

SOMMARIO

Editoriale	3
Dialogo	
Due anni di "oasis" a Venezia	5
Internazionale	
Islam e Occidente: il fattore "S"	7
Dai cristiani del Libano	10
Marocco: situazione e prospettive economiche	11
Marocco 2 - Racconta il deserto che...	14
Libri	
Un volume per conoscere l'Islam	16
Attualità	
Il banchiere dei poveri	19
Il Nobel del Cairo	20
Dialogo islamo-cristiano	
Gerusalemme, "Sono in te le mie sorgenti"	22

Bimestrale di cultura, esperienza e dibattito del Centro Federico Peirone - Arcidiocesi di Torino

Direttore responsabile: Paolo Girola
Gruppo di redazione: Silvia Introvigne
Stefano Minetti
Augusto Negri
Andrea Pacini
Filippo Re
Alberto Riccadonna
Franco Trad

Collaboratori: Giampiero Alberti
Liliana Arduino
Lucia Avallone
Annabella Balbiano
Federica Bello
Paolo Branca
Giovanni Caluri
Cristina Capucchio
Camille Eid
Laura Operti
Alessandro Sarcinelli
Giuseppe Scattolin
Francesco Zannini
Giuliano Zatti

Direzione - Amministrazione:

Centro F. Peirone - via Barbaroux, 30 - 10122 Torino
tel. 011.5612261 - fax. 011.5635015
Sito internet: www.centro-peirone.it
E- mail: info@centro-peirone.it
Direttore del Centro F. Peirone: Negri d. Augusto Tino

Abbonamenti

Italia	Euro 16	- Estero	Euro 26
Sostenitori	Euro 51	- Copia singola	Euro 3

C.C.P. n° 37863107, intestato a
Centro Torinese Documentazione Religioni
Federico Peirone (abbr. CTDRFP) - Via Barbaroux, 30 - 10122 Torino

Solidarietà

In occasione di feste (Natale, Pasqua, compleanni, matrimoni, lauree) è 'cristiano' pensare anche a chi ha di meno o non ha il necessario. Chiediamo la tua partecipazione.

Il Centro F. Peirone promuove o sostiene iniziative di aiuto caritatevole alle Chiese in difficoltà, nel mondo islamico. Coerentemente inoltre con il proprio scopo di dialogo cristianoislamico, promuove iniziative di solidarietà verso situazioni di miseria che ci interpellano in questi Paesi, indipendentemente dal credo religioso. Indichiamo qui sotto il costo orientativo di ogni iniziativa, invitando a sostenere i progetti con offerte libere, di qualsiasi entità:

- a - **Adozioni internazionali di minori cristiani, in Libano**, le cui famiglie sono vittime di guerra. **Quota orientativa: € 160/anno** per adozione.
- b - Sostegno alle iniziative di volontariato delle Suore Elisabettine e Comboniane che lavorano gratuitamente, quotidianamente, presso il **Lebbrosario di Abû Za 'bal, in Egitto**, che accoglie malati quasi tutti **musulmani**.
Costo orientativo: € 160/anno per l'adozione annuale di un malato di lebbra
€ 3.100: spesa complessiva del progetto di completamento **laboratorio analisi mediche. Offerta libera.**
€ 1.800: progetto di **reinserimento di un malato** dimesso. **Offerta libera.**
- c - Aiuto alle **comunità cristiane in Sudan**, rette da missionari comboniani, colpite dalla guerra promossa dai fondamentalisti islamici.
Offerta libera.

Per ulteriori informazioni, telefonare al Centro F. Peirone. Effettuare i versamenti sul C.C.P. n. 37863107, intestato al *Centro Torinese Documentazione Religioni Federico Peirone*. Via Barbaroux, 30 - 10122 Torino (Cod. ABI 07601; CAB 01000; CIN D). Indicare la causale del versamento. Grazie a nome dei destinatari della vostra solidarietà.

EDITORIALE

Ragione e religione

Anche se a una qualche distanza temporale, non è inutile tornare a riflettere su quanto è successo dopo la “lezione” di Papa Benedetto XVI a Ratisbona. Il suo dotto e articolato discorso, che rifletteva sul rapporto fra “fede e ragione”, ha provocato dure polemiche da parte di una opinione pubblica musulmana poco e male informata. Il senso della *lectio magistralis* del Papa è stato stravolto dalle citazioni selettive e sensazionalistiche sia dalla stampa occidentale sia, soprattutto, di al-Jazeera, l'emittente satellitare del Qatar, che sembra voler cogliere ogni pretesto per accendere lo scontro di civiltà.

Così si sono riaperte le ferite, non ancora rimarginate, dell'aspra polemica seguita alla pubblicazione delle famose vignette satiriche riguardanti Maometto. Cerchiamo invece di riflettere su quanto ha effettivamente detto Benedetto XVI.

Se si legge interamente e con attenzione la “lezione” si coglie l'argomento centrale, cioè l'affermazione che “non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio”. In questo senso particolare, il Papa cita il dia-

logo, o controversia, fra l'imperatore Bizantino e il dotto persiano, nel quale Manuele II Paleologo afferma: “chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente non invece della minaccia e della spada”.

Una chiaro riferimento al problema del Jihad, o guerra santa, citato espressamente da Benedetto XVI. Dice il Papa che “l'imperatore spiega minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole”.

Certo, c'è qui una sottolineatura di una differenza fra cristianesimo e islàm, ma fatta in

punta di filosofia e di teologia, senza nessuna volontà di offesa. Una riflessione sulle radici culturali delle due fedi, che serve al Papa non per polemizzare con l'islàm, ma per parlare agli europei, e ai cristiani in particolare, dell'incontro “fra fede e ragione, fra autentico illuminismo e religione”, rivendicando la sintesi feconda fra “spirito greco e spirito cristiano”. Questo “avvicinamento interiore che si è avuto fra fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pen-



*Leggete il dialogo
e fate conoscere la rivista*

siero greco”, dice Benedetto XVI, “è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche della storia universale”. Per il Papa, “considerando questo incontro non è sorprendente che il cristianesimo... abbia trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa”.

Dunque un Papa che non guarda a Oriente, e che critica i tentativi di “disellenizzazione” del cristianesimo che “dall’inizio dell’età moderna dominano in modo crescente la ricerca teologica” e cercano “la pura forma primordiale della fede”, “il ritorno al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice”. Secondo questo pensiero, dice ancora il Papa, “la sintesi con l’ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione che non dovrebbe vincolare le altre culture”. Benedetto XVI respinge con forza questa tesi definendola “non semplicemente sbagliata”, bensì “grosolana e imprecisa”.

Il Papa torna poi al problema iniziale, quello del rapporto fra fede e ragione, respingendo “l’autolimitazione moderna della ragione... radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali”, sintesi fra platonismo (cartesianismo) e empirismo, che il successo tecnico ha confermato. “Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria permette di parlare di scientificità”, lamenta il Papa. Oggi, invece, il problema di Dio viene fatto apparire come “ascientifico o pre-scientifico”. Per Benedetto XVI ne patisce non tanto la teologia, ma “l’uomo stesso che con ciò subisce una riduzione”. E poiché “gli interrogativi della religione e dell’Ethos non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla scienza”... devono essere spostati nell’ambito soggettivo”. Allora è il soggetto che “decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile e la coscienza soggettiva diventa in definitiva l’unica istanza etica”, scadendo “nell’ambito della discrezionalità personale”. Una condizione pericolosa per l’umanità che

provoca “patologie minacciose della religione e della ragione”. Patologie che scoppiano quando “la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell’ethos non la riguardano più”.

Il Papa riconosce quanto di buono ha fatto la civiltà moderna e l’illuminismo, ma chiede di allargare “il nostro concetto di ragione e dell’uso di essa”: per dominare le minacce che derivano dalle possibilità dell’uomo moderno. Per il Papa “ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo”. “Solo così diventiamo capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni - un dialogo di cui abbiamo urgente bisogno”.

