Maometto conveniva piuttosto ai poveri, non ai ricchi.

Per questo i suoi seguaci erano piuttosto umili: uno solo della sua tribù, più precisamente della sua famiglia, lo seguì convinto fin dall'inizio - e sarà il suo primo successore - Abu Bakr il Pio. Gli altri della famiglia, in particolare suo zio Abu Lahab, l'unico menzionato nel Corano, ma menzionato perché castigato da Dio, erano suoi nemici.

Maometto prende a testimone « La gente del Libro », egli è successore dei profeti

Maometto per convincerli li rimando' "alla gente del Libro" - uso l'espressione coranica -. Chi è la 'gente del Libro'? Sono quelli che hanno un libro. Ma in questa società di origine beduina, ancorché sedentarizzata, pochissimi sapevano leggere, e libri quasi non ce n'erano. Non abbiamo nessun documento in arabo prima dell'Islam. È una civiltà orale, come tante civiltà del mondo.

Ma c'erano due gruppi che avevano un libro, non solo dei fogli, ma un libro legato, oppure, per gli Ebrei, un rotolo (il volume legato, rilegare i fogli è un'invenzione cristiana, mentre nella tradizione ebraica si incollavano i fogli di pergamena e si faceva un rotolo). I due gruppi erano i Cristiani e gli Ebrei.

Il Libro prende allora il significato di libro rivelato e la 'gente del Libro' significa Ebrei e Cristiani, che sono due religioni rivelate, secondo la tradizione musulmana. Il Libro si dovrebbe dunque scrivere con la maiuscola. Il che significa che Maometto si considerava – e così si presenta – uno che viene a ricordare il messaggio dato da Dio agli Ebrei e poi ai Cristiani.

In lui non c'era assolutamente l'idea di portare un nuovo messaggio: viene a richiamare i pagani politeisti all'unicità divina, alla religione monoteista. Man mano la teoria si precisa: è Dio che ha rivelato se stesso ai profeti, nella tradizione ebraica. Ma il popolo si è sempre allontanato dal messaggio e allora Dio ha mandato altri profeti. Dio ha mandato Mosè con il Libro, ma gli Ebrei non l'hanno seguito. Addirittura – questo è il messaggio della fine della vita di Maometto – hanno corrotto il Libro, l'hanno deformato anche nella pronuncia di alcune parole. Dice il Corano: "Hanno storto la lingua", per dire che hanno corrotto il testo.

Dopo Gesù, Maometto è l'ultimo dei messaggeri

Dio continua a mandare i messaggeri, poi arriva Gesù e porta un nuovo Libro che ha lo stesso messaggio di sempre ma in forma scritta e chiara, che di nuovo i Cristiani hanno deformato; non è detto così chiaramente come per gli Ebrei, ma il giudizio è quello. Allora Dio ha mandato Maometto che è l'ultimo dei messaggeri. L'espressione coranica è: 'il sigillo dei profeti'. E' l'ultimo messaggero di Dio con l'ultimo messaggio che viene a completare la rivelazione divina che è unica.

Addirittura, la visione che verrà verso la fine della vita di Maometto, è che il progetto divino è ancora anteriore: comincia con Adamo. Dio ha dato ad Adamo la rivelazione, la religione, gli ha dato la vera religione, e i messaggeri hanno cercato sempre di riportare l'umanità a questo messaggio che è espresso nel Corano. Anzi, il Corano non è altro che la copia umana del Libro che sta in Dio, nel cielo, e che è disceso, messo nel cuore di Adamo, disceso su Mosè, disceso su Gesù e infine su Maometto. La parola 'disceso su' è coranica, è il modo islamico di esprimere la rivelazione; vedremo le conseguenze che ha questa concezione della rivelazione.

Questa visione teologica apparirà verso la fine della vita di Maometto, all'inizio c'è solo un invito ad adorare l'unico Dio, a comportarsi in modo tale da ottenere la felicità. La felicità, cioè il Paradiso, che sarà descritto in modo molto concreto e che corrisponde ai sogni di un beduino e di un arabo: ci sono dei giardini – ovviamente nel deserto è difficile averne – ci sono da mangiare tutti i frutti che si possono sognare, grappoli di uva, datteri – datteri ne avevano tanti, però quelli erano straordinari – ci sono dei ruscelli di acqua.. c'è una descrizione di tutto ciò che costituisce il sogno dell'arabo in un contesto desertico. Nel Paradiso poi ci sono le donne, le più belle, sempre vergini: è la fantasia dei maschi di quel mondo.

Analizzando un po' questi testi, mi ha colpito il fatto che tutte le descrizioni possono ridursi a due temi: quello del banchetto e quello delle nozze. Uso di proposito questi due termini, perché sono quelli di tutte le parabole del Vangelo quando parlano del 'dopo'. Penso che anche in questo caso l'influsso cristiano sia molto evidente, solo interpretato non come un linguaggio metaforico e mistico, ma come una descrizione materiale. E sono queste le promesse fatte ai *mujiadin*, a quei martiri che muoiono per difendere Dio.

Una lettura diversa del Corano potrebbe dare altre interpretazioni, ma questa interpretazione materiale è di gran lunga la più ripetuta.

Periodo della Mecca

Torniamo al periodo della Mecca. L'opposizione era sempre più forte al punto che, dopo cinque anni di predicazione, nel 615, Maometto invitò i suoi seguaci a fuggire, a lasciare la Mecca. Si recarono in Etiopia, perché i rapporti tra l'Etiopia e l'Arabia, soprattutto quella del sud, sono frequentissimi nella storia, per motivi commerciali ma anche militari, anche di parentela della lingua (le lingue etiopiche appartengono al gruppo che si chiama sud arabo, che non è quasi più parlato), e poi perché sapevano che l'Etiopia è cristiana, e quindi pensavano di essere accolti. E la tradizione musulmana racconta come furono bene accolti dal *negus*, il re di Etiopia.

Maometto intanto continuava le sue prediche, spesso più violente, alcune delle quali saranno considerate rivelazione divina, finché intorno al 620 si convinse che non c'era possibilità di convivenza con la propria tribù.

PERIODO DI MEDINA: MAOMETTO E L'ORGANIZZAZIONE DELLA CITTÀ

Allora, siccome ogni anno tutte le tribù facevano il pellegrinaggio verso la Mecca che durava almeno una settimana, in occasione del pellegrinaggio del 620 strinse un accordo con le due tribù arabe della città di Medina (non si chiamava ancora così), venute per il pellegrinaggio. Un accordo come se ne facevano fra tribù, un accordo di mutuo sostegno. Nell'anno 621 divenne un vero patto, un accordo anche militare, prevedeva che qualunque cosa succedesse a una delle tribù, l'altra le venisse in soccorso. In questo consisteva il sistema politico dell' Arabia.

Per capire meglio l'Islam e la novità portata da Maometto, bisogna capire che la caratteristica essenziale degli arabi è l'indipendenza, perché originariamente sono nomadi, beduini, e anche quando vivono in città, il sogno, il modello è il beduino. Addirittura – e così fu anche per Maometto – i genitori per formarlo in modo autentico, mandavano il bambino – anche neonato – nel deserto, lo facevano allattare da una donna beduina, così da prendere nel sangue e nel latte la forza e i caratteri del beduino, e lo lasciavano vivere da beduino per tre o quattro anni.

Il modello è l'indipendenza assoluta, anche per la necessità di combattere gli animali; e poi per combattere gli animali ragionevoli che sono gli uomini la necessità di fare delle federazioni... Però mai, se non nel Sud, e solo tra cristiani, gli Arabi sono riusciti a dare vita ad una realtà politica unificata. Nella storia pre-islamica degli Arabi si conoscono tre regni, tutti e tre cristiani ma piccoli, fuorché nel Sud, nello Yemen dove c'era un regno più forte grazie al contributo etiopico. L'Islam creerà un impero, cosa che non c'era mai stata per gli Arabi, che erano guerrieri, gli uni contro gli altri.

Maometto dunque stipulò un patto e nell'anno seguente, il 622, a luglio, decise di raggiungere la città che si chiamerà Medina, la città di Yathrib, che è a 350 chilometri, fece un lungo viaggio perché si mosse nella direzione opposta, un grande giro per ingannare la sua tribù. Perché ingannarla? Si deve tenere presente che abbandonare la tribù era il peggio che potesse succedere ad un essere umano nel deserto. Nella mentalità e nella società beduina, la tribù è tutto. Ora, abbandonarla per raggiungere un'altra tribù, federarsi con essa contro la propria, era l'atto di tradimento più alto. E dunque Maometto, che aveva deciso di tradire la propria tribù, fece un grande giro: è ciò che noi chiamiamo l'Egira, in Arabo *hijra*, cioè la fuga.

L'accordo prevedeva il supporto mutuo, ma la sua gente non riusciva a sopravvivere, dunque secondo il patto gli alleati di Medina dovevano mantenere gli immigrati. Uso le parole "alleati" e "immigrati" che corrispondono ai due termini tecnici che descrivono l'Islam nascente, *Al-Ansâr* e *Al-Muhâgirûn*. Gli "Alleati", tutti di Yathrib – la futura Medina – e gli "Immigrati" dalla Mecca sono i due gruppi che costituiscono l'Islam nascente.

Gli immigrati erano meno di cento, una settantina-ottantina al massimo, però mantenerli non era facile. Ma c'erano a Medina tre tribù ebraiche, più ricche perché avevano oasi di datteri e perché lavoravano l'oro e l'argento, erano orafi. Allora Maometto cercò di guadagnare gli Ebrei. Fino al 624, cioè per i primi due anni, si vede come l'Islam nascente cominciava ad organizzarsi, mentre prima era solo una predicazione, un messaggio.

Quali sono gli obblighi? Nell'Islam ci sono 5 obblighi che si chiamano i Pilastri dell'Islam:

- *La professione di fede, la shahāda,*

- *La preghiera*
- *L'elemosina*
- *Il digiuno*
- *Il pellegrinaggio*

La professione di fede allora certamente era solo questa: “professo che Dio è l'unico”. Oggi è doppia: “professo che non c'è altro Dio che Dio” ma si aggiunge “e Maometto è il suo profeta”, la seconda parte allora non c'era.

Le preghiere sono oggi cinque, allora erano due.

Terzo precetto: il digiuno, il mese di *ramadan* che è uno dei 12 mesi lunari degli arabi. Il digiuno per la durata di un mese allora non esisteva, c'era un solo giorno di digiuno, il decimo giorno di un determinato mese *'ashura* che corrisponde allo *Yom Kippur*.

Quarto precetto: pellegrinaggio. Non c'era.

Quinto precetto: l'elemosina, la *Zakat*. Vuol dire elemosina legale, corrisponde alla decima.

L'essenziale dell'Islam nascente è vicinissimo alla tradizione ebraica ed il motivo è politico: guadagnare gli Ebrei. Ma le tribù ebraiche non si convinsero, non erano cioè convinte che Maometto fosse un profeta di Dio. Lo appoggiavano quando diceva cose simili a quelle della Bibbia e poi non lo appoggiavano più.

Anche molte tradizioni rituali, giuridiche dell'Islam risalgono chiaramente, sono identiche a quelle degli Ebrei. Per esempio la proibizione di mangiare carne suina, tutti i precetti sulla purezza, sul puro e l'impuro, appartengono al Levitico; per esempio il fatto che la donna non dà la mano, non saluta gli uomini. Nell'Ebraismo non si saluta chi non è ebreo e la donna per paura dell'impurità legata al sangue. Il legame con il sangue fa sì che la donna sia temuta perché può essere ritualmente impura; dunque, nessun contatto. Ma tante altre cose nel Corano e nell'Antico Testamento sono comuni.

Dato che gli Ebrei non l'appoggiavano, allora Maometto cambiò rotta - siamo nel 624. E ci fu – si deve usare purtroppo la parola – il massacro della prima tribù: chi riuscì a fuggire, bene, gli altri furono massacrati su ordine di Maometto.

Lo scopo dell'attacco alle tribù giudaiche era prendere le loro oasi e loro si rifugiarono presso l'oasi di Khaibar, che apparteneva agli ebrei. Dunque, a Medina non c'erano più ebrei; sarà la città musulmana per eccellenza. Maometto cominciò ad organizzare la città. Per sopravvivere all'inizio, faceva come facevano gli Arabi: quando non avevano da mangiare attaccavano una carovana. Che fa il beduino se non ha l'erba? Prende l'erba dove la trova.

Questa era la vita dei beduini. La guerra era cosa quotidiana e faceva parte della vita normale, era un modo di sopravvivenza naturale. Maometto fa delle razzie: la parola *razzia* viene dall'arabo *ghaziyya*. Le razzie sono la cosa più normale nella vita di Maometto a Medina.

Morrà nel 632, a 62 anni, dopo aver vissuto 10 anni a Medina.

E' lì che organizzo la città. Come? Partendo dalle tradizioni arabe, le correggeva, introduceva una solidarietà tra ricchi e poveri, una solidarietà tra gli alleati, tra quelli che si sono sottomessi a Dio, che sono *Muslim*.

Islam e apostasia

Islam vuol dire 'sottomissione a', sottinteso a Dio. Addirittura in queste guerre, i vinti vengono sottomessi, *muslim*, ma non si sa – e lo vedremo dopo la morte di Maometto – se si sono sottomessi a Dio o a Maometto. Questo sarà uno dei problemi che emergerà dopo la morte di Maometto quando parecchie tribù arabe si tirarono indietro, perché il patto stipulato con Maometto non era più ritenuto valido e rifiutavano di pagare il loro contributo.

L'espressione “tirarsi indietro” darà vita alla parola *murtadd*, 'chi si è tirato indietro' e cambierà di significato, prenderà il significato di ritirarsi dall'Islam. *Murtadd* è l'apostata. Ma ha preso questo significato dal 632, quando il successore di Maometto, Abu Bakr il Pio (al-Siddiq), vedendo che tante tribù si tiravano indietro, ha deciso la guerra contro i *murtadd*, chiamandoli apostati. E' passato dal concetto politico a quello religioso.

Conoscete la storia di Abdul Rahman, l'afgano che è venuto a rifugiarsi in Italia due anni fa. Era condannato a morte perché 'si era tirato indietro', cioè, essendo stato musulmano aveva rinunciato all'Islam. Non si può rinunciare all'Islam, si può entrare, e in questo si è incoraggiati, ma non si può mai uscire. E' una via a senso unico. Questo è stato chiaro subito dopo la morte del Profeta.

Leggi coraniche, un passo avanti

Dunque, per sopravvivere Maometto combattè delle guerre, organizzo' la città e allesti anche un esercito - un piccolo esercito; si rivelo' un uomo molto saggio, risolvendo i problemi della comunità, i problemi delle famiglie, i problemi legati alle eredità. Per esempio, la femmina doveva ereditare la metà del maschio: è un passo avanti rispetto ad altre culture dove non ereditava, e per capire questo si deve tener presente che i maschi erano responsabili anche delle femmine. Non è come la società occidentale dove ognuno è indipendente, qui si vive in tribù.

Ci sono tuttora bellissimi esempi di questo. Io l'ho visto tra i Sudanesi. Ho conosciuto un giovane a Beirut, appartenente ad una comunità di profughi sudanesi, che lavorava nella nostra "Biblioteca Orientale" dei Gesuiti. Non aveva ancora 30 anni, era felice perché la moglie aspettava il quarto bambino, ma morì dandolo alla luce. Non sapevo come avvicinarmi a questo Francis. Dopo un mese circa l'ho visto, gli ho parlato e mi ha detto: "Padre, grazie a Dio, le cose vanno". Ed io gli ho chiesto: "Ma come fai, con quattro bambini?". E lui: "C'è tutta la famiglia", non ha detto tribù ma l'equivalente. Sono andato a vederli e difatti vivono insieme, tutti i bambini sono presi a carico dalle donne disponibili. Non tutto è messo in comune, ma molto; c'è una responsabilità collettiva.

Le leggi coraniche sono un passo avanti rispetto agli usi precedenti, come la poligamia che era diffusa, ma non regolata. Qui viene regolata – non più di quattro mogli – anche se la calamità sarà non il divorzio, ma il ripudio, che nella tradizione islamica è "il lecito più odioso" (*akrah al-halâl*). E' lecito, ma è odioso. Dal punto di vista giuridico, c'è il diritto di ripudiare la moglie.

Nel Vangelo, in Matteo 19, quando gli Apostoli chiedono a Gesù se è lecito ripudiare la moglie e Cristo spiega che all'inizio Dio creò un uomo e una donna perché fossero insieme per tutta la vita. E allora gli obiettano: Se Mosè ce l'ha permesso, è lecito". E Gesù: "Sì, l'ha permesso a causa della durezza dei vostri cuori". E gli Apostoli reagiscono, come dei buoni musulmani, dicendo: "Ma se è così, meglio non sposarsi! Se non possiamo ripudiare la moglie quando ci pare, che vita è?".

Dunque il sistema islamico che risale a Medina, che è il periodo formatore dell'Islam, non è un passo indietro nella civiltà, è un passo avanti. Per esempio, il divieto di sbarazzarsi delle bambine. Sappiamo che nella storia – abbiamo addirittura anche una parola araba non più usata oggi, perché la realtà non c'è più grazie a Dio – quando uno aveva troppe bambine le sepelliva in terra (si dice che le sepellivano vive) per sbarazzarsene. In alcuni Paesi oggigiorno – in Cina per esempio – le bambine vanno talvolta eliminate se le famiglie sono troppo povere. In altri Paesi oggi, nel XXI° secolo, sono vendute per 100 dollari.

Tutto questo è vietato nel Corano. E' incoraggiato un miglior rapporto con gli schiavi, anzi possibilmente la liberazione. Anche la Bibbia ha fatto tanto per migliorare la condizione degli schiavi. Ha creato "l'anno sabbatico" nel quale si liberano gli schiavi, che sarà poi l'anno Giubileo. Ogni sette volte sette anni – 49 – il 50° anno è il Giubileo. E' di là che viene il nostro Giubileo. L'idea era una riforma sociale: si liberano gli schiavi, si cancellano i debiti, si riparte da zero. Tutti questi precetti sono da leggere sociologicamente: il Corano ha portato un grande passo avanti.

La prima fase alla Mecca è un messaggio spirituale di solidarietà umana e di approfondimento religioso. Ma trovandosi di fronte al rigetto da parte dei suoi, Maometto strinse un patto con altre tribù per diventare più forte e rinnegò la propria tribù. Organizza la città e lo fa in modo geniale, veramente, sotto tutti gli aspetti; risponde a tutte le domande e le risposte date da lui saranno chiamate "detti" (*hadith*), nelle raccolte di *hadith* se ne trovano 600.000 – tanti di questi detti sono falsi, inventati dopo.

Altre affermazioni le presenta come rivelazione da Dio, ed è il Corano. Il Corano non c'è ancora, ci sono parole presentate come rivelate da Dio che la gente memorizza. Alcuni dei seguaci lo seguono ovunque, qualcuno di loro ha una memoria più potente degli altri e sono i "memorizzatori" (*huffâz*), l'*hard disk* dell'epoca. E si potrebbe dire che, come nel computer, si cerca di fare il "save" di tutto ciò che Muhammad dice. Ma come si fa a ritenere tutto, senza il minimo errore? Questo è uno dei problemi della costituzione del Corano nel corso della storia: come ricordare tutto?

Il Corano tra rivelazione ed organizzazione sociale

Così l'Islam diviene una realtà complessiva, niente sfugge all'essere musulmano perché le risposte ad ogni problema (i rapporti sociali, i rapporti familiari, il vendere e comprare, fare la guerra, le regole della guerra, le regole del mondo arabo precedente che erano orali) saranno messe per

iscritto. Ma dal momento che si dice: 'questo è rivelato da Dio, è disceso da Dio su di noi', allora diviene una legge eterna caduta su di noi e che è il *top* dell'evoluzione.

Mi spiego con l'esempio della poligamia. La limitazione della poligamia a quattro mogli può essere considerata come un passo avanti in una società dove non c'è limitazione. Ma se considero questa volontà di Dio, allora è bloccato il cammino che permetterebbe di capire che la monogamia è più giusta, che la poligamia corrispondeva meglio a una società in cui gli uomini facevano la guerra, c'erano più donne che uomini eccetera. Farne una norma però è bloccare il progetto divino.

Faccio un altro esempio: il rapporto uomo-donna. Quando la donna disobbedisce, l'uomo la deve "educare", "raddrizzare". Ci sono però delle condizioni: quando la batte, non la deve battere sul viso, il sangue non deve venire fuori, le ossa non devono essere rotte, c'è dunque un controllo della violenza. Ma se battere la propria moglie diviene un diritto – e così è stato –, allora l'evoluzione è bloccata ed è peggio che nel paganesimo.

Ho ancora il clip nel computer dell'Imam che due settimane fa ha spiegato in televisione come l'Islam, essendo misericordioso, ha messo dei limiti alla violenza del marito. Ovviamente, il marito deve, quando è necessario, "correggere" la moglie. Però ci sono quattro condizioni, la quarta è che lo deve fare in privato e non in presenza dei bambini. Questa è una novità, vuol dire nel mondo islamico un po' di psicologia comincia a introdursi.

Il problema è che i contenuti nel Corano sono concepiti come rivelazione materiale, letterale di Dio, discesa dal cielo su Maometto, messi poi sulla carta 20 anni dopo Maometto – così si crede, ma è un processo molto più lungo, lo sappiamo –. Questa è la causa essenziale del fatto che l'Islam si trova in difficoltà ad integrare altri elementi dei diritti umani, in quanto sono visti in contraddizione con la rivelazione divina, che è la legge più perfetta.

Come organizzare una società? Ci sono due modi. Gli uomini si mettono insieme, decidono, si danno delle leggi, una costituzione, dei regolamenti e chiamano questo 'democrazia', ed è ciò che l'Occidente considera il *top*. Nell'altra via, Dio rivela quale è la società perfetta: Dio l'ha rivelata prima nell'Antico Testamento, nella Bibbia ebraica, poi ha rivelato questa società perfetta nel Vangelo e, infine, nel Corano. Ovviamente, l'ultima di queste rivelazioni da Dio è la migliore.

Ragazzi di 18 anni mi hanno chiesto in un dibattito che ho avuto al Cairo: "Che cosa è migliore: la legge umana o la legge divina?". E avrei dovuto rispondere: "quella divina". Hanno continuato: "Esistono tre leggi divine – la mosaica, quella di Gesù, quella del Corano (vi ricorda forse il brano del discorso del papa a Regensburg, l'11 settembre scorso). Ovviamente, l'ultima è la migliore, perché ha preso le cose migliori delle due precedenti e le ha perfezionate. Dunque, la Legge Coranica, la *shariah* è il meglio del meglio".

Sono intervenuto e ho detto: "Io non conosco nessuna legge divina, sono gli uomini che scrivono i testi sacri e dicono che vengono da Dio. Chi ci crede ha diritto di crederci e dire: 'per noi questo è rivelato'. Tu credi che il Corano sia rivelato? Io non lo credo. E dunque io seguo la rivelazione del Vangelo". Allora ci siamo inoltrati nel problema dell'ermeneutica.

Il Corano parla del Vangelo, ma loro dicono: "I vostri Vangeli sono pieni di contraddizioni". E a prova di questo portano decine di fatti, di casi dove in un Vangelo si dice "dopo due giorni", nell'altro "dopo tre giorni", oppure "all'alba" o "al mattino"... E io ribatto: "Ma per noi questa è la prova che gli evangelisti non si sono messi d'accordo per raccontare un'unica storia, e non hanno voluto neppure raccontare la vita di Cristo. Hanno voluto trasmettere il messaggio come loro l'hanno capito. Per fortuna l'abbiamo in quattro versioni e non solo, perché Paolo è una quinta, perché le lettere, le sette lettere sono un'altra versione del messaggio.

Chi ha deciso della canonicità è la Chiesa dei primi secoli, o del primo secolo. E dunque sappiamo che la Bibbia è opera divina e umana. Questa è una visione radicalmente diversa, perché mi lascia libero di pensare; e alla fine capisco che il Vangelo, il Nuovo Testamento, la Bibbia è una guida, e che tocca alla comunità – che si chiama la Chiesa, o che si chiama per i musulmani: la *Umma* – dire oggi quale è il senso di questa rivelazione che noi crediamo divina. Io non metterei mai in questione il carattere divino della rivelazione biblica e del Nuovo Testamento. Ma questo non significa che Dio ha dettato a Marco, Matteo o Luca, l'hanno scritto loro. E' dunque qui, la grande differenza.

CONCLUSIONE

Per riassumere. Abbiamo visto un cammino in cui Maometto, partendo da un'esperienza spirituale, è condotto dalle circostanze a essere un *leader* socio-culturale, politico, ma soprattutto e sempre religioso. Si è rivelato un vero *leader*, si è sempre più convinto di essere il messaggero di Dio, e per questo nella professione di fede, oltre che "credo che non ci sia altro Dio che Dio" aggiunge "e che Maometto è il suo profeta". Questa è la seconda professione di fede.

Egli propone un sistema completo, anche politico e militare. Così dunque si sviluppa una civiltà che è sentita e vissuta come essenzialmente divina. Questo crea nel musulmano la convinzione che ci possono essere tutte le leggi, addirittura potrebbero essere perfette, però il Corano le supera e non può essere giudicato secondo leggi umane.

Questa – occorre precisare – è la visione di chi legge il Corano in modo letterale, coloro che chiamiamo di solito 'fondamentalisti', 'letteralisti', quelli che presentano l'Islam come progetto completo, compreso l'aspetto politico. Per esempio, i Fratelli Musulmani e altre tendenze che vengono dall'Arabia Saudita. La tendenza fondamentalista ogni anno guadagna sempre più spazio.

L'Autore

Samir Khalil Samir, egiziano, gesuita, è docente di storia della cultura araba e di islamologia presso l'università Saint Joseph di Beirut, il Pontificio istituto orientale di Roma e il Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica di Roma. Ha fondato e dirige il Cedrac (Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes) ed è presidente dell'International Association for Christian Arabic Studies. E' stato visiting professor in varie università nel mondo. Ha promosso e dirige la collana "Patrimoine arabe chrétien", edita in tempi successivi al Cairo e poi a Beirut e di cui sono stati pubblicati tredici volumi. Condirettore della rivista di orientamento "Parole de l'Orient", pubblicata in Libano. In Italia è fondatore e direttore della collana "Patrimonio culturale arabo cristiano" di cui sono stati pubblicati sei volumi. E' autore di una ventina di volumi e di circa cinquecento articoli scientifici riguardanti l'islam e l'Oriente cristiano.

L'ETA' D'ORO DELLA CIVILTA' ISLAMICA

di Samir Kh. SAMIR, SJ

NASCITA E ESPANSIONE DELL'ISLAM

L'espansione dell'islam

Mi propongo di parlare del Rinascimento Medievale del periodo abbaside, essenzialmente X - XI secolo, e poi di fare un salto per arrivare all'epoca moderna e contemporanea.

Abbiamo visto che Maometto è morto nel 632, dopo di lui vengono quattro califfi (la parola *khalifah* in arabo significa semplicemente successori) considerati come i "califfi ben guidati", il modello dei Califfi, dal 632 al 660 alla Mecca. E' l'epoca delle grandi conquiste: in meno di dieci anni la Palestina (636), parte della Mesopotamia, Damasco (stesso anno), la Persia (l'anno successivo), Il Cairo (639), parte dell'Egitto, Alessandria (641). Tutto il Medio Oriente passa dall'Impero Persiano e dall'Impero Bizantino, cioè Romano d'Oriente, in mano ai Musulmani.

Il sistema musulmano, la politica musulmana procede a tappe. La prima cosa è l'infrastruttura giuridica, cioè si conquista il Paese, si occupa la terra ma non si cambia molto - i responsabili rimangono quelli che erano -, si incominciano a introdurre le leggi musulmane man mano. Ovunque arrivano, i musulmani sono una piccola comunità di guerrieri che mai ha superato i diecimila. In Egitto si trovano di fronte ad un Paese che si stima allora avesse almeno un milione di abitanti, una sproporzione enorme.

L'islamizzazione dell'Egitto

I vincitori attuano una politica molto abile, cercano di sapere chi è la maggioranza. In Egitto sono i Copti, ma sono dimenati dall'Impero Bizantino che li sfrutta e che dà il potere piuttosto ai Calcedonesi, a chi sta con loro, con l'Impero – si chiamano Melchiti – cioè ai Greci, che non sono necessariamente Greci per cittadinanza o cultura.

Allora gli Arabi danno il potere ai copti, restituiscono loro le chiese che erano state prese e date all'altra comunità cristiana, quella che era appoggiata dall'imperatore. All'inizio riducono le tasse, rispetto a quelle imposte dall'Impero Bizantino, attuano una politica 'dolce', ma sistematica e la popolazione si arabizza lentamente – in un secolo e mezzo circa. Fino al 781 i documenti ufficiali d'Egitto, per esempio, sono scritti all'inizio in greco, poi in greco e copto, e poi in copto, poi in copto e arabo, e alla fine in arabo. Solo nel 781 diviene obbligatorio usare solo la lingua araba, dopo quasi un secolo e mezzo.

La popolazione si islamizza naturalmente. In che modo? Ogni matrimonio è sempre a vantaggio dell'Islam, perché la legge musulmana è chiara: un uomo musulmano può sposare una donna cristiana o ebrea, la cristiana non è obbligata a convertirsi, secondo il Corano e la *Shariah*, però i figli sono automaticamente musulmani: la mamma li può battezzare se vuole, ma sono musulmani. L'aspetto religioso, cioè, non interessa, ma l'aspetto politico sì. E così tutti i figli sono musulmani, automaticamente. Se invece una musulmana sposa un cristiano, il cristiano obbligatoriamente deve diventare musulmano, perché l'autorità è quella dell'uomo, del padre. Che la mamma rimanga cristiana influisce su una generazione, ma se il padre rimane cristiano, i figli sarebbero cristiani per sempre. Dunque tutto il sistema islamico è in funzione della politica.

Si stima che in tutto il mondo islamico dove c'erano dei cristiani, cioè in Siria, Palestina, nella Grande Siria, nella Mesopotamia, nell'Iraq e nell'Egitto – i grandi Paesi cristiani – il cambiamento demografico avviene verso la fine del X° secolo; intorno all'anno Mille la maggioranza è musulmana. Una volta fatta questa svolta, il movimento si accelera e saranno sempre di più i musulmani e sempre meno i cristiani. All'epoca dei Mamelucchi, alla fine dei Mamelucchi prima degli Ottomani (1300-1400), la percentuale media dei cristiani è meno del 20%, nell'epoca moderna è meno del 10% e oggi scende sempre di più.

L'INCONTRO CON ALTRE CIVILTÀ'

La conquista mette in contatto gente che proviene dalla Penisola Arabica con civiltà molto più antiche. La civiltà araba è orale, e coltiva un po' la poesia, ma non è una civiltà nel senso etimologico: gli Arabi sono piuttosto beduini, nomadi e per definizione il beduino è il contrario del cittadino. In arabo abbiamo un'opposizione tra *badu* e *hadar*, quest'ultimo da *hadârah*, cioè civilizzazione, mentre *bedu* deriva dallo stato di beduinismo. E come civilizzazione deriva da "civis", la città. Il beduino distrugge ciò che trova dove passa.

Gli Arabi arrivano dunque a Damasco, a Gerusalemme, in Egitto e trovano monumenti, palazzi, tutta l'arte sassanide, persiana e poi bizantina. E' stato un colpo per loro, veramente. Allora chiedono agli indigeni di trasmettere la loro cultura e la loro tradizione. E questo ha fatto la grandezza dall'epoca Omaiade (660-750) a Damasco, di questi Califfi poco musulmani, che bevono vino insieme ai commensali cristiani, e sono considerati da molti fondamentalisti come pagani, che ammirano i monumenti e fanno costruire dai cristiani che possedevano la tecnica monumenti simili, per esempio a Gerusalemme, la moschea di Omar, costruita tutta da cristiani, con i mosaici fatti dai copti.

IL RINASCIMENTO ABBASSIDE

Ma poi scoprono che i cristiani hanno anche una conoscenza della medicina. Allora sviluppano la medicina e poi man mano le altre scienze.

LA DINASTIA ABBASSIDE

Nel 750 un altro ramo della famiglia di Maometto prende il potere e rovescia gli Omaiadi. La discendenza di Abbas inizierà la dinastia degli Abbassidi, prende il potere e trasferisce la capitale a Baghdad, città che non esisteva, a circa 40 km della capitale sassanide della Mesopotamia che si chiama Seleuchia Ctesifone.

Il nuovo regime risale al 750, poi ci sono voluti sei anni per fondare la città di Baghdad, scelta col consiglio dei medici per trovare il posto più sano dove c'è l'acqua ma non troppa umidità e così via. E comincia così un periodo di grandezza che supera quella degli Omaiadi.

In Iraq la popolazione è quasi integralmente cristiana-nestoriana, in rapporto con la Persia, perché i nestoriani – che di per sé non si chiamano così: loro si definiscono la "chiesa d'Oriente", semplicemente perché geograficamente sono i più ad Oriente: Iraq, Iran fino alla Cina (erano arrivati fino in Cina e in India). La Chiesa d'Oriente è dunque collegata alla Persia, Baghdad faceva parte dell'Impero Persiano. Lì comincia a svilupparsi la medicina, infatti c'era in Persia un centro di medicina famoso, l'Università di Gundishapur, che era stata costituita nel VI° secolo dopo la conquista di Sapor II, il quale, avuta la meglio sull'Impero Bizantino, aveva portato con sé un gruppo di prigionieri bizantini, tra i quali c'erano anche dei filosofi, dei medici, aveva creato la città di Sapor e costruito con loro un centro di studi di medicina e di filosofia ellenistica. Si studiavano soprattutto le opere dei due grandi medici, di Ippocrate e di Galeno, e in filosofia tutto ciò che era accessibile a quell'epoca, cioè Aristotele - l'Organon di Aristotele, gli 8 libri, e un po' di Platone, ma soprattutto il neo-platonismo che passava sotto il nome di Aristotele.

L'IMPORTANZA DELLE TRADUZIONI

Chi ha trasmesso al mondo arabo l'Ellenismo? Sono stati i cristiani di lingua siriana, soprattutto i nestoriani. I cristiani nestoriani, che avevano come lingua materna il siriano, ma sapevano il greco, si sono messi a tradurre, dal greco al siriano, tutto ciò che cadeva loro sottomano. Nello stesso tempo in Siria, in un piccolo paese, in un monastero, un tale che si chiama Sergio originario di Ras 'Ayna, si mette a tradurre tutte le opere greche che non erano ancora tradotte – le opere greche – in siriano. Già prima c'era stata la traduzione della Bibbia. C'è una traduzione della Bibbia dall'ebraico in siriano, ma poi nel V° e VI° secolo delle traduzioni della Bibbia dal greco in siriano.

C'è dunque un gran movimento, nelle chiese di lingua siriana, di recezione del pensiero ellenistico, sia filosofico che medico che scientifico-matematico, sia di tutto il pensiero religioso – cioè i Padri della Chiesa, la Bibbia, la teologia. Tutto questo passa con grande velocità in siriano. Siamo nel VI° secolo. Verso la metà del VII° secolo, gli Arabi occupano questa zona, e quando nell' VIII°

secolo (758) passano a Baghdad, fanno venire da Gundishapur tutti i filosofi e i medici che possono alla Corte, proprio come medici di corte, sia per loro che per le mogli. E poi i Visiri fanno lo stesso.

Così arrivano dall'Iran tanti medici nestoriani, di lingua siriana, che però, essendo il siriano assai simile all'arabo, facilmente lo imparano. E cominciano a diffondersi le scienze ellenistiche, prima la medicina, poi la matematica. Nel IX° secolo si comincia a tradurre Euclide, i dieci libri della geometria di Euclide – non tutti, si comincia; finirà all'inizio del X° secolo un altro cristiano che muore verso il 913 in Armenia, Qusta Ibn Luqa il Melchita. Si traduce tutto il possibile.

Questo movimento è collegato con i monasteri, perché i monasteri siriani fin dal IV° secolo sono centri di cultura e sono anche come piccoli ospedali. Ci sono parecchi monasteri e centri di università, le più note sono Edessa, Nisibi, Antiochia.

Nel IX secolo i Califfi chiedono di tradurre in arabo tutto questo materiale che è disponibile in siriano. Intorno all'820, secondo la tradizione, il Califfo al-Ma'mûn organizza la cosa e crea ciò che si chiama 'la Casa della Sapienza' (*Bayt al-Hikmah*), alla quale affida come compito essenziale la traduzione dal greco o dal siriano in arabo. Tutti sono cristiani senza eccezione, quasi tutti nestoriani.

Tradurre significa passare da una lingua a un'altra, ma più ancora da una cultura ad un'altra, da un mondo ad un altro, soprattutto se si pensa alla diversità tra il mondo ellenistico da una parte e il mondo semitico dall'altra. Le due lingue non si corrispondono, né come ordine delle parole né come struttura della parola – il greco è una lingua nella quale si possono immettere delle particelle per costituire una parola. Come fare a tradurre tale parole nelle lingue che non hanno questa struttura? Con le lingue semitiche ci è voluto un lavoro formidabile, che consiste nell'assimilare il concetto per ripensarlo ed esprimerlo senza tradurre gli elementi. Questo nuovo metodo di traduzione è rimasto famoso nella cultura araba ed è stato creato da Hunayn Ibn Ishâq, morto nel 873, che ha avviato con suo figlio Ishâq Ibn Hunayn e suo nipote una scuola di traduzione rimasta famosa.

La traduzione primitiva consiste nello spezzare la parola greca, poi tradurre ogni elemento e così si fa una frase. Ma questa è la traduzione primitiva che, talvolta, non ha senso. La mediazione tra il greco e l'arabo è l'uomo. La traduzione vera è indiretta e mediata dall'uomo, e dunque dalla cultura. Insisto su questo, perché spesso non si capisce quando si dice che i cristiani siriani erano semplicemente traduttori: 'traduttori' significa che sono perfettamente a loro agio in due culture.

NASCE IL DIALOGO CON LA FILOSOFIA

Come si fa a discutere tra cristiani e musulmani? Ci vogliono dei criteri. Quale è il criterio? Il Corano? La Bibbia? Con l'arrivo della filosofia, e della filosofia aristotelica, si introduce un altro criterio. Quale criterio?