Il discorso di Ratisbona, in conclusione, critica soprattutto l’opinione che solo “la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali”. Ecco infatti la conclusione-moni-

to del Papa, la sua preoccupazione: “l’Occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione... È a questo grande logos, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori”.

Questo quanto è stato

detto. La semplificazione giornalistica di una cultura occidentale che spesso non sa più confrontarsi con ragionamenti così profondi, la strumentalizzazione politica che ha riunito fondamentalisti sunniti e sciiti sotto la bandiera dell’odio e dello scontro di civiltà, non colgono il messaggio di fondo: quello della libertà di coscienza, della tolleranza, con un richiamo particolare alle grandi tradizioni religiose monoteiste che hanno elementi comuni e differenze. Infine una rinnovata critica a una cultura basata sul relativismo morale, proprio in nome di quella ragione che si richiama all’illuminismo, ricordando la frase che l’imperatore bizantino poté pronunciare alla fine del Trecento (ma non eravamo nei secoli bui ?) perché, dice il Papa, la sua cultura si basava sulla sintesi fra filosofia greca e cristianesimo: “non agire secondo ragione è contrario alla Natura di Dio”.





DUE ANNI DI "OASIS" A VENEZIA

Voluto dal patriarca card. Angelo Scola, questo nuovo Centro Internazionale di Studi e Ricerche opera dal 2004 per lo scambio di esperienze fra chiese occidentali e orientali. Con speciale attenzione al mondo islamico

Una rete di rapporti: questa la definizione più sintetica di ciò che idealmente si propone di essere il Centro Internazionale di Studi e Ricerche Oasis (C.I.S.R.O.), fondato nel settembre 2004 dal Patriarca di Venezia, cardinal Angelo Scola, all'interno dello *Studium Generale Marcianum*.

Con l'espressione "rete di rapporti" si vuole sottolineare il tratto più caratteristico di *Oasis*, che si concepisce come un ambito di scambio di esperienze e giudizi tra diverse realtà ecclesiali: talune chiese europee da una parte ed alcune comunità cristiane dei paesi a maggioranza musulmana dall'altra. Per il soggetto comunitario che queste comunità costituiscono, il rapporto con l'islàm rappresenta un orizzonte ineludibile; entro tale orizzonte si collo-

ca *Oasis*, esaminando le modalità concrete dei rapporti con i fedeli di religione musulmana, in vista della costruzione di una "vita buona" personale e sociale. La particolare chiave di lettura adottata, non priva naturalmente di limiti, offre tuttavia l'innegabile pregio di costringere ad un sano realismo, contro la sempre risorgente tentazione dell'intellettualismo. Ciascuno è chiamato a condividere la propria esperienza ed a farla circolare coinvolgendo eventualmente altri interlocutori che vanno così ad aggiungersi alla rete di *Oasis*. Si tratta a ben guardare di un tentativo di applicazione della categoria cristiana della testimonianza, intesa come auto-esposizione del soggetto che si consegna alla libertà dell'altro. Tale posizione appare sempre più urgen-

te nell'attuale contesto socio-culturale, segnato dal processo di "meticcio di civiltà", espressione che offre un'ipotesi di lettura dell'odierno frangente storico.

Due interessanti conseguenze discendono da questa impostazione: in primo luogo la varietà degli interlocutori coinvolti, la diversità delle provenienze e formazioni, aprono strade per superare la frammentazione dei saperi che, nella pur legittima attenzione al particolare, rischiano spesso di perdere di vista un'ipotesi unitaria di lettura del reale. Ma soprattutto, in alternativa ad un multiculturalismo estremo, *Oasis* percorre la strada di un dialogo tra oriente ed occidente. I due mondi non sono racchiudibili in poche formule essenziali né destinati ad un autoreferenzialità, ma, esprimendo un

comune nucleo antropologico originario, sono in grado di entrare in comunicazione tra loro.

Gli strumenti

Descritti velocemente natura, oggetto e metodo del centro, occorre accennare al suo principale strumento espressivo: la rivista, anch'essa intitolata *Oasis* e pubblicata semestralmente in quattro edizioni bilingui: italiano – arabo; inglese – arabo; francese – arabo; inglese – urdu. Il numero quattro, in uscita ai primi di ottobre, analizza che cosa è cambiato nella coscienza cristiana dopo l'11 settembre. Intervengono sul tema studiosi europei (il rettore della Cattolica Ornaghi, i teologi Prades e Pacini, i filosofi Hude, Lobkowicz e Scruton, il direttore di *Avvenire* Boffo ed il corrispondente Ansa da Washington Bardazzi), pensatori americani (il presidente dei Cavalieri di Colombo Carl Anderson ed il noto teologo episcopaliano Stanley Hauerwas, che propone una originale meditazione di ispirazione agostiniana sui limiti della lealtà alla città terrena) ed esponenti del cristianesimo orientale (i vescovi di Tunisi, Islamabad e Kirkuk). Chiude la sezione un articolo del noto islamologo P. Samir.

Nella sezione documenti viene ripreso il discorso di Giovanni Paolo II ad Assisi, con un commento del Patriarca di Venezia, seguito dall'intervento dell'allora Cardinal Ratzinger a presentazione della dichiarazione *Dominus Iesus*.

Un reportage esamina la situazione dei rapporti islamo-cristiani in Kosovo, mentre la sezione contributi ospita testimonianze e riflessioni da diversi paesi: Algeria (Henry Quinson), Egitto (Jean-Jacques Pérenès), Nigeria (John Onayekan), Stati Uniti (Geneive Abdo), Italia (Paolo Branca) e Francia (Francesco Follo, osservatore permanente della Santa Sede all'Unesco). Chiudono le sezioni recensioni e memo.

Accanto alla rivista sta crescendo

anche un sito web (www.cisro.org) che in prospettiva permetterà di pubblicare con maggiore rapidità i contributi che arrivano con crescente frequenza alla segreteria del centro. È questo uno degli aspetti più interessanti dell'idea *Oasis*, anche per chi vi lavora quotidianamente: la possibilità di ricevere in presa diretta informazioni e giudizi che spesso faticano a trovare una strada nei *media*.

Il centro pubblica una collana di libri non specialistici di cui sono usciti finora due titoli, entrambi traduzioni dal francese: *La promessa* del Cardinal Lustiger e *Cristiani e musulmani, fratelli davanti a Dio?* del padre gesuita Christian Van Nispen che vive da più di quarant'anni al Cairo. Infine sta prendendo il via in queste settimane un ambizioso progetto di traduzione in arabo delle Catechesi del Santo Padre, a partire dal nuovo ciclo su Cristo e la Chiesa iniziato da Benedetto XVI nel mese di marzo. Il progetto prevede di mettere *on-line* il materiale con cadenza settimanale.

Recapiti

* *Centro Internazionale di Studi e Ricerche Oasis*, Dorsoduro 1, 30123 Venezia, tel. 041 2743964, oasis@marcianum.it, sito web www.cisro.org.

* *Rivista Oasis*: copie singole: 15 €, in vendita o disponibili su ordinazione nelle principali librerie cattoliche italiane (elenco sul sito internet). È possibile sottoscrivere l'abbonamento annuo di 25 euro (estero 35 euro) tramite c/c postale n. 19881564 intestato a David Cantagalli e Associati Editori s.a.s., via di Fornicchiaia 29, 53100 Siena (causale: abbonamento Oasis - Indicare indirizzo per il recapito) oppure carta di credito sul sito www.cisro.org

* *I libri di Oasis* sono disponibili su ordinazione nelle principali librerie cattoliche italiane.