A partire dal IX° secolo, è più fortemente nel X°, i Califfi appassionati di dibattiti, curiosi, invitano tutti i gruppi religiosi, la religione essendo la cosa che interessava più di tutto il resto, invitano i Persiani, che credono in due principi – la luce e l'oscurità, il bene e il male – i vari gruppi religiosi, ma anche i materialisti, gli atei e così via, li invitano a discutere. Ma come si fa a discutere di cose religiose con i musulmani e alla presenza del Califfo? Se per caso si dice qualcosa che non piace, si rischia la pelle. Allora ci vogliono delle regole del gioco. E la regola era: non prendere come fondamento del dibattito i testi rivelati, ma l'unica risorsa comune a tutti, che è la ragione.

Abbiamo dei bellissimi testi di quell'epoca. C'è una testimonianza che cito sempre, riportata da un certo Huymayd l'Andaluso. Nel X° secolo uno studioso parte dall'Andalusia per visitare l'Oriente e dopo essere stato in Egitto, passa a Baghdad per poi ritornare. Arrivato in Marocco si ferma e lì incontra un altro scienziato giurista, religioso come lui che gli chiede notizie dei famosi dibattiti. Cio' che i due non sopportano è che tutti si alzano in piedi quando entrano i rappresentanti dei vari gruppi. E' una vergogna per l'Islam! E l'altra cosa incredibile per i due religiosi è che nessuno possa riferirsi al profeta, citandolo come fonte autorevole, perché l'unica cosa che accomuna tutti è la ragione. Ed è l'unico criterio.

Questa è la rivoluzione che viene dall'Ellenismo. E' la base che hanno dovuto trovare per una società pluralista come quella di Baghdad, che aveva gente di tutte le parti dell'Impero Islamico, anche cinesi. Dalla Cina nel IX° secolo viene introdotta nel mondo arabo la carta che da lì passerà al mondo occidentale. Prima si usava il papiro, venuto dall'Egitto e poco la pergamena. Ma costa

un occhio ! Anche questa è stata una rivoluzione: l'introduzione della carta nel IX° secolo ha moltiplicato i libri e permesso dunque la diffusione della scienza.

Gli Arabi hanno fatto progredire tutte le scienze partendo dal pensiero greco, attraverso le sperimentazioni per la medicina, per il mondo vegetale, per la fisica creando degli Osservatori, e nella filosofia ponendo domande ispirate dall'Islam o dal Cristianesimo alla filosofia greca non religiosa. I maestri erano tutti cristiani fino alla fine del X° secolo.

RELIGIONE E FILOSOFIA

Farabi che chiamiamo il secondo Maestro, cioè, dopo Aristotele, "il" filosofo, vissuto nel X secolo, ha avuto tre maestri tutti nestoriani: Ibrahim al-Marwazi, Yuhanna Ibn Haylan e Abu Bishr Matta Ibn Yunus. Un suo discepolo (discepolo pure del suo maestro), Yahya Ibn 'Adi, un cristiano non nestoriano ma siriano, riceve questa eredità e dal 950, dopo la morte di Farabi, fino alla propria morte nel 974, diviene "il" filosofo aristotelico dell'impero islamico. Da tutto il mondo vengono per studiare da lui, per chiedergli soluzioni ai problemi filosofici.

In medicina, Avicenna (980-1037) - siccome tutti i filosofi erano anche medici e matematici - è formato da un cristiano medico discepolo di un altro cristiano della scuola di Bagdad. Avicenna era opposto al cristiano Abu I-Farag Ibn al-Tayyib in filosofia, perché aveva un altro approccio, più aristotelico; ma lo stimava molto per la medicina – abbiamo le opere dell'uno e dell'altro.

Tutto questo crea una cultura comune, basata sulla ragione: ognuno a partire dalla sua fede legge il Corano o la Bibbia in conformità con la ragione. Quando Avicenna incontra nel Corano i brani con tutte le descrizioni del Paradiso non può prenderle per vere, non può credere che ci sia da mangiare nel Paradiso. Deve interpretare. Afferma quindi che il Corano ha descritto il Paradiso in termini attraenti per la gente comune, ma non deve essere preso in senso letterale, ma in senso metaforico. E' l'unico modo che ha un filosofo di conciliare certi brani del Corano con la filosofia.

Però nel X° secolo nasce una corrente tradizionalista religiosa, che rifiuta sempre più la filosofia e mette al di sopra della filosofia la religione. Di conseguenza, tutto quello che non coincide con la rivelazione coranica è rigettato. Questa scuola si chiama ash'arismo, da un certo Al -Ash'ari. Uno dei più famosi discepoli indiretti di Al-Ash'ari è il grande Al-Ghazali (Algasel, in latino). Adesso le opere di Al-Ghazali sono in parte accessibili in italiano: la UTET ha pubblicato la grande opera "La vivificazione delle Scienze Religiose".

Ghazali, che viene anch'egli dalla Persia, come la maggioranza dei filosofi, intraprende una sua ricerca della verità. Comincia con la filosofia, ma alla fine sfocia nella mistica; scrive delle opere bellissime, veramente tra le più belle scritte da musulmani sull'Islam. Però alla fine rigetta la filosofia, racconta nella sua autobiografia tutto il cammino fatto, la scoperta che la filosofia non è la vera scienza mentre l'unione con Dio avviene attraverso la mistica: è un ritorno al Corano, al testo religioso. E' in questo contesto che scrive il suo famoso libro intitolato "Dell'Incoerenza dei Filosofi" (tradotto in italiano da Massimo Campanili, professore di filosofia araba). Ghazali muore nel 1111.

Risponde, un secolo dopo, Averroè, il filosofo di Cordova morto nel 1198, e scrive un piccolo libretto, una perla, che si chiama "Il Trattato Decisivo sull'Armonia tra la Shariah e la Ragione". In questo trattato sostiene che la verità è certamente nel Corano, ma d'altra parte Dio ha dato all'uomo ciò che lo caratterizza rispetto agli altri esseri viventi, cioè la ragione. La ragione e il Corano vengono entrambi da Dio. Se per caso c'è una contraddizione tra i due, che fare? Quale preferire? Visto che la ragione ha delle regole che, se vengono seguite, non possono farci sbagliare, visto che nel Corano ci sono dei versetti chiari, e dei versetti ambigui, nel caso si trovasse una disparità tra le verità di ragione e il Corano, il problema è interpretare il Corano secondo la ragione e non viceversa. E questo ha fatto scandalo.

Da qui è emerso ciò che in Occidente si è chiamato nel Duecento l'Averroismo, una teoria considerata sbagliata in quanto afferma la superiorità della ragione sulla fede. Questa teoria è stata uno scandalo, i libri di Averroè sono stati bruciati, Averroè non ha avuto nessun seguace né alcun impatto sul pensiero islamico fino ad oggi. L'abbiamo riscoperto grazie agli orientalisti, nel ventesimo secolo, e allora ci siamo buttati tutti, nel mondo arabo, su Averroè come il grande pensatore che, per otto secoli, avevamo rigettato.

Dunque, per me la grande rivoluzione è l'introduzione del pensiero ellenistico che assume la ragione come base e fondamento di tutto. Il pensiero religioso non è per niente rigettato, ma è letto

alla luce della ragione. Non c'è contraddizione. Questo approccio è rifiutato da chi non conosce più la filosofia ma solo l'Islam come religione.

LA NAHDAH (XIX-XX SECOLO)

IL RINASCIMENTO DEL XIX SECOLO

Quella che noi chiamiamo "l'epoca della decadenza" si prolunga sino al 1800. La ripresa è l'effetto della campagna di Bonaparte nel 1798-1801 in Egitto: i musulmani arabi si riscuotono scoprendo la superiorità non solo militare degli occidentali.

Quando Napoleone è dovuto tornare in Francia sotto la minaccia dell'Inghilterra, ha lasciato una équipe di una cinquantina di studiosi per studiare l'Egitto. Costoro, stupiti dalle meraviglie dell'Egitto faraonico, hanno redatto una grande opera che si chiama "La description de l'Egypte": E' un' enciclopedia in 26 volumi + 11 volumi in-folio grandi, con circa 1000 tavole che hanno necessitato il contributo di più di 400 illustratori. L'opera copre tutti i secoli e tutte le scienze, e fù realizzata in 3 anni. Il governo egiziano ha deciso recentemente di tradurla in arabo, e l'impresa non è finita!

Più che la campagne militare di Napoleone, la « Description de l'Egypte » fù la vera conquista dell'Egitto. Ha prodotto uno shock: i dotti si sono detti: loro vengono da lontano e spiegano a noi Egiziani la nostra cultura? come è possibile? Allora Mohammad Ali che era Governatore d'Egitto dal 1801 al 1851, si disse: "dobbiamo attingere la scienza alla fonte". E per questo decise di inviare degli studiosi musulmani, con borsa di studio, a studiare in Francia: la medicina a Montpellier, a Parigi le lettere e la filosofia ma anche l'arte militare, perché era questo che interessava il governatore, la matematica e la fisica altrove.

Questi studiosi tornano e traducono tutto quello che avevano trovato in arabo. Con il figlio di Mohammad Ali che era un militare, Ibrahim Pasha, che conquista il Libano ed altri territori l'interesse culturale è sospeso. Poi viene il nipote, Ismail, il quale riprende la tradizione del nonno: è lui che fa costruire il Canale di Suez con Ferdinando de Lesseps, è lui che fa costruire l'Opera del Cairo inaugurata da Giuseppe Verdi con Aida, che crea la prima università del mondo arabo, l'università del Cairo, dove c'è davanti la statua famosa e straordinaria – nel mondo islamico, pensate, una statua. Già le icone sono rigettate, ma la statua... - del Rinascimento dell'Egitto (Nahdat Misr).

E così' comincia un nuovo movimento. Arrivano dal Libano e dalla Siria cristiani che parlano le lingue straniere, sono aperti all'Occidente e scoprono che nel mondo ottomano c'è un Paese libero, perché l'Egitto aveva ottenuto uno statuto di indipendenza, e il re portava il titolo di khedive. Arrivano di là e traducono. Così' comincia un nuovo Rinascimento.

Che cosa traducono? Tutto il pensiero occidentale accessibile, tutto il possibile: da Darwin e l'evoluzionismo al pensiero ateista, più tardi quello comunista... tutto ciò che è novità. In letteratura, ovviamente, lanciano le nuove idee prima i giornali, i quotidiani. (Quasi tutti i quotidiani d'Egitto, fino ad oggi, sono stati creati dai cristiani Libanesi emigrati negli anni '70 dell'Ottocento in Egitto). E poi il teatro, più tardi il cinema, la poesia libera. E' una rivoluzione culturale!

Quest'epoca, che va dal 1870 al 1920, è la grande epoca di rinascimento del mondo arabo e all'inizio non musulmano, ma poi ci sono anche grandi Imam musulmani che si convincono di dover ripensare tutta la religione islamica, c'è un movimento con grandi nomi. E' un movimento globale, ma lo vediamo soprattutto in Egitto con Mohammed Abduh, che è il più grande imam dell'Università Al-Azhar, l'imam riformista per eccellenza. Muore nel 1905.

IL XX SECOLO TRA CHIUSURE E RIVOLUZIONI

Poi arriva la Prima Guerra Mondiale (1914-1918), con la sconfitta dell'Impero Ottomano, la laicizzazione, la secolarizzazione totale della Turchia, e la colonizzazione che comincia. I Paesi che dipendevano dall'Impero Ottomano in parte diventano indipendenti, altri sono posti sotto l'amministrazione britannica o francese. E in Turchia, che era il centro dell'impero islamico, tutto cambia: non si può portare un abito musulmano, non c'è più l'*adhàn*, l'appello alla preghiera, viene eliminato il califfato nel '24. Cambia la scrittura: si scriveva in caratteri arabi, ma si passa al latino. E' una vera e propria svolta verso l'Occidente, che è stata vissuta dal mondo arabo-musulmano e

più tardi dal resto del mondo musulmano come la fine dell'Islam. E allora si è fatto il ragionamento al quale alludevo stamattina: è necessario un ritorno alle fonti, al Corano, alla tradizione.

Poi arriva la rivoluzione negli anni '50, la rivoluzione nasseriana nel '52, nel '54 nell'Iraq il re è estromesso, ma tutto questo è conseguenza della creazione dello Stato di Israele nel '48 e della sconfitta dei Paesi Arabi. Allora comincia una nuova era che avrebbe dovuto essere un'era democratica – come modello si prendeva il socialismo – ma che di nuovo è sfociata intorno a metà degli anni '70 nell'islamismo.

Perché? Perché dopo il '73 la ripresa del Sinai con Sadat e gli accordi tra Sadat e Begin, e il riconoscimento di Israele da parte dell'Egitto e viceversa, e la pace tra i due Paesi, Sadat e l'Egitto sono stati visti come traditori, sono stati esclusi dalla Lega Araba, che aveva centro al Cairo. E' stato ucciso Sadat come traditore, dal gruppo che si chiama – guarda caso! – “*Al-Takfir w-al-Higrah*”, letteralmente *takfir* cioè dichiarare l'altro ateo, e *higrah* cioè “tirarsi indietro per attaccare”. Avete riconosciuto la teoria islamo-politica di Sayyid Qutb che ho esposto stamattina. Questo gruppo ha preso questo nome e ha ucciso Sadat.

IL PETROLIO E L'ARABIA SAUDITA

Poi c'è stata la crisi petrolifera. Il petrolio si trovava in Arabia Saudita e nei Paesi del Golfo, cioè laddove c'è l'Islam più tradizionalista. Esistono quattro scuole giuridiche presso i sunniti: la quarta, la hanbalita, la più dura, è considerata in Arabia Saudita come troppo tenera. Allora hanno creato verso il 1780 il wahhabismo per riformare la scuola hanbalita che era la più dura. Da allora, si chiama Arabia Saudita, da un accordo tra Saud, piccolo principe dell'epoca e Abd al-Wahhab un giurista musulmano.

L'Arabia Saudita ha dunque l'Islam più radicale che esista, e più soldi di tutti. E comincia a distribuire denaro per diffondere la sua visione. L'Arabia Saudita è considerata dal resto del mondo musulmano come il paese più corrotto, perché anziché aiutare il mondo islamico spreca le sue risorse. Allora ha iniziato a distribuire denaro dappertutto, creando delle scuole islamiche, coraniche, a migliaia, ha costruito migliaia di moschee in tutto il mondo islamico, cominciando dal mondo arabo, poi in Africa e in Asia, poi nelle province orientali dell'Unione Sovietica per arrivare in Europa alla fine degli anni '80 - inizio anni '90, finanziando e inviando *imam*, tutti con la stessa visione. Con questo metodo pensa di lavarsi la coscienza e di presentarsi al mondo musulmano come lo stato più religioso di tutti e il vero difensore dell'Islam.

In Egitto ho visto come pagavano le ragazze perchè mettessero il velo e poi il costume detto islamico. Le pagavano bene, quasi la metà di un buon salario di operaio. Qual è quella famiglia povera che può resistere a tali offerte?

LA DECADENZA DOPO LO SLANCIO

E così siamo arrivati a questa situazione di decadenza da circa 50 anni. Dopo un grande slancio moderno fino agli anni '50, dal quale nessuno pensava si potesse tornare indietro, è arrivato il fondamentalismo. Il fondamentalismo cresce, anche per i problemi sociali, e cresce perché vede che la modernità e l'aggressione vengono entrambe dall'esterno.

Per cambiare, ci vuole una rivoluzione mentale. La rivoluzione mentale non si fa né con le armi, né in dieci anni: ci vuole qualche generazione, perciò abbiamo davanti a noi qualche generazione, purché si cominci adesso a cambiare la formazione degli *imam* ad esempio.

Una fonte di speranza per me è l'Islam d'Europa. Se i musulmani d'Europa riescono a trovare una armonia, vivendo la modernità in modo accettabile per loro e mantenendo la loro tradizione, in modo da conciliarle, potranno servire da modello per altri. L'integrazione dei musulmani nella cultura europea, senza che perdano la loro fede, ma distinguendo fede e tradizioni, fede e politica, potrebbe essere l'occasione di un grande rinascimento islamico.

IL CORANO YEMENITA

Negli anni '70, nello Yemen un architetto tedesco che stava restaurando una moschea ha trovato, in una cassa, un rotolo contenente il Corano in cui si leggevano passi diversi, o comunque con un altro accento rispetto alla versione ufficiale.

E' stato imposto il divieto di far conoscere questo Corano yemenita, questi fogli del Corano yemenita. Le differenze non sono tali da provocare una rivoluzione, ma mostrano comunque che la versione ufficiale non è quella definitiva, dimostrano con chiarezza che esistono delle varianti. Cosa che un musulmano non accetta, perché rimetterebbe in questione la teoria della rivelazione divina come "discesa del Corano su Maometto". Se è disceso, non può discendere in più forme, anche se il *hadith* dice che il Corano è disceso in sette lingue, un altro in dieci e un terzo in quattordici.

Per gli studiosi occidentali, è sicuro che il testo coranico ha conosciuto delle varianti, che c'è stato un processo perlomeno durato fino al 705-710, qualcuno dice fino al IX° secolo. Certamente la storia musulmana ci insegna che Al-Haggâg Ibn Yûsuf, il grande conquistatore dell'Iraq, generale, ha stabilito la versione definitiva del Corano.

Attualmente sono in corso delle ricerche, ma è ancora troppo presto per delle conclusioni. Un gruppo di tunisini lavora in segreto alla storia del testo, finanziato da una fondazione. E' cominciato l'anno scorso un gruppo anche a Beirut, ho partecipato io stesso a dei convegni sul testo del Corano e le sue varianti. Qualcuno, appoggiandosi a ciò che viene detto nel Corano stesso, congettura un influsso cristiano aramaico sul testo del Corano.

IL MONDO ISLAMICO OGGI E L'OCCIDENTE

I Paesi musulmani tra moderazione e sharia

La maggioranza dei Paesi e dei Governi vogliono un Islam tranquillo, moderato. Le riforme si fanno – il Marocco, per esempio, ha fatto nel 2005 la sua riforma dello statuto della famiglia, la cosiddetta *Mudawwanah*, essenziale per i rapporti uomo-donna, genitori-figli. Quelli che vengono in Europa non sono ingegneri o medici, chi emigra è la classe più povera. Dalla Turchia, ad esempio, vengono dall'Anatolia, cioè dalla parte più arretrata; dal Marocco vengono dall'Atlas, dalla parte più arretrata, per questo gli immigrati in Europa sono spesso un passo indietro rispetto al loro Paese.

D'altra parte, tutti i Paesi hanno fatto grandi passi verso la sharia negli ultimi trent' anni. In Tunisia per esempio il velo è vietato nelle università – non solo nelle scuole –, però entrando all'università ho visto che, quando passa una ragazza con il velo, il portiere fa finta di cercare una cosa dall'altra parte, per non doverla fermare. In Egitto, a dicembre 2006, il ministro della cultura Farouk Hosni ha accusato in Parlamento che l'Egitto è tornato indietro di cinquant' anni. E' stato un grosso scandalo e i Fratelli Musulmani (88 sono in Parlamento, benché il partito fosse vietato!) ne hanno chiesto le dimissioni; l'ha salvato la moglie di Mubarak, perché lei è svelata, come altre mogli di presidenti. E intanto un altro ha insistito: "Siamo tornati all'epoca di Mohammed Ali, a due secoli fa".

La rivoluzione iraniana, essendo stata fatta dagli Sciiti, che rappresentano una minoranza del 10% nel mondo musulmano, non ha avuto, sui Paesi sunniti, un seguito, sono stati a guardare per vedere come sarebbe andata, ma non l' hanno imitata.

Invece, è molto forte l'influsso dell'Arabia Saudita.

In Arabia Saudita lavorano milioni di egiziani – per non parlare dei filippini, degli indiani, ecc. Subiscono il sistema saudita, ne restano influenzati e una volta rientrati in Egitto lo impongono. Hanno imposto non solo il velo, ma anche il *niqâb*, che è la cosa più brutta mai vista, un'invenzione loro. Il *niqâb* non ha niente a che vedere con il Corano. Ma il velo pure è molto discutibile, la parola per il velo, *hijâb*, significa una tenda, qualunque cosa che separi. Noi chiamiamo nelle chiese orientali l'iconostasi *hijâb*. Dunque ciò che separa. Si tratta di separare le donne dagli uomini.

E questo accade un po' dappertutto, tuttavia ci sono speranze che gli intellettuali si facciano avanti anche se non hanno chi li sostiene, mentre gli intellettuali tradizionalisti sono pagati dall'Arabia Saudita. Conosco un personaggio noto in Egitto, Fahmi Huwaydi, che ha una pagina ogni martedì sull'Ahrâm, il quotidiano più famoso d'Egitto, da più di dieci anni – una pagina solo per lui. La pagina è pagata diecimila dollari e la paga l'Arabia Saudita, a lui vanno mille dollari – una fortuna in Egitto – e allora scrive. Prima era direttore di una delle riviste più avanzate nel Kuwait, *Al-'Arabi*, ed era una persona aperta.

Il problema più grosso è l'integralismo rappresentato soprattutto dall'Arabia Saudita, ma anche dall'Egitto, anche se la maggioranza dei musulmani, la stragrande maggioranza, non è favorevole. Il dramma è che la gente non è educata né a protestare, né a discutere: se si parla del Corano o della religione, se un *imam* cita il Corano, cita il *hadith*, la gente è come paralizzata, non sa più che

dire, perché “lui sa e io sono ignorante”. Mi fa pensare ai gatti: se prendete un gatto per la collottola, il gatto si mette così (le quattro zampe in aria) e potete fare ciò che volete. La collottola del popolo musulmano è il Corano, è la religione. L'unica cosa giusta, cioè interpretare il Corano con la ragione, pochissimi sono capaci di farlo.

Il metodo d'insegnamento nei Paesi arabi

Il metodo di insegnamento nella maggioranza dei Paesi musulmani non apre la ragione, ma la chiude, perché si impara tutto a memoria. Io ho dovuto imparare migliaia di versi, più i versetti coranici – non mi lamento, non ho imparato tutto il Corano –. Ma così è anche per la storia: il professore dettava; imparavamo a memoria tutto ciò che dovevamo dire. La dissertazione non è conosciuta.

Io ho frequentato una scuola mista che dava il doppio baccellierato – francese/egiziano. Nel sistema francese avevamo la “dissertazione” già a 14 anni, cioè la discussione su un argomento dato. Nella stessa classe, nel corso di arabo invece: descrivete una giornata in campagna, o al mare. Qui si trattava di imparare a memoria formule: se si dice “montagna”, c'è un aggettivo che va con la montagna, cioè tu impari delle formule e così hai 20 su 20 all'esame. E' un sistema che non aiuta a riflettere.

In Libano è un po' diverso. In Tunisia hanno realizzato ultimamente una serie di libri di religione islamica col metodo occidentale. C'è un testo musulmano su cui si è invitati a riflettere, a reagire. Sono fatti in modo ammirevole dal punto di vista pedagogico. Ma questo accade in alcuni Paesi influenzati dall'Occidente: magari fossero diffusi di più!

Controllare la formazione degli imam

Nei Paesi occidentali, è auspicabile chiedere ai Governi un controllo sugli *imam*?

Per gli *imam* non c'è dubbio che ci vuole un controllo dello Stato. Ai giuristi e ai politici di studiare le modalità, ma un controllo è necessario, perché il fanatismo viene spesso da loro. Gli *imam* non sono scelti dalla popolazione, sono mandati dopo sei mesi o un anno di formazione, per combattere l'Occidente intellettualmente, con argomenti, per fare propaganda islamica. Conoscono il Corano a memoria in arabo, e questo dà loro un'autorità incontestabile sugli altri.

Interpretazione del Corano

Tra il X e XI secolo, avviene la cosiddetta “chiusura della porta dell'interpretazione (*l'igtiḥād*)” nel mondo teologico musulmano.

L'*igtiḥād*, cioè lo sforzo di interpretare, si è praticato molto nei primi secoli, perché l'Islam era una novità; poi si sono fatti grossi libri che hanno fissato la dottrina. Nell'XI° secolo e soprattutto nel XII° secolo, era tutto concluso. Era finito. Che cosa fanno i commenti che vengono dopo? Ripetono, copiano ciò che i precedenti hanno detto e fanno un po' di grammatica. I commenti del Corano – che occupano spesso circa 30 grossi volumi – sono una noia, perché per trovare una perla occorre leggere decine di pagine.

Rhazi, morto nel 1204 (o 1205), filosofo – il grande Rhazi – non ha finito il suo commento però ne abbiamo una buona parte: è interessante, perché è l'unico a non farlo come gli altri. Pone delle domande al testo e scopre le domande che il testo pone.

Oggi i commenti sono tutti ripetitivi e non dicono niente e così le altre discipline. Non c'è più ricerca nel campo giuridico, perché essendoci un *corpus* giuridico immenso, si pensa che basti impararlo a memoria. Le scienze non si insegnano nelle università, a Al-Azhar non si impara la psicologia, la filosofia, le scienze sociali, la storia, le letterature comparate. Solo le scienze religiose. E quelli saranno i maestri di gran parte dei giovani musulmani!

L'islam e la sfida della modernità: autorità, ermeneutica e fondamentalismi di Samir Khalil SAMIR, SJ

L'AUTORITÀ NELL'ISLAM

Introduzione

Quello dell'autorità è stato presentato come uno dei grossi problemi dell'Islam nel Convegno che si è tenuto in Arabia Saudita, alla Mecca, nel dicembre 2005, dove erano radunati uomini politici, religiosi e intellettuali musulmani. Uno dei punti emersi era la molteplicità delle autorità e delle *fatwa*. Mi spiego: oggi facilmente uno si autoproclama *Imam* o *mufti* e fa delle *fatwa*. Una *fatwa* è una risposta giuridica a una domanda fatta da qualcuno. Normalmente, in ogni nazione musulmana, c'era il *Gran Mufti*, uno solo, che dava delle risposte giuridiche basate sulla conoscenza del Corano, della tradizione islamica, su tutta la storia della giurisprudenza islamica e infine sul Terzo Pilastro.

Molteplicità delle autorità nel mondo musulmano oggi

Oggi ognuno si può autoproclamare *mufti*. Ieri mi è arrivato un' e-mail dal Cairo, un' e-mail critica. La *fatwa* era in Arabo: qualcuno aveva domandato se si può mangiare l'insalata con i pomodori e il cetriolo. Un tale ha lanciato una *fatwa* dicendo "no, non si può mescolare l'elemento maschile e femminile». Di questi esempi ce ne sono migliaia.

Oggi in Egitto, da 5 anni, abbiamo il telefono a pagamento, facendo certi numeri si paga il doppio. Un imprenditore molto scaltro ha lanciato il Telefono *Fatwa*. Ha creato un'associazione di *mufti*, una decina, tutti noti in Egitto, chi telefona dice «la mia domanda è per tal dei tali», fa la sua domanda, e riceve un codice. L'indomani chiama citando il suo codice e arriva la registrazione della risposta. Attualmente, il numero di domande supera il milione all'anno – una cosa spaventosa.

Le domande sono le più strane; le più serie sono del tipo: "sono un imprenditore e vivo in Germania. Ogni tanto abbiamo pranzi di lavoro. Posso farli con i tedeschi, cioè posso mangiare con i non musulmani? ».

Ma ci sono delle domande su ogni cosa della vita concreta. Una delle domande era «Stavo pregando ed è passata una donna: la mia preghiera è lecita o devo ricominciarla?».

La risposta è più interessante. C'è un detto attribuito a Maometto che recita: «Se passa un asino, una donna o un cane nero allora la preghiera non è lecita, dunque la si deve ricominciare».

Mancanza di coordinamento e dipendenza dei musulmani

Cio' comporta due cose. Da una parte, la mancanza assoluta di coordinamento: ognuno si autoproclama *mufti*, cioè datore di *fatwa*, ma questo è un male minore. D'altra parte, ed è il male maggiore secondo me, c'è lo statuto di dipendenza dei musulmani riguardo a questi *mufti*, a queste autorità, che sostituisce il giudizio personale.

Faccio un altro esempio. Una donna dice: «Ero sola in casa, sono andata a fare il bagno e ho dimenticato di prendere l'asciugamano. Sono dunque uscita, ero nuda, non c'era nessuno a casa, però c'era un cane. Ho fatto un peccato o no? ». E la risposta è: «Dipende se il cane era maschio o femmina».

A fare queste domande sono persone borghesi, intellettuali, lo sappiamo perché si presentano all'inizio. Appartengono tutte a un livello medio, ma non sono capaci di distinguere il bene dal male. Hanno bisogno di uno specialista del diritto e questa per me è la tragedia.

Troppi mufti improvvisati

Perché il Convegno della Mecca ha insistito sulla necessità di mettere fine alla moltitudine di mufti improvvisati e di *fatwa* contraddittorie? Per motivi politici. Perché il problema è per esempio quello dei cosiddetti «martiri»

(*shuhadâ*) in Palestina. La domanda è: «i kamikaze che uccidono, che si fanno saltare in aria, agiscono secondo il Corano o no?».

Quattro anni fa circa, l'università Al-Azhar – che è famosa come università islamica in Egitto ed è un punto di riferimento in tutto il mondo islamico sunnita – ha fatto una *fatwa* per dire: questo è contrario all'Islam, perché il suicidio è condannato (ed è vero, anzi non si può seppellire un suicida, deve essere lasciato fuori affinché gli animali lo divorino, perché la vita appartiene a Dio solo); e in secondo luogo perché non si possono aggredire persone disarmate – e questa è la regola da sempre –. Dunque, questi atti sono anti-musulmani.

Lo stesso giorno, alla sera, il più famoso predicatore islamico del mondo, Yussef Al-Qaradawi, un *imam* egiziano che vive nel Golfo, ha accusato su Aljazeera l'università di Al Azhar di incomprensione, di parlare come nel Medioevo. E ha spiegato che queste azioni sono legittime, perché in Israele tutti sono d'accordo con l'esercito e con il governo nella volontà di aggredire la nazione islamica; quindi, anche se non sono armati, è come se lo fossero. Quanto al suicidio, sarebbe legittimo in quanto lo scopo è salvare la nazione.

Due settimane dopo si è tenuto a Beirut un grande convegno con un centinaio di rappresentanti di tutto il mondo islamico per giustificare giuridicamente, secondo l'Islam, i kamikaze, in risposta ad Al-Azhar. In realtà che succede? Al-Azhar riceve gli ordini dal Presidente della Repubblica che impone di fare una *fatwa* in un determinato senso. E' chiaro che qualunque giurista bravo può giustificare qualunque cosa. E così accade.

IL CORANO E LA SUA INTERPRETAZIONE

Il problema è nell'insegnamento coranico

I Paesi Islamici si radunano regolarmente al più alto livello per combattere il terrorismo ma non ci riescono, perché pensano di risolvere il problema partendo dalle conclusioni. La radice del male è in realtà nell'insegnamento, in un certo insegnamento del Corano, perché quando Bin Laden parla, parla poco e brevemente, ma parla bene: ciò che dice è islamicamente corretto.

Faccio una piccola provocazione. Prendiamo le famose 12 vignette danese. La più provocatoria era quella in cui nel turbante di uno (poteva essere Maometto), c'era una bomba con la miccia. Allora hanno protestato per lo scandalo di rappresentare Maometto come terrorista. Eppure ha diffuso l'Islam anche con la spada: secondo le storie islamiche autentiche, Maometto ha fatto perlomeno 19 battaglie, se si contano anche tutte le piccole battaglie, una sessantina.

Nei libri di scuola per bambini, c'è una collana per bambini intitolata «Le razzie del Profeta». Ogni razzia è un piccolo librettino con le immagini, con gli arabi con i turbanti a cavallo eccetera, e si impara questo. E il primo libro di biografia di Maometto si chiama «Il Libro delle Conquiste» *Kitāb al-Maghāzī*, che ha la stessa radice di *ghazwah* «le spedizioni».

Quale musulmano oggi, se Bin Laden o altri, riferendosi al Corano e alla tradizione islamica, dicono che in una determinata circostanza il Profeta ha fatto questo per difendere il suo gruppo, e il Profeta è il modello per eccellenza, può rifiutare queste azioni? Il modo per rifiutarle è rilevare che in un'altra circostanza ha fatto in un altro modo. Dunque: l'uno e l'altro comportamento sono legittimi e non c'è un'autorità capace di porre fine al dilemma.

Parallelo con l'Antico Testamento

Faccio un parallelo con l'Antico Testamento: nella Bibbia ebraica sono presenti degli inviti alla violenza che sono terribili, in particolare al momento dell'ingresso nella Terra Promessa. La Terra promessa è un po' il Paradiso, però il Paradiso si conquista a fil di spada, dice un proverbio arabo. E l'hanno conquistato così, cioè Dio, non loro. Secondo il testo biblico, Dio ha sterminato tutti i popoli presenti per far spazio al popolo eletto, e i vari popoli sono nominati uno per uno. Era una situazione simile a quella araba, era una mentalità simile. Addirittura quando in un caso gli ebrei

non hanno sterminato tutti ma risparmiato alcuni, sono stati castigati e puniti da Dio, che aveva richiesto lo sterminio (*herem*).

Ruolo dell'interpretazione nello studio della Bibbia

Però gli Ebrei hanno contestualizzato e interpretato questi brani della Bibbia, e i Cristiani hanno ritenuto tutta la Bibbia rivelata ma il Nuovo Testamento ne è la chiave di lettura. I Padri della Chiesa hanno proposto una interpretazione, per cui ad esempio tutto ciò che si dice nella Bibbia contro l'Egitto - noi lo leggiamo in Egitto tutti i giorni in Chiesa – è riferito al male, l'Egitto rappresenta il Male, ne è il simbolo, perché tutti i padri l'hanno spiegato così, hanno cioè spiritualizzato il testo. Forse lo storico non sarà d'accordo, ma non importa, è il teologo che parla.

Questa interpretazione è difficile da fare se si sostiene una lettura letteralista del Corano, perché il Corano non è opera umana, è unicamente divina. All'Università combatto molto su questo punto – ho dei corsi misti musulmani e cristiani – e ci vogliono tante ore per chiarirlo.

Comincio con la Sacra Scrittura e domando agli studenti cristiani chi è l'autore della Bibbia e ovviamente mi rispondono «Dio». Dico «Come mai si dice che tale testo è di Isaia o di altri profeti?» e loro: «Sì anche Isaia». Continuo: «Il vangelo di S. Marco, per esempio è di Dio?», e loro «Sì è di Dio». E Marco allora? Anche di Marco». Allora dico: Va bene, per il 50% di Marco, per il 50% di Dio». E loro: «E no: 100%!». Allora io dico: «Allora fa 200%, non va». E continuiamo così, finché si arriva al concetto di ispirazione. Dobbiamo dire che è Marco, o Luca che scrivono, oppure un anonimo; ma è sempre Dio che li ispira, lo Spirito Santo che li ispira. La Bibbia è dunque al 100% divina, ma al 100% umana. E' un cammino che non è ovvio, però essenziale, perché spiega che gli autori sacri scrivono con la loro mentalità e Dio ispira gli uomini secondo la mentalità dell'epoca. si dice *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Dio parla secondo la mentalità di chi lo riceve.

Chi è l'autore del Corano ?

Mentre quando si parla del Corano e chiedo chi è l'autore, loro dicono «Dio». E Mohammad? «Non c'entra». Allora adotto uno stratagemma e chiedo: «Sono un bibliotecario, devo fare la scheda». Alla casella «autore»: che cosa metto? Non posso mettere Dio, perché non abbiamo nessuna prova che Dio abbia mai scritto. Non lo sappiamo, io come bibliotecario non trovo questo nelle categorie. Allora avete la scelta: autore, coautore, prefazionista, commentatore, traduttore.. Se non troviamo nulla possiamo mettere «anonimo». Ma comunque se volete si può mettere Mohammad, c'è chi dice che non è Mohammad, ma è un monaco che abbia ispirato il Corano».

Faccio di tutto per suscitare la riflessione e la critica. Ma è difficile far capire che, pur essendo il Corano o la Bibbia opera umana, la fede mi può dire che è totalmente divina. La fede, ma non la prova grafologica. Avete pieno diritto di credere che sia opera divina, ma rimane opera umana. Se è umana, allora la si analizza come si analizzano tutti i testi.

Ci vuole un processo lunghissimo che non è stato fatto, e quando uno dei nostri grandi autori contemporanei, in Egitto, Nasr Hamed Abu Zaid, in quanto professore di lingua araba all'Università del Cairo, analizzando i testi si è proposto di analizzare anche il Corano che è considerato come il primo documento della lingua araba classica, è stato processato e condannato come ateo. Anzi, la moglie avrebbe dovuto divorziare, perché aveva sposato un musulmano e si ritrovava insieme a un ateo con cui non si può convivere. In conseguenza, hanno dovuto emigrare tutti e due in Olanda, rifugiandosi nell'Ambasciata d'Olanda.

Tutto questo dice che la mancanza di un'autorità che interpreti il testo è catastrofica. L'autorità c'era nella persona del Califfo che decideva (di nuovo, commistione tra potere religioso e potere politico); e nella storia abbiamo avuto anche delle decisioni contraddittorie con condanne, e messe a morte, di segno contrario. Ma nel 1924 Atatürk ha abolito il Califfato, e da allora si cercano altre soluzioni.

Il problema centrale : l'ermeneutica

Il grosso problema è dunque l'ermeneutica, perché, visto che il Corano è così sacro e deve decidere di tutti i particolari della vita quotidiana, politica, eccetera: come interpretarlo? e chi darà

l'interpretazione? Ognuno interpreta come gli pare e così abbiamo i più liberali – che sono pochi oggi e che erano molti prima – e i più integralisti – che sono tanti oggi.