TORINO, CIRCONCISIONE IN OSPEDALE

Solo 4 medici chirurghi su 20 hanno aderito a una sperimentazione della Regione Piemonte, che dal mese di ottobre finanzia interventi di circoncisione rituale presso l'ospedale ginecologico Sant'Anna. L'assessorato alla Sanità ha stanziato 120 mila euro: serviranno a circoncidere in ospedale circa 300 bambini in un anno.

I primi interventi a bambini di famiglie musulmane o ebee sono stati effettuati i primi giorni di ottobre, ma la maggior parte dei medici dell'ospedale ha opposto "obiezione di coscienza" e rifiuterà di praticare la circoncisione. "Non siamo di fronte a una patologia – ha spiegato il primario di Urologia Marco Bianchi – ma a un rito: quindi nè io nè alcun medico del mio reparto partecipiamo alla sperimentazione". Replica il prof. Roberto Carone dell'ospedale torinese Maria Adelaide, dichiarandosi disponibile a sostituire i medici contrari: "se non la pratichiamo in ospedale, la circoncisione sarà comunque effettuata dalle famiglie, ma in condizioni igieniche rischiose".

L'iniziativa della Regione Piemonte – guidata dal centrosinistra – è contestata dalle opposizioni di centrodestra, che si interrogano sull'opportunità di investire ingenti cifre per un progetto come la circoncisione rituale negli ospedali pubblici. Mariangela Cotto (Forza Italia): "mi sembra che ci siano altre priorità, per esempio l'estensione dell'anestesia epidurale a tutte le donne che la richiedono per il parto".

Martino Diez

ISLAM E OCCIDENTE: IL FATTORE "S"

Molte spiegazioni sugli equilibri, i conflitti, le tensioni che animano il Medio Oriente devono essere cercate in Arabia Saudita. Dopo la morte di re Fahd, la dinastia Saudita – il cosiddetto "fattore S" – sta traghettando il Paese verso una nuova fase politica

Alla fine, in Medio Oriente è sempre decisivo il fattore S: l'Arabia Saudita, lo Stato più ricco, prestigioso e petrolifero. Qualche mese fa mi è capitato di trascorrere qualche tempo nella capitale Riyadh, e di scoprire che molte cose che si dicono dell'Arabia Saudita non sono vere: la città è una sfilata di MacDonal, Starbucks, Versace, Armani. Certo, donne e ragazze sono tutte velate e non guidano, ma nei lussuosi centri commerciali comprano dischi di Britney Spears e perfino di Marilyn Manson mentre nella più grande libreria di Riyadh il commesso mi informa che in ordine di preferenza i (e le) minorenni acquistano Harry Potter e i libri tratti dalle serie televisive *Streghe* e *Buffy*, roba non solo vietata dai talebani afgani ma guardata male anche da qualche "talebano" di casa nostra. Restano vietati solo i Pokémon: un famoso predicatore (non saudita), Yusuf al-Qaradawi, ci ha visto elementi di propaganda ebraica e il governo saudita lo ha preso sul serio. Scarseggiano i cinema, tranne quelli per bambini, ma in compenso in videocassetta si trova (quasi) tutto quello che si vende da noi.

L'Arabia Saudita che ho incontrato è quella del dopo-re Fahd (1923-2005). Fahd è morto nel 2005 ma la sua epoca, in verità, era già finita tra il 1995 e il 1996, quando due infarti di fatto avevano consegnato il potere al principe ereditario (dal 2005 re) Abdullah, segnando anche un primo inizio di una nuova fase politica. Fahd, nato probabilmente nel 1923 (ma rimane qualche incertezza sul punto), era uno dei cinquantadue figli di Abdul Aziz Ibn



Saud (1880-1953), il fondatore della moderna Arabia Saudita e l'erede di quella famiglia Saud che nel XVIII secolo era emersa come potenza regionale alleandosi con il "wahhabismo", una corrente puritana dell'islam ostile sia alle innovazioni importate dall'Occidente, sia alle confraternite mistiche del sufismo, accusate di avere introdotto forme superstiziose e idolatriche nella religione musulmana. Il termine "wahhabismo", inizialmente coniato dagli avversari arabi di questa scuola, si è in seguito affermato grazie agli orientalisti inglesi, e di fatto oggi designa un plesso di correnti diverse: gli stessi sauditi lo rifiutano e preferiscono semmai parlare di "salafismo", un termine a sua volta non univoco. In ogni caso il "wahhabismo" non va confuso con il fondamentalismo, di cui rappresenta al massimo un precursore: i wahhabiti sono più interessati alla morale individuale che alla politica, e tendono a rispettare i poteri costituiti e le mo-

narchie ereditarie, a differenza dei fondamentalisti la cui corrente, nata nel XX secolo, si concentra sugli aspetti politici e non esista a proclamare che il sovrano che non rispetta la legge islamica deve essere rovesciato, se necessario con la violenza e il terrorismo.

Fahd era il primogenito dei "sette Sudairi", i sette figli di Ibn Saud e di Husa bint Ahmad Al Sudairi (1905-1974), non la prima ma la favorita fra le mogli del fondatore della moderna monarchia saudita. Benché preceduti alla morte di re Ibn Saud, in base ai complicati meccanismi di successione saudita, da due figli di altre mogli, i re Feisal (1903-1975), che muore assassinato, e Khaled (1912-1982), i "sette Sudairi" sono considerati a partire dagli anni 1960 i veri dominatori della politica saudita e gli architetti delle due principali scelte del regime: il patto tacito con i fondamentalisti e l'alleanza con gli Stati Uniti. Nel 1962 è fondata alla Mecca la

Lega Musulmana Mondiale, del cui primo consiglio di amministrazione fanno parte importanti esponenti fondamentalisti, in seguito a un accordo implicito secondo cui le principali organizzazioni del fondamentalismo si impegnano a coordinare i loro sforzi fuori della penisola arabica con i sauditi, e ricevono in cambio cospicui finanziamenti, ma rinunciano anche a essere direttamente presenti sul territorio dell'Arabia Saudita, e a non criticare troppo apertamente la politica estera saudita incentrata sull'alleanza tattica con gli Stati Uniti. Questa posizione è condivisa dalle forze storiche del fondamentalismo – anzitutto, i membri dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani – ma non dalla frangia ultra-fondamentalista, che se ne distacca e assume toni sempre più radicali e anti-sauditi.

Con la prima guerra del Golfo del 1991, e la decisione di Fahd di chiedere contro Saddam Hussein l'aiuto degli Stati Uniti e di permettere a truppe non musulmane di dispiegarsi sul sacro suolo dell'Arabia, la rottura si consuma. L'ala ultra-fondamentalista – dove ha cominciato a emergere come leader un certo Osama bin Laden, peraltro figlio di un ricchissimo imprenditore che a Fahd deve la sua fortuna – rompe definitivamente con l'Arabia Saudita e prende le distanze anche dalla Lega Musulmana Mondiale e da quei fondamentalisti non radicali, o "neo-tradizionalisti", che con i sauditi vogliono mantenere qualche rapporto.

I due pilastri della politica di Fahd – l'alleanza non dichiarata, ma cruciale, con i fondamentalisti "neo-tradizionalisti", contro gli ultra-fondamentalisti radicali, e la politica estera filo-americana –, già non immuni da crepe negli anni 1990, entrano in crisi con gli avvenimenti dell'11 settembre 2001 e le successive invasioni dell'Afghanistan e dell'Iraq. Da una parte, l'attentato accresce i sospetti statunitensi sul ruolo di

ambienti sauditi come fiancheggiatori del terrorismo. Dall'altra, mentre dà nuovo vigore ai tentativi messi in opera dalla corrente ultra-fondamentalista per destabilizzare la monarchia saudita, rende sempre più difficile ai fondamentalisti "neo-tradizionalisti" collaborare con i Saud senza perdere la faccia di fronte alle critiche dei loro concorrenti ultra-fondamentalisti.