Allora che fa un musulmano normale? Non ha una formazione adeguata e questa è la cosa più pericolosa. I giovani musulmani sono desiderosi di vivere secondo l'Islam ma senza tradire la modernità e non hanno una guida spirituale. Io ne faccio ogni anno l'esperienza a Parigi, quando tengo il corso; vado nella borgata in un quartiere all'80% musulmano che si chiama Aubervilliers. E lì con un gruppo non numeroso – una quindicina di giovani; un gruppo rimane lo stesso e ogni anno ci sono dei nuovi, e alcuni che partono – facciamo una o due serate, tre ore buone, di dibattito. C'è una grande sete di sapere come orientarsi. Ricordo dopo il primo incontro, alcuni anni fa, erano così entusiasti – eravamo partiti dal problema del velo ma poi sono emerse tante altre domande – che alla fine (era già mezzanotte) mi hanno detto: «Allora quando la prossima?». E io ho detto: «Purtroppo devo rientrare a Beirut». E loro: «Ah, che peccato!». E io ho detto: «Ma avete i vostri Imam qui». C'è stato uno scoppio di risa. Mi diceva una ragazza: Loro appena mi vedono da lontano mi dicono 'vattene, diavolo', perché ho le maniche corte.. ».

Manca la guida, è, come dice il Vangelo, un gregge senza pastore. Ed è così, perché più del 90% degli Imam che stanno in Occidente, in tutta Europa, parlano appena la lingua del paese, e non hanno assimilato la cultura del Paese dove vivono. Spesso arrivano per combattere la cultura occidentale perché sono convinti che questa cultura occidentale è anti-religiosa. La secolarizzazione dell'Europa in particolare, più che dell'America, fa dire loro che l'Europa è atea. Allora è facile concludere: che cosa ha fatto il Profeta di fronte alla sua epoca pagana? Si è ritirato, è passato a Medina, l'ha combattuta.

L'ISLAM E L'OCCIDENTE

Il rifiuto dell'occidente

Il rifiuto dell'occidente è stato teorizzato dal grande teorico del terrorismo, negli anni '60, Sayyid Qotb, quando messo in prigione da Nasser, ha scritto un commento al Corano intitolato «All'ombra del Corano», dove affermava: «Nel settimo secolo il Profeta si è trovato di fronte all'oscurantismo che è il paganesimo, chiamato «l'epoca dell'ignoranza», la *Jahiliyyah*. Oggi ci troviamo di fronte a una neo-ignoranza, che è l'occidente pagano». Aveva trascorso un anno e mezzo in America: per lui era il grande Satana.

Sayyid Qotb continua la sua analisi: Maometto ha detto «no» a questa civiltà ed è andato a Medina per creare la città di Dio, la città islamica. Comunque nel 630 Mohammad entra alla Mecca privatamente e non viene ucciso, nel 631 a pochi mesi dalla fine, entra con la sua gente, e dà ordine – visto che loro non hanno preso le armi – di non uccidere nessuno. Entra e conquista la Mecca e ha potuto fare il pellegrinaggio, attribuendo a questi riti pagani un significato musulmano. Sayyid Qotb ne ricava un metodo per oggi. Prima, dichiarare l'altro *kāfir*, miscredente o politeista; poi separarsi da questo mondo pagano (l'egira del Profeta); infine, organizzarsi bene e attaccare per vincere in nome di Dio. Difatti, non si può fare la guerra, a meno che il nemico sia opposto a Dio. Prima di fare la guerra, e per poterla fare, si deve dichiarare l'altro pagano. Per esempio, tra l'Iran e l'Iraq la guerra era impossibile, visto che i due paesi sono musulmani: è assolutamente vietato. L'unica soluzione è che l'Imam proclami l'altro Paese ateo o pagano, *kāfir*. Una volta dichiarato *kāfir*, si può attaccarlo.

Ad esempio, l'omosessuale deve essere estromesso e ucciso. Così fa il mondo musulmano quando applica la legge, così avviene in Iran o in Arabia Saudita, mentre in Egitto lo mettono solo in prigione. Vedendo l'evoluzione dell'Europa che ben conosciamo, i musulmani concludono che questa è la prova che veramente sono atei, pagani, e che vanno combattuti».

I cristiani e gli ebrei, cioè i credenti in Dio ma in un modo imperfetto, il modo perfetto essendo quello del musulmano, sono riconosciuti come credenti, hanno pieno diritto di vivere in mezzo ai musulmani che danno la garanzia di proteggerli a certe condizioni. Il potere, cioè, rimane quello musulmano, ma insieme a loro possono vivere i credenti imperfetti, purché siano sottomessi, non aggrediscano, non dicano una parola contro l'Islam o contro Maometto, cosa che in Pakistan si dichiara blasfemia. E l'accusa di «blasfemia» implica che i cristiani sono mandati in prigione, se non uccisi. In Pakistan oggi, la legge continua ad essere applicata.

Gli altri, quelli che non sono né Ebrei né Cristiani, hanno una scelta: o si fanno musulmani o si fanno uccidere. Questo è un principio che non è mai stato applicato, per fortuna, perché, ad esempio in India avrebbero dovuto passarli tutti a fil di spada – operazione difficile, concretamente! Allora arriva il giurista che trova una via d'uscita giuridica, dichiarando che gli Indù sono in un certo modo credenti, per poter convivere. Ma i radicali riprendono la loro teoria ed è difficile contestarli. Se sono musulmano io posso dire che non condivido questa visione ma non posso dire che loro non sono veri musulmani. Ed è il grosso problema.

Generalizzazione occidentale di fronte all'islam

In Europa si discute. Uno dice: «ma guardate l'Islam, Bin Laden!». Subito, c'è chi dice: «Ma voi non capite nulla, questo non è l'Islam, questa è una deformazione». Chi dice così è ignorante, o peggio è in malafede. La realtà è che sono autentici musulmani, e ugualmente chi dice che non si può uccidere una persona per la sua fede è pure un autentico musulmano, però si riferisce ad altri versetti del Corano.

Allora chi ha ragione? Ambedue. E come fare? Ci vorrebbe un'autorità. L'autorità non c'è più ed allora il giudizio è lasciato ad ognuno. Va bene se si tratta di questioni private, mentre nelle questioni politiche i governi dei Paesi Musulmani in maggioranza non seguono la *Shari'a*, ma seguono piuttosto le leggi internazionali. Cioè la soluzione non viene dall'Islam, usano il nome Islam ma applicano altre norme.

Ed è per questo che sono nati i movimenti radicali, come dicevo: nel 1928 i Fratelli Musulmani decidono che la società egiziana è corrotta, non è musulmana, tutto il mondo detto musulmano non applica la *Sharia'a*. Hanno fatto un'analisi della storia, a modo loro, concludendo: Finché abbiamo applicato la *Shari'a*, eravamo più forti, abbiamo conquistato il mondo. Quando abbiamo smesso di applicare la *Shari'a*, cioè nel XX secolo, e abbiamo preso delle leggi dalla Svizzera, dal Codice Napoleonico, eccetera, tanto che la base della nostra costituzione essenzialmente non è musulmana (anche se sempre in tutte le costituzioni dei Paesi Musulmani si aggiunge, 'purché non sia contraria alla *Shari'a*, che sia in conformità con la *Shari'a*'), siamo diventati più deboli, siamo stati occupati, siamo stati colonizzati. E' vero che hanno conquistato il mondo, ma l'hanno conquistato perché hanno applicato la *sharia'a*?

Giudizio sull'Occidente partendo dal Corano

I Fratelli Musulmani hanno dunque concluso: L'unica soluzione non è, come dicevano alla fine dell'800-inizio '900 quando erano tutti liberali, che si doveva imparare dall'Occidente per vincere l'Occidente. Hanno detto: No, dobbiamo imparare dal Corano per vincere l'Occidente. Questa è l'ideologia dei Fratelli Musulmani che sono stati messi sotto accusa da tutti i governi, i quali hanno uccisi uno dopo l'altro i loro capi.

Adesso, per motivi che si possono spiegare, dagli anni '75 c'è la grande esplosione d'islamismo radicale. Sono loro che decidono e nessuno osa dire nulla perché tutta la formazione degli *imam* nei Paesi più importanti del mondo arabo – l'Arabia Saudita e l'Egitto – è radicale, è di tipo fondamentalista. Il motivo è che chi non pensa così se ne va, emigra, smette di essere religioso – cioè prende un mestiere e basta. Nell'islam facilmente si può rinunciare alla carica religiosa, perché non c'è una consacrazione, non è un sacerdozio.

Quindi, c'è assenza di autorità, assenza di formazione intellettuale e di capacità di riflettere per ripensare l'islam tenendo conto del pensiero contemporaneo e delle situazioni particolar. L'unico metodo di riflessione è quello dell'analogia, cioè, partendo da esempi storici noti, si traspongono queste risposte sul caso attuale. Inoltre, per molti imam il Corano è valido solo in lingua araba, e questo elimina tutti quei musulmani non arabi che non oseranno proporre una nuova interpretazione per paura di sbagliare, non conoscendo abbastanza la lingua araba.

Quanti sono i musulmani arabi? Un pugno, neppure un 15% dei musulmani, ma impongono il loro approccio, e sono i più radicali.

E' vero che l'islam è per natura non-violento?

Quando qualcuno dice che questo Islam violento che vediamo ovunque intorno a noi non è il vero Islam, perché "Islam" significa *salām* cioè "pace", mescolano tutto. Sì, *salām* vuol dire "pace" come

nelle altre lingue semitiche, e “*salāma*” vuol dire “salute” e “*sullam*” vuol dire “scala”, etc. L’etimologia è un conto e la parola è un conto; perciò *islām* non è *salām*, come non è né *salāma* né *sullam*!

Quando dicono che questo non è Islam, perché la violenza è contro l’Islam, visto che il Corano dice: “Niente costrizione in materia di religione” (Corano 2, 256), ribatto che il corano dice ancora, nello stesso capitolo: “Uccideteli ovunque li incontriate, e scacciateli da dove vi hanno scacciati: la sedizione (*fitnah*) è peggiore dell’omicidio” (Corano 2,191), e si potrebbero citare decine di testi simili.

Ancora, se islam significa pace, come mai l’Arabia Saudita ha come simbolo le spade incrociate? E come mai Hizbollah, cioè *il partito di Dio* (come se Dio avesse bisogno di un partito per difenderlo! Ma l’espressione è coranica!), ha come simbolo il kalashnikov messo sopra il nome di Dio? C’è Allah e sopra c’è la mitraglia. E come mai il partito dei Fratelli Musulmani ha come simbolo la spada?

Da dove vengono tutti questi simboli ed espressioni? Vengono da Muhammad, vengono dal Corano? Sembra di sì, perché sulla bandiera dell’Arabia Saudita, per esempio, c’è la doppia professione di fede, la *shahāda*: Confesso che non c’è altro Dio che Dio, e che Muhammad è suo Messaggero!. E nessuno ha mai contestato che sulla stessa bandiera ci siano questa bella professione di fede e le due spade.

Allora concludo: l’Islam è l’uno e l’altro, l’islam è violento e non-violento. Gli studiosi come spiegano questo? Dicono che c’è il periodo della Mecca (610-622) è il periodo pacifico, il periodo più spirituale, il periodo del messaggio religioso; mentre il periodo di Medina (622-632) è il periodo del messaggio socio-politico.

Mi permetto di rinviare a un libretto che ho pubblicato recentemente in francese, intitolato “Violenza e non violenza nel Corano”, dove spiego queste contraddizioni, o piuttosto quest’ambiguità dell’islam, che viene dal fatto che l’islam essendo religione e politica (*dīn wa-dawla*, come dicono in particolare i Fratelli Musulmani), la politica implica necessariamente anche violenza.

QUALE È L’AUTENTICO ISLAM?

C’è un dibattito nel mondo musulmano intorno alla domanda su quale sia l’autentico islam, se quello della Mecca o quello di Medina.

I liberali: ritorno all’intuizione primitiva, ma equivocità...

I liberali d’una parte e i mistici dall’altra dicono che è il periodo dell’inizio, perché lì c’è stata l’ispirazione più profonda di Maometto, nel deserto... Per capire una religione bisogna tornare all’ispirazione primitiva, e questo è il vero Islam.

Io sarei molto felice se fosse così. Purtroppo, la maggioranza dei musulmani risponde invece in modo contrario e pensa che certo quando Muhammad non aveva nessun potere, era la spiritualità ad essere l’essenziale, per forza. Ma quando ha avuto le mani libere, ha fatto il suo Stato. Ed è lì che possiamo sapere quale era il progetto di Maometto, non quando non poteva agire.

Benedetto XVI ha citato una frase che gli è costato tante reazioni, a Regensburg il 12 settembre 2006: “Non c’è costrizione in materia di religione: questo l’ha detto quando era debole e senza appoggio e protezione”. E allora tanti sono insorti rilevando che questa *surah*, la *surah* n° 2 è di Medina e non della Mecca. Ma nella stessa *surah* si legge: “Combatteteli ovunque li troverete, uccideteli, non lasciateli scappare, perseguiteli se entrano nella moschea sacra eccetera”. Colui che ha citato questa breve frase non aveva torto perché, secondo la tradizione islamica – dell’Arabia Saudita in particolare – questa *surah* è la prima rivelazione fatta a Medina subito dopo la fuga, l’egira, quando Maometto non aveva ancora nessun appoggio. E’ evidente che il progetto islamico anche su questo non è univoco.

Laicità sinonimo di ateismo

La maggioranza dei musulmani pensa che il progetto islamico comporti l’unione tra religione e stato e che è impossibile separarli. E’ per questo motivo che la laicità è impensabile, per il momento, per la maggioranza dei musulmani. La parola stessa non esiste, l’hanno creata i cristiani-arabi, che hanno coniato la parola ‘*almāniyyah*’ traducendo dalle lingue occidentali. Ma

quando i musulmani, anche dotti e tradizionali, sentono la parola “laicità», la traducono “ateismo», e questa è la difficoltà. Come potrebbe fare una persona non vedente a descrivere la differenza tra il rosso e il blu? Può usare la parola rosso e la parola blu, ma non può capire che cosa veramente rappresentano. Così, usando la parola laicità, non ne abbiamo la realtà.

Le notizie che ci pervengano attraverso la stampa ci danno l'impressione che laicità in Europa significhi ateismo. In particolare, ciò che colpisce di più sono i comportamenti sessuali. E questo è visto nel mondo arabo come l'abominazione dell'abominazione. Ho avuto un dibattito di più di due ore alla televisione satellitare a Beirut con un *imam* aperto, che conosco, sulla laicità. Ma chi faceva le domande, il moderatore, usava la parola “laicità”. E dopo un po' ho capito che era meglio evitare questo termine, parlare di società civile, per capirsi perché ogni volta l'*imam* diceva “ateismo”.

L'esperienza religiosa di Mohammad

Talvolta i cristiani si domandano se Mohammad ha davvero avuto un'esperienza religiosa profonda. Sono convinto che ha fatto un'esperienza di Dio unica, come milioni di uomini e donne ne fanno, con la differenza che lui ha avuto il coraggio di decidere che doveva condividere con gli altri questa esperienza e convincerli. Mohammad sicuramente ha fatto un'esperienza forte, e, mosso da quest'esperienza, va ad annunciarlo e lotta per questo, lotta per Dio.

[Maometto mi fa pensare un po' al profeta Elia, una delle grandi figure bibliche molto amata da noi in Libano – troverete almeno una cinquantina di posti con la statua di Elia –. L'ammiamo tanto, probabilmente per un motivo: era davvero un uomo convinto. Con i falsi profeti tira di spada e li ammazza tutti. Quelli sono i nostri eroi religiosi, per noi musulmani o cristiani. Come Elia, come Mosè ancora all'inizio, quando uccide l'Egiziano che batteva un altro ebreo, Muhammad ha combattuto per difendere l'onore di Dio.]

L'integralismo musulmano non è sorprendente: piuttosto il cristianesimo lo è

Il problema è che non mi sorprende che l'Islam sia religione e politica. A voi sorprende questo? Guardate: l'induismo, l'ebraismo.. a conoscenza mia tutte le religioni sono integraliste, l'eccezione non è l'Islam, l'eccezione sono i Cristiani.

Su questo punto, è il Vangelo ad essere anomalo. Il famoso *rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio* ha marcato la storia dell'umanità. Ricordiamoci il contesto: è quello di un Paese colonizzato dall'Impero Romano, dove vengono a chiedere le tasse per l'occupante. Chi le paga consente all'occupante un dominio maggiore. Pensate un po' alla reazione normale nazionalista di dire: Come, noi pagheremo le tasse a questi empi che sono i Romani, pagani, politeisti? Dobbiamo pagare affinché ci dominino di più? Allora fanno la domanda. E Gesù dice: “mostratemi quello che dovete pagare”. E sulla moneta c'è l'effigie di Cesare.

Tutto questo significa che la politica ha il suo gioco. Gesù non è qui ad aiutare a fare una buona politica, anche se il progetto cristiano non si disinteressa della politica. L'intenzione cristiana, come si presenta in questo brano, è rendi a Dio ciò che è di Dio; pensa prima a garantire questo rapporto con Dio, la dimensione spirituale mistica, di preghiera. Questo ti aiuterà a fare politica nel modo che conviene.

Ancora, prendiamo un altro brano, quando un giovane viene a chiedere a Cristo: “Dì a mio fratello di condividere l'eredità con me» –domanda, questa, di buon senso, giustificata soprattutto in quanto Cristo ha parlato tante volte della solidarietà, della fratellanza –. E la risposta di Cristo è deludente: “Chi mi ha stabilito giudice o arbitro tra di voi? ». Non è una soluzione, una scappatoia che fa Gesù; per me vuol dire molto. Vuol dire: tocca a voi stabilire le regole del diritto, non tocca a Dio.

E quando i farisei dicono “Come, i tuoi discepoli mangiano e bevono con mani impure?» oppure “Mangiano dell'impuro» e c'è sullo sfondo tutto il problema della purezza, fondamentale in tutte le religioni, le più arcaiche come le altre. E Gesù risponde: “Non è ciò che entra nel corpo che rende l'uomo impuro, ma ciò che esce dal cuore». Il cuore è la fonte dei pensieri buoni o cattivi, della bontà come della malvagità. Ciò dicendo, ha fatto una vera rivoluzione nella storia religiosa dell'umanità, e non solo del cristianesimo.

Tutto questo è una nuova visione del fenomeno religioso e si trova solo nel Cristianesimo.

L'Islam -come le altre religioni- è l'identità di un gruppo

L'Islam, in questo, è una religione naturale. Tutte le religioni sono l'identità la più profonda, di un gruppo. Per la prima volta quest'anno sono stato invitato in India, a Bangalore, da un famoso guru, Sri Sri Ravi Shankar, fondatore di un movimento mondiale chiamato 'Art of Life'.

. Mi avevano affidato un giovane guru che mi accompagnava tutta la giornata – stava 15 ore con me - e gli facevo delle domande per capire meglio sia l'India che l'Induismo. Tra l'altro gli ho fatto delle domande sulla libertà religiosa nell'Induismo, avendo letto parecchio sulla mancanza di libertà religiosa: impongono l'Induismo – adesso addirittura impongono ai cristiani che appartengono ai fuori classe (i *dalit*) di diventare Indù. Il guru mi rispose che non c'è discriminazione religiosa, semplicemente essere indiano vuol dire essere Indù, e questo gli sembrava del tutto naturale.

Voglio dire questo: sono colpito dal fatto che tutte le religioni hanno un ruolo essenziale come identità di un gruppo. In Grecia vi dicono: Siamo ortodossi, quando uno chiede loro che cosa sono. Molta gente non risponde con la nazionalità, la cittadinanza. C'è un'inchiesta fatta a questo proposito poco fa, proprio dai musulmani in Francia: il 70% risponde di essere musulmano e poi dice 'sono francese'. Per gli Ebrei è quasi sempre così: dicono: 'sono ebreo ... italiano'.

Conseguenze

Tutto questo ha delle conseguenze politiche gravissime. Per l'Islam, se il mondo islamico, se il "Dār al-Islām, letteralmente la casa dell'Islam, è toccato in qualunque punto, tutti i Musulmani dovrebbero convergere in questo punto per difenderlo. Ma questo non è più possibile con il diritto internazionale. Come si fa a dire: Vado nel Kosovo a lottare, a fare la guerra!; oppure: Vado a fare un esercito afgano, composto da egiziani, siriani, sauditi, giordani, iracheni eccetera, per combattere contro i nemici dell'Afghanistan? Ma vediamo lo stesso nell'Ebraismo, nell'Induismo, in vari gruppi.

Il Cristianesimo è diverso, perché propone una visione, un progetto religioso, spirituale, un ideale di vita. E poi tocca ad ognuno, ad ogni gruppo, vedere come si concretizza nella situazione sua. Ed è ciò che obbliga il Cristiano ad operare sempre un discernimento, giorno per giorno. La Chiesa gerarchica, la Chiesa docente, è una guida, ma non può imporre nulla – parlo di oggi –. Ma nel sistema musulmano, il Re, il Califfo, è quello che ha come missione di difendere la religione, anzi di promuovere l'Islam nel mondo.

Ruolo dell'Imam

A rigor di termini, l'*Imam* non ha nessun potere neppure interpretativo. l'*Imam* è solo, a rigor di termine, colui che si mette davanti agli altri al momento della preghiera per guidarla. Punto e basta. Può essere la persona più umile del quartiere, purchè sappia come si fa la preghiera con esattezza.

Ma il termine *Imam* si è diffuso nel senso del capo religioso. Il capo religioso ha il compito di dire qual è il vero significato di una frase o un testo; ma il capo politico, nel mondo musulmano, ha il dovere di trasformare questa spiegazione in legge e di applicarla. Ha il dovere di diffondere l'Islam, di garantire che 1) tutti i musulmani possano praticare l'Islam in modo perfetto; 2) di diffondere l'Islam attraverso tutti i mezzi (radio, televisione, ecc.), fosse con un esercito che va a combattere altrove. Questo è il compito del Re.

Il compito del religioso è di dire quale è la legge. E con questo doppio compito la città musulmana si espande, si sviluppa. E' un sistema meravigliosamente concepito che può diventare una dominazione mondiale, certamente. Tutto dipende da come si interpreterà. Secondo me, la soluzione verrà dall'Europa, dai musulmani che vivono in Europa: loro potrebbero influenzare il futuro dell'Islam interpretandolo in un senso più religioso e avendo per fondamentali i principi dei diritti umani, della democrazia, dell'uguaglianza di tutti di fronte alla legge, della distinzione tra religione e politica, ecc.

CONCLUSIONE :

CONFUSIONE TRA RELIGIONE E POLITICA

Il fondamentalismo da dove viene? Quale sono le cause del suo fiorire nei nostri giorni? Per quale motivo siamo, ad un tratto, "tornati indietro"? Per motivi politici : la creazione dello Stato d'Israele, il colonialismo che ha toccato alcuni Paesi musulmani, l'imperialismo dei Paesi potenti. E' per motivi culturali? E' perché l'Occidente si è secolarizzato? Penso che tutti questi motivi hanno contribuito a rinforzare, per reazione contro l'Occidente, l'atteggiamento fondamentalista tra i musulmani.

Rifiuto della non religiosità

La critica che l'Islam fa è questa: La vostra modernità non la vogliamo, perché è una modernità svuotata dello spirito, della religiosità e dell'etica. Su questo punto, cristiani e musulmani sono d'accordo; però il cristiano non rigetta tutto quanto è moderno, ma discerne.

La tendenza attuale nell'Islam è rigettare l'Occidente perché è secolarizzato; rigettare tutto ciò che è la modernità perché è pagana e perché sembra non avere né principi né valori etici.

Ma i diritti dell'uomo chi li ha introdotti? E' lo stesso Occidente, e questo è certamente positivo. Se dunque non faccio il discernimento tra il positivo e il negativo della modernità, perdo il buono con il cattivo, elimino tutto, butto fuori il bambino con l'acqua del bagno! E perché avviene questo? Perché i musulmani oggi sono incapaci di discernere, perché l'unico criterio che hanno è un testo memorizzato e ripetuto mille volte, ma non rielaborato, non ripensato, che risale al VII secolo in un ambiente che era tutt'altro, quello dell'Arabia.

Questa è veramente la sfida del mondo islamico, e deve essere affrontata con intelligenza e coraggio.

Conflitto palestinese-israeliano

A questo si aggiunge il conflitto palestinese-israeliano, che certamente purtroppo non aiuta i musulmani a fare il discernimento. Israele è oggettivamente un corpo estraneo inserito per forza nella regione, senza il consenso della popolazione. Inoltre, nella misura in cui l'Occidente, in parte o in tutto, è vissuto come solidale con Israele, l'Occidente è a maggior ragione rigettato.

Infine, identificare l'Occidente col cristianesimo rende il confronto più duro, perché l'Occidente domina, rappresentato dagli Stati Uniti, e ciò sarà percepito da molti musulmani come la dominazione **religiosa** del Cristianesimo sull'Islam.

Concludo, stavolta, dal punto di vista politico. L'Europa ha giocato un ruolo essenziale nel rapporto con l'Islam nei secoli passati e fino alla Prima Guerra Mondiale, poi un po' meno. E questo ruolo era largamente positivo, era una forza d'attrazione per molti Paesi musulmani. Ma io sono sicuro che l'Europa potrebbe di nuovo essere un ponte tra il mondo islamico e l'Occidente, il mondo islamico e la modernità, sia perché geograficamente siamo più vicini gli uni agli altri, sia perché anche culturalmente abbiamo avuto tanti scambi.

Ma ci sono alcune condizioni. L'una è che l'Europa faccia l'autocritica sul rapporto tra religione e politica e sulla tendenza ad evacuare il religioso dalla vita sociale e politica. L'altra è politico-militare.

Negatività dell'identificazione tra Europa e America

L'identificarsi dell'Europa con l'America è negativo per questa prospettiva, perché l'America è diventata una superpotenza. Qualunque superpotenza rischia di diventare prepotente. Quando c'era l'Unione Sovietica, il Terzo Mondo aveva una possibilità di appoggio diversa. Non ce l'ha più: deve sottometterci o sparire. E secondo me l'Europa dovrebbe assolutamente diventare un altro potere che permette il dialogo.

Visto che l'Islam collega politica e religione, quando politicamente si sente dominato, si sente dominato anche religiosamente, perché i due aspetti sono vissuti come collegati, e allora entriamo in un sistema di conflitto cosmico.

L'Islam fondamentalista presenta oggi i Musulmani come le vittime del mondo: ne hanno fatto la teoria cento volte, dicendo che gli Stati Uniti, l'Occidente ha sempre bisogno di un nemico, finché c'era il comunismo, il comunismo era il nemico; caduto il comunismo, si è cercato una vittima che

sono i musulmani perché sono una forza crescente. Dunque hanno teorizzato questo in tutti i modi, e c'è una parte di vero in questa visione.

Si tratta di dimostrare che non è vero, che l'Occidente non è il nemico dei Musulmani, che l'Occidente non si cerca dei nemici. Si tratta di poter dire in verità: Combatto l'ingiustizia e l'intolleranza ovunque siano. Ma appoggio i diritti umani ovunque siano.

In realtà lo diciamo, ma quando si tratta, a livello dei diritti umani, di condannare Paesi dei quali non vogliamo essere nemici, non lo facciamo. Nessuno condanna l'Arabia Saudita, perché Dio ha benedetto l'Arabia Saudita (lo dico ironicamente!) con il suo petrolio! Così come nessuno osa veramente condannare la Cina, che non ha nessun rispetto per i diritti umani. Così come difficilmente si osa condannare gli Stati Uniti, per certi atti di prepotenza. E difficilmente, o meno difficilmente, criticare altri Stati.

Ora, il popolo musulmano si rende conto di tutto questo, perché lo vede e ne vive le conseguenze sulla propria pelle. E allora si crea un odio latente, e sappiamo che l'odio cresce con l'impotenza. Più il popolo è impotente, più aumenta l'odio: è l'unica cosa che gli rimane.

E' importante, parlando dell'Islam, che noi riusciamo a separare il politico dal religioso.

LE MINORANZE CRISTIANE NEI PAESI ISLAMICI

Di Camille Eid

L'incontro tra Islam e Cristianesimo non avviene in Europa, ma nella stessa Penisola arabica, dove vivevano, anche se in numero ridotto, alcune tribù cristiane. Nello Yemen, come pure ai confini settentrionali dell'attuale Arabia Saudita con Iraq e Giordania erano addirittura sorti dei regni cristiani prima dell'avvento dell'Islam. Presenza, questa, di cui testimonia lo stesso Corano quando cita un caso di martirio collettivo riferendosi ai cristiani di Najran perseguitati sotto un re convertitosi all'ebraismo. I biografi di Maometto ricordano poi il primo trattato stipulato a Medina tra il profeta dell'Islam e una delegazione di cristiani giacobiti dello Yemen nell'anno decimo dell'Egira, quindi poco prima della morte di Maometto. In quella occasione, questi diede garanzie ai cristiani circa la protezione delle loro proprietà, la libertà di culto ecc., che tuttavia i suoi successori non hanno rispettato.

Il regolamento, ispirato al Corano, riguardo il trattamento dei non musulmani, in particolare di ebrei e cristiani, prevede la possibilità dei fedeli di queste due religioni di mantenere la propria fede e di godere della protezione dello Stato islamico in cambio del versamento di un tributo. Questa norma è stata applicata nei Paesi conquistati. Col tempo, la condizione dei *dhimmi* (una parola araba che vuol dire "i protetti") è peggiorata, nel senso che alcuni califfi hanno esteso le limitazioni imposte ai cristiani a tutti i settori della vita: anzitutto, è stata proibita la pratica pubblica del culto (il suono delle campane, le processioni nelle strade, l'esposizione di simboli religiosi, ecc.), poi vi era il divieto di costruire nuove chiese oppure di restaurare quelle rovinate, il divieto di apostolato tra i musulmani (mentre non era possibile opporsi alla conversione all'Islam di parenti cristiani). I cristiani non potevano inoltre assumere certe cariche pubbliche, sposarsi con donne musulmane (ovviamente, il contrario è permesso), testimoniare al tribunale, e via dicendo. L'applicazione di queste regole era più o meno rispettata. Sotto alcuni califfi c'erano addirittura dei ministri cristiani, mentre sotto altri venivano rinnovati i decreti di esclusione dei cristiani dalla funzione pubblica, il che fa pensare che l'applicazione non era del tutto capillare.

Il sistema dei *dhimmi*, comunque, è vissuto dai cristiani come un'insopportabile dominazione. Essi potevano conseguire un successo professionale – erano soprattutto loro i medici, i traduttori, i filosofi alla corte del califfo –, ma loro inferiorità era fondamentale agli occhi dei musulmani: erano considerati dei miscredenti e in tal modo il loro successo appariva illegittimo.

UNA CONVIVENZA PROBLEMATICA

Sotto gli Omayyadi (661-750), i cristiani costituivano ancora la maggioranza della popolazione dell'Impero. Durante la lunga epoca degli Abbasidi (dal 750 fino alla caduta di Baghdad nel 1258), il calo dei cristiani diventa invece drastico. Si raggiungono le percentuali odierne: circa il 10% in Siria e Iraq, il 4-5% in Iraq; il Libano continua invece a rappresentare un'eccezione alla regola rappresentando una specie di "oasi" cristiana. Cominciano, verso l'anno Mille, le persecuzioni religiose. Una delle più feroci persecuzioni di cristiani avviene sotto il califfo fatimide al-Hakim che ha distrutto migliaia di chiese e monasteri e costretto migliaia di cristiani ad apostatare. Arrivano poi in Oriente i Mamelucchi che hanno sconfitto i regni crociati e governato per due secoli Egitto e Siria. Trattasi di governatori non arabi, l'unico modo di questi ex schiavi o mercenari per farsi accettare era quello di affermare l'ortodossia islamica. Tutte le comunità non islamiche, quindi anche i cristiani, subiscono una dura repressione. Ai Mamelucchi subentrano, nel 1516, gli Ottomani che impongono il loro governo per quattro secoli a tutto il Medio Oriente. Durante il loro dominio, e sotto la spinta di alcuni Stati europei, si assiste a qualche riforma riguardo lo *status* dei cristiani. Tali riforme contemplavano un'uguaglianza civile e politica tra tutti i sudditi dell'Impero ottomano. La "Sublima Porta" ha quindi riconosciuto l'autorità dei capi religiosi delle differenti comunità cristiane riconosciute come '*millet*', cioè nazioni: la nazione armena, la nazione greco-ortodossa, la nazione maronita, eccetera. È utile qui ricordare che, ad eccezione della Chiesa maronita (interamente cattolica), tutte le Chiese orientali hanno un ramo cattolico e uno non

cattolico. Bisogna perciò specificare sempre: greco-ortodosso e greco-cattolico, siro-ortodosso e siro-cattolico e così via.

Seguendo il modello islamico di non separazione tra il potere religioso e temporale, lo Stato ottomano riconosce dunque i patriarchi come rappresentanti politici delle rispettive comunità e addirittura li confermava con un *firmam* di investitura. Solo il patriarca maronita si ribellava a tale pratica chiedendo la conferma della sua elezione al Papa.

Negli ultimi decenni dell'Impero ottomano, i cristiani assistono a eventi molto tragici. In Libano e Siria, avvengono nel 1860 dei massacri di cristiani che provocano l'intervento degli Stati europei. Questi ultimi impongono la creazione di un 'Piccolo Libano' autonomo governato da un cristiano, che rappresenterà il nucleo dell'attuale Libano. Qualche anno dopo, nel 1915, gli armeni subiscono un vero genocidio (non riconosciuto dalla Turchia) che porta alla cancellazione della presenza cristiana nell'antica Asia Minore. A questo triste risultato ha contribuito anche lo scambio di popolazione sancito dal Trattato di Losanna tra Turchia e Grecia. In base a questo accordo, i 460 mila musulmani residenti in Tracia o in Grecia sono stati rimandati in Anatolia, mentre 1.300 mila cristiani ortodossi residenti sulle coste del Mar Nero (come a Trebisonda, dove è avvenuto il martirio di don Andrea Santoro) sono stati ricacciati in Grecia. Così la Turchia ha visto ridursi, nel giro di pochi anni, la percentuale dei cristiani dal 25 per cento della popolazione all'attuale 0,1 per cento.

Il panorama storico delineato rapidamente rende evidente che la situazione dei cristiani nel corso di 1400 anni di convivenza con l'Islam non è stata sempre lineare: ci sono stati alti e bassi, periodi di persecuzione, ma anche di intesa e tolleranza. Oggi si stimano attorno ai 90 milioni i cristiani che vivono in Paesi a maggioranza islamica. Non si tratta sempre, ovviamente, di fedeli cattolici. Anzi, i cattolici sono spesso minoritari tranne in Libano e in Iraq (dove rappresentano i due terzi della popolazione cristiana). Nel Pakistan, ad esempio, vivono 2 milioni di protestanti e un milione di cattolici, mentre in Egitto il 95% della popolazione cristiana è copto-ortodossa, quindi non cattolica.

NEL VICINO ORIENTE OGGI

Sarà difficile esaminare la situazione in tutti i Paesi. In alcuni, la situazione è abbastanza tollerabile, in altri molto critica. Di quest'ultima categoria fa parte l'Arabia Saudita che rappresenta il modello pessimo di estrema intolleranza e mancanza di libertà religiosa. In questo regno vivono tra 700 mila e un milione di cristiani, tutti lavoratori stranieri. Queste comunità non possono celebrare il culto neanche in forma privata, anche se di recente il governo saudita afferma il contrario. Infatti, le retate della polizia religiosa si estendono anche alle famiglie che si riuniscono per pregare insieme. La partecipazione a riunioni preghiera, dunque, come pure il possesso di materiale religioso non islamico (bibbie, rosari, croci, immagini sacre) portano dritto all'arresto e all'espulsione, quando non al carcere.

Di un'altra categoria fanno parte quei Paesi che concedono libertà limitate di culto e di organizzazione ecclesiastica: è il caso di tutti gli altri Stati del Golfo, dove negli ultimi cinque anni si è assistito alla costruzione di qualche chiesa. Negli Emirati Arabi Uniti, in particolare a Dubai, vive una comunità cristiana molto consistente. A Natale o a Pasqua vengono celebrate fino a dieci Messe per rispondere al numero dei fedeli. Si tratta anche qui di comunità di immigrati stranieri: europei, filippini, libanesi, indiani, ecc. L'Egitto rappresenta il caso di un Paese in cui i cristiani sono autoctoni ma sottoposti a libertà ridotte. In questo Paese, infatti, è in vigore un decreto del 1854 che concede al Presidente della Repubblica la facoltà di autorizzare o meno la costruzione e il restauro degli edifici cristiani. Per ottenere questa autorizzazione la comunità deve affrontare un iter burocratico che può durare anche 10-15 anni. Per inoltrare la pratica, bisogna rispondere a 10 condizioni o domande: «Quanti cristiani vivono in quella località?», «ci passano le ferrovie?» (perché, in questo caso, bisogna chiedere l'autorizzazione alle ferrovie dello Stato), «quanto dista la chiesa più vicina?», «quanto dista la moschea più vicina», ecc. In un Paese che conta 70 mila moschee, potete immaginare quanto sia difficile trovare un posto che sia al di fuori del raggio di una moschea.

I copti lamentano soprattutto la limitazione del numero dei permessi ed è per questo che molte chiese sono state costruite "abusivamente". Solo tre anni fa, il presidente Mubarak ha delegato ai

governatori delle province il potere di autorizzare direttamente, ma ciò non ha portato a un aumento delle nuove chiese. La cosa tragica è che questa pratica si estende anche al restauro delle chiese già esistenti. Fosse anche il restauro di una scala. Qualche mese fa i monaci di un monastero che risale al IV secolo hanno chiesto di poter costruire una casa di accoglienza per i pellegrini e turisti. Si sono sentiti richiedere l'atto di proprietà! Sì, l'atto di proprietà di un monastero del IV secolo! I monaci non sanno dove andarlo a reperire. Questo stato dei fatti è spiacevole, perché i due terzi dei cristiani arabi vivono in Egitto.

Il caso Libano è forse il più felice sotto questo aspetto, nonostante negli ultimi decenni ci sia stata la guerra che ha provocato l'emigrazione di migliaia di cristiani all'estero. L'emigrazione dei libanesi non è una novità: le prime ondate risalgono alla fine dell'800, dopo i massacri del 1860, e poi durante la Prima guerra mondiale. Ma oggi si stanno raggiungendo cifre impressionanti. Si stimano in circa 700.000 i cristiani libanesi che hanno lasciato il Libano durante e dopo la guerra del 1975-1990 su una popolazione di circa quattro milioni.