Comincia l'epoca di Abdullah, che – figlio di un'altra moglie di Ibn Saud – non è uno dei "sette Sudairi", e deve fare i conti con il maggiore conservatorismo di questi ultimi. Di fronte al rischio Al Qaida, l'edificio costruito da Fahd – ormai un invalido, che parla raramente – subisce più di qualche ritocco. Abdullah si spinge fino a rimettere in discussione la relazione strettissima fra la sua dinastia e la dirigenza religiosa "wahhabita", al cui interno sono presenti vari amici di Al Qaida. Nei primi mesi del 2004 duemila *ulama* (predicatori) "wahhabiti" ultratradizionalisti sono rimossi dalle loro posizioni, e alcuni arrestati. Nel 2005 comincia anche una cautissima apertura democratica, con elezioni comunali in 178 municipalità del Regno. Un ampio fronte riformista – che comprende la minoranza sciita, un quindici per cento di sauditi in passato discriminati come "non musulmani" ma ora invitati a un "dialogo nazionale" da Abdullah, confraternite sufi tradizionalmente ritenute eterodosse e perseguitate dall'ortodossia "wahhabita", democratici educati in Occidente, alcuni religiosi "wahhabiti" riformatori e quell'ala "neo-tradizionalista" dei fondamentalisti che ha preso le distanze dal terrorismo – vede nelle elezioni comunali il primo passo verso elezioni politiche.

Non va dimenticata l'influenza su questo processo del fattore economico. I libri scritti intorno al 2000 secondo cui il regno stava per implodere perché calava il prezzo del petrolio sono finiti nei



retrobottega delle librerie. Il bari-
le dopo l'11 settembre è schizza-
to alle stelle, ma il nuovo boom
economico non ha fatto passare
la paura agli economisti sauditi,
che hanno guidato il paese nel
WTO e imposto la differenziazione
di un'economia dove oggi il
petrolio conta solo per il 50%. La
rapidissima trasformazione ha
provocato – come altrove – una
reazione religiosa: il “grande ri-
sveglio” (*Sahwa*), nato nelle uni-
versità dall'incontro fra alcuni
degli esponenti dei Fratelli Mu-
sulmani venuti come esuli dall'E-
gitto e religiosi “wahhabiti” allar-
mati dalla modernizzazione.

Ma il *Sahwa* ha un centro, una
destra e una sinistra. La sinistra
ultra-fondamentalista che usa il
Sahwa per rimettere in circolo le
idee di Bin Laden conta ancora
qualche militante, ma la sua diri-
genza è ormai tutta in prigione:
tuttavia, potrà far scorrere altro
sangue, e sembra oggi partico-
larmente interessata ad attacca-
re i pozzi di petrolio. Tra i docu-
menti recentemente sequestrati
a militanti sauditi dell'organizza-
zione di Bin Laden ce n'è uno di
particolare importanza. Si tratta
di un nuovo manuale di Al Qai-
da, di 140 pagine, intitolato *Ca-
none per colpire le installazioni
petrolifere*. È firmato da Abdula-
ziz bin Rashid al-Anaiza, il “mini-
stro della propaganda” di Al Qai-
da, ed è soprattutto un testo reli-
gioso. Il *Canone* sa bene che il
Corano vieta di colpire i beni dei
musulmani, petrolio compreso,
ma afferma che le istituzioni pe-
trolifere saudite (come quelle
irachene) non sono proprietà dei
musulmani ma di società stra-
niere o legate alla famiglia reale
saudita, che deve ormai essere
considerata apostata e non mu-
sulmana. Il *Canone* distingue
pertanto fra i pozzi di petrolio, la
vera fonte della ricchezza del
popolo, che non devono essere
attaccati “salvo circostanze ec-
cezionali” e i petrodotti, depositi,
raffinerie, centri e navi che tra-
sportano petrolio che è invece

sia lecito sia doveroso colpire, al-
meno se sono di proprietà di so-
cietà occidentali o legate al go-
verno di Riyadh, garantendo inve-
ce sicurezza a quegli imprenditori
privati che si dimostrano “buoni
musulmani”, cioè finanziano Al
Qaida.

I simpatizzanti di Al Qaida non
rappresentano però la maggio-
ranza del risveglio *Sahwa*. La de-
stra del *Sahwa* presenta un islam
moderato che guarda alla Turchia
e alla Giordania e ha chiesto il
passaggio all'elezione del parla-
mento (oggi di nomina regia) a
suffragio universale, donne com-
prese, entro il decennio. La fissa-
zione di scadenze precise non è
piaciuta al nuovo re Abdullah, che
ha fatto arrestare alcuni esponen-
ti della “destra” cui pure in passa-
to era apparso vicino. Resta un
centro, che punta tutte le carte
sul gradualismo del re. Questo
centro ha vinto le citate elezioni
del 2005 per metà dei consigli co-
munali, e ha ottenuto una pro-
messa informale (ma senza sca-
denze) secondo cui due terzi del
parlamento saranno eletti an-
ch'essi dai cittadini. Due leader di
questa corrente che ho incontrato
a Riyadh, il deputato Khalil al-
Khalil e un principe vicino al re,
mi hanno assicurato che non di-
sperano di fare includere fra gli
elettori anche le donne. Tutto in
Arabia si muove lentamente co-
me il deserto: ma l'islam saudita
non è monolitico, e qualcosa sta
cambiando, anche se su uno dei
fronti critici, quello della libertà re-
ligiosa per i non musulmani, pur-
troppo sostanzialmente nessuno
è disponibile ad aperture. “La
questione centrale non riguarda
l'Iraq o l'Iran – secondo le parole
di uno dei miei interlocutori –: se
l'islam moderato e la democrazia
vinceranno in Arabia Saudita, vin-
ceranno in tutto il mondo musul-
mano”. Purtroppo, rimane vero
anche il contrario: per questo, i
riformisti sauditi meritano più at-
tenzione e un sia pur critico so-
stegno.

Massimo Introvigne



DAI CRISTIANI DEL LIBANO

Mons. Simon Atallah, vescovo di Baalbek, racconta i drammatici giorni della guerra e la difficile situazione della Chiesa locale

“Ero a Roma per un convegno e dovevo tornare in Libano il 12 luglio, il giorno dello scoppio delle ostilità. A Fiumicino, poco prima della partenza, mi dissero che qualcosa di grave stava accadendo in Libano ma le notizie erano ancora confuse e frammentarie. Arrivai all’aeroporto di Beirut nel cuore della notte mentre cadevano le prime bombe sullo scalo aereo della capitale libanese”. Gli israeliani avevano attaccato il Libano in risposta all’azione militare di Hezbollah lungo il confine con Israele che si concluse con la morte di otto soldati israeliani e il rapimento di due militari. Era l’inizio della ostilità. Ricorda così quelle drammatiche ore vissute tra Roma e Beirut monsignor Simon Atallah, da cinque mesi vescovo di Baalbek, nella valle libanese della Bekaa, roccaforte di Hezbollah, il Partito di Dio del suo leader Nasrallah. In ottobre il successore dell’arcivescovo Mounjed El Hachem, nuovo nunzio apostolico in Kuwait e Qatar, è stato ospite a Torino del movimento Sviluppo e Pace e della Parrocchia di San Massimo e ha ricordato con emozione ai continui raid aerei che martellavano giorno e notte le postazioni dei miliziani sciiti di Hezbollah a Baalbek. “Non si poteva più girare per la città perché c’era il rischio di morire sotto i bombardamenti dell’aviazione israeliana, la gente era terrorizzata e chi poteva cercava di fuggire – racconta il vescovo – Baalbek era isolata con ponti e strade distrutti. Un mese drammatico che tuttavia ha avuto dei risvolti anche positivi perché la guerra ha portato i musulmani rimasti senza tetto nelle case dei cristiani e viceversa, convivendo insie-

me. Un mese dopo centinaia di migliaia di persone sono tornate a casa, su invito di Nasrallah, uscito “vincitore” dal conflitto, almeno in quanto a sostegno popolare”. Nel Libano del dopoguerra la vita riprende e la situazione si va normalizzando, i profughi, quasi un milione, tornano a casa nelle città e nei villaggi e la ricostruzione delle infrastrutture procede. Si ricomincia a sperare anche se l’avvenire di questo Paese sfortunato è tutto da inventare. Ma che la vita di tutti i giorni sia ripresa più o meno normalmente si vede anche dal traffico quotidiano della gente che si sposta per motivi di lavoro e dalla riapertura dei negozi mentre nei mercati si rivedono i beni di prima necessità. Intanto si sta preparando la riapertura delle scuole e delle università, prevista per il 9 ottobre.