L'ESODO DEI CRISTIANI DAL MEDIO ORIENTE

Lo stesso fenomeno tocca anche la Palestina a causa delle guerre continue, di un conflitto che assume sempre più connotati religiosi di una lotta tra ebrei e musulmani. I cristiani non si sentono accolti né dagli uni né dagli altri. Per gli israeliani, i cristiani sono dei nemici arabi, perché palestinesi; per i palestinesi musulmani, sono degli alleati dell'Occidente che aiuta Israele. Questo ha portato, dalla creazione dello Stato Israeliano nel 1948, all'emigrazione di buona parte dei cristiani palestinesi, anche in terre lontane. È noto che ci sono più cristiani originari di Betlemme nel Cile che nella stessa Betlemme! Centri urbani prima cristiani, come Nazareth e Ramallah, avevano una popolazione cristiana al 90 per cento fino a mezzo secolo fa. Oggi a Nazareth i cristiani sono poco più della metà e vivono la difficoltà del rapporto con l'islam dopo la vicenda della moschea che i musulmani radicali intendevano costruire di fronte alla Basilica dell'Annunciazione. Lo stesso vale per Ramallah, dove nel 1967 si sono riversate centinaia di migliaia di profughi palestinesi trasformandola in una città musulmana.

L'esodo dei cristiani tocca quindi, uno dopo l'altro, i vari Paesi del Medio Oriente. L'ultimo caso riguarda l'Iraq. In Iraq i cristiani erano stimati attorno alle 600.000 unità; di essi il 90% sono caldei cattolici. Durante gli anni dell'embargo abbiamo assistito ad una prima ondata di profughi cui è seguita, negli ultimi tre anni, un'altra più consistente. È molto emblematico il fatto che in Siria il 44% delle richieste di asilo politico che arrivano all'Unhcr proviene da cristiani, allorché i cristiani sono solo il 2-3% della popolazione irachena.

Di questo esodo cristiano dal Medio Oriente si parla poco in Occidente. Nella sua prima apparizione pubblica, il 1° febbraio scorso, il nuovo "ministro degli Esteri" vaticano, Monsignor Dominique Mamberti (che conosce bene la realtà dei cristiani arabi perché è stato nunzio a Karthoum per diversi anni) ha parlato del "doloroso problema del calo dei cristiani nei Paesi arabi". Ha definito "grave" la questione della loro continua emigrazione in terra occidentale. Un'indicazione della crescita dell'emigrazione dei cristiani mediorientali si desume dalla moltiplicazione delle circoscrizioni ecclesiali e dei luoghi di culto di rito orientale in Occidente: Ad esempio, nel 2006 è stata creata una eparchia per i caldei emigrati in Australia e in Nuova Zelanda. Nel 2005, il Papa ha elevato ad eparchia l'esarcato armeno-cattolico degli Stati Uniti e Canada. Nel 2001, è nato in Venezuela un esarcato per i siro-cattolici. Lo stesso vale anche per le comunità non cattoliche: la prima chiesa copta costruita a Los Angeles risale al 1970, ma oggi sono ben 28 le chiese copte in questa metropoli americana, senza considerare quelle maronite, armene o greco-ortodosse. In Germania sono 51 le parrocchie siro-ortodosse; è già stata creata una diocesi nella diocesi che comprende Francia, Germania, Benelux e Svezia, dove vivono parecchi fedeli di questa Chiesa. Le visite dei Patriarchi orientali si estendono così alla loro diaspora. Qualche mese fa, il patriarca melchita ha impiegato sei settimane per visitare le varie parrocchie sparse tra Europa, Stati Uniti, Canada e America Latina. Ma, accanto all'opera di sensibilizzazione della Santa Sede, anche i cristiani occidentali hanno una responsabilità. Sostenere la presenza dei cristiani arabi significa, infatti, aiutarli a svolgere un ruolo fondamentale: quello di essere un seme di dialogo con l'islam e quello di opporsi al tentativo di sfruttare questa religione per giustificare la violenza e il terrorismo.

L'autore

Camille Eid, giornalista libanese residente in Italia, collabora in qualità di esperto del mondo arabo e islamico con varie testate, tra cui Avvenire, Mondo e missione e l'agenzia vaticana FIDES. E' autore, tra l'altro, di Osama e i suoi fratelli, Atlante mondiale dell'Islam politico, di Libano e Siria, e coautore di Islam: una realtà da conoscere e di Cento domande sull'islam.

Ha condotto numerose inchieste sulla diffusione dell'islam nel mondo e sulla situazione dei cristiani in terra islamica.

Ragione e culture: elementi per un dialogo

di Massimiliano Savini

Perché ci interroghiamo circa la possibilità e le condizioni del dialogo? Una prima risposta potrebbe essere legata ad un fatto puramente circostanziale: ci troviamo in un contesto in cui convivono differenti culture quindi, bene o male, occorre dialogare. In questo senso si può paragonare l'esigenza del dialogo a quella della comunicazione in seno ad un nucleo di conviventi che, gioco-forza, dovendo condividere uno spazio, devono far di necessità virtù, e, quindi, comunicare. Questa idea del dialogo però è evidentemente molto povera. Essa assomiglia di fatto più all'istanza comunicativa per cui ci si possono dare regole in cui ciascuno, concependosi nella più totale autonomia ed estraneità agli altri, può con essi convivere. Si tratta in tal senso di una strategia situazionale, valida provvisoriamente e continuamente sottoposta ad un calcolo di convenienza.

È chiaro quindi che il confronto con l'altro in quanto portatore di una cultura differente, di una differente visione del mondo presuppone che il confronto di due culture non sia l'opposizione frontale di due sistemi ermeticamente sigillati ed insofferenti a tutto ciò che è esterno. L'opposizione tra esterno ed interno è in questo senso il preambolo di una impossibilità al dialogo ed una cultura che si concepisca come totalità statica ed anaffettiva, inattaccabile da ciò che incontra e che la interpella, non è in condizione né di meravigliarsi né di stupirsi dinnanzi a quanto può accadere. Mi piace sottolineare questa capacità alla meraviglia ed allo stupore come in sintonia con la posizione dialogica, proprio perché secondo i filosofi antichi (Platone, Aristotele) la filosofia nasce dalla meraviglia, che è in un certo senso il sintomo della propria ignoranza, della propria deficienza³. Il sapere, il conoscere inizia con un momento della coscienza che denuncia l'ingresso del nuovo come affezione (la meraviglia è una passione) che ci rivela la nostra ignoranza e ci riempie di stupore perché ci svela quanto non conosceamo e non potevamo in alcun modo dedurre da quanto conosceamo.

L'INGRESSO DEL NUOVO CI RIEMPIE DI STUPORE

1) La cultura (= *Weltanschauung*) come un qualcosa di vivo o come un involucro.

Occorre soffermarsi su un aspetto che non possiamo ignorare, ovvero la potenziale contrapposizione tra culture che si concepiscono fissamente immobili. Proprio in relazione alla crisi della razionalità che l'epoca moderna ha contribuito a sviluppare e che trova la sua consacrazione sul piano della tecnica, all'inizio del Novecento viene a prodursi una riflessione circa il rapporto tra culture e *Weltanschauungen*. Wilhelm Dilthey a partire da una storicizzazione dei differenti pensieri metafisici vedeva come questi fossero concomitanti al consolidamento di una determinante visione del mondo. In questo senso, se ogni cultura esprime una certa *Weltanschauung* e se questa è inevitabilmente un "angolo che si crede mondo", resta da chiedersi se ed in che misura è possibile

³ Platone, *Teeteto*, 155 d; Aristotele, *Metafisica*, A2, 982b 12 sgg.

un dialogo. Tale possibilità sembrerebbe confinata ad un pluralismo che si afferma in concomitanza ad un relativismo nel quale si rischia anche di soffocare ogni forma di dialogo: se infatti ogni cultura promuove valori e significati che hanno senso solo all'interno del dinamismo vitale di quella cultura, come è possibile che si apra spazio per un dialogo che non sia dialogo tra sordi?

PLURALISMO UGUALE RELATIVISMO?

Il punto non è qui tanto quello di discutere sul senso del relativismo dyltheiano, ma il tentare di pensare a quale condizione è possibile non solo il riconoscimento dell'autonomia e della dignità di ogni cultura, ma anche la possibilità di una sua reale apertura a ciò che la trascende e si presenta come nuovo. In tal senso, pare difficile conciliare questa problematica con l'affermazione di Dilthey secondo cui «ogni unità spirituale ha il suo centro in se stessa»⁴. Se così fosse, infatti, ci si troverebbe confinati all'interno di un monadismo che significherebbe *ipso facto* la negazione di ogni possibilità di dialogo e di apertura⁵.

Mi pare a tal proposito particolarmente interessante l'analisi condotta da Karl Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919). Riprendendo spunti ampiamente presenti in Dilthey, Jaspers sottolinea la non staticità del rapporto tra immagine del mondo e soggetto: «Ciò che chiamiamo immagine del mondo non ci sta di fronte come qualcosa di estraneo e di indifferente, bensì è cresciuto più o meno intimamente con noi. Ciò che chiamiamo la psiche, l'io, la personalità è sempre un tutto in cui l'immagine del mondo è assimilata a tal punto, che cadendo essa anche la psiche vien meno. Ciò che per l'osservatore psicologico è il mondo di un uomo non esiste sovente per questo che in forma di esperienza effettiva di vita, ch'egli ferma solo qua e là davanti a sé, senza conoscerlo anche oggettivamente come tutto»⁶.

Tre sono gli orizzonti in gioco secondo Jaspers nel rapporto con il mondo:

- a) Il mondo che si è sviluppato ed è cresciuto con la psiche, da questa sperimentato anche se non formulato o conosciuto oggettivamente;
- b) Il mondo che l'uomo ha oggettivato e posto dinanzi a sé senza cessare di essere intrinseco alla psiche, per quanto emerga quale oggetto di un sapere conscio;
- c) Il mondo puro oggetto di conoscenza e del quale non si ha esperienza nella vita.

Questi tre orizzonti stimolano e provocano la psiche secondo una gradualità per cui il primo «è in sommo grado efficace», mentre il terzo «ha scarsa efficacia psicologica» in quanto di esso non si ha esperienza. L'ampliarsi della visione del mondo, a partire da quel mondo che si è sviluppato ed è cresciuto con la psiche coincide con un processo che «che continuamente estrinseca e ci pone di fronte ciò che esiste in noi, facendone oggetto del

⁴ «Ogni unità spirituale ha il suo centro in se stessa. Al pari dell'individuo, anche ogni sistema di cultura e ogni comunità ha il suo centro entro di sé; in esso l'apprendimento della realtà, la valutazione e la produzione di beni sono collegati in un tutto unitario» (W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti Filosofici. 1905-1911*, a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 2004, p. 248).

⁵ Una riflessione critica sul concetto di Weltanschauung a questo proposito in H. Schnädelbach, *Lo sguardo totale. L'ottica della visione del mondo*, «La società degli individui», n. 8, 2000/2, pp. 5-16.

⁶ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Roma, Astrolabio, 1950, p. 170.

nostro sapere conscio, e infinitamente progredendo suscita dal mondo ristretto dell'indissolubile coesione naturale un mondo interno ulteriore»⁷.

Se questo non avviene – o avviene in maniera troppo limitata rispetto alle circostanze che ci si trova ad affrontare – si vive un senso di estraneità e di opposizione al mondo, che non si riesce a sentire come proprio. La cultura in questo senso consisterebbe nel fare proprio in maniera consapevole e quindi critica una immagine dell'immagine del mondo che viene conosciuta ed oggettivata (rappresentata): l'immagine del mondo del singolo si allarga, si amplia, maturando una maggiore capacità di rapporto con ciò che lo circonda.

NELLA CULTURA L'IMMAGINE DEL MONDO SI AMPLIA E MATURA UNA MAGGIORE CAPACITÀ DI RAPPORTO

Il punto è precisamente che quella visione del mondo che è soltanto oggetto di conoscenza è puramente vuota se non diviene concreta radicandosi 'nel cuore e nell'anima': «L'immagine del mondo costituita dal mero generale e da ciò che meramente è conosciuto è priva di vita. Un mondo può esistere quale “sapere appreso” nell' ambito delle attività tecniche e specializzate, del linguaggio e del pensiero, ma esso è soltanto un castello di carte, è insussistente se non si fa concreto e cioè non si radica nel “cuore”, nell'“animo”, in un'autoesperienza adeguata entro la realtà sensoriale»⁸.

Questo mi sembra un punto importante da acquisire: ciò che noi chiamiamo “visione del mondo” o in altri termini “cultura” vive nei singoli e nelle loro capacità affettive e di “sentire” ciò che altrimenti risulterebbe un qualcosa di rigido e morto. Insisto su questo aspetto dinamico e vivace della cultura perché quando si parla di cultura si ha spesso in mente qualcosa di statico e di astorico, una visione del mondo rigida. Questo accade perché si separa la visione del mondo dalla vita degli uomini concreti e che si possono incontrare, ricadendo in una sorta di idealismo che attribuisce maggiore realtà alle ipostasi che chiamiamo civiltà o culture che non agli individui che concretamente le portano e a cui danno significato. Mi pare che i sostenitori dello scontro di civiltà facciano un po' questo errore, sostituendo ai singoli, organizzati in associazioni, partiti, gruppi, movimenti, l'idea di civiltà che perde il volto concreto del tu. Non è possibile infatti credo un dialogo tra civiltà o tra visioni del mondo in quanto astratte perché queste consistono in un qualcosa di stabilizzato e definito, codificato in valori, costumi, credenze, leggi, ecc. Se il confronto dialogico avviene tra queste macrostrutture si ricade nella situazione di un monadismo che rappresenterebbe di per sé un ostacolo insormontabile ad ogni possibilità di dialogo.

Come avviene allora questa dinamica in cui consiste la vitalità delle *Weltanschauungen*?

«In tutte le immagini del mondo è osservabile lo svilupparsi di una serie che va dall'orizzonte immediato di un mondo il cui centro è l'individuo sino all'assoluta infinità. In un primo momento noi siamo sempre rinchiusi nella tangibilità sensoriale del casuale mondo circostante, e siamo rinchiusi sia spazialmente che psichicamente. Quindi avviene il primo salto oltre le cose. Il

⁷ Ivi.

⁸ Ibid. p. 172.

passato, il ricordato, l'assente, il futuro si fondono e si conglobano in una immagine del mondo in cui il presente non è che un punto, e diviene da ultimo un punto personale, che all'immagine del mondo riesce indifferente, in quanto essa è generale. Avviene quindi il secondo salto : il salto nell' infinito. L'immagine del mondo non conosce limiti alla sua espansione; il singolare e il presente diventano illimitati pur nella loro concretezza. La straordinaria espansione nell'infinitudine del mondo si lega ad un'estrema intensificazione del presente, del concreto»⁹.

La vivacità di una cultura, la possibilità che essa ha di aprirsi al dialogo ed al confronto con ciò che essa non ha fatto suo dipende da questo spostamento del proprio baricentro che, e qui mi pare importante la precisazione di Jaspers, non può essere spostato in un altro 'oggetto' ma deve essere necessariamente infinito in quanto la dinamica stessa del cammino della conoscenza non può essere concepita come limitata.

LA DINAMICA DEL CAMMINO DELLA CONOSCENZA NON È LIMITATA

In tal senso, l'immagine del mondo è presentata da Jaspers come una forma aperta ma ad ogni istante finita che presuppone una costante apertura verso ciò che non può essere mai ridotto ad oggetto o rappresentato in qualità di oggetto. Questo orizzonte ultimo è garanzia non solo dell'apertura di ciò che chiamiamo cultura, ma anche della possibilità stessa che qualcosa di nuovo sia mantenuto come possibile: l'infinito è dunque «l'abbracciante in cui è compresa ogni immagine del mondo formata»¹⁰.

L'alternativa è precisamente quella tra una cultura come forma aperta che si muove verso l'infinito (ciò che non potrà mai essere esaurito come possibilità di novità, e che quindi non può essere oggettivabile), avendo perciò un centro fuori di sé, e una cultura come involucro, forma statica e cristallizzata, quello che Jaspers chiama un 'sistema'. Il sistema – questo è paradossale – è sempre motivato dalla pretesa di massima oggettività, ovvero dalla massima riduzione della cosa (il termine è qui volutamente indeterminato) ad oggetto, e perciò obbedisce proprio all'esigenza di visibilità. Il sistema dovrebbe farci vedere tutto, istituendo con ciò una totalità, eppure proprio il sistema può impedirci di vedere perché ci impedisce di guardare.

Scrivo molto acutamente Jaspers: «Si può errare in due modi: supponendo qualche cosa che non c'è, e non vedendo ciò che c'è»¹¹.

La differenza non è qui tra una cultura in cui non si dia nulla di definitivo, per cui tutto è provvisorio e relativo, ed una cultura in cui si dà solo una forma di totalità che nega la ricchezza del reale: la

⁹ Ibid p. 174.

¹⁰ «L'immagine del mondo è una forma aperta, che si prolunga in direzioni, idee, intenzioni: non è ancora il tutto, ma verso il tutto si muove. L'infinito è l'abbracciante in cui è compresa ogni immagine del mondo formata, che in quanto forma può essere solo finita. L'infinità è realizzata in grazia delle direzioni che sono avvertibili nello spirito, ma non è mai oggettivata. Per colui che veda le immagini del mondo sospendersi e abolirsi nell'infinito essa significa che in ogni rapporto l'oggettività è provvisoria e manchevole, e che altro infinito, altro non conosciuto, altro non oggettivo è possibile. Non che l'infinito sia esso stesso l'immagine del mondo, bensì l'immagine del mondo aperta verso l'infinito non si cristallizzerà in un involucro; l'involucro non sarà stabile, i pensieri non si pietrificheranno in sistema, ogni contenuto terminerà prolungandosi con interrogazioni e antinomie» lvi.

¹¹ Ibid. p. 166.

differenza è tra una posizione che ritiene esaurite tutte le possibilità e una posizione che invece ritiene che la conoscenza sia una dinamica di vita continuamente aperta a nuove possibilità, in un cammino di approssimazione infinita al reale¹².

Per concludere questo primo punto vorrei perciò ribadire essenzialmente che quando si parla di cultura e di dialogo si deve tener presente che non si può concepire la visione del mondo che essa sottende come un qualcosa di statico e di cristallizzato, un 'involucro' per usare l'espressione di Jaspers. Certo, nel momento in cui si parla di cultura o di visione del mondo in astratto si devono operare delle generalizzazioni e irrigidire in una rappresentazione (come un quadro che fissa un istante da un punto di vista) qualcosa che in realtà è intrinsecamente dinamico, perché dinamica è la vita, l'esistenza del singolo. Ma un dialogo non può avvenire tra visioni del mondo rigidamente oggettivate, può avvenire solo tra persone, ecco perché mi pare estremamente importante approcciare correttamente il nostro tema per poter parlare di cultura e dialogo.

Anche qui, però, abbiamo visto come la dinamica di crescita e di rapporto col reale per una cultura implichi una apertura al possibile che non richiede, si badi, un atteggiamento scettico o nichilista (non vi è nulla di reale) ma una capacità di domandare, di lasciarsi toccare, colpire, da ciò che ci provoca (anzi ciò presuppone il contrario del nichilismo, perché presuppone che accordiamo fiducia a ciò che ci colpisce).

2) Una identità eccentrica storicamente documentabile.

Mi pare importante fissare la nostra attenzione su un dato (storico) che è utile non dimenticare. All'inizio ci siamo chiesti: perché *per noi* è importante la domanda di dialogo? Una prima risposta, sul piano teorico e psicologico l'abbiamo abbozzata mediante l'analisi del concetto di cultura e possiamo dire che dialogare ci interessa perché il centro del nostro mondo non è in noi, siamo esposti continuamente alla domanda su che cosa è il mondo, la realtà, il tu, l'io... Si può quindi affermare che la domanda di dialogo con le altre culture presuppone una percezione positiva circa la possibilità di un beneficio per sé, un arricchimento nei termini di un contributo alla migliore comprensione di sé e del presente.

IL DIALOGO PRESUPPONE UN BENEFICIO PER SÈ

Vorrei ora accennare ad un aspetto che non dobbiamo misconoscere e che ci permette di focalizzare meglio il perché ci poniamo tale questione. Mi pare infatti molto importante osservare che la domanda di dialogo è una domanda fortemente sentita in Europa e nella cosiddetta civiltà occidentale: mi si potrebbe obiettare che questo è dovuto al fatto che, come sopra, noi siamo dinanzi al progressivo aumento/innesto di culture differenti dalla nostra in seno alla nostra società. Ma anche questo non basta, perché, rispetto alla presenza di culture differenti, l'unica opzione non è quella del dialogo: si potrebbe sostenere il rigetto della diversità, l'imposizione di una omologazione, una sua sopportazione, oppure il tentativo di trovare una piattaforma neutra

¹² Una teoria della conoscenza che ha sviluppato ampiamente questo tema è quella di Niccolò Cusano. Cfr. a tal proposito le osservazioni svolte in C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, *Finito Infinito. Letture di filosofia*, Bari, Pagina, 2002, pp. 37-41.

che annulli le differenze o le releghi in un contesto privato, così da spegnere ogni potenziale conflitto. Tutte queste possibili soluzioni – che di fatto sono state e sono tuttora storicamente perseguite – hanno un tratto comune: tendono a togliere o neutralizzare la differenza in quanto potenzialmente conflittuale, impossibile da gestire o addirittura nociva. Al contrario chi oggi insiste nel perseguire un dialogo afferma implicitamente il beneficio che si potrebbe ricavare dal confronto con l'altro, sia esso un individuo, un gruppo o una cultura.

Per dare una risposta a tale questione, un aiuto significativo ci viene da un testo pubblicato una quindicina di anni fa da Rémi Brague¹³, che in tempi non sospetti si chiedeva che cosa fosse costitutivo dell'Europa. Egli non si lanciava qui in una analisi spettrale delle varie componenti della identità europea, come è stato tentato nello sterile dibattito su questo argomento che ha portato al fallimento della firma della Costituzione Europea. Si interrogava piuttosto su quella che egli chiamava la *forma* o principio formale dell'Europa, cioè quella struttura fondamentale che ha fatto sì che nelle alterne vicende che l'Europa ha attraversato essa si sviluppasse in un certo modo. Si potrebbe chiamare questo lo 'spirito' dell'Europa o l'essenza della cultura europea: l'interesse di Brague non è definire un mix di culture o componenti, ma cogliere il punto sorgivo del dinamismo con cui l'Europa si è definita nei secoli.

Secondo la tesi esposta da questo studioso, la forma dell'Europa è quella che egli chiama secondarietà, o romanità, e che consiste nella percezione che la propria ricchezza culturale e spirituale è qualcosa di esterno a sé, proprio a ciò che noi chiamiamo 'fonti' (le fonti antiche, classiche). L'Europa nasce con Roma non sul piano politico, ma sul piano culturale proprio perché è con Roma che si fondono quelle componenti che connotano dalle origini la cultura europea – l'eredità greca e l'eredità ebraica – che Roma non si è mai attribuita ma a cui ha attinto e che ha portato, via il cristianesimo, sempre nel proprio processo di espansione.

LA FORMA DELL'EUROPA È LA SECONDARIETÀ

La romanità ha avuto con ciò il merito di rendere possibile l'innesto¹⁴ e la conservazione delle fonti antiche proprio perché essa le ha sempre ricevute senza mai possederle in via definitiva: «(Essere romani) significa sapere che ciò che si trasmette non proviene da se stessi, e che lo si possiede solo a stento, in modo fragile e provvisorio»¹⁵.

¹³ R. Brague, *Il futuro dell'Occidente*, Milano, Rusconi, 1998 (ormai Bompiani, 2005). Il testo francese – *La voie romaine*, Paris, Critérion, 1992 – ha avuto diverse edizioni: 1992, 1993, 1999.

¹⁴ Scrive Péguy: «(Il soldato romano) non ha fatto soltanto le lingue romane, e la terra commisurata alle lingue romane; non ha fatto soltanto i popoli romani (...); non ha fatto soltanto la romanità e il mondo romano e il mondo latino. All'interno essi (*sic*) portavano il mondo greco. Ovvero la prima metà del mondo antico. E il pensiero antico non si sarebbe affatto inserito nel mondo e non avrebbe per nulla comandato il pensiero di tutto il mondo, se il soldato romano non avesse proceduto a questo inserimento temporale (...), se il mondo romano non avesse proceduto a questa sorta di innesto unico al mondo». (trad. da Ch. Péguy, *L'argent. Suite*, in *Œuvres en Prose Complètes*, III, 1909-1915, Paris, Gallimard, 1992, p. 903).

¹⁵ R. Brague, *Il futuro dell'Occidente*, op. cit. p. 47. Questa aspirazione salda nella consapevolezza della propria precarietà è espressa potentemente da Montaigne: «Le produzioni di quelle ricche e grandi anime del tempo passato sono ben al di là dell'estremo orizzonte della mia immaginazione e della mia aspirazione. I loro scritti non soltanto mi soddisfano e mi riempiono, ma mi stupiscono e mi lasciano sbigottito per l'ammirazione. Io giudico la loro bellezza; la vedo, se non fino in fondo, almeno fino al punto in cui mi è impossibile aspirarvi» (Montaigne, *Saggi*, 'Della presunzione', II, 17, tr. it. di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966, t. 2,

Non si intende qui sostenere che l'Europa ha sempre mantenuto questo atteggiamento di apertura, né che la civiltà europea sia superiore alle altre: si vuole piuttosto sottolineare come quella dinamica di crescita della propria visione del mondo che ho descritto sopra possa essere favorita e tutelata, 'espressa' molto concretamente. Essa è stata parte integrante della nostra civiltà, al punto da giustificare probabilmente la grande espansione in confronto alle altre culture. L'ipotesi che l'Europa sia cresciuta attorno al sentimento della propria povertà, congiunto a quello della possibilità del proprio arricchimento è perfettamente coerente con alcuni dati storicamente rilevanti e soprattutto con l'importanza che oggi attribuiamo al dialogo.

Tale posizione, infatti, sembra quella sul piano culturale più capace di favorire un reale dialogo, che rispetti e valorizzi l'altro anche se questi non condivide i nostri 'valori'. Anche qui il dato storico ci aiuta a riempire di senso quello che stiamo dicendo. Un esempio che Brague trae da Etienne Gilson¹⁶ è quello dei monaci medievali che con grande cura ricopiavano (non per venderli, ma per conservarli!) i versi dell'*Ars Amatoria* in cui Ovidio descrive con precisione l'importanza della sincronia degli orgasmi: questi individui, che avevano fatto voto di castità, non erano certo interessati all'argomento, anzi, dovevano trovare riprovevole sul piano morale la licenziosità del testo antico. Siamo ben lontani dal medioevo da best seller del *Nome della Rosa*, ma quello che mi interessa è sottolineare il significato del gesto: perché avere a cura un testo 'imbarazzante' per un monaco come l'*Ars amatoria*? La risposta è immediata da parte nostra – e questa immediatezza significa proprio il fatto che è nel nostro DNA la capacità di domanda e di ricerca che ci volge curiosi verso ciò che incontriamo – e la risposta è: perché era Ovidio!

L'immagine di questa cultura è quella che dal medioevo attraversa l'intera età moderna, giungendo fino a noi, dei nani sulle spalle dei giganti. Anche qui, il nostro centro è fuori di noi, la nostra grandezza non è un qualcosa che possediamo di diritto ma che ci viene conferita – una tradizione – e va acquisita con impegno e fatica. Ma anche qui, occorre precisare come non sia possibile definire in maniera aprioristica il contenuto di questa tradizione: certamente vi fanno parte le fonti classiche, antiche e moderne, ma, in senso ampio ed aperto, potremmo chiamare tradizione tutto ciò che ci viene trasmesso, proposto. Se infatti *traditio* viene da *tradere*, può essere tradizione tutto quello che ci viene posto innanzi e che può diventare nostro.

Altro esempio banale (ma talvolta ciò che è banale non lo è affatto): ha un significato il fatto che l'esplorazione dei continenti e la loro scoperta sia stata fatta da europei? Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che sia stato un caso, e certamente ogni scoperta ha una componente 'fortunata' e non necessaria. Ma non è un caso che si sia cercato. Inoltre, non bisogna dissimulare le ragioni economiche e di potenziamento che hanno guidato gli investimenti spagnoli, inglesi, portoghesi, nella ricerca di nuove terre. Ma anche qui, questo non basta, perché il punto è oltre il

p. 850). Particolarmente interessante a questo proposito l'esame condotto da Brague sul concetto di 'Rinascenza' o 'Rinascimento' (cfr. il capitolo VI: "Un'identità eccentrica", pp. 118-139 dell'edizione Bompiani).

¹⁶ Ibid. p. 102.

dato contingente del beneficio economico: perché abbiamo pensato di arricchirci cercando oltre i nostri territori? Perché abbiamo percepito che il mondo è più grande del nostro mondo?

L'esigenza di rompere ciò che è chiuso e che blocca lo slancio della nostra ragione è ciò che forse più ci affascina nei versi immortali che Dante mette in bocca ad Ulisse, saldando in poche parole la cultura del proprio tempo, la ricerca delle fonti (Ulisse è un personaggio di Omero, un greco!) e l'aspirazione propria di ogni ragione umana, greca o cristiana, medievale o moderna:

«*Fatti non foste per viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza*» (*Inferno*, XXVI, 119-120).

Questo interesse ha aperto tante volte gli europei al rischio e questo interesse apre tutti gli uomini al dialogo, al sentire 'frati' – secondo l'appellativo con cui Dante fa sì che Ulisse si rivolga ai suoi marinai¹⁷ – tutti gli uomini. Il testo dantesco qui è molto interessante perché non solo descrive la dinamica profondamente umana della ricerca e della conoscenza, ma esprime come una posizione di apertura e domanda reale sia concomitante al superamento delle differenze sociali, economiche, culturali, ecc.

Ciò che si ricava da tutto questo non è certo la convinzione di una propria astratta superiorità, ma la consapevolezza della nostra 'povertà', un bene, questo sì, oltremodo prezioso. Perché presuppone il sentimento in positivo di una ricchezza, di una grandezza a cui si può attingere.

Infatti, a questo punto è chiaro che ciò che ho chiamato Europa o cultura europea non è una identità legata ad una o più nazioni, ad un gruppo politico, economico o religioso: la cultura europea, in questi termini, interessa il nostro proposito perché esprime una razionalità che non ha il proprio baricentro in se stessa, sviluppatasi attraverso vicende storicamente definite ed allo stesso tempo coerente con la dinamica esaminata sul piano psicologico da Jaspers.

Per tornare al nostro tema vorrei allora sottolineare come la possibilità di un dialogo sia intrinsecamente legata ad una concezione aperta e non chiusa della propria ragione, in cui nulla è precluso ad un paragone con sé, ma in cui tutto è degno di essere considerato, valutato, e quindi, perché no, scelto. Il commediografo latino Terenzio sintetizzava questa intrinseca apertura curiosa affermando: *Homo sum. Humani nihil a me alienum puto*¹⁸. Nulla ci è estraneo di ciò che è umano, nulla è indegno di essere inascoltato o non proferito di quanto è proprio dell'uomo.

CONCEZIONE APERTA DELLA RAGIONE

Questa mi pare una premessa che ci consente di porci meglio dinnanzi alla domanda circa il rapporto con culture differenti. A tal proposito credo che la domanda di dialogo possa porsi come disponibilità a confrontarsi con ciò che è diverso, differente, nei termini di una possibilità di arricchimento e di ricomprensione del proprio orizzonte culturale. Il che è ben lungi dal sopportare o dall'assumere acriticamente la posizione dell'altro, così come è del tutto alieno alla domanda di dialogo l'imposizione di un modello che debba essere passivamente accettato. Dialogare significa

¹⁷ *Inferno*, XXVI, 112.

¹⁸ *Heautontimorumenos*, v. 77.

porre la propria ricchezza di esperienza (tradizione; cultura) come domanda e come proposta, come possibilità di un cammino condiviso in cui l'altro è costantemente una possibilità per sé.

3) Un dialogo non è mai a due!

Vorrei in questa ultima parte sottolineare alcuni aspetti implicati in quanto stiamo osservando circa i concetti di 'dialogo' e 'culture'. Un primo rilievo va fatto sull'impostazione data al problema del dialogo: in Italia negli anni '50 e '60 questo tema è stato ampiamente oggetto delle considerazioni di Guido Calogero, che ha sviluppato la propria proposta filosofica attorno a quella che egli chiama 'filosofia del dialogo'. Debbo anche osservare che il mio approccio al tema non è conforme a quello di Calogero, che imposta la sua analisi del dialogo a partire da un'istanza fondamentalmente etica il cui principio è «Devi sempre accettare la discussione» oppure «Devi capire gli altri così come vuoi che gli altri capiscano te»¹⁹. Non mi soffermo ad una analisi della posizione di Calogero, che richiederebbe lo spazio adeguato, ma osservo come le istanze kantiane su cui si fonda l'imperativo etico del dialogo o della discussione sono fondamentalmente legate ad una concezione chiusa della soggettività in cui l'altro resta sostanzialmente esterno a me e concepito come portatore di un'altra opinione. Da un certo punto di vista si potrebbe affermare che l'impostazione data da Calogero al tema del dialogo risenta eccessivamente del formalismo kantiano e, come questo, si trovi poi in difficoltà nell'affrontare le situazioni complesse che la realtà concretamente ci impone. Il percorso che ho cercato di proporre circa il dialogo e il confronto tra culture vede il dialogo come espressione del supremo interesse dei dialoganti, e mi pare che si possa dire che il fondamento di questo interesse non sia tanto etico quanto 'estetico'. E tale interesse (non inteso in senso banale) non ricade in un orizzonte puramente utilitaristico perché è espressione di una soggettività e di una razionalità che sono intrinsecamente aperte e relazionali, mentre l'orizzonte utilitaristico è propriamente egoistico, in cui il tu si esaurisce in quello che l'io determina e domina, calcola²⁰.

Resta da chiarire un ultimo problema che emerge se poniamo attenzione a quanto detto. Il problema si riassume nella seguente domanda: il dialogo, fondato su una istanza estetica, presuppone una struttura duale? Il dialogo è veramente dia-logo?

IL DIALOGO PRESUPPONE UNA STRUTTURA DUALE?

Se la dinamica per cui un individuo si sviluppa, integrando nella propria cultura elementi nuovi, che rideterminano costantemente la totalità delle conoscenze, in un processo che corrisponde effettivamente a quello di una vita; se questo, come abbiamo visto, presuppone un orizzonte infinito come possibilità che rilancia costantemente la ragione provocandola, che ci spinge ad interessarci a ogni proposta, allora la risposta non può essere che no, il dialogo non può avvenire a due, ma presuppone sempre un terzo termine.

¹⁹ *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, pp. 38-39.

²⁰ Voglio notare per inciso che nella modernità è quasi del tutto assente un pensiero autentico dell'interesse, ridotto nelle sue rappresentazioni o a mera espressione dell'egoismo (nella riduzione della sfera estetica alla sfera emozionale o passionale) e del particolarismo o a motore del progresso sociale.

Una prima osservazione è che ciò che chiama l'uomo, ciò che lo interessa e per cui egli esce sempre da sé non può mai essere una totalità, un qualcosa oggettivato e finito, perché ciò sarebbe *ipso facto* un involucro (Jaspers). Non una totalità, ma un infinito, per usare le parole di Emmanuel Lévinas²¹. Ma se io in un qualunque momento della mia vita culturale, intellettuale, spirituale mi rivolgessi all'altro per proporgli qualcosa di mio come prodotto e posseduto da me, oppure se accogliessi qualcosa dell'altro come definito e delimitato da lui, si giungerebbe o alla soppressione dell'altro o alla propria alienazione. Riprendo lo stesso argomento da un altro punto di vista: le culture o le visioni del mondo che si incontrano storicamente sono ad ogni istante o momento finite e delimitate; nel momento in cui esse si staccano dal dinamismo del rapporto con l'infinito esse subiscono come un processo di decantazione o irrigidimento che le fissa in strutture oggettivate, in totalità su cui si può discutere o che possono essere analizzate. Ecco, quando il confronto è tra due culture concepite astrattamente, ovvero separate dal rapporto con l'infinito, ci troviamo nella situazione di una dialettica e non di un dialogo, come assistiamo quasi sempre nelle attuali discussioni. Contro questa logica terribile – che è intrinseca alla dialettica fondata su tesi ed antitesi – nasce la domanda di dialogo, che ora siamo in grado di distinguere dalla dialettica restituendogli la struttura ternaria che lo rende possibile. Ma cosa significa più in specifico questa struttura e come la filosofia l'ha pensata? In questo bisogna riconoscere il debito nei confronti di Agostino di Ippona che per primo ha pensato la relazione del dialogo e più in generale della comunicazione come una struttura ternaria.

È la nota tesi del 'Maestro Interiore' che Agostino espone nel *De Magistro*. In quest'opera, dopo aver analizzato il concetto di segno in rapporto alla parola ed al linguaggio, Agostino si chiede quale sia la relazione che si instaura quando apprendiamo qualcosa da qualcuno mediante il dialogo²². La questione può essere riassunta in questi termini: quando apprendiamo qualcosa, in quanto lo riteniamo vero o in quanto lo comprendiamo, la relazione conoscitiva che si instaura a che cosa attinge? Alle parole pronunciate dal mio interlocutore? Alla sua comprensione delle parole che pronuncia? Alle convinzioni che sottendono quelle parole? Evidentemente, sostiene Agostino, non è così perché un epicureo, sostenitore della mortalità dell'anima, che esponga per confutarli gli argomenti di coloro che sostengono l'immortalità dell'anima, potrebbe non convincermi della loro debolezza e, addirittura, farmi propendere per la tesi dell'immortalità. Si chiede Agostino: «Si deve allora ritenere che [l'epicureo] insegna ciò che non conosce?»²³. Evidentemente e paradossalmente è accaduto che chi ritiene falsa una cosa l'abbia resa convincente per il suo interlocutore. Altri esempi addotti dal pensatore di Ippona, come le menzogne, le disattenzioni, gli equivoci, servono a supportare la tesi per la quale non vi è corrispondenza tra ciò che la mente apprende e le parole mediante le quali la apprende, ovvero:

²¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980.

²² All'inizio del *De Magistro* Agostino associa dialogo e insegnamento: cfr. *De Magistro* I, 1. Le citazioni dalle opere di Agostino sono riprese dalle *Opere di Sant'Agostino* pubblicate nell'Edizione della Nuova Biblioteca Agostiniana (Roma, Città Nuova), con traduzioni qui ampiamente modificate. Rinviamo pertanto al luogo dell'opera indicandone (eventualmente) libro, capitolo e paragrafo.