La ricostruzione del Libano comporterà tempi molto lunghi, spiega monsignor Atallah, perché gran parte dell’economia è stata distrutta e il turismo estivo, fonte di ingenti entrate, compromesso del tutto. La guerra è stato un passo indietro nella marcia del Libano verso la sovranità e la libertà: “ci eravamo quasi riusciti, osserva il prelado, ma è destino che ciò non si realizzi mai. Purtroppo viviamo in una regione che soffre da sempre e i veri problemi risiedono nelle ingerenze delle potenze che pensano ai loro interessi economici lasciando dietro una lunga scia di questioni sociali e umane. Noi libanesi siamo le vittime di quel che accade e non vogliamo essere destabilizzati da altri Paesi ma lasciati in pace”. “Come Chiesa – aggiunge monsignor Atallah – vogliamo essere esempio di fratel-

lanza e democrazia e aspiriamo a risolvere i problemi nella pace e nella giustizia. Predichiamo di lasciarci liberi nelle nostre attività quotidiane perché con i musulmani abbiamo sempre vissuto in amicizia e ogni giorno lavoriamo per consolidare la convivenza con loro attraverso congressi e incontri, soprattutto con giovani islamici”. La comunità cristiana più numerosa è quella cattolico-maronita e i cristiani vivono nella paura che l’intolleranza finisca per incoraggiare l’estremismo islamico con la conseguenza di distruggere l’equilibrio su cui si basa la convivenza delle diverse comunità religiose. Le comunità cristiane del Medio Oriente, già esistenti prima dell’arrivo dell’islam, rappresentano tuttora un importante elemento di pluralismo all’interno di un mondo islamico perennemente sospeso tra modernità e tradizione. Un tempo, in Libano, i cristiani erano la maggioranza della popolazione e oggi sono circa il 35% contro il 60% dei musulmani. C’è una politica che vuole svuotare il Medio Oriente dai cristiani, mette in guardia il vescovo libanese, che non si stupirebbe se un giorno il suo Libano si trasformasse in uno Stato governato dai fondamentalisti sciiti che già adesso formano una specie di Stato nello Stato libanese con due società e due regimi diversi. Come dire, prima sotto i siriani e ora sotto gli iraniani e addio davvero alla sovranità. La forza d’interposizione dell’Onu darà i frutti sperati e pacificherà il Libano? È ottimista monsignor Atallah secondo cui le Nazioni Unite sono la speranza del mondo e non ci sono altre alternative alla comunità internazionale.

Filippo Re

MAROCCO: SITUAZIONE E PROSPETTIVE ECONOMICHE

Per comporre un quadro degli scenari nel grande paese magrebino, abbiamo intervistato un redattore del quotidiano di Rabat "L'Economist". Il testo non è stato rivisto dall'interessato: per tutelarne l'identità lo definiamo prof. Ahmad, un nome di fantasia

Il 'Dialogo': Pr. Ahmad, ci può descrivere un quadro essenziale dello status e delle questioni aperte dello sviluppo del Marocco?

Pr. Ahmed: Le risorse economiche sono sempre di due tipi: quelle umane e quelle naturali.

Dialogo: Cominciamo dalle risorse umane.

Ahmed: In Marocco abitano circa 30 milioni di persone. La crescita demografica è stata molto rapida se si pensa che 40 anni fa i Marocchini erano 12 milioni. Questa crescita smodata è il primo responsabile dei numerosi problemi socioeconomici.

Dialogo: Come influisce la crescita demografica sullo sviluppo del Marocco?

Ahmed: Porto un esempio. Il Marocco oggi costruisce scuole al ritmo di una al giorno. Se lo Stato fa questo, non ha più soldi da investire in altri settori, come l'industria e l'agricoltura. Dall'altro lato, aumentano i consumi privati (TV, auto, telefono portatile) e si allarga così la forbice tra i benestanti e i poveri.

Dialogo: C'è molta povertà in Marocco?

Ahmed: I poveri del 1970 si potevano soddisfare dando loro da mangiare, garantendo loro il pane e i generi di prima necessità. Oggi ci troviamo di fronte a tre tipi di povertà. Il primo tipo riguarda i servizi di base (fornitura dell'acqua e dell'elettricità, salute, scuola). In Marocco c'è una carenza generale nei servizi di base. Prendiamo ad esempio la scuola: l'analfabetismo



abbraccia circa il 50% della popolazione marocchina. La scuola è dunque una priorità. Ma come rimediare presto e bene al problema, considerati i costi e la scarsità di personale adeguato? Il secondo tipo di povertà è quella psicologica, causata dalla forte disoccupazione, dalla crisi dell'artigianato e della piccola agricoltura. Queste persone so-

no frustrate, si sentono socialmente inutili.

Un terzo tipo di povertà, che abbraccia quasi tutti, è causata dalla TV satellitare: la parabola veicola nei Marocchini la frustrazione e la disillusione: siamo tutti poveri in confronto all'Europa!

Sparisce così quel sentimento, molto utile, della 'soddisfazio-

ne', che si esprimeva ringraziando Dio della propria condizione. Ormai la gente è insoddisfatta sempre, la gente dice sempre che manca qualcosa. Accanto alla povertà vera nasce la povertà 'illusoria'.

Dialogo: Può quantificare la povertà 'reale' della popolazione marocchina?

Ahmed: La media pro capite delle entrate è 1.200 dollari per anno, che corrisponde a circa 33 DHM/giorno (dirhàm marocchini/giorno). Basta paragonarla con quella della Francia (28.000 dollari per anno) e con la media europea (25.000).

La distribuzione della ricchezza è il problema nel problema: 5 milioni di Marocchini vivono sotto la soglia di povertà, che è di 10 DHM/giorno (circa 1 Euro/giorno). Questi sono poveri 'assoluti'. Abitano soprattutto in città. I contadini, quando s'impoveriscono irrimediabilmente, emigrano in città e vanno ad ingrossare la popolazione delle bidonvilles. Così aumentano anche i problemi urbani.

Dialogo: Quali sono le conseguenze sociali della povertà diffusa?

Ahmed: La povertà genera anzitutto la caduta verticale delle nascite. I poveri non hanno i mezzi per sposarsi: l'età media del matrimonio delle donne, in città, è salita a 28 anni e quella degli uomini a 30 anni. Inoltre, sempre per motivi economici, un numero crescente di persone non si sposeranno mai. Un'altra causa della diminuzione della natalità è l'accresciuto numero dei divorzi. Le proiezioni statistiche prevedono che fra 10-15 anni, i Marocchini saranno circa 40 milioni: una crescita certo, ma che rallenta. Il trend ci proietta verso un paese di vecchi... e per di più poveri!

Dialogo: Il Marocco possiede risorse naturali?

Ahmed: Le risorse naturali del Marocco sono in calo. Ad esempio, il paese era ricco di foreste, in via di distruzione (sui monti

dell'Atlas, nel Rif). In 100 anni, il Marocco ha perso all'incirca i 2/3 delle sue foreste. La crescita del numero dei hammàm (il 'bagno turco', n.d.r.) ha prodotto la distruzione delle foreste, per ottenere la legna per scaldare l'acqua. Consideriamo inoltre la campagna: nel 1960, l'80% dei Marocchini (circa 10 milioni) erano contadini, abitavano in campagna. Oggi, circa il 50% dei Marocchini abitano in città. Altro disastro ecologico è la pesca: nel fascia oceanica marocchina non ci sono più pesci! Safi era il porto marocchino della sardina, ora le sardine sono quasi sparite.