²³ *De Magistro*, 13, 41.

un discorso non corrisponde necessariamente ad un pensiero. Ma ancora qui manca da acquisire il punto fondamentale: se anche il discorso funzionasse correttamente come veicolo di trasmissione di un pensiero, ciò che interessa ultimamente è il pensiero del nostro interlocutore? L'esempio allegato da Agostino per rispondere a tale questione è chiaro:

«Ma alla fin fine voglio concedere senza riserve che quando le parole sono state afferrate dall'udito di chi le capisce, questi possa sapere che chi parla pensa alle cose da esse significate. Ma apprende forse anche, e questo è il punto, se ha detto il vero?

E i maestri dichiarano forse che bisogna afferrare e ritenere per l'apprendimento i loro pensieri anziché le stesse discipline che credono di trasmettere con la parola? E chi brama così scioccamente il sapere da mandare a scuola il proprio figlio perché apprenda ciò che pensa il maestro? Piuttosto, dopo che i maestri hanno spiegato a parole tutte le discipline che dichiarano d'insegnare, comprese quelle della morale e della filosofia, allora coloro che vengono chiamati allievi considerano nella loro interiorità se quanto si è detto è vero, cercando di intuire con le proprie forze la verità interiore. Soltanto allora apprendono e una volta scoperto nell'interiorità che le cose dette sono vere, lodano, senza pensare che non lodano i docenti ma i dotti se, tuttavia, anche costoro sanno quel che dicono. S'ingannano d'altra parte gli uomini quando chiamano maestri quelli che non lo sono, per il fatto che spesso fra il momento del discorso e quello della conoscenza non v'è discontinuità; e poiché dopo l'esposizione dell'insegnante subito apprendono nell'interiorità, ritengono di avere appreso da colui che ha esposto esternamente»²⁴.

Il punto di arrivo della conoscenza e dell'esperienza del dialogo non può mai essere l'identità con il pensiero del nostro interlocutore: l'esperienza dell'insegnamento è quella della trasmissione di un qualcosa (una verità, con la v minuscola o maiuscola poco importa) che non coincide con quello che pensa il docente se non in maniera accidentale. Anzi, potrebbe accadere che lo stesso alunno, se è veramente bravo, capisca meglio del docente quello che gli viene proposto. Voglio osservare che, anche nel caso in cui si cerchi solamente di conoscere o comprendere la posizione del nostro interlocutore, il suo punto di vista, non sarebbe possibile farlo senza comprendere anche ciò che è eccentrico rispetto al suo pensiero: non è possibile conoscere un autore o un filosofo, ad esempio, senza confrontarsi con le domande, gli interrogativi che lo hanno spinto oltre la tradizione che ha ricevuto e che ha modificato. In storia della filosofia questo è molto vero: non si capiscono i filosofi se si ripetono le loro teorie, ma se innanzitutto ci si confronta con le loro domande, per poi cogliere il motivo per cui le risposte che hanno tentato sono loro parse convincenti.

La tesi fondamentale di Agostino è quindi che l'esperienza reale del dialogo (non evidentemente quando ci si parla tra sordi) presuppone una struttura ternaria: «Su tutto ciò che conosciamo con l'intelligenza [...] non ci consultiamo con colui che parla esternamente, ma con la verità che nell'interiorità regge la mente stessa, stimolati nel rivolgerci ad essa forse dalle parole»²⁵.

²⁴ *De Magistro*, 13-14, 45.

²⁵ *De Magistro*, 11, 38.

In questo senso le parole di un dialogo non sono né strumento di appropriazione né occasione di alienazione, ma possibilità di un cammino verso ciò che ci interessa e ci interpella, ci provoca. Proprio perché quello che qui Agostino chiama verità, ma che potremmo chiamare in mille altri modi, non è né tuo né mio:

«Perciò non puoi in alcun modo negare che esiste la verità immutabile che comprende tutto ciò che è vero immutabilmente e non puoi dire che è tua o mia o di chiunque altro, ma che è accessibile e si offre universalmente, come luce mirabilmente esposta e nascosta ad un tempo, a tutti coloro che scorgono le cose vere immutabili. Ma si può forse dire che ciò che è universalmente accessibile a quanti ragionano e conoscono mediante intelligenza appartiene alla particolare condizione di uno di loro? Ricordi, penso, ciò che poco fa è stato detto dei sensi esterni. Gli oggetti che cogliamo universalmente col senso della vista e dell'udito, come i colori e i suoni, che contemporaneamente io e tu vediamo o udiamo, non appartengono alla condizione dei nostri occhi o delle nostre orecchie, ma sono comuni come oggetti sensibili. Allo stesso modo, dunque, non puoi certo affermare che le cose che io e te pensiamo universalmente, ciascuno con la propria mente, appartengono alla condizione della mente di uno di noi. Infatti, non potrai affermare che ciò che due occhi vedono contemporaneamente è la vista stessa dell'uno o dell'altro, ma un terzo termine, al quale si porta lo sguardo d'entrambi»²⁶.

La relazione dialogica presuppone così un terzo termine che non coincide con la comprensione o il pensiero di uno dei due interlocutori. Per quanto riguarda il nostro tema, questo significa che il cammino e la dinamica con cui due culture crescono, si incontrano e dialogano non può essere concepito come un confronto diretto e frontale per cui ciascuna deve cedere di sé in proporzione a quanto acquista o riceve dall'altra.²⁷ Ciò che si riceve o si offre non appartiene ultimamente a nessuna delle due culture, per quanto storicamente emerga all'interno del percorso di una di esse: che senso avrebbe infatti affermare che l'algebra appartiene agli arabi, che Shakespeare appartiene agli inglesi o che Mozart appartiene all'Austria?

Un'ultima osservazione: Agostino dà un nome a questo 'orizzonte' nella quale converge tutto ciò che è vero. Questo maestro interiore con cui si dialoga, con cui ogni uomo dialoga è Dio che si rivela in Cristo, per cui sembrerebbe che la posizione del pensatore di Ippona sia indissolubilmente legata ad una particolare confessione. In altre parole: quanto abbiamo detto implica per forza accogliere la Rivelazione? Voglio ribadire che il mio intento non è quello di sostenere che per dialogare bisogna essere cristiani, ma che un vero dialogo – che non sia mera accettazione dell'altro (che ben presto si declina in sopportazione) ma che sia fondato su una reale apertura che suscita il mio interesse perché foriera di possibilità – un dialogo in questi termini implica un

²⁶ *De libero arbitrio*, II, 12, 33.

²⁷ Se ne ricava un corollario rilevante anche per quanto riguarda l'azione dell'insegnare: se l'insegnamento presuppone una struttura ternaria e non si riduce al rapporto tra insegnante ed alunno, allora obiettivo dell'insegnante non sarà convincere l'alunno delle proprie idee o delle proprie conoscenze, ma coinvolgere l'alunno nella propria esperienza conoscitiva, e cioè, sempre per usare la metafora proposta da Agostino: guardare ciò che egli guarda, nella piena consapevolezza che l'alunno non ha bisogno di lui per vedere.

rapporto non a due ma a tre, dove oltre ai dialoganti si deve dare un terzo elemento che li ecceda entrambi, provocandoli e interpellandoli continuamente. Questo terzo elemento Agostino lo chiama in modi differenti, anche se di fatto coincide con la seconda persona della Trinità. I greci usavano un termine che mi pare talmente adeguato da essere stato adottato poi dagli stessi cristiani per descrivere l'avvenimento dell'incarnazione: *logos*.

LOGOS SIGNIFICA NON SOLO LA RAGIONE DEL SINGOLO MA IL PRINCIPIO STESSO DI UNA RAZIONALITÀ

La sfera semantica di questo concetto è estremamente ampia, ma nei suoi tratti essenziali esso indica ciò di cui stiamo parlando perché *logos* significa non solo la ragione del singolo individuo ma il principio stesso di una razionalità che trascende la mente del singolo e alla quale questa attinge costantemente nel dinamismo della conoscenza:

«I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *logos*» (Eraclito, frammento 45)

Il famoso frammento di Eraclito, probabilmente il primo filosofo ad aver impiegato questo termine, mostra precisamente il rapporto di immanenza e di eccedenza del *logos* o della ragione rispetto alla *psiché* di ciascuno. Parlare di *logos* o ragione, allora, non vuol dire parlare di un insieme statico di credenze, costumi o valori, ma di un orizzonte del quale partecipiamo e che ci permette di comprenderci, di migliorarci, di camminare insieme. Il fatto che parliamo, che abbiamo domande comuni, che dissentiamo avanzando ciascuno le proprie ragioni dimostra che attingiamo costantemente ad un *logos* che eccede ciascuno di noi. Senza questo terzo con cui fare i conti il dialogo sarebbe anche materialmente impossibile. Ecco perché un dialogo senza *logos* non è possibile, un dialogo senza l'ammissione di questa 'vastità della ragione' sarebbe solamente un equivoco.

Mi pare, allora, che la parola dialogo non sia una parola che ci mostri solo due termini, sviando così chi la consideri dalla natura dell'oggetto che indica (un *idolum fori* per dirla con Bacone) ma che, a ben guardare, essa mostri esattamente i termini della questione: i due interlocutori (*dia*) e il *logos* che li accomuna.

Dialogare, si può allora dire, è l'avvenire del *logos* tra di noi.

L'ISLAM IN ITALIA: UNA REALTA' DA CONOSCERE

di Giorgio Paolucci

Questo contributo non ha la pretesa di fornire un quadro completo ed esauriente della presenza dei musulmani in Italia, ma vuole offrire alcuni elementi di informazione e di giudizio su una realtà molto complessa e articolata, che è diventata una presenza permanente della vita quotidiana e che pone domande e sfide inedite, di fronte alle quali una conoscenza approssimativa o basata su stereotipi e pregiudizi impedisce un approccio adeguato e spesso penalizza le possibilità di comprensione e di incontro.

Anzitutto, alcune considerazioni di carattere statistico.

Si stima che in Italia siano presenti un milione di musulmani, equivalenti a circa un terzo della popolazione straniera. In questa cifra è compresa anche una piccola quota di italiani, che viene valutata attorno alle 50mila unità e annovera sia cittadini stranieri che hanno ottenuto la cittadinanza italiana, sia i cosiddetti "convertiti", cioè persone di origine italiana che hanno abbracciato la fede islamica.

La quantificazione dei luoghi di culto oscilla tra 260 (dati del Ministero dell'Interno) e 600 (valutazioni di alcuni esponenti islamici). In questa cifra sono comprese tre moschee edificate secondo i canoni architettonici classici (sala di preghiera, cupola e minareto) a Roma, Segrate (Milano) e Catania, e centinaia di luoghi di preghiera e di ritrovo ricavati all'interno di garage, capannoni, scantinati, appartamenti e luoghi di fortuna.

Quali sono le peculiarità dell'islam che ha messo radici in Italia? Anzitutto una forte pluralità delle provenienze nazionali e delle modalità con cui la fede viene praticata. Potremmo dire che la parola "islam" è nel nostro Paese un "sostantivo plurale": dietro la facciata di una comunità apparentemente monolitica scopriamo appartenenze, sensibilità, sfumature assai differenti.

Una seconda caratteristica è la distribuzione molto articolata sul suolo nazionale. Poche sono le grandi concentrazioni urbane (Milano, Roma, Torino, il "caso" di Mazara del Vallo dove da decenni vive una folta colonia di tunisini), a cui si affiancano numerose comunità di piccola e media dimensione, molto diffuse sul territorio.

UNA MAGGIORANZA SILENZIOSA

Una terza tipicità è la combinazione tra una "maggioranza silenziosa" e una "minoranza intensa". La maggior parte dei musulmani vive la propria religiosità a livello individuale, familiare o all'interno di piccoli gruppi amicali o di vicinato, non aderisce a organizzazioni islamiche e non frequenta con regolarità le moschee. Varie indagini condotte a livello locale hanno rilevato che la media di coloro che partecipano alla preghiera rituale del venerdì nei centri islamici oscilla tra il 5 e il 10 per cento della popolazione di tradizione musulmana residente sul territorio. Rispetto a questa "maggioranza silenziosa", c'è una "minoranza intensa" costituita da alcune organizzazioni che si contendono la leadership dell'islam italiano e rivaleggiano per rappresentare i musulmani di fronte alle istituzioni pubbliche. I poli di riferimento più significativi sono l'Ucoii (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia), che controlla la maggior parte dei centri islamici e delle sale di preghiera e si ispira al movimento dei Fratelli musulmani; il Centro islamico culturale d'Italia che gestisce la Grande Moschea di Roma, finanziata da alcuni Stati arabi e che esprime la componente più "istituzionale" dell'islam; la Coreis (Comunità religiosa islamica in Italia), costituita da convertiti italiani e molto attenta alle dimensioni spirituali e educative. Al filone mistico-spirituale fanno riferimento anche altre realtà, come i gruppi legati al sufismo, al muridismo (molto diffuso tra i senegalesi) e ad altre associazioni (Tariqa, Suleymancilar, al-Tabligh, eccetera).

Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, anche in reazione allo choc che essi hanno provocato nell'opinione pubblica italiana e nelle stesse comunità musulmane, ha acquisito visibilità una componente che i mass media hanno etichettato (un po' sbrigativamente) "islam moderato", a cui si riferiscono leader di comunità, imam e singoli esponenti di cultura musulmana che condannano apertamente la strumentalizzazione del Corano a scopi politici, il ricorso alla violenza e il terrorismo, e che fanno esplicita dichiarazione di fedeltà ad alcuni valori come la sacralità della vita, il pluralismo e la democrazia.

Nel 2005 il ministro dell'Interno Pisanu aveva dato vita alla Consulta per l'islam italiano, un organismo formato da 16 persone e che ha l'obiettivo di raccogliere le istanze presenti nelle diverse espressioni dell'islam e di fornire indicazioni utili per affrontare le problematiche legate alla

presenza dei musulmani nel Paese e per costruire percorsi di integrazione. Ma la Consulta, confermata nel 2006 dal successore di Pisanu al Viminale, Giuliano Amato, è rimasta finora prigioniera dei dissidi tra le sue componenti, che peraltro riflettono una divisione esistente all'interno dell'islam italiano.

CHI RAPPRESENTA CHI?

Questa situazione di stallo rimanda al più generale problema della rappresentanza: l'islam è una religione "senza centro", priva di una gerarchia unanimemente riconosciuta, e questo pone problemi alle istituzioni che spesso non possono contare su un interlocutore con cui dialogare e con il quale avviare un confronto. Oppure accade che se ne trovino di fronte più d'uno, ciascuno dei quali rivendica la pretesa di parlare "a nome dei musulmani".

In questi anni le organizzazioni musulmane hanno formulato varie proposte alle istituzioni (Stato, Regioni, Comuni) in nome della libertà di espressione pubblica della cosiddetta "identità islamica". Esse si possono così riassumere:

- permessi per la costruzione di moschee e luoghi di preghiera e di aggregazione (centri islamici)
- spazi e tempi per la preghiera nei luoghi di lavoro o in scuole, università, ospedali, ecc.
- riconoscimento delle principali ricorrenze del calendario islamico come giorni festivi
- insegnamento della religione musulmana nelle scuole pubbliche
- assistenza religiosa in ospedali, carceri, caserme
- macellazione e fornitura di cibo halal (islamicamente lecito) nelle mense aziendali, in scuole, ospedali, carceri
- concessione di aree cimiteriali per la sepoltura secondo la tradizione islamica
- agevolazioni fiscali (possibilità di partecipare alla ripartizione dell'otto per mille).

Alcune di queste richieste possono venire esaminate soltanto all'interno di un confronto a livello istituzionale centrale, nel quadro delle trattative tra lo Stato e una rappresentanza dell'islam come previsto dall'articolo 8 della Costituzione che disciplina le Intese con le confessioni religiose riconosciute, mentre altre richieste possono essere affrontate in trattative a livello periferico, a seconda delle competenze istituzionali che chiamano in causa: è il caso, ad esempio, della costruzione di luoghi di culto, della concessione di aree cimiteriali, della somministrazione di alimenti "leciti" (già prevista in alcune mense scolastiche o aziendali) o della presenza di imam per l'assistenza religiosa nelle carceri.

L'OMBRA LUNGA DEL TERRORISMO

Una disamina anche parziale della presenza musulmana in Italia non può trascurare un aspetto che in questi anni ha assunto risvolti e dimensioni inquietanti: l'esistenza di luoghi e persone collegate in maniera più o meno diretta alle reti del terrorismo internazionale di matrice islamica. Un fatto testimoniato da inchieste giudiziarie, processi e condanne che hanno coinvolto anche alcuni imam e responsabili di comunità islamiche in varie città e che testimoniano la pervasività delle organizzazioni terroristiche e la necessità di un atteggiamento fermo e inequivocabile nei confronti non solo di quanti lo sostengono e lo fiancheggiano, ma anche di coloro che forniscono una giustificazione religiosa ad atteggiamenti di ostilità nei confronti della società italiana: i cosiddetti "cattivi maestri".

Un altro elemento di preoccupazione deriva dall'esistenza in taluni contesti di comportamenti e abitudini che riproducono in Italia stili di vita vigenti nei Paesi islamici: sottomissione della donna all'uomo, imposizione del velo alle ragazze, ostilità nei confronti della civiltà e della cultura occidentale, pratica della poligamia, negazione della libertà religiosa. La pratica di questi comportamenti favorisce situazioni di impermeabilità o di ostilità nei confronti delle norme vigenti, e prendono così forma veri e propri ghetti autoreferenziali che contribuiscono a formare una sorta di "società parallela", la quale obbedisce a regole e criteri propri.

Anche alla luce di queste considerazioni, è quantomai urgente e necessario sviluppare una proposta forte di integrazione basata sulla condivisione reale di alcuni "principi non negoziabili" che fondano la società italiana: il valore assoluto della persona e della vita umana, la pari dignità tra l'uomo e la donna, la libertà di religione e di coscienza (comprensiva della possibilità di convertirsi ad altra fede religiosa), la laicità, la democrazia, il pluralismo. Sono valori e principi che, più che enunciati astrattamente, vanno vissuti, praticati e condivisi nelle mille occasioni che la vita quotidiana offre: scuola, lavoro, rapporti di vicinato. In questa prospettiva, la crescente presenza di studenti provenienti da famiglie di tradizione islamica rappresenta un'occasione irrinunciabile per la

riproposizione di tali valori all'interno di un'esperienza educativa. E ciò richiede la presenza di educatori capaci di dipanare questo lavoro all'interno della vita scolastica.

UNA SFIDA DA RACCOGLIERE

Più in generale, possiamo rilevare che la presenza dei musulmani costringe la società a riscoprire le ragioni e i fondamenti dell'identità italiana, chiamata a confrontarsi con altre identità secondo quella dinamica dell'"identità arricchita" che abbiamo illustrato nel contributo dedicato alle sfide dell'immigrazione pubblicato in queste stesse pagine.

Concludo riproponendo il testo di un breve articolo pubblicato sulla "Stampa" e che mi sembra rappresentativo di una situazione di spaesamento e di smemoratezza presente nel mondo giovanile (ma non solo in esso). Viene rappresentato un dialogo tra un insegnante e uno studente che ritengo molto significativo per cogliere quanto urgente e necessario sia un lavoro di educazione per (ri)dare solidità alle giovani generazioni, premessa indispensabile per costruire una convivenza forte e capace di misurarsi con le sfide che l'immigrazione e la presenza dei musulmani nella società e nella scuola portano con sé.

Ci scrive un'insegnante: «Questo è il dialogo che ho avuto con uno dei miei studenti (15 anni, seconda liceo scientifico) durante una lezione privata. So che sembra ai confini della realtà, ma ho bisogno di dividerlo. Studente: "Devo fare il tema sulla tolleranza religiosa". Io: "Adesso o in passato? In Italia o nel mondo?". Studente: "Non so, boh... può essere che la prof ha detto qualcosa tipo delle vignette?". Io: "Ah, allora devi fare un tema di attualità sul caso delle vignette!". Studente: "Che vignette?". Io: "Quelle satiriche... sai... la polemica". Studente: "Ma io non ho mica capito a cosa si riferiva la prof, difatti". Inizio a parlargli dell'argomento e uso banalmente i termini "Occidente" e "Oriente". Lo studente mi blocca: "Scusa?". Io: "Dimmi". Studente: «Ma noi siamo Oriente o Occidente?»».

Sarebbe bello poter scorgere dietro questo interrogativo a suo modo drammatico l'eco sottile di una polemica. Purtroppo l'unico suono che rimbomba è quello dell'ignoranza più crassa. Il frutto di una vita che non incrocia mai un telegiornale o un giornale, ma neppure un genitore o un amico che ne facciano saltuariamente uso. E' evidente che non tutti i quindicenni sono conciatosi così. Ma è altrettanto probabile che chi non lo è debba la sua evoluzione a un ambiente familiare in cui sopravvive qualche esercizio ginnico del cervello. Quando però non è più la scuola a determinare il livello di formazione dei ragazzi, riequilibrando almeno in parte gli svantaggi di partenza, a cosa serve ancora la democrazia? E se non serve più a niente, siamo ancora Occidente? (Gramellini, A scuola d'Occidente, 3 marzo 2006).

L'autore

Giorgio Paolucci, giornalista e scrittore, attualmente lavora come caporedattore al quotidiano Avvenire. Da vent'anni si occupa delle problematiche legate all'immigrazione e al mondo islamico, argomenti sui quali ha svolto inchieste e reportage e curato trasmissioni per la Rai ed altre emittenti. Ha pubblicato, tra l'altro, "Cento domande sull'islam" (Marietti), "I cristiani venuti dall'islam, storie di musulmani convertiti" (Piemme) e "Islam, una realtà da conoscere" (Marietti)

L'IMMIGRAZIONE: UN'INVASIONE DA CUI DIFENDERSI O UN'OCCASIONE PER COSTRUIRE UNA NUOVA CONVIVENZA?

di Giorgio Paolucci

L'immigrazione viene generalmente vissuta dall'opinione pubblica italiana secondo diverse prospettive: c'è chi ne è spaventato soprattutto per il "portato" di aspetti negativi (criminalità, marginalità sociale, minaccia all'identità italiana, ecc.), chi la ritiene un elemento positivo perché contribuisce allo sviluppo economico con una funzione di supplenza alla carenza di manodopera nazionale in taluni settori, chi vi scorge l'occasione per un'apertura alla "diversità" e al multiculturalismo, ritenuto di per sé un segno di modernità.

Nella prima parte di questo contributo vengono presentati in maniera essenziale alcuni dati quantitativi, lasciando alla seconda parte una valutazione sulle problematiche connesse alla crescente presenza di stranieri in Italia e sulle prospettive di convivenza.

Tre "nota bene" in premessa.

- 1) Le migrazioni sono un fenomeno ricorrente che, seppure in forme diverse, ha interessato molte fasi della storia dell'umanità.
- 2) In epoca recente, esse si presentano come un fatto strutturale figlio del divario tra il Nord e il Sud del pianeta e della globalizzazione che ha comportato anche una rivoluzione mediatico-informativa (possibilità di conoscere ciò che accade a migliaia di chilometri di distanza) e mobiletica (accresciuta possibilità e velocità di spostamento).
- 3) Si emigra per motivi economici (fame, povertà, disoccupazione) ma anche politici e religiosi, per cercare libertà e diritti umani totalmente o parzialmente negati nelle terre in cui si vive.

Alcuni indicatori mondiali

- 1 miliardo 400 milioni di persone non dispongono di 2 dollari al giorno
- 192 milioni di disoccupati
- 191 milioni di immigrati, tra cui 20 milioni di richiedenti asilo
-

La situazione in Europa

- 26 milioni di stranieri su una popolazione di 457 milioni, 5% del totale
- Numeri assoluti: Germania 7.300.000, Spagna 3.400.000, Francia 3.300.000, Italia 3.000.000, Gran Bretagna 2.900.000
- Percentuali: 9% Germania e Austria, 8% Spagna, 5% Italia, Francia e Regno Unito

La situazione in Italia

Gli stranieri regolari sono circa 3 milioni, a cui va aggiunta l'area grigia dei clandestini, che secondo recenti stime sarebbero 700mila. Per capire come sta cambiando l'Italia, basti pensare che nel 1970 erano 144mila, meno dei 152mila italiani che in quell'anno emigrarono.

La metà proviene dall'Europa (1 milione solo dall'Est), il 20 per cento dall'Africa, altrettanti dall'Asia, il 10 per cento dalle Americhe.

Sono 191 i Paesi di origine, un dato che esprime una peculiarità italiana: la grande pluralità di etnie e di culture presenti, a differenza di quanto accade in altri Paesi dove si registra una netta prevalenza di alcune componenti: magrebini e centroafricani in Francia, indopakistani e bengalesi in Gran Bretagna, turchi in Germania.

In anni recenti i nordafricani sono stati superati da coloro che provengono dall'Europa dell'Est: i romeni (oltre mezzo milione?) sono diventati la prima comunità straniera, seguiti da albanesi (460mila) e marocchini (400mila), che per molti anni hanno capeggiato la graduatoria delle nazionalità.

Da segnalare l'aumento sia in numeri assoluti sia in termini percentuali delle comunità che vengono considerate più prossime alla cultura e alle tradizioni del nostro Paese, provenienti da Stati europei e sudamericani: romeni, albanesi, ucraini, moldavi, peruviani.

Dai dati emergono alcune considerazioni che aiutano a sfatare certi luoghi comuni, come l'equivalenza tra stranieri ed extracomunitari (cresce invece la percentuale di coloro che sono membri di Paesi appartenenti alla Ue, anzitutto i romeni che sono la prima comunità), o quella tra stranieri e musulmani (costoro rappresentano un terzo del totale, più della metà sono cristiani). In generale si deve rilevare che il mondo dell'immigrazione in Italia non è affatto monolitico come certi stereotipi (anche mediatici) farebbero ritenere, ma contiene al suo interno una grande molteplicità di etnie, culture, fedi religiose.

L'incidenza della presenza straniera rispetto alla popolazione è del 5,2 per cento a livello nazionale, con punte molto superiori a Prato (12,6), Brescia (10,2), Roma (9,5), Pordenone (9,4), Reggio Emilia (9,3), Treviso (8,9), Firenze (8,7), Modena (8,6), Macerata e Trieste (8,1).

Il 60 per cento vive nelle regioni settentrionali, dove le possibilità di lavoro sono maggiori, il 27 per cento in quelle centrali, il 13 per cento nel Sud e nelle Isole. In Lombardia risiede un quarto degli stranieri, nella sola area milanese l'11 per cento.

E' interessante notare che il numero degli stranieri è raddoppiato in sei anni, e che se si mantengono gli attuali flussi di ingresso annuale si prevede nel 2016 una presenza che potrebbe arrivare a 7 milioni (?), cifra che peraltro andrebbe rivista al ribasso "scalando" coloro che acquisterebbero la cittadinanza italiana, anche per effetto delle norme che verranno varate e che daranno accesso alla nazionalità dopo cinque-sette anni di permanenza.

Uno sguardo alla natalità: come noto, da anni la popolazione del nostro Paese non diminuisce solo grazie al contributo demografico portato dall'immigrazione. I minori figli di stranieri sono 486mila, il 56% è nato in Italia. Nel 2005 i nati sono stati 52mila, un decimo del totale; 2,4 è il tasso medio di fecondità delle donne straniere, il doppio delle italiane. Anche qui va notata la grande varietà che si riscontra nelle diverse comunità: 4 figli per donna tra le marocchine, 1,7 tra polacche e romene.

La popolazione immigrata è molto giovane: il 70 per cento ha un'età compresa tra 15 e 44 anni, mentre tra gli italiani la percentuale è del 47,5.

Gli studenti sono mezzo milione, il 5 per cento del totale, con percentuali assai più rilevanti in molte scuole. Sono presenti nel 75 per cento degli istituti scolastici. Erano 50mila nel 1995, quindi sono decuplicati nello spazio di dieci anni. Negli ultimi tre anni si registra un ingresso di 60-70mila unità all'anno.

In generale si può rilevare che gli immigrati sono sempre più protagonisti tra i giovani e tra coloro che sono in età produttiva, rispetto a una popolazione italiana in cui continua a crescere la quota degli anziani.

E' albanese la comunità scolastica più numerosa (70mila, 16,3% degli stranieri nelle classi), seguono Marocco (60mila) e Romania (53mila) Circa un terzo proviene da Paesi di cultura musulmana.

Integrazione, che fare? La crisi di due modelli

In questi anni l'Italia ha subito, più che governato, l'immigrazione, con provvedimenti di regolarizzazione e/o sanatoria che sostanzialmente prendevano atto della presenza di clandestini e ponevano le condizioni per legalizzare la loro presenza, e con una programmazione dei flussi di ingresso che si è indirizzata soprattutto verso le fasce meno qualificate del mercato del lavoro. Da tempo si manifesta la necessità di una politica meno emergenziale e più lungimirante che sia in grado di contemperare le esigenze del mondo imprenditoriale con la possibilità di una reale integrazione a livello sociale e culturale, tenendo nella necessaria considerazione i costi da sostenere per affrontare aspetti come l'abitazione, l'istruzione, la sanità, il welfare. In estrema sintesi, è sempre più evidente l'inadeguatezza (e la pericolosità sociale) di un approccio esclusivamente economicistico come quello che ha dominato finora, e la necessità di una prospettiva globale che si preoccupi di arginare il degrado e la ghettizzazione (o autoghettizzazione) e di favorire la costruzione di una reale convivenza con gli stranieri che hanno messo radici in Italia.

Ecco alcuni interrogativi con i quali è necessario misurarsi: il sistema Italia sarà in grado, e a quali condizioni, di assorbire un simile impatto, con flussi di ingresso attorno alle 200-300mila unità all'anno? Come si sta preparando a questa sfida che non può essere ridotta – è bene ripeterlo – agli aspetti economico-produttivi? Quali contenuti dare alla parola "integrazione", molto evocata ma troppo spesso ridotta a contenitore senza contenuti? E ancora: siamo disposti a lasciare che sia

l'immigrazione a risultare sempre più determinante nello sviluppo della popolazione che appartiene al segmento produttivo, a quello riproduttivo e al conseguente capitale umano in fase di formazione? Se vogliamo fare in modo che la presenza degli stranieri diventi un'opportunità di crescita e non si tramuti in un pericolo da cui guardarsi, è necessario impegnarsi a dare risposte adeguate e realistiche a queste domande.

In questi anni assistiamo alla crisi dei modelli di integrazione messi in campo nei Paesi che prima del nostro si sono misurati con le sfide dell'immigrazione. E' in crisi il modello francese, basato sulla combinazione tra assimilazione e *laïcité*, rivelatosi incapace di mantenere la promessa di uguaglianza e libertà figlia dell'universalismo repubblicano e insieme di affrontare gli interrogativi posti dalla presenza di comunità musulmane che non accettano la separazione dell'esperienza religiosa dallo spazio pubblico. I disordini nelle *banlieues* e la battaglia che si è scatenata per la legge sui simboli religiosi sono due significative testimonianze della difficoltà di trovare soluzioni adeguate alle problematiche emergenti in Francia seguendo le strade fin qui battute.

E' in crisi anche il modello del multiculturalismo, adottato in Gran Bretagna e Olanda, basato sulla convinzione che ogni comunità etnica o religiosa sia libera di organizzarsi a partire dalle proprie regole e tradizioni, a scapito di una condivisione forte dei valori che fondano la società. Il che ha permesso la formazione di "pezzi" di società parallele e autoreferenziali con rapporti forti al loro interno ma deboli col resto del Paese. Gli attentati alla metropolitana e sui bus di Londra (7 luglio 2005) e l'assassinio del regista Theo Van Gogh ad Amsterdam (2 novembre 2004) – compiuti da persone che avevano rispettivamente cittadinanza inglese e olandese ma erano di origini indopakistana e marocchina – hanno provocato uno choc culturale. Inglese e olandese si sono chiesti: come è possibile che persone nate e cresciute nel nostro Paese, nostri concittadini, abbiano potuto coltivare un'ostilità tale da condurli a commettere simili efferatezze? "Sono tra noi, ma sono contro di noi". A partire da questi episodi si è sviluppata una riflessione collettiva di grande portata – che continua tuttora e che non abbiamo in questa sede la possibilità di approfondire – attorno alla compatibilità tra libertà di espressione, uguaglianza di diritti, tutela delle diversità e salvaguardia dell'interesse e dell'identità nazionale.

Di fronte alla crisi dei modelli basati sull'assimilazione e sul multiculturalismo, cosa può fare un Paese come l'Italia che finora, come dicevamo, ha più subito che governato l'immigrazione e che non ha ancora scelto la sua strada? In che direzione muoversi per costruire integrazione? Si può pensare a un nuovo modello da mettere in campo, una sorta di "terza via"? L'Italia deve fare tesoro degli errori commessi negli altri Paesi e valorizzare le proprie peculiarità. A chi evoca un multiculturalismo in salsa italiana – e sono molti, sia tra gli intellettuali sia nell'opinione pubblica – va ricordato che l'integrazione non avviene quando si relativizza la civiltà di un Paese ma quando la si rafforza. Solo una civiltà forte e vigorosa può arginare le derive ghettizzanti, regolamentare una presenza in crescita e stabilire con chiarezza e rigore diritti e doveri reciproci.

Identità arricchita: il modello italiano per l'integrazione

Da dove si può cominciare? Va innanzitutto detto che in questo Paese non siamo all'anno zero. Non viviamo in un deserto dove ognuno può piantare le tende e costruirsi attorno un pezzo di società soltanto in nome della propria cultura. L'Italia non può essere paragonata a un libro fatto di pagine bianche: è un libro ricco di pagine in cui nei secoli si sono sedimentate usanze, leggi e consuetudini, frutto di tradizioni come quella cristiana, ebraica, illuminista, liberale, socialcomunista, che hanno saputo incontrarsi e fecondarsi (non senza conflittualità) e costruire nel tempo quella che oggi chiamiamo comunemente "identità italiana".

Gli immigrati devono conoscere le regole che governano il territorio in cui vivono, e insieme ad esse il patrimonio di storia, cultura e tradizioni che hanno "fatto" questo Paese e che costituiscono il cuore della convivenza, che connotano un certo modo di concepire il lavoro, la scuola, la famiglia, i rapporti tra le persone. Tutto ciò, si badi bene, non è un'opzione tra le tante: è invece un compito che si devono assumere le istituzioni pubbliche (in primo luogo, la scuola) e una responsabilità che gli immigrati devono condividere responsabilmente. Senza che questo significhi automaticamente abdicare alla propria originalità e alle peculiarità di cui essi sono eredi e testimoni, ma anzi, con la possibilità di "contaminare" costruttivamente il Paese in cui hanno messo radici.

In questa prospettiva si colloca il "modello dell'identità arricchita", basato su una concezione aperta e dinamica di società. E' un'ipotesi di convivenza che parte dalla conoscenza approfondita dei valori fondanti e del patrimonio di tradizioni e di regole che costituiscono l'identità italiana, e che si

rende disponibile ad arricchirsi di contributi “altri”, evitando però che vengano messi in discussione i fondamenti culturali e giuridici della nostra civiltà. E' astratto e ideologico pensare che la novità derivi da una semplice “mescolanza” delle identità. La novità nasce dalla condivisione, dentro l'esperienza quotidiana, di valori fondativi come la libertà politica e religiosa, la laicità, la centralità della persona e dei suoi diritti, il pluralismo e la democrazia, la pari dignità tra uomo e donna.

Perché tutto questo possa accadere, ci sono due condizioni fondamentali: una società civile forte e consapevole del proprio ruolo, e insieme istituzioni pubbliche capaci di valorizzare ciò che cresce nella società. In questa prospettiva è necessario passare da una prospettiva sostanzialmente bipolare, che vede da una parte l'individuo e dall'altra lo Stato, a una nuova impostazione in cui siano protagonisti individuo, società civile e Stato, e nella quale in nome di una sussidiarietà reale le istituzioni sappiano valorizzare e consolidare ciò che la società costruisce.

I CRISTIANI VENUTI DALL'ISLAM

di Giorgio Paolucci

Vi racconto brevemente il lavoro che sta dietro al libro *I cristiani venuti dall'islam*, (edizioni Piemme) che abbiamo scritto insieme, Camille Eid ed io, con l'aiuto di Samir Khalil, che ci ha seguito e consigliato e ha scritto una bellissima prefazione. E' il primo libro-inchiesta pubblicato in Italia sulla realtà delle conversioni di musulmani al cristianesimo. Ci ha mosso la curiosità di capire cosa c'era dietro ad alcune storie che avevamo incrociato nel nostro lavoro di giornalisti che si occupano da tanti anni dell'immigrazione, avendo presente che l'immigrazione non è un problema riducibile a categorie economiche, ma è un problema umano, all'interno del quale ci sono motivazioni legate al lavoro. Ma ogni immigrato, ogni persona che lascia la sua terra, porta dentro di sé tutte le dimensioni dell'esistenza: il lavoro, gli affetti, l'anelito alla libertà e alla felicità, il suo senso religioso, la sua esperienza di fede. Ci era capitato di incontrare persone provenienti da Paesi islamici che non erano musulmane e che erano diventate cristiane pur avendo avuto un'educazione islamica. Abbiamo cercato di capire quanto questo fenomeno fosse diffuso e abbiamo iniziato una lunga ricerca, una "caccia" durata due anni. Il risultato è questo libro, che ha intercettato sostanzialmente quella che noi definiamo la "punta di un iceberg", l'emersione di un movimento umano e spirituale che c'è all'interno del mondo islamico, nonostante le leggi e le condizioni avverse di cui ha parlato Camille Eid. **Strillo: Le conversioni al Cristianesimo** Nell'anelito inarrestabile, che c'è dentro il cuore di ogni uomo, a compiere il proprio destino, c'è la possibilità che la libertà decida di sfidare tutte le proibizioni, tutte le leggi, tutte le contrarietà materiali, giuridiche, economiche, legislative, religiose e politiche e che la persona aderisca all'ideale che giudica corrispondente alle esigenze di felicità che stanno nel suo cuore. E questo accade – misteriosamente, ma accade – in tutto il mondo islamico e accade anche in comunità che vivono in Paesi non islamici, in Occidente, in Europa e in Italia. Abbiamo incontrato solo la punta di un iceberg, perché il fenomeno degli islamici convertiti al cristianesimo non è assolutamente censibile. Non è possibile dire quanti sono, ma abbiamo rilevato numerose testimonianze, che nel libro sono ampiamente documentate, del modo in cui questo accade continuamente e ovunque: da Paesi come l'Egitto, dove si contano centinaia di convertiti ogni anno, all'Algeria, dove la stampa locale parla di 10.000 convertiti, all'Iran, dove un funzionario del ministero dell'Educazione ha dichiarato che "purtroppo una media di 50 giovani iraniani si convertono al cristianesimo ogni giorno". E poi ancora in Tunisia, Marocco, Turchia, Indonesia, Sudan, Afghanistan, Pakistan, Bangladesh, negli Stati del Golfo. Anche in Paesi con situazioni politiche e giuridiche molto avverse, il movimento della libertà dell'uomo, il tentativo di trovare compimento alla domanda di felicità che sta dentro ogni essere umano può imboccare percorsi assolutamente non programmati, imprevisti e imprevedibili, che portano anche ad incontrare Gesù.

Questa è dunque una prima osservazione: c'è un grande movimento umano e spirituale e noi ne abbiamo incontrato solo la "punta". **Strillo: Un argomento tabù**

La seconda osservazione riguarda il fatto che questo è un argomento tabù, di cui nessuno parla. Credo che tra i presenti quasi tutti abbiano visto in televisione interviste o interventi di persone cresciute nella tradizione occidentale, che si sono convertite all'islam, e magari occupano posizioni di responsabilità in qualche associazione musulmana. Ma credo altresì che nessuno abbia mai visto parlare un musulmano che racconta la sua conversione al cristianesimo. Noi siamo riusciti a portare una delle trenta persone di cui si racconta nel libro a una trasmissione televisiva dopo avere avuto l'assicurazione che ne sarebbe stato oscurato il volto e deformata la voce per renderla irriconoscibile. Molti dei convertiti nutrono un fondato timore di essere riconosciuti e minacciati (o peggio) da qualcuno che li punisca per avere tradito l'islam.

C'è inoltre da osservare il disinteresse o la sottovalutazione da parte dei media per un fenomeno che invece è cruciale perché ripropone il nodo della libertà religiosa e dei diritti umani. Questo tabù mediatico è stato violato l'anno scorso in occasione della vicenda di Abdul Rahman, un afgano convertito al cristianesimo, denunciato dalla sua stessa famiglia e condannato a morte per apostasia da un tribunale di Kabul. Di lui si è scritto e parlato per alcune settimane, e il suo caso ha illuminato la problematica più generale di cui dicevo. Dopo la condanna è stato salvato

dall'esecuzione con un escamotage politico-giudiziario: fu, infatti, dichiarato infermo di mente. Il Ministro degli Esteri del governo italiano di allora, Fini, gli offrì asilo politico dopo che era stato giudicato incapace di intendere e di volere e l'ha portato in Italia, dove vive da allora sotto protezione e in luogo segreto per garantirgli sicurezza.

Io scrissi per *Avvenire* un commento, ma anche altri lo fecero, dicendo: grazie per l'interesse che adesso manifestate per il suo caso, per il convertito Abdul Rahman, ma sappiate che ci sono migliaia di Abdul Rahman di cui nessuno parlerà mai e che rischiano la vita per avere lasciato l'islam. Quando si spegneranno i riflettori su questa vicenda, tutti gli altri continueranno a patire quello che lui ha patito.

L'argomento è considerato politicamente scorretto ed è difficile da monitorare, perché è molto impegnativo e rischioso per chi vive in quei Paesi, dove la libertà religiosa non è un principio riconosciuto, poter raccontare della propria conversione. Ma hanno ragione di temere anche coloro che vivono in Occidente, e per questo anche noi abbiamo faticato molto a "scoprire" le persone di cui abbiamo scritto. Alcune hanno declinato cortesemente l'invito a parlare, altre hanno accettato di incontrarci chiedendo di cambiare i connotati delle loro storie, altre ancora hanno invece accettato che la loro storia fosse raccontata per esteso. Le persone di cui abbiamo scritto vivono in Italia e anche questo fatto fa pensare: ci sono uomini e donne che temono per la loro sorte pur vivendo in un Paese che riconosce la libertà religiosa nella Costituzione, ma dove nella realtà essa viene messa in discussione o negata.

Strillo: Il pregiudizio che si incrina

Terza osservazione. Facendo questo lavoro è crollata in noi l'icona del monolitismo islamico. Credo che tutti siamo più o meno convinti che, a differenza del mondo cristiano, il mondo musulmano sia monolitico, molto compatto, impermeabile, che non cambi e non si faccia "contagiare" da altre culture e che quindi l'islam sia sostanzialmente una realtà impenetrabile. Le vicende umane che raccontiamo testimoniano che nell'islam ci sono persone che si pongono domande che appartengono alla natura dell'uomo, che usano la ragione che li muove a compiere una verifica tra quello che desiderano e quello che incontrano. Tutto questo smentisce molti luoghi comuni sulla presunta immutabilità dell'islam, come pure sulla assoluta non integrabilità dei musulmani. C'è per tutti il punto decisivo di una verifica con la tradizione in cui si vive. La tradizione è un'ipotesi di lavoro con cui la natura lancia l'uomo nel paragone con tutte le cose. E questa verifica riguarda tutti: tutti, prima o poi, si chiedono se ciò che è stato loro proposto dai genitori, dalla scuola, dall'ambiente in cui sono cresciuti, corrisponde al desiderio di compimento che portano nel cuore. E questa verifica può portare ad aderire a ciò a cui si è stati educati, oppure, esercitando la libertà, a un rifiuto della tradizione. Le persone che abbiamo incontrato hanno fatto una verifica seria della tradizione in cui erano stati educati, hanno esercitato la loro libertà e hanno aderito ad un'altra proposta che avevano incontrato. Certo, questa proposta bisogna incontrarla, e questo dice di una responsabilità che i cristiani hanno nel testimoniare il tesoro che hanno, nel giocare la fede nel mondo. Si badi bene: non è questione di proselitismo, è questione di testimonianza, di lasciare trasparire la bellezza dell'esperienza cristiana.

Strillo: Perché si convertono

Veniamo ai motivi che possono spingere un musulmano ad essere affascinato da un'esperienza come quella cristiana. Da una parte c'è un primo motivo "negativo", una delusione per come la fede islamica viene vissuta oggi, in molti Paesi: un'esperienza prevalentemente formalista, una serie di regole da rispettare che alla lunga esercitano poco fascino sul cuore. Il secondo motivo di delusione è vedere quanto la religione viene strumentalizzata per essere asservita a ideologie, a progetti di violenza, di potere, di morte, come avviene ad esempio nel terrorismo di matrice islamica.

Dall'altra parte, tra i motivi di "attrazione", c'è un anelito di libertà, a cercare risposte convincenti alle domande di compimento e, quando scatta la possibilità di incontrare dei testimoni credibili, dei testimoni efficaci della fede cristiana, del cristianesimo come esperienza di vita, diventa vera la parola conversione, si "gira la faccia" da un'altra parte, perché è da quella parte che arriva una risposta affascinante. Più affascinante, a volte, della tradizione in cui si era stati educati.

C'è poi la scoperta del fatto che, in maniera assolutamente improponibile secondo la teologia islamica, Dio è una realtà incontrabile, visibile, può diventare compagno di vita dell'uomo, non è il Dio irraggiungibile della concezione islamica. A questo proposito è significativa la storia, raccontata nel libro, di Antuan, un giovane turco, prima colpito, poi incuriosito, poi affascinato dal fatto che,

entrando in una chiesa della sua città, aveva visto il sacerdote che al momento della consacrazione pronunciava le parole della liturgia: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo». E' andato in sacrestia a discutere col prete, chiedendogli come è possibile che un cristiano possa pensare che Dio non solo si faccia uomo, ma addirittura si faccia mangiare. E da lì è cominciato un percorso di revisione del suo modo di guardare al Mistero, in un dialogo serrato col religioso che è diventato amicizia e che l'ha condotto al battesimo. Ora, dopo un lungo itinerario umano e spirituale, vive in Italia dove sta per diventare gesuita.

Concludo riproponendo le sfide che provengono dall'esperienza dei convertiti. **Strillo: La sfida dei convertiti**

La prima è una sfida agli Stati islamici, dove la libertà di espressione religiosa è totalmente o parzialmente negata: ci sono sei Paesi – Arabia Saudita, Iran, Afghanistan, Yemen, Somalia e Mauritania - che prevedono la pena di morte per coloro che abbandonano l'islam. In altri Paesi l'apostasia è punita con il carcere o con la perdita dei diritti civili, la perdita della custodia dei figli, o comporta l'emarginazione a livello lavorativo, economico, sociale e culturale. In definitiva, l'islam si presenta come una realtà in cui c'è solo una porta d'ingresso e non c'è la porta di uscita. Credo che l'esperienza delle persone che sono "uscite" sia una sfida viva, una sfida nel segno della libertà religiosa, che non è un pallino del Papa ma è sancita a chiare lettere nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo; è perciò un principio totalmente laico, che merita l'impegno della politica e delle diplomazie, ma di cui i nostri governanti (e quelli di molti Stati "liberi") poco si ricordano quando ad esempio stipulano accordi economici con i Paesi petroliferi, dove la libertà religiosa è negata.

La seconda sfida che viene dall'esperienza dei convertiti è alle comunità musulmane che vivono in Occidente e in particolare in Italia. Si sta esaminando la legge sulla libertà religiosa, ogni tanto si torna a parlare della possibile Intesa tra lo Stato italiano e le comunità musulmane, si discute del riconoscimento di alcuni diritti di espressione legati all'identità islamica. Sarebbe abbastanza strano che, nel momento in cui lo Stato italiano riconoscesse la libertà religiosa alle comunità islamiche che vivono in Italia, i *leader* di quelle stesse comunità misconoscessero la possibilità di aderire ad un'altra fede religiosa. Se c'è libertà, dev'essere per tutti. Alcune persone che hanno accettato di incontrarci hanno chiesto di non citare la città in cui vivevano o di non pubblicare il loro vero nome, perché avevano avuto problemi seri quando i loro connazionali avevano scoperto che si erano fatti battezzare. Quindi, la libertà religiosa è un problema aperto in Occidente, non solo nei Paesi islamici.

La terza e ultima sfida non è meno importante: è la sfida alla Chiesa e ai cristiani, che sono provocati – come io e Camille siamo stati provocati incontrando queste persone – a riconoscere quanto l'incontro con il cristianesimo rivoluzioni l'esistenza, faccia scattare una nuova primavera dell'esistenza. Un algerino che si chiama Antoine, che abbiamo incontrato in Toscana, in seguito alla sua conversione ha dovuto abbandonare la famiglia, è stato cacciato di casa, minacciato dal fratello che apparteneva al Fronte Islamico di Salvezza algerino; poi è venuto in Italia, dopo il battesimo è dovuto stare nascosto per molti anni perché temeva di essere raggiunto da qualche malintenzionato. Antoine mi diceva: «Voi non vi rendete conto del tesoro che avete ricevuto incontrando Gesù come risposta alle domande di felicità dell'uomo. Io l'ho incontrato e per avergli detto sì ho pagato un prezzo alto. Per me diventare cristiano non è come avere cambiato la giacca, ma è come avere cambiato la pelle, mi sono strappato la pelle di dosso. Vedo invece che in Occidente l'esperienza religiosa è spesso qualcosa di formale, che appartiene alla superficie, non al cuore della vita. L'incontro col cristianesimo è stata una rivoluzione che io ho pagato a caro prezzo, ma a cui non voglio rinunciare, perché ha cambiato completamente la mia prospettiva di vita».

L'esperienza di questi convertiti rappresenta una grande sfida per il modo un po' tiepido e formalista con cui molti cattolici vivono l'esperienza cristiana in Occidente e in particolare in Italia, un'esperienza autunnale rispetto all'esperienza di primavera della fede che queste persone ci testimoniano.

Per molti di loro l'incontro con il cristianesimo ha rappresentato da una parte la conclusione di un'esperienza, e dall'altra un nuovo inizio. Un senegalese, protagonista dell'ultima storia del libro, ha conosciuto il cristianesimo in carcere. Durante la sua detenzione a San Vittore ha scritto una raccolta di poesie, dal titolo *Ogni traguardo è un inizio*, testimoniando che per lui l'incontro con il cristianesimo è stato insieme un traguardo e l'inizio di una nuova vita. Per questo abbiamo deciso

di dedicare il nostro libro “a tutti i neoconvertiti, che, incontrando Gesù come risposta alla loro sete di felicità, hanno scoperto che ogni traguardo è un inizio e così facendo l'hanno fatto scoprire anche a noi”. La conversione è un'esperienza che continua a riaccadere, alla quale siamo continuamente provocati, e spero che chi leggerà le storie pubblicate in questo libro potrà anche raccoglierla per sé.

STATO E ISLAM : ESPERIENZE E MODELLI EUROPEI

di Silvio Ferrari

Cercherò di affrontare una parte degli argomenti ora indicati e li inserirò all'interno di una prospettiva fondamentalmente metodologica, perché, a mio parere, il nocciolo del problema, oggi, è di tipo metodologico e sta nel fatto di non avere ancora trovato il corretto approccio al pluralismo etnico, culturale e religioso che caratterizza la nostra società. E' abbastanza evidente, sotto gli occhi di tutti, che la società europea si declina al plurale, non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista etnico-culturale. Questo è un fatto relativamente recente, che non abbiamo ancora imparato a governare in maniera adeguata, perché manca una metodologia corretta per affrontarlo.

Quindi io vorrei dedicare la prima parte del discorso a una sorta di riflessione sul metodo, usando l'Islam come terreno di applicazione di alcune proposte, di alcune idee. Il punto di partenza è abbastanza semplice e sotto gli occhi di tutti: nell'arco di pochi anni, l'Italia e altri Paesi europei sono stati investiti da una corrente di immigrazione molto forte, che riguarda Musulmani, ma non soltanto. E' fisiologico, è normale, in un certo senso, che, di fronte ad un processo di questo tipo, di fronte a tante persone di cultura, religione, etnia, storia diversa che arrivano in un breve arco di tempo a vivere su uno stesso territorio, si creino delle tensioni. Le tensioni, non scompariranno, probabilmente sono destinate ad aumentare; quindi il problema è: come gestiamo questo incontro, che magari non è voluto né da chi è venuto ad abitare qui né da chi abitava già qui, però c'è stato, e perciò va valutato come un fatto che c'è? E allora la domanda è: se è inutile rimpiangere un passato che non ritorna comunque, in che modo si deve cercare di gestire il presente, e soprattutto il futuro? In questa situazione di cambiamento veloce, massiccio anche da un punto di vista numerico, il pericolo più grave, probabilmente, è quello della costruzione dello stereotipo dell'altro.

E' un pericolo che è ben conosciuto: ci sono studi su questo fenomeno. Significa che, a un certo punto, di fronte ad una trasformazione rapida ed importante, io non vedo più l'altra persona per quella che è, ma proietto su di lei o i miei desideri – come vorrei che fosse – o le mie paure – come ho paura che sia. E quindi io vedo l'altra persona attraverso degli occhiali, che non mi permettono di cogliere con nettezza chi è l'altro, costruisco uno stereotipo dell'altro. Tipico nella storia europea - per esempio, dalla seconda metà dell'800 alla prima metà del '900 – la costruzione dello stereotipo dell'ebreo: tutti gli Ebrei hanno il naso adunco, sono avari, sono inaffidabili, in quanto nessuno di essi ha un sentimento di lealtà verso il Paese dove vive. Il pericolo è che, di fronte ad una presenza massiccia di persone diverse, si crei uno stereotipo dell'altro, che può andare in due sensi: ci può essere lo stereotipo negativo del musulmano (tutti i Musulmani sono maschilisti, sono terroristi, fondamentalisti) o ci può essere lo stereotipo buonista del musulmano (tutti i Musulmani sono sfruttati, sono incompresi da noi nei loro valori fondamentali). Nell'uno e nell'altro caso, c'è il problema del diaframma che si pone tra noi e l'altro e che impedisce di cogliere esattamente chi è l'altro. E di fronte a questo pericolo c'è un unico antidoto, che è una conoscenza più approfondita dell'altro. Non c'è alternativa. Non soltanto conoscenza sui libri, ma anche conoscenza come frequentazione dell'altro, come coinvolgimento, come partecipazione. Questa necessità di una maggiore conoscenza dell'altro, però, non è soltanto in chiave difensiva, per evitare la costruzione dello stereotipo, per evitare che il musulmano di domani sia l'ebreo di ieri. Dico musulmano, ma potrebbe essere l'albanese o lo zingaro: è esattamente la stessa cosa, è un discorso che si applica in chiave generale. Ma c'è anche un altro problema che è quello di progettare e costruire una società inclusiva. I Musulmani (ma di nuovo parlo dei Musulmani, perché l'incontro è sull'Islam) sono qui per restare e la presenza musulmana è, probabilmente, destinata a crescere: quindi, le nostre scuole e i nostri ospedali devono cambiare, perché sono stati progettati per una società che non prevedeva questa presenza. Sono stati progettati per una società che era culturalmente omogenea, religiosamente omogenea, mentre quello che abbiamo davanti è un panorama diverso. Non si può pensare di continuare a concepire la scuola come era concepita fino a venti anni fa, quando si ha una percentuale di studenti immigrati, figli di immigrati e comunque di tradizioni culturali o religiose diverse, che è del 10%, del 15%, del 20% degli studenti di una classe. Il punto che mi pare centrale è quello di capire che i nostri destini oggi sono interdipendenti, cioè il destino nostro – quando dico nostro, parlo in un certo senso degli autoctoni - e il destino delle persone

immigrate sono lo stesso destino. Lo vediamo da tanti punti di vista. Non potremmo fare a meno degli immigrati per l'economia, perché certi lavori oggi li fanno soltanto gli immigrati o perché non c'è più manodopera sufficiente per farli, per una questione demografica. Però sappiamo anche che, se gli immigrati arrivano al di sopra di una certa soglia numerica, si creano tensioni, si creano problemi che è necessario governare. Il punto di partenza è la coscienza di una interdipendenza: non c'è un destino per noi senza gli altri e viceversa.

I modelli teorici che circolano in relazione al modo di governare una società pluralistica e diversificata dal punto di vista culturale e religioso, sono, fondamentalmente, tre.

Il primo modello va sotto il nome di "assimilazione" e l'immagine migliore per capirla è quella che si traduce con il termine americano, più che inglese, di *melting pot*, che, tradotto in italiano, significa: "la pentola dove faccio la zuppa". In questa pentola, dove c'è l'acqua, io butto una serie di ingredienti: la carota, la cipolla, il pomodoro...; faccio bollire tutto e ciascuno di questi ingredienti perde la sua identità, si scioglie; si crea qualcosa di nuovo che non mi permette più di riconoscere né la cipolla né la carota né il pomodoro. Questo è, in un certo senso, una prima ipotesi possibile. Un secondo modello – parlo sempre di modelli teorici – è il modello che si chiama "multiculturalismo". Anche per questo c'è un'espressione inglese che è adatta per definirlo, che è *salad bowl*, che è l'insalatiera, dove noi mettiamo la carota, il pomodoro, la cipolla, ecc., tagliati a fettine, però nessun ingrediente perde la sua identità, tanto è vero che, se io voglio mangiare il pomodoro, lo vado a pescare nell'insalatiera o se voglio mangiare la cipolla la vedo nell'insalatiera. Nell'insalatiera ciascun ingrediente mantiene l'identità che aveva prima di mischiarsi agli altri, non è toccato dall'incontro con le altre identità, resta uguale.

E poi abbiamo un terzo modello, sempre teorico, di gestione di una società pluralistica che è quello dell' "integrazione". Per il modello dell'integrazione, l'immagine migliore è quella di un mosaico. Un mosaico è composto da tante tessere, ciascuna delle quali ha la propria identità: una è rossa, quell'altra è verde, quell'altra è gialla. Su una riconosco un dito, sull'altra un occhio... però ciascuna tessera acquista significato solo all'interno di un disegno comune, isolatamente presa, non mi dice niente. Non capisco se quel tesserino rosso fa parte del vestito o fa parte del sole o fa parte di qualche altra cosa, ma ho bisogno del contesto, perché ciascuna tessera acquisti un significato, anche con alcuni elementi secondari, che sono interessanti, perché ci servono per capire. Normalmente, un mosaico ha una cornice che lo tiene insieme; l' incontro tra le varie tessere non avviene nel vuoto, ma all'interno di un contesto, di una cornice. Non solo: ma io posso anche, entro certi limiti, scomporre e ricomporre il mosaico: posso anche riutilizzare, risistemare le tessere, ridisegnando un po' il contenuto. Questo è, secondo me, il modello su cui bisogna forse lavorare di più per capire bene cosa vuol dire, in che modo può essere utilizzato, che potenzialità ha, che potenzialità offre.

E allora il problema diventa quello di cosa vuol dire integrazione. Come si fa ad integrarsi? Quale è il processo?

Il primo passo è avere il coraggio di riconoscere la differenza, avere il coraggio di riconoscere che non siamo tutti uguali, che la nostra storia è diversa dalla storia, per esempio, delle persone che sono venute ad abitare qui dal Marocco oppure dal Senegal oppure dalle altre parti del mondo. Non è una cosa così semplice come sembra, perché vi è una forte tendenza a minimizzare la differenza. Riguardo, per esempio, alla differenza di religione, vi è una forte tendenza a dire: «Il problema non è la religione, i problemi sono altri». Dopo i disordini nelle *banlieux* di Parigi, un paio di anni fa, l'idea era: «Non c'è bisogno di più moschee, c'è bisogno di più case, di più scuole, perché l'integrazione non si gioca sulla religione, la religione è irrilevante». Ecco, secondo me, questo è un atteggiamento sbagliato. Ma è altrettanto sbagliato un altro modo di minimizzare la differenza religiosa, che è quello di dire: «Noi siamo Cristiani, voi siete Musulmani, ma al fondo tutte le religioni dicono la stessa cosa, siamo tutti fedeli dello stesso Dio». Detto in questa maniera, vuol dire non avere il coraggio di riconoscere la differenza, perché non è vero che tutte le religioni sono uguali e il primo passo per un processo di integrazione è quello di riconoscere le diversità. Il Corano non è uguale al Vangelo: è un dato di fatto che bisogna prendere come dato di partenza. Non si può, per correttezza politica, fare finta che non sia così, non porsi la domanda. Questo è il primo passo.

Il secondo passo di un processo di integrazione riguarda essenzialmente la comunità immigrata. Che cosa posso chiedere ad una persona che viene a vivere in Italia da un altro Paese, che non è qui di passaggio, ma che pensa di stare qui e che qui staranno i suoi figli, i figli dei suoi figli? Che pensa che la storia della sua famiglia sarà qui? Credo di poterle onestamente chiedere di prendere in considerazione con serietà e simpatia – un minimo di simpatia – i valori centrali della società in cui vive e in cui deve progettare il proprio futuro. La società italiana, la società europea ha una sua tradizione, ha una sua storia, un suo patrimonio, non è una specie di landa desolata priva di storia e di cultura. Una persona che si inserisce qui ha, in un certo senso, il dovere di confrontarsi, con serietà e con un minimo di simpatia, con i principi fondamentali su cui si basa la convivenza sociale del Paese dove intende vivere. Se uno di noi andasse a vivere in India, dovrebbe fare esattamente la stessa cosa, così come se uno andasse a vivere in Africa. Questo confronto non è generico, affidato alla buona volontà di ciascuno. La richiesta di porsi seriamente a confronto con la società in cui si va a vivere vuol dire l'esigenza di elaborare dei percorsi da proporre alle persone che vengono a vivere qui. Per esempio, non ci si può confrontare seriamente in una società in cui si intende vivere, senza apprendere la lingua parlata dalle persone che lì vivono. L'apprendimento della lingua è una pre-condizione per questo confronto. E allora è necessario disegnare un percorso per gli immigrati, che consenta loro di apprendere la lingua e che, in qualche misura, colleghi l'acquisizione dei diritti alla capacità e alla volontà di apprendere la lingua. E non è soltanto questione di apprendere la lingua, ma di apprendere la storia, di apprendere un minimo di letteratura e conoscenze del genere. Faccio un altro esempio di quelli che io chiamo percorsi. Si è parlato della questione degli *imam* e c'è stata una domanda sul problema degli *imam* radicali o degli *imam* estremisti e si è detto che ci vuole una legge per controllare questi *imam*. Si può discutere, però io non credo che una legge sia la risposta esauriente. Non credo che il problema si risolva con una legge, ma attraverso dei meccanismi di formazione degli *imam*. La legge serve per contenere, per reprimere laddove necessario. Ma il vero problema è costruire dei percorsi, per cui i musulmani residenti qui, che hanno le doti, le caratteristiche per essere la guida della loro comunità, abbiano la possibilità di avere un'educazione, una formazione, che permetta loro di entrare a contatto con la società italiana ed europea e di ripensare la loro fede religiosa alla luce della società, italiana ed europea, in cui loro e la loro comunità devono vivere. Faccio un terzo esempio, per dare un minimo di concretezza a quello che dico, e riguarda la scuola. Come è noto, c'è stata a Milano una grossa polemica relativamente alla scuola di via Quaranta. Non mi interessa tanto entrare nel merito di questa polemica, ma credo invece di poter dire che, secondo me – fermo restando che qualsiasi comunità religiosa o no ha il diritto di avere una propria scuola privata, se quella scuola rispetta i requisiti previsti dalla legge italiana – il canale principale di integrazione della comunità musulmana in Italia non è la scuola privata, bensì la scuola pubblica. E' la scuola pubblica che può funzionare da canale di integrazione: è più facile, secondo me, che un bambino musulmano si integri se entra a contatto con dei bambini italiani in una classe mista da un punto vista culturale, etnico, religioso che non se questo bambino musulmano va in una classe in cui ha soltanto compagni musulmani. Allora, però, abbiamo il problema di rendere la scuola pubblica attraente per i musulmani, cioè dobbiamo incentivare l'interesse dei genitori musulmani e dei musulmani a mandare i loro figli alla scuola pubblica. E allora dobbiamo disegnare dei percorsi in cui vi sia la possibilità, per esempio, di avere un insegnamento opzionale di lingua araba – se parlano arabo – o vi sia la possibilità di avere un insegnamento della religione musulmana, se vogliono un insegnamento della religione musulmana. Se no, se non trasformiamo in qualche misura la scuola pubblica, in realtà noi finiamo per indirizzare gli studenti musulmani alla scuola privata.

Il primo punto era avere il coraggio di riconoscere le diversità. Una volta acquisito questo, il secondo punto è: che cosa si può chiedere ragionevolmente a chi viene a vivere qui? Si può chiedere di confrontarsi con serietà con i valori fondamentali della società in cui uno va a vivere. Io mi sentirei di chiedere ad una persona, che viene a vivere qui dal Marocco o da qualsiasi altro Paese, che deve confrontarsi seriamente con l'idea, ad esempio, di laicità dello Stato, che è una parte della tradizione europea o italiana. Una persona che ha una concezione diversa dello Stato e della religione deve misurarsi con l'idea che vi è una distinzione tra politica e religione, vi è una distinzione tra spirituale e temporale, vi è una distinzione tra Stato e comunità religiosa, che fa parte della tradizione dell'Europa. Magari per dire: «E' tutto sbagliato, è meglio come la penso io», però deve misurarsi.

Poi c'è un terzo passaggio che non riguarda le persone che vengono a vivere qui ma riguarda noi, le persone che già vivono qui. L'integrazione, infatti, non è una strada a senso unico, ma è a doppio senso di marcia: c'è un senso di marcia che deve essere percorso da chi viene a vivere qui, ma c'è anche un senso di marcia che deve essere percorso da chi vive già qui. Allora, che cosa è ragionevole, che cosa è giusto richiedere a noi di fronte alla trasformazione della nostra società?. Io credo che dovremmo essere un pochino più egoisti nell'approccio che abbiamo con l'altro. Noi abbiamo il pericolo costante di un approccio di tipo buonista, che è spiegabile perché l'immigrato è normalmente una persona in difficoltà, perché è povero, perché è sradicato dalla sua cultura, perché vive con altri venticinque in una stanza... Allora l'atteggiamento più istintivo, di fronte a questa situazione di difficoltà, è quello di dire: «Poverino, ha bisogno di una mano!». In un certo senso, io non gli chiedo quello che chiedo a qualsiasi altra persona, ma gli chiedo qualcosa di meno, perché è in difficoltà e allora sono più tollerante. Permetto che lui/lei faccia cose che non permetterei che un'altra persona facesse, perché dico: «Questa persona è in difficoltà, bisogna darle una mano». Questo atteggiamento è istintivamente comprensibile ma è sbagliato, perché impedisce un rapporto corretto con l'altro. In realtà, facendo così, io non mi metto in gioco di fronte all'altro, non metto in gioco la mia identità di fronte all'identità dell'altra persona, ma uso la situazione di difficoltà dell'altra persona come uno schermo per evitare di mettere in gioco la mia identità. L'atteggiamento corretto è un altro e in un certo senso è più esigente (in questo senso parlavo di "più egoista"). L'atteggiamento corretto è quello di dire: «La tua identità, la tua storia, la tua tradizione che cosa mi possono dare che io non abbia già? Che cosa mi possono insegnare? Che cosa tu puoi darmi e che cosa io posso darti?». Un mio collega, che si occupa di Islam, un professore dell' Università Cattolica, Paolo Branca, dice sempre che un buon latinista tradurrebbe la parola "dialogo" non con il termine "*colloquium*", bensì con il termine "*commercium*". Il dialogo è uno scambio, è un commercio: io ti do qualcosa di me e voglio qualcosa da te. Ed è questo aspetto relazionale che può essere chiesto ad una società che deve integrare ed accogliere delle persone diverse, e cioè di guardare all'altro come un potenziale valore aggiunto per la propria identità e, quindi, di mettersi in gioco di fronte all'altro. Ci sono state delle civiltà splendide, raffinatissime, che sono morte perché non hanno saputo compiere questa operazione. Se voi pensate a quello che succede al crollo dell'Impero romano: crolla l'Impero romano di Occidente ma l'Impero di Oriente non crolla e va avanti ancora per 1000 anni. I barbari non entrano a Bisanzio, o, quantomeno, ci entrano 1000 anni dopo. E a Bisanzio sopravvivono la cultura romana, il diritto romano, la tecnica romana. In Occidente non sapevano più come costruire i ponti, là invece erano ancora in grado di farlo, perché non l'avevano dimenticato. L' Europa moderna però non nasce da Bisanzio, ma nasce dall'Occidente, perché è qui che si è creato un incontro tra la cultura romana e la cultura germanica, tra quella dei Romani e quella dei Barbari, con il Cristianesimo che ha fatto da cemento, che ha tenuto insieme tutto e che ha permesso lo sviluppo della civiltà medievale. Ha permesso la ripresa di un ciclo positivo, per cui le scoperte scientifiche e le scoperte tecnologiche sono avvenute in Occidente e non sono avvenute a Bisanzio e Bisanzio muore proprio quando in Occidente si riprende a progredire. E se considerate, ad esempio, la storia del Giappone nel XIX secolo non è un caso diverso. Il Giappone aveva una civiltà estremamente raffinata, ma muore quando si chiude, quando dice che le navi occidentali possono approdare in tutto il Giappone soltanto a un porto, che era una specie di zona recintata, in modo da non ci fossero contatti.

A mio parere , integrazione vuol dire queste tre cose: avere il coraggio di riconoscere la diversità, avere il coraggio di disegnare dei percorsi a cui collegare diritti e doveri, avere il coraggio di mettere in gioco seriamente la propria identità, senza schermi buonisti, nel rapporto con le altre persone. A questo punto, allora, il discorso diventa quello di inventare le strade, di inanellare dei circoli virtuosi. Faccio un esempio di quello che penso che sia un circolo virtuoso e poi concludo parlando di alcuni aspetti che riguardano altri Paesi europei.

C'è un ospedale a Roma, intitolato a San Gallicano, che è nato con la missione di essere il centro di accoglienza per gli immigrati: era il polo ospedaliero a Roma per gli immigrati. I medici del San Gallicano cominciano a organizzare la propria struttura su questo *target*, su queste persone immigrate, e si accorgono, ad esempio, che non hanno senso le liste di attesa, perché l'immigrato viene e se tu gli dici: «Torna tra due giorni che è il tuo turno», non torna più. Allora bisogna abolire le liste di attesa. Oppure ci si accorge che non ha senso prescrivere medicine di un certo costo, perché l'immigrato, che normalmente non ha molti soldi, non le compera e quindi non si cura.

Allora si sceglie di prescrivere medicine magari meno efficaci, ma di un costo accessibile all'immigrato. I sanitari, modificano tutta la struttura del loro lavoro per renderlo adatto al tipo di clientela che si rivolge a loro. A un certo punto, si rendono conto che questa struttura di lavoro che hanno inventato per l'immigrato, che è adatta a lui, va bene anche a certe categorie di italiani, che si trovano in situazioni, per certi versi, analoghe: per esempio, i senzatetto, le prostitute. Cominciano così ad applicare quelle stesse tecniche ai senzatetto – niente lista di attesa, medicine a poco costo... – e constatano che funziona. Questo è l'esempio di un circolo virtuoso, di un rapporto di tipo interculturale in cui, partendo dall'esigenza dell'altro, che mi interpella con una sua situazione di bisogno, elaboro una risposta, trasformo il mio modo di lavorare, quindi mi metto in gioco. E poi scopro che questa risposta serve non soltanto a quello che ha provocato la domanda, ma anche ad un'altra persona, che riesco a servire meglio a partire dalla domanda dell'immigrato. Questo è un esempio di circolo virtuoso. Bisognerebbe cercare di trovare modelli di questo tipo.

In che modo questo problema della presenza di una comunità musulmana crescente è stato affrontato in Europa, viene affrontato in Europa? Che tipo di interrogativi pone e che tipi di risposte vengono elaborate? Abbiamo avuto un paio di tentativi di risposta in Europa, ma né l'uno né l'altro hanno avuto successo. Il primo tentativo di risposta si è sviluppato, più coerentemente, in Olanda. L'Olanda è un Paese tradizionalmente diviso tra protestanti e cattolici e la sua storia ha portato a una struttura politico-sociale basata sulla autonomia delle diverse comunità, con un sistema che loro chiamano "dei pilastri": scuole private cattoliche, scuole private protestanti, associazioni di tipo sociale e di tipo assistenziale cattoliche, associazioni sociali e assistenziali protestanti, ecc. L'intera società si è costruita dando largo spazio alle autonomie, inizialmente religiose e poi anche non religiose, e con ridotto intervento dello Stato. Quando, dunque, sono arrivati i Musulmani, è stato naturale aggiungere un altro pilastro – quello musulmano – ai pilastri che già esistevano nella società olandese. Questo sistema, a un certo punto, è andato in crisi, abbastanza recentemente con Theo Van Gogh, con gli episodi legati a queste vicende. Un modello diverso per affrontare la questione musulmana era stato elaborato, invece, in Francia. La storia francese è diversa dalla storia olandese. La storia moderna della Francia è stata segnata dalla Rivoluzione francese e dall'idea di una serie di valori universali (uguaglianza, solidarietà...) , che lo Stato deve fare propri e che diventano i valori attorno a cui si deve costruire la cittadinanza. Ciò significa che tutte le persone che vogliono vivere in Francia devono accettare e condividere questi valori. Non c'è molto spazio per le autonomie, per i progetti di vita basati su differenti concezioni di vita. C'è piuttosto un'idea che in Francia è sintetizzata nel termine 'laicità' o 'laicità repubblicana' . Lo Stato ha il compito di educare tutti i cittadini, tutti quelli che vivono in Francia a questi valori. Per esempio, se portare un velo o portare un simbolo religioso a scuola è la manifestazione di una identità particolare, di una appartenenza specifica che viene percepita in contrasto con i valori universali, allora bisogna proibire di andare a scuola con il velo, con il turbante, con una croce troppo grossa o con un simbolo, perché la scuola deve essere un terreno neutro dove soltanto i valori universali di uguaglianza, solidarietà ecc. hanno cittadinanza. Lo Stato laico è la casa comune di tutti i cittadini, dove tutti i cittadini si sentono a proprio agio, perché non trovano nessun simbolo di un'appartenenza particolare: non trovano una croce, non trovano una stella di Davide, non trovano una mezzaluna. Anche questo modello, però, non sembra avere avuto un enorme successo: il punto di crisi sono stati gli episodi che richiamavo prima, i disordini di un anno e mezzo fa nelle periferie parigine, la partita di calcio Francia-Algeria in cui il pubblico (costituito dai Musulmani francesi) fischia i calciatori francesi o fischia la Marsigliese ... eccetera.

Il terzo modello fa sempre perno sul modello di laicità dello Stato, perché l'idea di laicità dello Stato o, meglio, una certa idea di laicità dello Stato fa parte del patrimonio europeo, della cultura europea ed è un'idea che i cattolici dovrebbero stare attenti a non svendere, a non farne uso. La laicità dello Stato non è soltanto l'idea francese: nello spazio pubblico possono esistere soltanto dei valori universali, ma non possono esserci appartenenze particolari. C'è un altro modo, più modesto, di intendere la laicità dello Stato, che non ne fa una specie di religione civile di tutti i cittadini, ma che vede la laicità come uno strumento per regolare il pluralismo sociale e che riconosce il primato della società, il primato dei progetti di vita; vede le esperienze che maturano all'interno di una società e che vengono sostenute, accolte, nei limiti del possibile, dallo Stato, dai poteri pubblici, i quali – Stato, poteri pubblici – non si identificano con nessuna di queste esperienze, non impongono per legge nessuna di queste esperienze, ma sono attenti a permettere

che le diversità si confrontino, si sviluppino, nel rispetto di un paio di regole che devono essere accettate da tutti coloro che partecipano al gioco. La prima regola, è quella della razionalità, che io preferisco chiamare della ragionevolezza: devo sapere articolare la mia proposta di vita, di organizzazione sociale in termini ragionevoli, che siano comprensibili a tutti. Non posso dire: «Dio ha proibito di bere vino e quindi questa è la ragione per cui io sostengo che non si deve bere vino». O meglio: questa può essere la mia convinzione profonda, può essere la mia aspirazione di comportamento, ma quando io propongo un modello sociale, devo argomentare non sulla base del mio testo sacro e dire: «La discussione è chiusa qui. Il mio testo sacro dice così. Punto e basta». Ma, ispirandomi al mio testo sacro – se ne ho uno – devo argomentare in maniera tale che le mie argomentazioni possano essere comprese anche da chi ha un testo sacro diverso. E quindi, se voglio argomentare la proibizione del vino, devo dimostrare con apporti che sono diversi, l'utilità di proibire il vino: che crea una sorta di dipendenza, oppure non è utile proibire il vino... ecc. Se la mia argomentazione è accolta, la gioco sul terreno dell'organizzazione di una società pluralistica.