Le foreste creavano condizioni favorevoli per la pluviometria. Oggi l'acqua scarseggia e, almeno localmente, si deve parlare di 'effetto foresta' per spiegare la mancanza d'acqua. In città oggi si consuma molta più acqua e ce n'è di meno che in passato. I fiumi sono spesso in secca. I pozzi, nel 1960, attingevano acqua alla profondità di 10 metri dal suolo, mentre oggi per trovare acqua spesso bisogna scendere a 1000 metri! L'acqua è diventata l'oro blu del Marocco. Si sono costruite numerose dighe... ma sono insufficienti. Si consuma troppa acqua.

Il clima ha subito trasformazioni importanti: negli anni '60, in una città dell'interno importante come Fès, si alternavano con regolarità le 4 stagioni. Oggi le stagioni si sono ridotte a 2, estate e inverno. La pioggia è irregolare. Se non piove, in primavera il raccolto sarà scarso. Se la campagna non produce, tutti i consumi precipitano, i contadini non si recano in città a fare acquisti. L'economia del Marocco .. è condizionata dalla pioggia!

Dialogo: Possibile che, con i mezzi tecnici oggi disponibili, il Marocco non riesca a risolvere il problema dell'irrigazione delle terre coltivate?

Ahmed: La questione è che i piccoli agricoltori sono alla mercé della pioggia e dei feno-

meni naturali mentre i grandi agricoltori coltivano nelle serre e producono anche prodotti molto ricercati, esportati in Europa. I piccoli agricoltori non possono pagare l'acqua per l'irrigazione! In Marocco coesistono varie esperienze agricole. D'altra parte, il Marocco non intende perseguire la riforma agraria, vuole che i piccoli contadini restino nelle campagne, anche se con modeste entrate. La riforma agraria comporterebbe espropri di terre e la riduzione ulteriore del numero dei contadini.

Dialogo: Dalle sue risposte l'economia marocchina sembrerebbe moribonda o, perlomeno, in un tunnel molto buio.

Ahmed: L'economia marocchina è malata ma è plurale. Non si basa su una sola risorsa, anche se il Marocco, rispetto ad altri Stati arabi o africani, è penalizzato dalla mancanza del petrolio. L'economia si basa soprattutto sulla risorsa lavoro. I settori produttivi sono l'agricoltura (grano, pomodoro, carote, frutta in genere, legumi), l'edilizia e il suo indotto e le rimesse degli emigrati. Nel settore tessile lavoravano circa 250.000 persone, sia per il mercato interno che per l'esportazione ... ma adesso questo settore è in crisi, a causa della concorrenza cinese. Anche la produzione dei fosfati è in ribasso, il settore è ormai è al 6° o 7° per la consistenza delle entrate e impiega circa 15.000 uomini.

Ci si è chiesti se sia necessario diminuire lo S.Mi.G (salario minimo garantito) da 2000 DHM/mese (circa 180 Euro/mese, n.d.r.) a 800 DHM/mese (circa 73 Euro/mese, n.d.r.), che equivale al salario cinese. In realtà, i salari in Marocco si sono già contratti. Il salario di un lavoratore ordinario non supera 1000-1500 dHM/mese (90-135 Euro/mese circa, n.d.r.). L'alternativa, è sviluppare altri settori produttivi. Oggi, ad esempio, ci sono circa 5/6.000 call center. Abbiamo 3 imprese importanti di prodotti e

componenti per l'informatica, nella zona di Casablanca, che producono per conto delle grandi industrie mondiali, soprattutto per l'esportazione. Altra risorsa economica in crescita è il turismo. Ci sono circa 2,5 milioni di turisti all'anno in Marocco. Sono pochi, se confrontati alla Tunisia (5 milioni/anno) o all'Egitto (7, 5 milioni/anno) o ai paesi europei come la vicina Spagna (25 milioni/anno). Però il turismo è un settore in espansione, che porterà sempre più soldi e abituerà la gente al pluralismo culturale. Nel settore dei grandi lavori, abbiamo aperto cantieri importanti come l'autostrada, al Nord e al Sud, il porto di Tangeri e la catena di hotels lungo la costa mediterranea.

Dialogo: Lo Stato ha un progetto per sconfiggere la povertà crescente?

Ahmed: Lo Stato cerca di lottare contro la povertà. I problemi maggiori sono le numerose bidonvilles, che aumentano di numero e ampiezza a causa dell'esodo dalle campagne. Lo Stato favorisce l'edilizia pubblica, spostando intere famiglie dalle bidonvilles.

Si è consolidata la politica di microcrediti, che hanno raggiunto il numero di circa 1 milione, per favorire la crescita di piccoli imprenditori domestici. Si sta affrontando il problema dell'analfabetismo. Lo Stato spende la metà degli introiti delle tasse per la salute, per costruire case ed estirpare le bidonvilles e per costruire scuole. Inoltre, ci sono generi alimentari calmierati, come zucchero, pane, olio, gas.

Dialogo: Professore, quali sono i 'problemi aperti' la cui soluzione porterebbe maggior benessere alla popolazione?

Ahmed: Voglio sottolineare anzitutto che, oggi, in Marocco si può parlare, i problemi non vengono nascosti. I giornali sono numerosi, anche se i lettori sono pochi. Si vendono circa 300mila copie di giornali quotidiani marocchini. L'ostacolo più

grande è l'analfabetismo. Certamente il problema più rilevante per l'economia è la questione del Sahara (l'ex-Sahara spagnolo, n.d.r.). Si è speso e si continua a spendere molto per mantenere l'esercito. Si è fatto uno sbaglio che dura da 25 anni. Tuttavia, il Sahara è necessario al Marocco, nonostante il caro prezzo pagato. Si deve pensare che ai confini del Marocco si trova l'Algeria, un colosso geografico ed economico, ricco di petrolio, governato da un regime militare, a rischio islamista...

Un altro problema è l'economia illegale (il 3% di marocchini coltivano droga nel Rif e la spacciano) e l'economia informale, fatta da circa 500.000 piccoli venditori, dalle donne di servizio ecc. che non pagano tasse. Un terzo problema è quello degli investimenti. Il DHM è oggi una moneta abbastanza forte ma all'interno ha scarso valore, ci sono troppi DHM in circolazione e le banche non pagano tassi d'interesse. Il problema è che manca una mentalità imprenditoriale, la gente non fa circolare i soldi, non prende iniziative per creare

industrie e lavoro. Manca sia la competenza economica sia il coraggio d'investire.

Altro importante problema è la scuola, frequentata oggi da circa 300.000 alunni, ma la formazione è di bassissima qualità. Ulteriore problema da risolvere, per non accrescere le perdite economiche, è la gestione sociale del Ramadàn. Io sono credente e pratico il digiuno del Ramadàn. Ma, se siamo autentici credenti, i mutamenti economici e sociali devono indurre cambiamenti nelle nostre abitudini: non stare alzati la notte, mangiare correttamente e di più al mattino, iniziare a lavorare prima al mattino e smettere prima la sera. La festa del montone è in se stessa un disastro economico per molte famiglie e una delle cause maggiori di divorzio. Molte famiglie non hanno i soldi per comprare il montone, questo causa liti familiari... fino al divorzio, appunto. Bisogna riscoprire la solidarietà. I benestanti devono condividere il montone con i poveri: non tutti possono comprarlo.

a cura di T. N.



MAROCCO 2 - RACCONTA IL DESERTO CHE...