E il secondo principio è il rispetto delle regole della democrazia.

Quale è la diversità della concezione della laicità rispetto a quella che dicevo prima, alla francese? Anche in questo caso lo Stato laico è la casa comune di tutti i cittadini, ma secondo questa concezione tutti i cittadini si sentono a proprio agio in quella casa comune, perché vi trovano i propri simboli o perché sanno che i propri simboli, i propri mattoni, possono contribuire alla costruzione della casa comune. Si trovano a proprio agio esattamente per il motivo contrario a quello che ho enunciato prima, il non avere simboli, ma perché lo spazio pubblico è un ambito dove più simboli, più progetti di vita, più idee possono convivere. Secondo me, è riflettendo lungo queste linee, lungo una concezione di questo tipo di laicità dello Stato che si può cercare di sviluppare un sistema di integrazione della comunità musulmana – ma sarebbe lo stesso se parlassimo della comunità Cinese o Indù o di altri – all'interno della società europea.

Due precisazioni.

La prima sulla questione della laicità dello Stato e la seconda su questa questione: ma l'Islam vuole integrarsi o no?

Cominciamo dalla prima. Io credo che non dobbiamo imputare alla democrazia i limiti della nostra capacità di affermare le cose in cui crediamo. Questa è una formulazione un po' brutale, un po' rozza: la democrazia è uno strumento che va riempito di contenuti. A questo punto il problema è: chi è capace di dare dei contenuti alla democrazia? E' questo quello che vince, se si rispettano le regole del gioco. Adesso cerco di rispondere alla stessa domanda, ma in termini un pochino più elaborati e raffinati. Io credo che quando parlo di Stato democratico, stato laico, non ho in mente uno Stato neutro di fronte ai valori. Credo che uno Stato neutro, sostanzialmente, non esiste. Uno Stato non è mai neutro, non può esserlo, perché uno Stato vive della realtà sociale delle persone che lo fanno e ciascuna di queste persone ha una storia, una tradizione, una cultura. E lo Stato riflette questa storia, questa tradizione, questa cultura. Quando dico 'Stato', dico le leggi che fa il parlamento, le sentenze che fanno i giudici, le scelte che fanno i sindaci nell'amministrazione del Comune eccetera. Queste non sono mai neutre, prese a prescindere dai valori. Queste sono traduzioni di valori, più o meno limpidi, più o meno forti, più o meno buoni, che vivono all'interno della società. Allora il punto è: la democrazia permette questo scambio di valori, questo gioco di identità. E io tendenzialmente mi sento di giocare la partita con due sole riserve, con due soli "nota-bene". Il primo è il più delicato. Non tutto si può mettere ai voti. Non tutto si risolve con il metodo democratico. Ci sono alcuni valori che oggi noi esprimiamo con il termine "diritti fondamentali della persona umana", ma che si potrebbero esprimere anche con altri termini, più antiquati all'orecchio ma che, sostanzialmente, dicono una cosa non molto diversa: diritto naturale, legge naturale. Io non posso mettere ai voti la parità tra uomo e donna.

Secondo "nota-bene". Nel caso in cui la maggioranza prendesse una decisione che in coscienza io non mi sento di seguire, perché lede un principio fondamentale in cui io credo, devo avere la possibilità di fare scattare l'obiezione di coscienza, magari pagandone le conseguenze, però deve esserci questa possibilità.

Con questi due "nota-bene" io mi sentirei di giocare la partita in termini democratici, nel senso che, quando la maggioranza approva una legge, questa legge deve essere rispettata da tutti, fermo

restando che, se, secondo, me questa legge è sbagliata, io continuerò a fare tutto il possibile per cambiarla. Questo è un po' il modo con cui io articolerei una risposta alla prima domanda.

Sulla seconda domanda (l'Islam è un progetto totale che non accetta l'integrazione, l'Islam non vuole integrarsi, cosa fare quando i musulmani dicono «lasciateci in pace», *let us alone*) due osservazioni. La prima è una domanda: questo è l'atteggiamento di tutti i Musulmani? Questo è l'atteggiamento della maggioranza dei Musulmani?. Io tenderei a rispondere di no. La maggioranza dei Musulmani, lo si diceva anche prima, è di persone che vengono da una situazione di povertà, di scarsa cultura; può essere l'atteggiamento di una parte della leadership musulmana di oggi, ma non credo che ci sia una preclusione a priori dei Musulmani sul punto di trovare delle forme di vita in comune nelle nostre società. Ma, se anche questa fosse l'opinione della maggioranza musulmana nei suoi elementi fondamentali, il discorso non cambia, perché io posso pensare allora alla necessità di misure legislative, di leggi che controllino il problema, che in qualche misura pongano sotto controllo questi gruppi che non vogliono integrarsi. Ma le leggi da sole servono assai poco: non abbiate più fiducia nelle leggi di quello che le leggi meritano. Una legge da sola non cambia la situazione: può servire come uno strumento temporaneo, ma il vero problema è quello di riuscire a stabilire un *commercium* che mi permetta di risolvere la situazione. Non credo che quando sono arrivati i "barbari" alla fine dell'Impero Romano le cose fossero molto tranquille o immediatamente facili. Però da lì è nato qualcosa, perché in qualche misura si è riusciti a comporre gli elementi di una cultura e gli elementi dell'altra. A me sembra l'unico tentativo serio e soprattutto l'unico tentativo realistico che si possa fare, perché non vedo realisticamente altre possibilità. Non è possibile reimbarcare i Musulmani e rimandarli tutti in Africa o in Marocco o da dove sono venuti. Non è neanche possibile realisticamente costruire dei ghetti. L'unica strada, l'unico orizzonte possibile è quello di una convivenza. E poi si lavora sulle condizioni di questa convivenza, perché, se una donna rifiuta di darmi la mano semplicemente per il fatto che io sono un uomo, questo non è un comportamento che può essere tollerato. Oppure se l'uomo pensa che la maniera migliore per porre termine al matrimonio sia ripudiare la moglie, questo è qualcosa che non va e che non può essere accettato. Però un conto, secondo me, è dire: siamo di fronte a delle persone che non vogliono integrarsi, e allora il discorso finisce qui. Un altro conto è dire: siamo di fronte a delle persone che hanno difficoltà ad integrarsi e allora bisogna trovare la maniera migliore per fare funzionare questo processo di integrazione.

Il *melting pot*. In realtà i confini tra assimilazione e integrazione non sono invalicabili: non è che il modello della assimilazione stia su un pianeta e il modello dell'integrazione stia su un altro pianeta. I due modelli sono confinanti e in certi punti possono anche sovrapporsi, non vi è uno stacco completo. Quando, per esempio, si pensa al modello statunitense di *melting pot* si nota che, nella condizione statunitense, funziona in maniera ragionevole, come tipo di modello di integrazione. Probabilmente c'è anche il fatto che la situazione statunitense è diversa per ragioni storiche da quella dei Paesi europei.

NOTA BENE FINALI

A uno che è in difficoltà perché non sa la lingua non posso chiedere quello che chiedo a chi sa la lingua, ma, se avessi di fronte un bambino italiano dislessico, sarebbe lo stesso. Non voglio dire che uno non tiene conto della situazione concreta, diversa, in cui una persona può essere, ma voglio dire un'altra cosa. Mia moglie fa doposcuola in una parrocchia della città dove vivo e ogni tanto c'è qualche bambino musulmano che lo frequenta. Una volta mia moglie aveva detto qualcosa a un bambino musulmano e la risposta è stata: «Taci tu che non sai niente perché sei una donna». Questa espressione non dipende dal fatto che non sa la lingua, bensì rispecchia un atteggiamento di fronte al rapporto uomo/donna diverso dall'atteggiamento che noi riteniamo normale e giusto. E' un'espressione che sicuramente non lascerei passare se fosse detta da un bambino italiano, non vedo perché dovrei farla passare se è detta da un bambino musulmano. In questi casi bisogna intervenire, intendo questo quando dico: non bisogna essere buonisti.

Quali sono i luoghi del *commercium*? Onestamente io non ho molta fiducia in organismi tipo "la Consulta Islamica". Non ho molta fiducia perché anche l'esperienza non mi sembra che dia segni confortanti. Una Consulta Islamica, un organismo rappresentativo della comunità musulmana,

sarebbe stato utile se fosse stato concepito come un organismo di intervento sui problemi concreti. Ad esempio, i Musulmani si trovano a pregare nei *garage*, nelle cantine o negli appartamenti e questo non va bene, perché ovviamente crea tutta una serie di problemi. Allora c'è bisogno di luoghi di preghiera musulmani. Cosa si fa? Invece, la Consulta tende ad essere il posto dove si discute se l'intervento americano in Iraq, se la guerra in Israele o Palestina è giusta e questo non serve assolutamente a niente e a nessuno. I luoghi di *commercium* non sono quelli, bensì sono i luoghi della società civile: la scuola, l'ospedale ecc. Quando io dico *commercium* mi riferisco al fatto se, all'interno di una classe, è possibile festeggiare il Natale, la Festa delle Capanne degli Ebrei, se ci sono degli alunni ebrei, la fine del Ramadan se ci sono degli studenti musulmani, e se è possibile farlo in maniera non relativistica, ma in una maniera che permetta ai ragazzi, da un lato, di accettare la pluralità religiosa di quella classe e, dall'altro, di consentire che ciascuno esprima i suoi simboli, i suoi valori, le sue credenze. Faccio sempre esempi tratti dalla scuola, ma si potrebbero trarne da altri ambienti. Quando, alla mensa scolastica, c'è il bambino musulmano che non vuole mangiare il prosciutto o la pasta con il ragù per motivi alimentari, allora bisogna cercare di estrarre questo fatto dalla logica: 'risotto contro cous-cous'. Bisogna cercare di inserire questo fatto all'interno di una logica di educazione alla varietà alimentare e inserire questa diversità all'interno di un progetto educativo che recuperi il fatto che quella persona non vuole mangiare la carne di maiale, in una maniera che sia rigiocabile nel progetto educativo di tutta la classe. Sono questi i luoghi del *commercium*: è qui, secondo me, che bisogna lavorare in una prospettiva che è una prospettiva lunga, ma che mi sembra l'unica prospettiva possibile.

Anche io non sono contento di certe leggi, e nessuno mi può chiedere di essere contento; sono più le leggi che mi lasciano scontento di quelle che mi lasciano contento. All'interno di una società di tipo democratico, e con i "nota-bene" che avevo detto prima, farò di tutto perché, ad esempio, una legge sul matrimonio omosessuale, una volta che è approvata, sia cambiata, ma non vado a mettere le bombe nel Municipio quando il sindaco celebra un matrimonio tra due omosessuali.

L'autore

*Il professor Ferrari insegna diritto canonico all'università di Milano e "Relazioni tra Stato e Chiesa" all'Università Cattolica di Lovanio, in Belgio; insegna all'Università di Strasburgo ed è professore al Master di "Diritto comparato delle Religioni" alla Facoltà di Teologia di Lugano. Ha scritto molti libri, ma i due che interessano di più per l'argomento, sono un libro del 2000, quanto mai ancora attuale, che si intitola *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche*, edito da "Il Mulino" di Bologna, e poi uno precedente: *Diritto e Religione in Europa Occidentale*, sempre edito da "Il Mulino".*

E' direttore dei Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, una rivista quadrimestrale che si pubblica dal 1984. E' pure membro del Comitato Nazionale di Bioetica e, in quanto tale, è chiamato a dirimere questioni, che interagiscono con gli argomenti del presente convegno.

La mediazione nella scuola: una pratica per la costruzione di nuove comunità sociali

Di Donatella Bramanti

Vorrei inserirmi in punta di piedi in questo vostro dibattito che per la serietà dei temi che sta affrontando e per la complessità di cui è carico il compito educativo nella scuola, non lascia spazio a facili semplificazioni.

La mia prospettiva è gioco forza un po' esterna, in quanto non sono un operatore scolastico, e per *habitus* disciplinare sono abituata a spostare il punto di osservazione dalle situazioni micro alle dinamiche socio-culturale più generali.

Da ormai una decina di anni mi occupo, insieme ai colleghi dell'Alta Scuola di Psicologia "Agostino Gemelli" di un Master di II^a Livello in mediazione dei conflitti nella famiglia e nella comunità.

La prospettiva da cui partiamo, nel nostro lavoro di mediazione di comunità, assume come centrale l'idea che oggi sia importante trovare modi adeguati per «potenziare e rigenerare» i legami nella comunità, in quanto è proprio l'indebolimento del senso di appartenenza dei soggetti alle proprie reti di relazioni che tende a rafforzare un atteggiamento individualistico che, a livello societario, si traduce nell'orientamento tönnesiano a intendere i rapporti con gli altri in base ad un calcolo razionale di interesse. L'esito di questa posizione è l'anomia, la frammentazione, il conflitto che provocano malessere e disgregazione sociale. La complessità dell'organizzazione sociale tende ad ampliare le differenze tra gli interessi, i valori e gli obiettivi dei diversi attori sociali e moltiplica le occasioni di scontro sia a livello delle relazioni quotidiane, sia a livello dei popoli e delle nazioni. Non si tratta di eliminare i conflitti che contengono elementi sia positivi che negativi, ma di comprendere come contenere la potenziale distruttività degli stessi. Se su questo punto molti sono d'accordo, l'interrogativo è però sul come.

Quali strategie di intervento si presentano congruenti con la modalità tipica della nostra epoca di configurare il senso e le forme regolative delle relazioni sociali? La posta in gioco non è banale e chiede un *a fondo* su come la società pensa se stessa e l'identità dei soggetti. Mi pare di poter condividere la prospettiva secondo la quale la rappresentazione della società dopo moderna si possa ben esprimere nella metafora della rete²⁸, ma non di una rete di oggetti, o di individui, bensì una rete di relazioni e che, di conseguenza, l'attore, sia esso individuale o collettivo, «si costituisca relazionalmente e operi relazionalmente»²⁹. Comprendere questo significa avere in mente che le relazioni si costituiscono sulla base di un codice triadico: io, tu, noi, condizione basica per accedere al sociale e governare i conflitti tra diversi.

Pertanto le parole su cui vorrei brevemente soffermarmi in questo mio contributo saranno le seguenti:

1. Frammentazione, conflitti e appartenenze
2. Differenti modelli di integrazione
3. Il conflitto interculturale
4. La mediazione interculturale nella scuola, come pratica per la costruzione di nuove comunità sociali

1. Il rischio della frammentazione e della conflittualità permanente pare essere la cifra che caratterizza in maniera pervasiva le nostre società dopo moderne e, in misura ancor più

²⁸ Di Nicola P., (1998), *La rete: metafora dell'appartenenza. Analisi strutturale e paradigma di rete*, FrancoAngeli, Milano.

²⁹ Donati P., (2004), *La teoria della società di fronte ai processi di globalizzazione*, in «Sociologia e politiche sociali», vol. 7-3, pp. 7-30.

dirompente, le società che, confrontandosi con la modernità, si trovano esposte a difficili processi di transizione e innovazione socio-culturale. Al di qua e al di là del Mediterraneo assistiamo infatti a fenomeni di intolleranza, di difficile confronto e dialogo tra culture diverse, tra differenti gruppi sociali, tra soggetti portatori di valori “apparentemente” inconciliabili, tra uomini e donne. A preoccupare oggi sono soprattutto i conflitti che nascono nella sfera della socializzazione, dell'integrazione sociale e della produzione culturale: i conflitti di vicinato, di quartiere, familiari, scolastici, sul posto di lavoro, interculturali e ambientali. Se è vero che la riflessione sociologica sulla società dopo moderna e la pratica sociale hanno riproposto alcuni concetti chiave che apparivano usciti di scena, mi riferisco alla fortuna che alcuni termini come comunità, reti sociali, relazioni comunitarie, hanno nei dibattiti e nella pubblicistica più recente³⁰, il significato che si attribuisce a questi concetti, appare spesso di segno contrapposto, per alcuni sono la dimostrazione della esistenza nella nostra società di legami forti e significativi, per altri si tratta del permanere di vincoli di tipo arcaico che rispondono alle esigenze dei più deboli di trovare protezione e difesa, all'interno di contesti sociali scarsamente accoglienti nei confronti delle minoranze. Anche il riscontro empirico subisce una sorta di disorientamento, infatti c'è chi sostiene che siamo in presenza di una perdita di evidenza dei legami di appartenenza e chi ritiene che una serie di problemi della post-modernità siano esattamente dovuti all'eccesso di appartenenza, che provoca la presenza di conflitti pervasivi e dilaganti (come ad esempio il terrorismo islamico, o le gravi intolleranze tribali). Numerosi voci si levano nel rilevare come all'interno del contesto comunitario, la famiglia, le reti primarie, la scuola, incontrino sempre più difficoltà a svolgere la funzione di mediazione che appartiene loro: cioè a garantire il positivo inserimento del soggetto all'interno del contesto sociale di appartenenza, attraverso l'accesso a valori condivisi e al riconoscimento di regole comuni. Ciononostante, le risposte invocate non sono dello stesso segno, ma paiono muoversi in due direzioni opposte.

Per coloro che temono una caduta in nuovi particolarismi non si tratta quindi di rafforzare i legami comunitari, ma piuttosto - come sostiene Habermas³¹ - di fare emergere un nuovo universalismo di tipo kantiano, unica garanzia di una «pace perpetua». Il *medium* che viene invocato come capace di ricostruire il tessuto sociale è il diritto, che in questo senso si oppone alla comunità (pensiamo al dibattito sull'esercito a Napoli). Da più parti si avanzano, però, delle perplessità o, addirittura, delle vere e proprie prese di posizione nei confronti di questa alternativa che non pare essere in grado, se non a costi elevatissimi, di riportare la pace nei quartieri degradati delle nostre città. Non si tratta solo di carenza di risorse, ma l'evidenza è anche che, tanto più si ricorre a interventi di tipo istituzionale, tanto più la società civile pare perdere in competenza e abilità, nel fare fronte ai problemi propri della convivenza libera e democratica.

Ci riferiamo a dinamiche che in questa sede è impossibile affrontare analiticamente, ma che rimandano alla *necessità* dei popoli di dare vita a una forma complessa di cittadinanza, più capace di riconoscere la molteplicità delle appartenenze e delle lealtà e, quindi, di tollerare un livello anche molto elevato di differenziazione³².

Diverse sono le ipotesi di integrazione che hanno orientato le politiche dei paesi europei che per primi si sono confrontati con la presenza di minoranze “diverse” per lingua, religione e cultura. In particolare, vorrei ricordare il modello assimilativo che si è posto lo scopo di trasformare gli immigrati in cittadini della società ospitante e che ha avuto espressione nella via francese all'integrazione³³; il modello temporaneo che considera gli immigrati come lavoratori ospiti e nega

³⁰ Si fa riferimento al noto saggio di Bauman, *Voglia di comunità* (2001), che ha riaperto il dibattito nel nostro paese.

³¹ Habermas J., (1996), *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano.

³² Colozzi I., (2004), *Potenziare e rigenerare i legami nella comunità*, in Scabini E., Rossi G., (a cura di), *Rigenerare i legami: la mediazione nelle relazioni familiari e comunitarie*, Studi interdisciplinari sulla famiglia, Vita e Pensiero, Milano.

³³ Cfr. al proposito C. Withol de Wenden, *Il caso francese*, in E. Bastenier, G. Dassetto (a cura di), *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990

la cittadinanza in assenza di legami di sangue con cittadini autoctoni³⁴; il modello multiculturale che attribuisce, seppur in misura molto diversa, spazi di autonomia alle minoranze, alle quali vengono riconosciuti il diritto alla differenza e il riconoscimento della propria identità³⁵. Quest'ultimo modello, attualmente al centro di un grande dibattito, presenta rilevanti differenze al suo interno, nella versione liberale, proposta da Kymlicka³⁶, configura una società con un nucleo forte "monoculturale" alla cui costruzione partecipano però i diversi gruppi, mentre nella versione comunicativa di Habermas³⁷, la società è identificata in una «comunità illimitata di discorso». Si tratta di una situazione discorsiva ideale che l'autore delinea come soluzione ai problemi della società e della politica nel mondo contemporaneo. La possibilità che tutti i gruppi sociali, comunichino liberamente e siano partecipi in eguale misura del dibattito sui problemi sociali, è vista da Habermas come la migliore difesa contro fenomeni quali le ideologie, la crisi di identità dell'individuo, i rischi della globalizzazione. Nella comunicazione devono quindi trovare adeguata considerazione sia la libertà individuale, che la solidale empatia di ciascuno rispetto alla situazione altrui.

Una proposta interessante è quella che basa la coesione sociale su una sorta di lealtà multipla³⁸ che non chiede ai gruppi di abbandonare i propri valori e o riferimenti forti, ma contemporaneamente esige una nuova forma di lealtà collettiva nei confronti del luogo eletto in cui si mettono le radici. Ma perché questa situazione ideale si dia è indispensabile - a mio parere – che ciascuna comunità di appartenenza sia disponibile a confrontarsi con le altre, cioè a tenere aperta la relazione, secondo una complessa dinamica relazionale in cui, identità e differenza, siano salvaguardate e consentano di accedere a una società transculturale.

2. Il conflitto interculturale

Il tema del conflitto è ampio ed esigerebbe una analisi puntuale e specifica.. le matrici del conflitto sono in genere legate, sia alla dimensione strutturale che simbolica:

- Lo squilibrio di potere e la percezione;
- Le regole di inclusione/esclusione e la percezione delle stesse;
- Il rancore legato ad una ingiustizia subita;
- La divergenza di interessi³⁹.

In ambito interculturale siamo in presenza, in genere, di una disimmetria tra nativi e stranieri che può provocare conflitti, non sempre espliciti, in grado però di produrre un notevole malessere tra coloro che ne vengono coinvolti.

L'immigrato è come seduto fra due lingue, tra due tempi (il prima e il dopo), il definitivo e il transitorio, due spazi, tra stima e vergogna, tra diritto e dovere, tra fallimento e successo, tra

³⁴ Questo modello, che basa il conferimento della cittadinanza sullo *ius sanguinis* è stato seguito dalla Germania che per anni ha rifiutato di considerarsi un paese di immigrazione. Ora questo modello è in via di ripensamento a favore dell'introduzione dello *ius soli*, trasformazione che si inserisce nel più ampio dibattito europeo circa l'acquisizione della cittadinanza.

³⁵ Si va dal modello inglese del "pluralismo ineguale" che parte dalla convinzione che gli immigrati, per tradizione e cultura, anche volendolo, non potrebbero mai diventare, dei "buoni britannici" (U.Melotti, *L'immigrazione una sfida per l'Europa*, Edizioni Associate, Roma 1992) a quello olandese di *discriminazione positiva* teso ad introdurre un sistema di disposizioni preferenziali volte a colmare le differenze tra autoctoni e immigrati nell'avvalersi dei diritti, a quello spagnolo centrato sul riconoscimento dei diritti sociali.

³⁶ Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.

³⁷ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

³⁸ Donati P., *The challenge of universalism in a multicultural postmodern society: a relational approach*, in Halas E. (ed.), Florian Znaniecki's sociological theory and the challenges of 21 century, Peter Lang, Frankfurt 2000.

³⁹ Tomisich M., (2001), *Osservare il conflitto nella comunità*, in «Politiche sociali e servizi», III, 2, pp. 285-298.

maledizione e benedizione del denaro, due coerenze, due lealtà, ma soprattutto una grande, infinita..... perdita.

Il conflitto interculturale comunque sia⁴⁰, manifesto o latente, si propaga nell'ambiente circostante rendendo il clima relazionale pesante, provocando la diminuzione della disponibilità e della fiducia verso gli altri. Si assiste quindi ad un aumento dell'aggressività (verbale e non), al prevalere della contrapposizione a scapito della collaborazione, alla riduzione della possibilità di espressione dei soggetti.

Da un punto di vista relazionale⁴¹ il conflitto interpersonale contiene sempre, oltre alla esperienza di stare in una condizione di contrapposizione tra la soddisfazione dei miei bisogni e quelli che l'altro rivendica come propri, anche la necessità di trovare una terza via, che superando l'*aut aut* della polarizzazione semplice, apra ad un'operazione creativa (*generativa*), sicuramente complessa, ma allo stesso tempo che consenta di non perdere né se stessi, né l'altro, e neppure la relazione.

Nei fatti ciò che è possibile osservare, quando ci troviamo di fronte a un conflitto, è che questo costituisce un *rischio reale per le relazioni*, un rischio che può essere mortale (come la situazione delle nazioni in guerra continua a rimandarci), da cui è impossibile uscire senza guardare a un terzo, senza re-introdurre la dimensione etica, cioè il tema del bene comune e della cittadinanza.

3. La mediazione di comunità

La mediazione di comunità così come l'abbiamo incontrata e praticata⁴² può candidarsi ad essere uno tra gli strumenti possibili per dare voce al timore diffuso che la pervasività dei conflitti induce, proprio perché istituendosi con nettezza sulla figura di un terzo «parlante», il mediatore, consente di lavorare sull'emergenza del conflitto per promuovere maggiore appartenenza e riconoscimento dell'altro. In particolare, la sua applicazione nel *frame* culturale e linguistico, può rappresentare una pratica utile a promuovere la capacità dei gruppi a configurare un nuovo senso e nuove forme regolative delle relazioni sociali.

In queste situazioni la mediazione arriva a toccare in maniera evidente l'interazione fra le culture, infatti vivere fra lingue e modelli culturali diversi ha sempre richiesto l'aiuto di traduttori, interpreti e intermediari.

Dal punto di vista dell'ipotesi progettuale il mediatore, che opera in campo interculturale, si configura come un *terzo* che ha particolarmente a cuore tutte le situazioni di *confine*, di singoli o di gruppi, che faticano a costruire legami positivi con il contesto sociale più ampio, estraneo e spesso incomprensibile e, contemporaneamente che promuove scambi e confronti con la cultura d'accoglienza in una prospettiva il più possibile reciproca. Dal punto di vista dell'intervento, questi progetti sono spesso sostenuti da mediatori della stessa origine degli utenti, che, hanno fatto esperienza di emigrazione e che opportunamente formati, possono costituire un "ponte" tra le due culture. Si tratta quindi di un intervento di "frontiera" volto ad accrescere la comprensione dei significati, la gestione delle diverse concezioni del mondo. Oggi le esperienze più significative sono legate all'intervento nelle scuole e nei servizi alla persona, soprattutto nel campo della salute. In questi casi il mediatore culturale opera all'interno di una triade composta dall'utente straniero, dall'operatore psicologo, medico, assistente sociale, o dall'insegnante, con l'obiettivo di consentire uno scambio e un confronto di saperi, di pratiche di apprendimento e di modi di fare, veicolate da una competenza linguistica, metalinguistica e culturale.

L'incontro interculturale suppone, da un lato, di riconoscere le resistenze esistenti nel considerare valori diversi da quelli della propria cultura di appartenenza e, dall'altro di gestirle ed oltrepassarle.

⁴⁰ Cfr al riguardo il numero monografico della rivista «Politiche Sociali e Servizi», n° 1, 2006 dedicato a *Interventi di mediazione nella comunità: tra integrazione e nuove forme di cittadinanza*.

⁴¹ La teoria relazionale, nella complessa elaborazione di Donati, consente di leggere i fenomeni sociali essenzialmente come relazioni interpretabili sempre secondo tre semantiche: strutturale, simbolica e generativa (Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991).

⁴² Una esposizione sistematica sul tema si trova in D. Bramanti, *Sociologia della mediazione di comunità*, FrancoAngeli, Milano 2005.

Credo che l'ambito della mediazione culturale debba aprirsi però alla comunità nel suo complesso e non limitarsi ad agire solo in situazioni di emergenza, totalmente affidato a figure professionali, preziose, ma decisamente troppo "deboli" all'interno delle professioni del sociale.

La prospettiva comunitaria potrebbe consentire di fare uscire questo intervento da una condizione di marginalità, legato a problematiche più o meno connesse con la salute e l'istruzione e aprirsi ai temi della convivenza civile, nei quartieri, nelle città, dove sono presenti gruppi sociali minoritari che esprimono differenti configurazioni etico-religiose e diversi modelli di vita. *Portare in salvo l'appartenenza nella differenza* potrebbe essere la *mission* autentica degli interventi di mediazione nella comunità in ambito interculturale, ma questo significa apprendere a farsi carico della cura dei legami sociali in una prospettiva di reciprocità.

La mediazione di comunità si basa su alcuni principi fondamentali:

- a. L'idea che all'interno delle relazioni umane sia possibile anche *so-stare* nel conflitto, nel senso di riconoscerlo, prima di tutto, come una occasione di crescita, attraverso la comprensione di ciò che di più profondo scaturisce dalle relazioni conflittuali. Sappiamo bene che molti conflitti non possono essere risolti, mentre possono essere trasformati, ossia si può imparare a convivere con il conflitto in una prospettiva trasformativa che, da una parte, cerca di ridurre i danni, e dall'altra cerca di utilizzarlo come risorsa per lo sviluppo;
- b. ricomporre il conflitto ponendo al centro il soggetto portatore, a un tempo, di istanze di libertà e di regolazione;
- c. sostenere i soggetti di fronte al caos, al disordine, al crollo delle regole, con l'obiettivo di promuoverne di nuove, più adeguate per il benessere dei singoli e della comunità;
- d. promuovere la consapevolezza dei singoli, delle reti primarie, dei gruppi di appartenere alla stessa "comunità di destino";
- e. valorizzare e ricomprendere le differenze culturali, etniche, linguistiche all'interno delle comunità locali.

Si tratta di un percorso complesso, questa disponibilità non può generarsi spontaneamente ma esige che nelle varie «comunità di appartenenza» – territoriali, etniche, di senso, di lavoro - sia presente un processo di elaborazione che consente di cogliere l'universale «comune» nel particolare (l'altro concreto) senza la pretesa di produrre una unità di tipo sincretico, che finirebbe per annullare tutte le differenze.

Questo processo, che è essenzialmente simbolico, vede impegnati i singoli e i gruppi in un difficile compito di distinzione e di connessione che spesso non riesce a prodursi senza la messa in campo di strumenti adatti.

È come se le competenze che ciascuno padroneggia si rilevassero del tutto insufficienti a gestire la complessità delle situazioni e spesso l'esito è l'insuccesso di cui ci si sente più vittime che artefici. Si assiste così, impotenti, al fatto che i conflitti degenerino in liti esasperate e paralizzino molti degli organi deputati a prendere decisioni, pur in presenza di soggetti competenti e adeguatamente preparati.

E' a partire da queste considerazioni che vorrei provare a documentare in questa sede differenti progetti di mediazione in ambito scolastico, o in rete con la scuola, che per le loro caratteristiche possono essere osservati come emblematici e che quindi possono essere utili spunti da cui partire per la progettazione locale.

In Italia, nella scuola esistono diverse forme di mediazione. Ritengo che sia importante distinguerne almeno tre:

- una mediazione linguistico- culturale (che dal nostro punto di vista, in genere, non si muove in un frame esplicitamente mediativo, ma funge come supporto o *empowerment* senza costruire veri e propri ponti tra le culture);
- una mediazione dei conflitti tra adulti;
- una mediazione dei conflitti fra pari, o (peer mediation)

La prima riguarda un processo di intermediazione fra culture differenti fra le quali non esiste a *priori* un conflitto; la mediazione interculturale, infatti, in generale "interviene quando

disuguaglianze e discriminazioni creano situazioni di conflitto, potenziali o effettive”⁴³ Nel secondo caso e terzo caso la mediazione dei conflitti interviene laddove il conflitto è già presente, secondo manifestazioni diversificate, ma percepite dalla maggioranza delle persone in esso coinvolte.

Tre esempi⁴⁴:

- a. L'incontro e lo scambio tra culture all'interno della scuola oltre la mediazione linguistico-culturale;
 - b. La costruzione di tavolo di mediazione tra adulti;
 - c. La mediazione tra pari⁴⁵.
-
- a. Costruire progetti di mediazione seria tra culture attraverso la scuola esige ovviamente che la scuola si apra al territorio in sinergia con i soggetti che agiscono e producono coesione sociale anziché esclusione. Si tratta di percorsi complessi, ma estremamente preziosi che sarebbe utile avviare fin dai primi anni di scuola dei figli e consentono ai genitori stranieri, spesso in difficoltà di riappropriarsi della funzione genitoriale senza essere rapidamente squalificati dai propri figli.

Il caso

All'interno di una scuola media, in cui sono inseriti numerosi ragazzi stranieri, di differenti gruppi etnici, si evidenzia la classica distanza tra insegnanti e famiglie, che abitualmente non si presentano ai colloqui con gli insegnanti e non partecipano alle attività aperte ai genitori.

Attraverso lo strumento della partnership tra la Scuola Media, un'Associazione di Terzo Settore che da anni si occupa di stranieri, e la Parrocchia del Quartiere che ha messo a disposizione dei locali e un certo numero di giovani volontari si è realizzato un intervento (finanziato su fondi della Legge 23/99 della Regione Lombardia) a favore dei ragazzi e delle loro famiglie, che ha previsto oltre ad un supporto diretto agli studenti un vero e proprio intervento di mediazione tra genitori e insegnanti. I mediatori hanno cioè lavorato con l'obiettivo di consentire al un gruppo di genitori stranieri (in particolare le mamme, più sensibili e raggiungibili) di riuscire a entrare in relazione con il corpo insegnante dei propri figli attraverso un percorso di sostegno e di potenziamento delle responsabilità educative dei genitori e di chiarificazione da parte degli insegnanti delle richieste specifiche che la scuola fa in Italia alla famiglia. Il lavoro prima con i due gruppi separati, ha consentito di arrivare a un tavolo di mediazione tra insegnanti e genitori che ha permesso non solo di rendere possibile una comunicazione, praticamente inesistente, ma di definire una serie di impegni condivisi che hanno dato vita poi a nuove forme di partecipazione alla vita scolastica.

- b. I tavoli di mediazioni nella scuola in presenza di conflitti pervasivi e diffusi o tra il corpo docente o tra una intera classe e i suoi professori. Si tratta di percorsi complessi e molto differenziati a seconda delle situazioni, un bell'esempio è raccontato nel volumetto di Facco⁴⁶.

Il caso

All'interno di un istituto onnicomprensivo (scuola elementare e media) di una cittadina di provincia, in cui è presente un gruppo di allievi dello Sri Lanka, emerge una situazione di malessere relazionale, esito di una serie di incomprensioni tra il referente di un progetto di interculturalità presente nella scuola, i genitori dei bambini italiani presenti in una classe, e le due maestre titolari. I conflitti si estendono poi all'intero istituto coinvolgendo il corpo insegnante della scuola media, il personale non docente e un rappresentante sindacale, in occasione di una festa, tenutasi in prossimità del Natale. La situazione trascende e finisce sui giornali locali il giorno in cui una maestra riceve uno schiaffo da uno dei genitori italiani nella piazza del paese. Il dirigente, in palese

⁴³ Baraldi C., *Comunicazione interculturale e diversità*, Carocci, Roma (Baraldi 2003, 198).

⁴⁴ I progetti sinteticamente illustrati sono stati condotti sotto la supervisione dello staff del Laboratorio di ricerca sui processi di mediazione dell'Università Cattolica di Milano.

⁴⁵ Marchetti I., *Processi di socializzazione normativa e mediazione scolastica fra pari*, in «Sociologia e Politiche Sociali», n°2, 2006, pp. 47-66

⁴⁶ Facco L., *Famiglia, scuola e comunità. Un esempio di mediazione comunitaria per la soluzione dei conflitti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

difficoltà, non sa come affrontare la situazione e, venuto a conoscenza di due mediatori, li chiama e dà loro carta bianca, con un mandato del tipo: «Io non so cosa fare, provate voi».

Attraverso una serie di Focus Group condotti con gruppi omogenei per appartenenze di ruolo (genitori, insegnanti, personale non docente) è stato possibile comprendere che in realtà esisteva un'area del conflitto piuttosto vasta che vedeva contrapposti gli insegnanti della Scuola Media e quelli delle Elementari, proprio sul tema dell'integrazione culturale. Su questa situazione mai esplicitata si erano innescati i micro conflitti, che pur emersi con violenza, erano relativi a questioni puntuali e circostanziate.

In particolare, le maestre della classe 2^a erano in conflitto con i genitori dei bambini italiani che lamentavano un'eccessiva attenzione ai problemi degli alunni stranieri a svantaggio dei propri figli. Il personale non docente era contro la richiesta dei genitori di avere una maggiore agibilità della scuola e una fascia di apertura pomeridiana più ampia per lo svolgimento di attività integrative.

Il Dirigente svolgeva una moderata funzione di pacificazione, sostenuto dal gruppo promotore della Festa di Natale delle scuole medie che aveva mostrato una seppur timida, disponibilità a confrontarsi con le colleghe delle elementari sui temi dell'intercultura.

I mediatori propongono, al termine dei Focus, tre tavoli di mediazione:

- il primo tra la referente del progetto intercultura, le maestre di 2^a e i genitori dei bambini italiani⁴⁷;
- il secondo tra i genitori italiani e i genitori dello Sri Lanka della classe 2^a;
- il terzo tra gli insegnanti delle Medie e gli insegnanti delle elementari coinvolti a diverso titolo nel progetto intercultura..

- c. La mediazione scolastica fra pari è finalizzata a supportare la gestione della conflittualità a scuola, sfidando la capacità degli alunni di prendersi cura dei loro conflitti, per trasformarli in occasioni di apprendimento relazionale, emotivo e cognitivo.