Riceviamo e volentieri pubblichiamo

Una leggenda berbera narra che al buon Dio, dopo aver creato Adamo ed Eva, rimase un po' di argilla, dopo aver riflettuto decise di creare i datteri. Per questo motivo essi sono sacri e non sta bene gettare il nocciolo. Attribuire un'origine divina a questo frutto significa affermare la sua importanza nell'economia delle oasi.

Il Marocco è un paese dai forti contrasti climatici: l'oceano Atlantico favorisce l'umidità e le piogge, la lunga catena montuosa dell'Atlante è coperta soprattutto nel versante settentrionale di foreste di conifere, di cedri, di ginepri. Le pianure settentrionali, create dal lento scorrere di grandi fiumi, sono adatte ad una agricoltura intensiva, alcuni fiumi sono perenni. Ma il Marocco è soprattutto un paese arido, minacciato costantemente dalla siccità e le regioni dove più fortemente incombe questo pericolo sono quelle meridionali a sud dell'Atlante. Le precipitazioni, nella fascia pre-sahariana sono minime: 50-100 millimetri l'anno, l'equivalente di un acquazzone estivo. L'evaporazione è massima, le temperature estive sfiorano i 50 gradi, nelle stagioni intermedie è frequente il vento caldo, simile al ghibli o all'harmattan, che dissecca i raccolti, crea tempeste di sabbia e vortici polverosi, cancella le tracce delle piste. La vegetazione si riduce a qualche acacia e a cespugli spinosi, le montagne pelate mostrano gli strati geologici sedimentati nel corso di milioni di anni. Questo ambiente così ostile è il deserto, dove ragionevolmente non si dovrebbe andare e men che meno vivere, eppure esso occupa un posto pieno di fascino nell'immaginario del viaggiatore europeo. Il deserto è il vuoto assoluto in opposizione con il pieno delle città, il mare di sabbia composto in sinuose e morbide dune da scalare, con la sensazione di essere i primi a lasciare tracce su

un terreno mai calpestato da alcuno. Il deserto è dove si ammirano i tramonti e le albe più belli, dove il silenzio è assoluto e la notte ha sempre milioni di stelle. Con un piccolo brivido si pensa che in questi posti non c'è acqua, che se uno si perde può rischiare di morire e un pensiero di gratitudine va all'organizzazione che ha permesso il viaggio in questi ambienti estremi, dove un veicolo sicuro, acqua, buon cibo e una comoda tenda permettono di vivere le proprie sensazioni in tutta sicurezza. In questo ambiente ci si sta per pochi giorni, sapendo bene che questa esperienza è bella e intensa perché breve e con una durata prestabilita.

L'immaginario si nutre di miti e di luoghi comuni, di stereotipi e di idee preconfezionate e viene da lontano. La letteratura di viaggio, a partire dall'Ottocento, romanzi di avventure e in tempi più recenti il cinema ci hanno fornito un bagaglio di immagini che aleggiano inconsapevolmente nella nostra fantasia. La percezione, la "lettura" del deserto è la nostra, occidentale, europea, "giusta". L'esotismo l'abbiamo inventato noi. Le estreme propaggini di questa lettura iniziata molto tempo fa, e del conseguente "consumo" del deserto e dell'esotico è l'industria turistica: nella ricerca di nuove frontiere da valicare i testi dei cataloghi di viaggi hanno declinato in frasi fatte e tutte uguali le descrizioni del fascino del deserto, proponendo l'esotismo in veste sempre più caricaturale alla ricerca di originalità. Corollario di ciò sono i viaggi con potenti fuoristrada o strane moto a quattro ruote che mettono a dura prova solo la tecnologia delle ditte costruttrici. Ma se un visitatore volesse togliersi gli occhiali dalle lenti colorate, più sfumate, che l'occhio dovrebbe abituarsi a cogliere per leggere il paesaggio, dove emergerebbero figure in movimento, silenziose, uomini e donne che dal deserto traggono la vita. Il de-



serto, regno dell'aridità e delle privazioni, è lo sfondo, il complemento e la condizione in cui sorge l'oasi, perfetto ecosistema artificiale, creato dall'uomo nel corso di decine di secoli. L'invenzione dell'oasi infatti nasce con l'aridità stessa, con il progressivo degrado delle condizioni climatiche, che l'uomo ha fronteggiato organizzando la vita intorno ai punti d'acqua.

La palma da dattero è l'albero che ha permesso questo miracolo, di lei tutto si usa, dà frutti e ombra, al cui riparo sono possibili le coltivazioni negli orti. I villaggi sono costruiti all'esterno dell'oasi per non rubare terra buona all'agricoltura, che per quanto di sussistenza è in grado di soddisfare i bisogni della comunità. L'adattamento al clima è perfetto, pena il rischio di non poter sopravvivere: case di terra, addossate l'una all'altra in una sorta di economia di scala della temperatura, finestre minuscole, un ordine sociale fortemente gerarchizzato allo scopo di garantire la sicurezza a tutti. In questo ordine di cose il deserto è un elemento "neutro", nè buono nè cattivo, esso c'è e con esso si vive.

Quello che vediamo noi oggi è una sorta di capolinea. La capacità umana di inventarsi gradatamente una simbiosi con la natura sembra essersi compiuta con l'oasi, con il villaggio di terra, l'ingegnoso sistema di canalette per l'irrigazione, il modo di vestirsi e di alimentarsi, il modo di nascere, sposarsi e morire, il modo di credere in Dio. Queste isole di vita erano in collegamento le une con le altre attraverso le piste carovaniere che veicolavano merci, informazioni e sapere nei manoscritti miniati, esse erano rivolte più al Sahara che al nord, con cui erano comunque in contatto attraverso i valichi dell'Alto Atlante e i porti oceanici. La salute era protetta dalla conoscenza delle proprietà delle piante e quelle che per noi sono superstizioni e ignoranza erano parti di un sistema complesso di credenze, che non si distinguevano dalla fede, e che della fede avevano la forza e l'efficacia.

Questo complesso sistema sociale ed economico si è formato lentamente nel corso di millenni. Fino a tremila anni fa il clima era relativamente umido, le montagne erano coperte di vegetazione, i pascoli nutrivano mandrie di bovini e branchi di animali selvaggi: rinoceronti, elefanti, giraffe, gazzelle. Le comunità di pastori e agricoltori molto probabilmente erano sedentarie o transumanti. Nel sud del Marocco tutto ciò è testimoniato da migliaia di incisioni rupestri, mute tracce di una storia ancora da decodificare pienamente. Queste pagine di pietra mostrano a volte con grande eleganza le occupazioni e le preoccupazioni spirituali delle comunità che per millenni hanno abitato queste regioni. Con il cambiamento climatico l'equilibrio ancestrale si rompe, l'inaridimento porta alla scomparsa dei pascoli e all'estinzione di molte specie. Avviene probabilmente una frattura anche a livello culturale con l'esodo verso terre migliori. Ma il sud non viene abbandonato del tutto, la vita si coagula intorno ai punti d'acqua. Nuovi soggetti sociali fanno la loro comparsa nella storia e nelle rappresentazioni sulle rocce: uomini a cavallo, armati di lancia e scudo, sembrano essere i signori di queste regioni. L'arrivo del cammello, forse poco prima dell'era cristiana, dà all'ambiente l'aspetto attuale. Secondo la tradizione, arrivano anche le prime comunità ebraiche. Il crogiolo è perfetto: berberi, neri, arabi ed ebrei convivono ognuno espletando una funzione sociale precisa. Quando gli arabi nel VII secolo arrivano in Marocco, trovano nel sud città prospere e attive vie carovaniere e commerciali dirette a sud del Sahara.