La peculiarità di quest'ultima forma di mediazione sta proprio nella costruzione all'interno della scuola di gruppi di alunni mediatori, che a turno si rendono disponibili a mediare i conflitti fra i loro compagni. Invero, i ragazzi hanno la capacità di gestire i loro conflitti e soprattutto, hanno bisogno di mettersi a contatto con il conflitto causato da una trasgressione per costruire una loro autonomia normativa. Nell'incontro di mediazione i ragazzi hanno l'opportunità di mostrare una parte di loro spesso nascosta da etichette e identità sociali negative e vedere il proprio compagno di classe disponibile a negoziare le regole di convivenza diventa un modo per apprendere comportamenti positivi. Anche chi, fra i ragazzi, mostra inizialmente poca disponibilità nei confronti della mediazione e vede in essa solo un modo per disertare le ore di lezione, di fatto nell'incontro sperimenta quel dialogo necessario alla costruzione del tessuto normativo di riferimento e quella relazione di scambio che realizza socializzazione normativa. L'accordo preso in mediazione è frutto di una negoziazione fra le esigenze, i desideri, le paure, i fastidi ecc. dei compagni di classe e ciò rende visibile, quasi tangibile, la regola accordata.

Da ultimo vorrei concludere, affermando, che la mediazione è intervento specifico e circostanziato, infatti entra nella scuola al fine di gestire la conflittualità, ma invero crea nella scuola un tessuto sociale relazionale solido e preventivo, rispetto all'esplosione di conflittualità gravi e difficili da gestire⁴⁸.

Attraverso il processo di mediazione, caratterizzato da ritualità, dalla possibilità di potersi confrontare, di parlare e di essere ascoltati i soggetti possono sperimentare occasioni di co-costruzione del proprio tessuto normativo nella dinamica fra internormatività e interlegalità. Inoltre, nella mediazione si sperimenta la possibilità di poter rimediare alla trasgressione assumendosi la responsabilità di un accordo con la persona danneggiata dalla condotta trasgressiva o inadeguata. La responsabilità di qualcosa, diviene, in mediazione, la responsabilità verso qualcuno sia per i mediatori che gestiscono l'incontro, sia per i confliggenti che si presentano in mediazione.

⁴⁷ In precedenza si era operato perché la maestra e il genitore si incontrassero e si arrivasse ad una esplicita richiesta di scuse.

⁴⁸ Ne sono un esempio importante i fenomeni di conflitti cronici, soprattutto nella scuola secondaria di II grado.

La negoziazione delle regole in mediazione permette alle parti di far proprie le regole di convivenza all'interno di un contesto in cui il desiderio di conformarsi e quello di essere diversi, ossia la dinamica appartenenza/libertà, può dar luogo ad un'intesa basata sul consenso e non sulla forza.

Donatella Bramanti è Professore Associato di Sociologia dell'Infanzia e della Famiglia e Docente e Tutor al Master in Mediazione familiare e comunitaria all'Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano

UNA VITA DEDICATA AD ACCOGLIERE I DIVERSI

di Renata Bedendo

Desidero dare al mio incontro con voi lo stile di un colloquio tra amici che nasce da un'attenta riflessione sulle mie esperienze personali, riflessione che ho approfondito proprio in vista di questa comunicazione. Sono tornata indietro nel tempo per scoprire come sia nato questo mio desiderio di incontrare gli altri e di occuparmi di immigrati, mediazione culturale e linguistica, di dialogo e altro ancora. La mia più importante esperienza formativa credo che sia stata quella di insegnante. Infatti ho lavorato per quasi trent'anni nelle scuole materne del Comune di Milano e, guarda caso, o forse guarda al progetto che Lui ha su ognuno di noi, sempre in zone periferiche e quindi problematiche. Nei primi anni di insegnamento ho lavorato con i bambini che erano dovuti venire a Milano dopo il terremoto in Sicilia, e poi con i bambini delle case occupate e, infine, per 8 anni con gli zingari. Credo che, per me, questa sia stata l'esperienza più arricchente perché è stata quella che mi ha messo profondamente in crisi. Sono arrivata in questa scuola ed ero completamente all'oscuro del fatto che fosse frequentata dagli zingari, quando l'ho scoperto sono rimasta "scioccata" perché non sapevo assolutamente che cosa fare ed in me era molto forte tutto l'immaginario collettivo che c'è nei loro confronti. Ho dovuto quindi ripensare anche il mio progetto educativo: tutto quello che avevo imparato andava rielaborato e riadattato⁴⁹. Ma questo mi ha fatto bene, perché nella relazione con loro ho capito quello che era il principio, che poi ho sviluppato anche con DIESSE facendo i corsi di formazione insieme a Rosi Rioli nelle scuole materne, cioè che al centro c'è sempre la persona e nel mio caso il bambino. Se accogli il bambino, accogli anche la sua famiglia. In quella occasione mi è stato chiarissimo, perché anche il contesto in cui vivevano gli altri bambini non era molto diverso - vivevano in casermoni, con famiglie numerosissime, e così via - e ho capito come si diano per scontate tante cose che poi nella realtà non sono così semplici. Ho dovuto quindi imparare quella che a me piace definire "la purificazione del linguaggio", cioè continuare a ripensare alle parole che adopero perché siano corrette, siano capite, siano quelle giuste per la persona con cui sto parlando. Questo mi ha aiutato tantissimo poi, nel prosieguo della mia esperienza, nel dialogo interreligioso: cioè usare le parole in quanto termini di un discorso senza attribuire loro una connotazione diversa.⁵⁰ Per esempio, se dicevo a una mamma, che mandava il bambino a scuola in pieno inverno, con la neve, senza calze, "gli metta le calze", io pensavo due calze uguali. La mamma invece gli ha messo "due calze": una di un colore e una di un altro. Bisogna dire che ho avuto la fortuna di lavorare in un periodo in cui si potevano fare delle cose che forse oggi non si possono più fare. Devo anche sottolineare che in queste scelte sei tu insegnante che ti metti in gioco e non sempre la struttura ti sostiene: per cui io non ho mai preso il premio di produzione e non sono mai stata citata per essere una brava maestra. Perché se i bambini erano sporchi e avevano bisogno di essere lavati, io gli facevo il bagno; se erano violenti e aggressivi, non solo gli zingari ma anche gli altri, li facevo giocare sul "ring". I bambini che avevano la televisione nella loro camera, se si svegliavano di notte, accendevano il televisore e la mamma era talmente stanca che non se ne accorgeva. Quindi venivano a scuola alle 8 la mattina e si addormentavano, io li lasciavo dormire, perché per me era più importante che il bambino recuperasse il sonno, così che una volta sveglio potesse accogliere quello che gli dicevo. Ho imparato a riscoprire il valore delle piccole "grandi" cose che utilizziamo ormai senza accorgercene e in questo mi ha aiutato osservare "Marcella" una bambina zingara di tre anni che era andata in bagno e non tornava più. Allora sono andata a vedere che cosa stesse facendo e ho visto che con l'acqua bagnava tutte le piastrelle e le leccava, perché per lei avere l'acqua corrente e in abbondanza era un'esperienza straordinaria, mentre per tutti noi aprire il rubinetto e avere acqua è una cosa assolutamente normale. Per far capire agli zingari l'importanza del venire a scuola tutti i giorni, perché si viene a scuola se si ha voglia, se non si ha voglia si è tenuti a casa, ho lavorato molto per stabilire un rapporto affettivo e personale con ogni bambino. Una delle

⁴⁹ Rioli R., *Scuola materna: un pacchetto di segni e disegni*, DIESSE, Quaderni di didattica n.4, 1993

⁵⁰ Fitzgerald M., *Dio sogna l'unità*, Città Nuova, Roma 2007

strategie che ho messo in atto era di raccontare delle cose sul finire della giornata che avrei poi ripreso e terminato l'indomani. Questa attesa era qualcosa che li spingeva a tornare ogni mattina. Per evitare che ogni giorno sparisse qualche gioco della classe ho inventato il cestone dei giochi da portare a casa, così che i bambini, che avevano un forte desiderio di possesso, potessero trovare lì il gioco che più gli interessava. Una bella soddisfazione è stata quando i genitori zingari hanno capito che tra me e i loro figli c'era una relazione spontanea e affettuosa e così hanno cominciato a partecipare anche loro alle riunioni e alle feste. Una volta di più vi faccio notare come la relazione personale ha permesso il raggiungimento del duplice obiettivo, la frequenza quotidiana e il coinvolgimento delle famiglie. Come ogni insegnante ben sa, il nostro lavoro è di seminare anche se saranno altri che raccoglieranno ma la gioia di sapere, a distanza di tempo, che alcuni di quegli zingarelli sono riusciti a terminare le scuole medie, mi ha ampiamente ripagato di quello che con tanta fatica avevo cercato di trasmettere loro, cioè il desiderio di imparare. Mi ricordo ancora di loro, dei loro nomi e dei loro volti, delle fatiche e delle gioie, della stanchezza e della preoccupazione di sbagliare e di non riuscire a farcela ma anche le loro mamme non mi hanno dimenticato e quando, ancora oggi, ci incontriamo per strada mi salutano e mi danno notizia di tutta la famiglia.

Posso quindi dire che questa è forse stata l'esperienza che mi ha aperto lo spirito e il cuore all'incontro con gli altri.. Dopo ce ne sono state altre legate soprattutto all'incontro con gli immigrati. Ho fondato con altri ed è oggi il mio interesse principale il Centro Ambrosiano di Documentazione per le Religioni⁵¹, che è sorto proprio per occuparsi dei Musulmani presenti sul territorio della Diocesi⁵² e poi, pian piano, si è aperto anche ad altre realtà. L'incontro con i Musulmani è soprattutto legato alle esperienze dei numerosi viaggi che ho fatto nel mondo arabo, in cui sono stata introdotta da persone di fede cristiana. Durante uno dei miei primi soggiorni in Siria ho avuto l'occasione di incontrare un anziano sacerdote di rito siro-cattolico⁵³ che aveva il gusto dell'insegnamento e per questo insegnava il siriano ai Siriani (il siriano è la lingua liturgica dei Siro-cattolici) e l'arabo a me e ad un'altra ragazza che eravamo lì per caso. La sua passione e il suo entusiasmo mi hanno spinto a continuare lo studio di questa lingua, difficile ma affascinante, fino ad arrivare alla laurea in lingua e letteratura araba. Mentre studiavo e approfondivo non solo la lingua ma anche la cultura, l'arte e la storia sono stata di nuovo messa in discussione perché affrontando la filosofia islamica ho dovuto cambiare i miei punti di vista dato che si parte da un'altra prospettiva⁵⁴. Anche la letteratura sia antica che moderna è molto ricca⁵⁵, ma quello che più mi ha colpito è stato in ambito religioso⁵⁶ il profondo sentimento della "misericordia di Dio". Per me, che sono di formazione preconciliare basata quindi sul concetto della giustizia retributiva di Dio, sentire ripetere spesso la frase: " Nel nome di Dio che è misericorde e dà misericordia" mi ha fatto riscoprire la bellezza dell'essere figlio di Dio e la grandezza di riuscire ad avere anch'io questo sguardo misericordioso sull'altro. Questo è l'atteggiamento con cui mi dispongo ad ogni incontro ed in particolare quando incontro le coppie dispari⁵⁷, cioè quelle coppie che hanno chiesto e ottenuto la dispensa per poter sposare dei musulmani e che hanno tutte le difficoltà del vivere il discorso dell'educazione, religiosa e non, dei propri figli. Con il Consultorio Famiglie Interetniche del Cadr abbiamo avviato l'esperienza di un piccolo corso di lingua araba per le donne, con coniuge musulmano, perché siano facilitate quando vanno nei paesi d'origine dei mariti. Con grande meraviglia della responsabile del Consultorio, all'interno di questo gruppo abbiamo anche cominciato a discutere di altre problematiche, per

⁵¹ CADR, Centro Ambrosiano di Documentazione per le Religioni, C.so Porta Ticinese, 33 20123 Milano
sito web www.cadr.it

⁵² Martini C.M., *Noi e l'islam*, Centro Ambrosiano, Milano 1990

⁵³ Per conoscere la Chiesa Siro Cattolica si possono vedere i seguenti siti: www.cadr.it/cristiani%20orientali/pena.htm
www.30giorni.it/it/brevi.asp?id=135 www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch

⁵⁴ Corbin H., *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989

⁵⁵ Toelle H. e Zakkaria K., *A la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, Paris 2003

⁵⁶ Cook M., *Il Corano*, Einaudi Tascabili, Milano 2001

⁵⁷ Preciso che il termine coppie miste, secondo il Codice di Diritto Canonico, è riservato ai matrimoni tra cattolici e cristiani di altra confessione, mentre il termine coppie dispari è riservato ai matrimoni tra cattolici e non battezzati

esempio come affrontare la circoncisione dei figli, la poligamia, i rapporti interfamiliari nel mondo arabo, quale atteggiamento tenere nella relazione con i suoceri. Questa esperienza mi ha confermato ancora una volta che è solo all'interno di una relazione che si creano le condizioni per il dialogo.

Mi piace approfondire la conoscenza dell'Islām sia nei miei studi sia negli incontri perché sono e mi sento profondamente cattolica, la libertà dei figli di Dio è per me una ricchezza incredibile, e sento di dover continuare ad andare verso l'altro perché è solo così che rispondo e aderisco al progetto che Dio ha su di me. In altre parole potrei dire che Dio mi continua a provocare perché possa continuamente rinnovare la mia fedeltà a questa scelta di dialogo. Mi piace la lettera di Pietro che dice "Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto".⁵⁸ Posso dire che nei numerosi viaggi in diversi paesi del mondo arabo ho sperimentato in profondità il senso di questo essere "sempre pronti". Soprattutto in quei paesi dove la presenza dei Cristiani, come in Algeria o nello Yemen, è fatta solo da stranieri, o dove i cristiani sono pochi come in Iraq o in Iran, è facile che i musulmani ad un certo punto mi ponessero soprattutto delle domande di carattere religioso perché nell'apertura, nel dialogo e nell'incontro è possibile parlare anche di fede, di religione. E' vero che per noi cristiani è più facile andare verso l'altro, mentre per i musulmani è meno facile, meno immediato però è nella relazione che nasce questo desiderio, anche se è difficile mettersi dall'altra parte. Vi faccio un esempio io ho vissuto soprattutto in Siria, e per il solo fatto che arrivavo "dall'occidente", per le donne che incontravo io non sapevo nulla, secondo loro, di ciò che è veramente importante nella vita di una donna orientale, occuparsi: della casa, così mi hanno insegnato come si taglia la verdura, come si infila l'ago, come si fa l'orlo, e questo per me è stata duro ma istruttivo. Non è che loro non mi rispettassero, ma incarnavano bene ciò che l'immaginario collettivo orientale proietta nei confronti delle donne occidentali che ormai fanno tutto tranne che occuparsi della famiglia. Questo è spesso anche il nostro atteggiamento nei confronti dello "straniero" pensiamo solo che è un immigrato⁵⁹ e dimentichiamo che è una "persona", anche se poi scopriamo che chi abbiamo davanti non solo è laureato, ma magari ha anche due lauree!

Credo fortemente che l'integrazione passi attraverso l'accettazione dell'altro e la successiva costruzione di una relazione interpersonale. Devo dire che, attraverso tutti questi incontri con gli altri, ho imparato a conoscere di più me stessa e che quella dell'incontro è una disciplina difficilissima. Una delle situazioni in cui ho sperimentato quanto questo possa essere difficile è stato il tempo in cui ho studiato alla Pontificia Università del Laterano dove gli studenti provenivano da circa 250 paesi e, nelle conversazioni, spesso utilizzavamo più lingue per cercare di capirci e in certe relazioni era difficile...e questo mi urtava. Poi mi dicevo: "Ma come mi occupo di dialogo e mi lascio turbare da questa cosa? Che cosa posso fare per cercare di incontrare anche questa persona che mi sta facendo fare fatica?". Imparare a dialogare ed essere pronti al dialogo non è mai una traguardo definitivo: ci sono dei momenti in cui si va avanti, dei momenti in cui si torna indietro, ma credo che la cosa più importante, soprattutto per noi cristiani, sia la gratuità e lasciare poi a Dio tutto il resto.

⁵⁸ 1 Pietro 3, 15

⁵⁹ Crociata M. (ed.), *L'immigrazione islamica tra diversità religiosa e integrazione sociale*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2006

AUTOBIOGRAFIA DI UN MEDIATORE CULTURALE

di Hocine Benchina

Ringrazio gli organizzatori di avermi invitato a questo incontro, ringrazio anche voi per la vostra pazienza e l'interesse per questo tema dell'integrazione e della convivenza, un tema che necessita di pazienza, tempo ed energia per essere esperito a fondo e per potere instaurare una reale comunicazione tra persone diverse.

Quando sono stato invitato a partecipare a questo incontro, ho pensato di preparare un argomento scritto, per questo intervento particolare, sulle diverse esperienze a cui ho partecipato in diverse scuole – dalle elementari, alle superiori, all'Università – alla fine però, ho deciso di fare una cosa diversa, parlare della mia esperienza, perché in realtà l'esperienza collettiva è formata da un insieme di esperienze individuali che possono essere simili o diverse. Le teorie e i progetti sono fondamentali ed importanti, ma quello che conta, quel che ci costringe realmente a metterci in gioco e ad accettare l'altro, sono le relazioni tra le persone – nella vita quotidiana, nelle scuole, nel lavoro, in tutti i luoghi dove si incontrano le persone soprattutto, visto che parliamo di rapporti tra culture diverse, tra stranieri e italiani.

L'esperienza del mio arrivo in Italia è un po' diversa dal percorso canonico di un migrante, ma comunque va inserita in quella generale, di ogni emigrato. Perché diversa? Io sono arrivato in Italia alla fine degli anni '80; allora per entrare in Italia non occorre il visto, anche la presenza straniera non attirava così l'attenzione come oggi. Ho apprezzato molto e tutto, ho conosciuto tante persone, ho trovato che gli italiani, in generale, sono più aperti verso lo straniero, verso una cultura diversa, più disponibili ad accogliere... Dico questo non così tanto per dire, ma perché ho viaggiato in altri Paesi, in Europa e anche in Paesi Arabi e ho notato che in Italia esiste comunque una differenza.

Quando sono arrivato in Italia non sapevo nulla del paese, né la lingua, né la cultura, l'unica cosa che conoscevo dell'Italia era la canzone di Toto Cutugno *Un italiano vero*, che cantavamo all'inizio degli anni '80. Eravamo ragazzini, e quella canzone andava di moda, la cantavamo parola per parola, dall'inizio alla fine senza comprenderne il significato, recitandola a memoria; non ci interessava, ci piaceva – non solo a me ma anche ai miei amici. Quindi, quando sono arrivato in Italia, non sono venuto per rimanere, ero venuto per vacanza, vacanza che doveva durare al massimo 2 settimane. Da allora sono trascorsi più di 16 anni, sono 17 anni che risiedo qui... una vacanza molto lunga. All'inizio la mia idea era quella di ritornare al mio paese, non ero interessato molto a rimanere. Tuttavia, mi piaceva tutto – ho girato l'Italia dal nord al sud – ho visto tante bei posti, città, coste, la Toscana, alla fine mi sono stabilito a Milano, dove vivo dal 1991.

Col passare del tempo – dopo due-tre anni – ho capito che la mia vacanza sarebbe durata più del normale, quindi mi sono messo a studiare e a conoscere la cultura e la lingua italiana.

All'inizio frequentavo i corsi serali per imparare, appunto, la lingua, utile mezzo per comunicare al lavoro o in qualsiasi altro contesto, ma non era un'impresa facile, dopo una giornata di lavoro, frequentare questi corsi che nonostante le buone intenzioni non erano mirati. Gli stranieri che frequentavano tali corsi, pur essendo pochi, erano di madrelingua spesso molto diverse, e data la situazione, l'insegnamento della lingua non era differenziato sulla base di un sistema contrastivo poniamo arabo-italiano o cinese-italiano; la formazione dei discenti, inoltre, era estremamente differenziata: dai laureati nel paese d'origine agli analfabeti nella propria lingua madre. Allora ho deciso di andare a scuola, cioè frequentare e seguire il programma di una scuola italiana. Così, ho deciso di riprendere lo studio dalle superiori, cioè, non ho fatto come alcuni miei amici che si sono limitati a richiedere l'equipollenza del titolo di studio conseguito nel paese di origine, perché ritengo che la base della cultura e della lingua si apprenda nella scuola superiore o prima ancora. Si conosce cioè meglio la cultura del Paese in questo ordine di scuole. Così ho rifrequentato e ho seguito, sia direttamente sia come autodidatta, i programmi della scuola superiore e dell'università inerenti al mio interesse (Cultura generale, lingua, arti grafiche...), in particolare materie che mi hanno aiutato ad ambientarmi, e mi aiutano a convivere contemporaneamente tra due culture diverse ed esserne mediatore. Nel mio percorso scolastico, in Italia, mi sono spesso trovato l'unico straniero in mezzo a corsisti italiani adulti. E di questo, da una parte, vado fiero, dall'altra era un

handicap; quando ad esempio non capivo, per problemi di non conoscenza sia della lingua sia della cultura, evitavo di fare troppe domande per non bloccare l'andamento della lezione, dovevo soffrire in silenzio, andavo poi a studiare tutto da solo, rifacendo a casa tutto quello che potevo fare durante la lezione. Questo implicava per me uno sforzo tre-quattro volte superiore rispetto agli studenti di madre lingua italiana, e mi privava del mio tempo libero. Tutto avveniva sempre dopo una giornata faticosa di lavoro, ma ciò non ha impedito la mia voglia e volontà di conoscere e combattere l'ignoranza per sopravvivere e comunicare con i cittadini locali eliminando ogni pretesto di inferiorità o isolamento.

Tornando al tema inerente all'importanza dell'esperienza personale, ciò che conta, a mio avviso, come afferma Leonardo Da Vinci: "A me pare che quelle scienze sieno vane e piene di errori le quali non sono nate dall'esperienza, madre di ogni certezza".⁶⁰ Quindi l'esperienza è quella che conta alla fine: l'esperienza personale vissuta. La mia esperienza sul piano delle relazioni e della conoscenza reciproca avviene spesso con e attraverso le persone interessate a conoscere la lingua e la cultura araba. Un percorso che ho iniziato già dai primi anni della mia residenza qui in Italia. Poi, con il passar degli anni e l'arrivo di tanti stranieri – soprattutto a partire dalla metà degli anni '90 – è cresciuto l'interesse per conoscere la lingua e la cultura araba: attraverso corsi diurni o serali organizzati presso istituzioni private, civiche, regionali o statali.

Una prima osservazione che vorrei fare a tal proposito è la superficialità e poca competenza di molti di coloro che gestiscono la formazione in lingua araba. Dico questo serenamente, non in polemica; tuttavia mi ha sempre stupito il fatto che per essere insegnante di una lingua europea, venga richiesta l'esperienza e una preparazione sia a italiani che a madrelingua, mentre per insegnare arabo sia sufficiente essere arabo.

Ho partecipato a diversi progetti sia con bambini arabofoni sia con italiani giovani e adulti che desideravano avvicinarsi a questa lingua e/o alla cultura. Ad esempio in progetti rivolti a ragazzi delle superiori ho notato che la curiosità c'è, ma non ci sono incentivi curriculari che aiutino i ragazzi a maturare i loro interessi che possono risultare utili negli studi universitari e, perché no, a instaurare rapporti di reciproca comunicazione con i ragazzi di genitori arabi o figli di coppie miste, che secondo le ultime statistiche sono in continuo aumento, per non creare ghetti culturali.

Da notare che i genitori di origine arabo-musulmana manifestano la richiesta e il desiderio di trasmettere ai propri figli, accanto a ciò che imparano nella scuola italiana, un po', anche se in minima parte, della propria lingua e cultura, anche se spesso essi stessi la ignorano o la conoscono solo in modo superficiale. Rientra in questa richiesta il progetto di scuola araba domenicale per bambini di genitori arabofoni, e non, presente nella mia città, Sesto San Giovanni. Finora, fortunatamente è stata – ed è – esente dalle polemiche ingenerate intorno a questo tipo di esperienze che nascono spesso, a mio parere, dal timore che queste scuole si vogliano fondare per isolare i bambini dalla cultura locale. Io credo sia un timore esagerato, perché la cultura è come l'aria che respiri in un Paese, quindi non può essere importata. Questi genitori, in genere, desiderano che i figli, pur vivendo qua, mantengano un legame con la cultura d'origine, legame che necessariamente passa attraverso la lingua che oltretutto, per gli arabi, è uno strumento importante per la manifestazione della propria appartenenza spirituale. Conoscere l'arabo serve anche per poter comunicare con la propria gente, con i nonni, con i parenti durante le vacanze di ritorno nel paese d'origine. Tuttavia i bambini non sono impermeabili alla cultura locale come gli adulti e spesso, nonostante parlino a casa con i genitori la lingua d'origine e nonostante frequentino la scuola araba, tra di loro comunicano sempre in italiano. Parlano sempre di cose che vedono, che sentono qua in Italia, sono ovviamente più interessati al loro ambiente circostante che alla cultura dei genitori. Quindi c'è una specie di conflitto tra i figli e i genitori. I genitori vogliono dare qualcosa che loro ritengono sia importante, parte di un'identità originaria, perché molti progettano di ritornare al loro Paese; tuttavia, io credo che quelli che torneranno veramente, attualmente, sono una minoranza. Sono infatti convinto che chi progetta di tornare al proprio Paese non fa venire tutta la famiglia qui: figli e moglie. Quindi questi sono destinati a rimanere in Italia se non per sempre, a lungo termine. I bambini, comunque, crescono nel seno della cultura locale, indipendentemente dal fatto che i genitori vogliano o non vogliano; crescono qui, studiano qui, hanno amici italiani, vivono con gli italiani, mangiano, si vestono, fanno esperienza qui e

⁶⁰ Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, p. 29.

questa è “cultura”: convivere con l’altro. Secondo me questa è già in parte un’integrazione, questa è la vera integrazione.

All’opposto di questa prima esperienza si trova il mio lavoro in Università e nei corsi per adulti. L’esperienza in Università è particolare perché oltre a studenti italiani partecipano alle lezioni figli di migranti che sono nati in Italia, parlano l’arabo dialettale in famiglia ma non conoscono la lingua araba scritta. Questi, per assurdo, sanno poco o nulla della propria cultura di origine e per questo si sentono quasi in “colpa” e accettano malvolentieri che un docente italiano spieghi loro qualcosa che ritengono appartenga al loro patrimonio culturale. Di conseguenza manifestano un atteggiamento iniziale di chiusura nei confronti di tutto ciò che veicolano i docenti in genere e vengono surclassati dagli studenti italiani che sono più aperti alla conoscenza, anche se spesso in modo ingenuo. Non posso negare che tuttavia quest’ultimi abbiano idee preconcelte sul mondo arabo e musulmano, per lo più trasmesse dai media. E ciononostante col tempo, con un lavoro paziente, che sta anche nell’avere un certo tipo di comportamento e nel non farsi strumentalizzare da un certo buonismo che vede gli arabi migranti come “poverini”, sul lungo periodo, attraverso rapporti personali, questi studenti scoprono altre cose nuove, realtà diverse da quelle cui viene dato rilievo dai media – non che alcune realtà non esistano, ma sono solo una delle tante sfaccettature del mondo arabo, e, soprattutto, riscopro nell’insegnamento e riscoprono gli studenti nell’apprendimento una valenza *umana* che troppo spesso viene dimenticata o disattesa. Ed è in questa valenza che trova significato la mia esperienza di docente. Insegnando lingua, si parla spesso di grammatica: in arabo il termine che generalmente la indica è *nahw*, che significa originariamente “direzione”. Ecco: credo che il docente debba indicare una “direzione”, un modo di avvicinarsi al sapere qualunque sia la materia che insegna.

L’essere musulmano, serenamente, non mi impedisce di avvicinarmi all’altro, anzi la conoscenza dell’altro diventa un dovere secondo uno dei più belli e più citati versetti del Corano: “Vi abbiamo creati in popoli e tribù affinché vi conoscestes a vicenda” (*Surat al-huguràt*). La mia identità e la mia appartenenza religiosa non possono che uscirne arricchite.

Percorso di lettura

Adonis, *La preghiera e la spada*, Guanda, Parma 2002.

N. Angelescu, *Linguaggio e civiltà nella cultura araba*, Zamorani, Torino 1993.

M. Taha, *Il secondo messaggio dell’Islam*, EMI, Bologna 2002.

L'identità al fronte

di Aida Salanti

“Ma tu? *Tu?* Chi sei, tu? Eh? Chi sei?
E, prima di tutto, come ti chiami?”
(Daniel Pennac “L’occhio del lupo”)

In questi giorni nella mia scuola, IV circolo di Cremona, stiamo raccogliendo le adesioni per un corso di alfabetizzazione di base per mamme straniere. Ad aiutarci c'è la mamma di Neeza; le ho mandato un biglietto: “Abbiamo bisogno di un favore da lei”. Più delle comunicazioni ufficiali, forse più delle assemblee di classe che pur ci vogliono, sono sicura che funzionerà questo passaparola. E' arrivata a scuola subito il giorno dopo.

Le parliamo di questo progetto di un corso di italiano per mamme, (e nonne, sorelle, zie; a un papà abbiamo dovuto dire di no perché avrebbe pregiudicato la partecipazione delle mamme di alcune etnie), come un modo per poter condividere il percorso che i loro figli vivono nella scuola.

Perché un incontro sia possibile bisogna poter comunicare: la considerazione è lapalissiana, ma densa di conseguenze. Guardando alcune mamme islamiche della mia zona che sono qui da anni e non parlano una parola di italiano, le loro figlie nate a Cremona che arrivano in prima già velate e, pure loro, completamente digiune della nostra lingua, mi sono convinta che l'apprendimento dell'italiano dovrebbe essere una condizione sine qua non per la permanenza nel nostro Paese, resa legislativamente obbligatoria per tutti gli immigrati entro termini ben definiti dall'ingresso in Italia.

Le scuole del mio circolo sono in periferia, c'è un alto tasso di stranieri, oltre il 30%, perché qui ci sono alloggi comunali spesso assegnati a loro e gli affitti degli appartamenti sono, comunque, fra i più bassi della città. Si contano venticinque diverse provenienze, con una preponderanza di famiglie mussulmane, marocchine e tunisine in particolare.

La mamma di Neeza è tunisina, porta in testa il discreto hajab e nel petto una volontà da caterpillar. “Il mio tempo è vostro” mi dice con il sorriso di chi ha capito anche ciò che è sottinteso, “avete toccato un desiderio che tante di noi hanno. Andrò a parlarci io”.

Alcuni anni fa, quando sua figlia era nella mia classe mi diceva: “Quando vi vedo sono contenta, perché la mia bambina qui viene volentieri, e io so che le volete bene”. Lo ricordava, a un certo punto, con tristezza perché Neeza nella nostra scuola non ci veniva più. Come tantissimi altri bambini musulmani a Cremona, nel the day after dell'11 settembre era semplicemente scomparsa dalla nostra aula.

Sparita, volatilizzata, il suo banco vuoto, compagni che chiedevano dov'era la loro compagna. La loro compagna frequentava adesso la scuola coranica, portava un velo in testa, non poteva più parlare con gli italiani. La sua mamma non era d'accordo, qui avevano intenzione di vivere ed era con noi che Neeza doveva imparare a convivere. Una donna solida, convinta della sua fede, e nello stesso tempo decisa nell'affermare la possibilità di un compimento della vita di sua figlia non in una chiusura, ma nell'incontro con noi e con la nostra civiltà. Quaranta scolari avevano lasciato in quel periodo le scuole cremonesi, ma nessuno ne parlava. Anche a noi maestre non stava bene “perdere” Neeza e il Dirigente Scolastico segnalò alle autorità - unico in tutta Cremona, - il suo abbandono della scuola per frequentare la scuola islamica.. Trovò imbarazzo e toni evasivi, ma la comunicazione era ufficiale, non si poteva ignorare. Cominciò così una vicenda complessa durata alcuni anni, che si concluderà con la chiusura della scuola coranica di Cremona. Ma da noi

comunque Neeza era tornata da molto tempo, dopo un anno di confronti e di colloqui con il padre e l'instaurarsi di una stima sempre più profonda con la madre.

Si era nel periodo della clownesca sentenza del giudice (seppelliamone il nome) che vietava il crocifisso in classe. Una mamma italiana telefonò al papà di Sarah, marocchino, offrendosi come portavoce, nell'assemblea di classe, della richiesta di togliere il crocifisso dalla nostra aula. Diciamocelo: spesso, in nome di un malinteso "tutti insieme appassionatamente", i peggiori nemici della nostra storia e della nostra cultura siamo proprio noi. Il papà di Sarah le rispose: Se dà fastidio a lei faccia pure, ma per quel che mi riguarda quel crocifisso è il segno di un luogo dove mia figlia è stata accolta e le vogliono bene. Per me va bene che stia dov'è. Il che, come diceva Guareschi, è bello ed istruttivo.

A Natale tutti insieme facevamo il presepe, - e ancora accade con la classe attuale che pure a presenza di alunni stranieri non scherza- perché a natale si festeggia la nascita di Gesù Bambino e non la festa di Babbo Inverno, della Neve, o, peggio ancora, dei Doni.. Nessuno dei genitori aveva trovato nulla da ridire: davanti a un bimbo che nasce si sta con stupore e tenerezza.. Del resto Gesù Cristo è considerato dai mussulmani un grande profeta ed il Natale è proprio la festa che può far scaturire un'occasione d'incontro.

I bambini avevano preparato il paesaggio col muschio fresco, come vuole la tradizione delle nostre parti e la mamma di Ritu aveva portato uno dei loro magnifici scialli indiani, ricco di tanti fili dorati: un cielo che esprimeva così bene il tripudio per la nascita del Divino Bambino non l'ho mai visto in nessun altro presepe.

Ogni alunno poteva portare una statuina a sua scelta. Hajar, che essendo tunisina non ne aveva in casa, ci raccontò di essere uscita apposta a comperarla con entrambi i genitori e di aver scelto insieme a loro il personaggio più importante del Natale. E fiera, con delicatezza, depositò il suo Bambin Gesù nella mangiatoia.

Con buona pace di chi sostiene la necessità di mortificare la nostra identità e la nostra storia in nome di un rinunciatario rispetto.

Il mio cinquantesimo compleanno non lo dimenticherò mai, perché fu il giorno in cui Alexandru dovette ripartire per la Romania. Era arrivato mesi prima con la famiglia, visto turistico, ma col progetto di restare. Raramente ho visto un bambino imparare l'italiano così velocemente, e non solo perché il rumeno ha radici latine: voleva essere in grado di capire tutto e su tutto chiedeva.

Ai compagni insegnò a costruire aerei di carta, a bagnare la punta per farli volare più lontano e anche che per giocare insieme non servono giocattoli costosi, basta un reticolo di gesso sul pavimento e un sassolino da lanciare. Insegnò soprattutto che a volte bisogna dirsi addio senza che il dolore seppellisca l'affetto e la gratitudine. Il papà fu fermato durante un controllo nel cantiere dove lavorava clandestinamente e scattò il decreto di espulsione. I genitori decisero di partire immediatamente per non mettere in difficoltà gli amici che li ospitavano e vennero a prendere il figlio a scuola. Il padre gli parlò pacatamente e il pianto accorato di Alexandru ci lasciò tutti ammutoliti. Poi ci abbracciò uno per uno, per ognuno una parola, un ricordo. A noi insegnanti sussurrò: "Non preoccupatevi che torno". Alla fine se ne andò con un sorriso coraggioso, ma chi rimase, maestre comprese, piangeva.

Sulla cattedra la mamma aveva trovato il tempo di lasciare un vassoio di pasticcini per i compagni e due orchidee per le maestre.

Ormai eravamo in quinta, la scuola media alle porte, i primi progetti guardando avanti: "Da grande voglio tornare in Tunisia -afferma Neeza- e sai qual è la prima cosa che farò, maestra? Dirò che i cristiani che sono lì, possono costruire le loro chiese e andare a pregare Dio e nessuno deve più fargli del male. Voi non mi avete considerato diversa, perché non sono cristiana; anche da noi sarà così.-

C'è speranza per il futuro se questo accade a Cremona..

Alla fine della quinta, a scuola conclusa, le famiglie organizzarono una vacanza in montagna, c'erano quasi tutte, noi maestre pure, e chi non aveva potuto partecipare aveva affidato i bambini ai presenti. Quattro giorni di immersione nella bellezza davanti alle pale di S. Martino, col Cimon de la Pala sora i copi della ceseta de Transagua.

Ormai nessuno pensava più agli altri in termini di italiani e stranieri. (mi ve vardo e me sento il cor contento, oh).

Quando ci era stata assegnata quella classe Federica, la mia collega, ed io ci eravamo guardate abbastanza costernate: tenevamo in mano un elenco di ventidue iscritti alla classe prima e dodici erano stranieri. La sensazione non migliorò quando visionammo la documentazione: c'erano cinesi, marocchini, libici, indiani, albanesi, kosovari, tunisini e otto di loro erano appena arrivati in Italia. Era il primo periodo in cui la presenza di alunni stranieri a Cremona, finora sporadica, si era trasformata in una vera piena.. Arrivò il primo giorno di scuola, al termine delle presentazioni Enrico chiese: "Signora, e io che vengo dal tacco sono italiano o straniero?".

Il "che fare" aveva ben poco di leniniano, era il senso di inadeguatezza a farla da padrone. Come sempre, però, bastava trovare la pietra angolare per poter cominciare a costruire. Questa pietra angolare fu per me una considerazione semplice semplice, o meglio un'evidenza che mi si parò davanti agli occhi in quel primo giorno di scuola: le mamme di quei bambini volevano per i loro figli esattamente quello che io volevo per i miei. Che fossero felici. All'assemblea d'inizio d'anno dissi ai genitori che questa era un'occasione grande per tutti, in primis per me che ero chiamata a risignificare il mio insegnamento e a liberarlo da quanto c'era di dato per scontato: che ognuno guardasse alla propria storia e alla propria cultura in modo da poter far conoscere agli altri quanto ci fosse di bello e di buono nella propria esperienza. Solo chi è certo della propria identità può aprirsi agli altri senza paura. L'esito non era prevedibile, l'avremmo giudicato insieme a posteriori. Un solo bambino italiano fu ritirato dopo quell'assemblea e, a posteriori, sono convinta che si sia perso davvero una bella esperienza educativa.