Non sappiamo quale sarebbe stata l'evoluzione dell'oasi e del suo sistema economico se non fossero intervenute le potenze coloniali a distruggere gli equilibri politici e sociali dell'Africa, a crearne di nuovi modellati sulle convenienze delle nazioni europee. L'oasi, con l'arrivo del protettorato e la creazione di frontiere artificiali, è implosa, ha perso la sua ragion d'essere, si è economicamente

inaridita ed esiste solo per chi la abita. Intorno, quelli che erano grandi villaggi, Ouarzazate, Agadir, Zagora, hanno preso le dimensioni di grandi città, verso le quali gli uomini si dirigono per cercare lavoro e benessere. Pian piano l'asfalto ricopre le piste, arrivano l'elettricità e l'acqua corrente, i cellulari "prendono" un po' dappertutto, le antenne paraboliche troneggiano sui tetti delle case di terra, si sviluppano nuovi sistemi di comunicazioni e di relazioni sociali, l'isolamento è finito. Le nuove possibilità offerte dalla modernità creano però nuove tensioni, l'accelerazione di questo ultimo decennio fa sì che lo strappo generazionale sia più forte: i giovani vogliono partire, rifiutano i matrimoni combinati, le ragazze vogliono andare a scuola perché ne colgono le potenzialità di emancipazione e non accettano di ritrovarsi sposate a quattordici anni o meno.

Il visitatore con le lenti colorate ammira i villaggi di terra, i vestiti tradizionali delle donne, macchie di colore che risaltano bene nella foto sullo sfondo di un muro di terra o di una duna, e si duole che i mostruosi piloni della luce sfigurino il bel paesaggio. Non ricorda in quel momento che forse ha prenotato il viaggio in internet, che la sera l'albergo lo rinfrescherà con l'aria condizionata e potrà ricaricare le batterie della sua macchina digitale per scattare nuove belle foto.

Alessandra Bravin

* Alessandra Bravin è laureata in scienze politiche e in storia Vive e lavora da molti anni in Marocco, dove ha creato con il marito l'agenzia di viaggi 'Cobratours'. È specialista di arte rupestre sahariana e ha partecipato a missioni archeologiche in Marocco e in Sudan.

Per contatti: **Alessandra Bravin, Cobratours, 43 Boulevard Zerktouni, 40000 Marrakech - Gueliz, tel 00212.24.421308 fax 00212.24.420002, info@cobratours-maroc.com, www.cobratours-maroc.com**

UN VOLUME PER CONOSCERE L'ISLAM

Riceviamo e volentieri pubblichiamo

Un ottima sintesi sul fenomeno "islàm" si trova oggi nel volumetto di Peter Antes "L'islàm, una guida" (traduzione e cura di Leo Lestingi, Palomar, Bari 2006, 170 pagine). I libri leggibili (non quelli solo consultabili) di cui finora si disponeva, sia quelli prodotti da studiosi italiani (della scuola romana, come Alessandro Bausani, Biancamaria Scarcia Amoretti, della scuola milanese, come Sergio Nosedà Noja, Paolo Branca e Massimo Campanini, o della non-scuola, cioè Alfonso di Nola) sia quelli tradotti dal tedesco (Annamarie Schimmel, Adel-Theodor Khoury e Heinz Halm, i primi due caratterizzati da una peculiare dose di empatia), dal francese (S. Mervin) o dall'inglese (H.A.R. Gibb, W. Montgomery Watt), per quanto pregevoli, sono ormai superati dagli eventi e/o trascurano l'uno o l'altro dei fattori che sono invece imprescindibili nello studio di qualsiasi fatto religioso, i fattori storici, economici, psicologici, sociologici e geopolitici.

Peter Antes (Mannheim 1942) ha redatto il testo originale tedesco, *Der Islam als politischer Faktor*, con intento e stile lodevolmente didattico, a Hannover nel 1980 (un anno dopo la cosiddetta rivoluzione khomeinista). Il libro ha avuto varie ristampe aggiornate in date che corrispondono a varie crisi internazionali, crisi in cui si intrecciano inestricabilmente momenti etnici, economici, religiosi e socio-psicologici: 1991, 1997, 2001. La traduzione, fluida e impeccabile, con rarissimi scivoloni (il che è sorprendentemente meritorio agli occhi di chi conosce i tranelli dell'idioma tedesco) è dovuta a un valente studioso delle religioni come Leo Lestingi, che l'ha dotata di un cospicuo glossario (da Califfo a Zakat), in cui rive-



la una singolare competenza nella teologia islamica non meno che nella lingua araba (notoriamente inscindibile dalla suddetta teologia).

In questa sede si dovrebbe valutare il libro dal punto di vista della storia delle religioni (o *Religionswissenschaft*), quindi, unendo un agnosticismo programmatico (non l'*ateismo metodologico* di cui si discetta volentieri nell'ambito della disciplina, in quanto chi scrive vede nell'ateismo un'opzione surrettiziamente religiosa e nella metodologia una forma di prevaricazione sul concreto storico) a una misurata dose di empatia. Ma, come dichiarato nel titolo originale, il libro resta al di qua e al tempo stesso va oltre il puro ambito della storia delle religioni, quindi anche le brevi osservazioni che seguono saranno in tenore con lo stile del testo. Nel complesso si tratta di un libro che, proprio per il suo impegno civile e

pedagogico, invita ad allargare la prospettiva stessa della storia delle religioni, che di fronte alle impellenze del religioso che irrompe nel quotidiano non può porsi come obiettivo primario la discussione sul metodo e la teoria.

Segnalo anzitutto una serie di *concordanze*, che in buona parte si possono ascrivere a un repertorio di "ironie" cui si presta l'esame fattuale dell'islam politico.

Pagine 28, 85-86 e 115. Il ritorno alla purezza delle origini predicato dall'ideologia wahabita (da Abdil Wahab, 1703-1787) non preclude affatto nell'Arabia Saudita e nei circoli che le ruotano attorno il ricorso alla tecnologia più modernista, incluse le armi più sofisticate, e naturalmente il divieto tradizionale del prestito a interesse non impedisce che "dal punto di vista pratico ... fra le banche islamiche e quelle occidentali non esista alcuna differenza". E naturalmente la teologia ultraconservatrice di corte dà molto peso all'illibatezza delle donne o alle astinenze alcoliche dei *Gastarbeiter* egiziani o filippini, ma molto meno ai "fasti e lusso in cui vivono molti principi".

Pagine 32-38. La valutazione storico-critica del Corano si inceppa di fronte al muro eretto dagli ulema della Università islamica Al-Azhar al Cairo, dove si educano la maggior parte degli studenti musulmani sanniti provenienti da ogni parte del mondo.

Pagina 59. I "bei vecchi tempi" del Profeta e del califfato "non furono né così belli né così vecchi". Si consideri ad esempio (e questa è una mia aggiunta) che per secoli gli Arabi hanno dovuto subire *oberto collo* il giogo turco-ottomano e che le guerre di sterminio tra gli Ottomani, turchi e sunniti, e i Safavidi, persiani e sciiti, hanno imperversato per due secoli senza intromissioni europee,

fino all'entrata in gioco dei Russi (europei?) di Pietro il Grande all'inizio del 700.

Pagina 99. L'intransigenza sciita iranica, con la sua insistenza sulla lotta tra il principio del male e principio del bene – in cui naturalmente s'identifica la presente teocrazia –, ha in effetti le sue radici nel sostrato dualistico mazdaico, manicheo e mazdakita. Al riguardo non si può non rimandare al volume di Alessandro Bausani, ristampato nel 1999 nella Biblioteca di Studi Religiosi da me diretta per l'editore Lionello Giordano con le prefazioni degli allievi Gherardo Gnoli, Gianroberto Scarcia, Alberto Ventura.

Pagina 119. L'ideale democratico islamico pare sia attuabile solo presso i musulmani della diaspora euro-americana, fuori dal *Dar al-islam*, in quanto "ciò che effettivamente vige nei paesi islamici sono 'regimi di sceicchi fondati sulla fedeltà al clan familiare; regimi fondati su un unico partito; dittature di stampo militare; monarchie e teocrazie'". A dire il vero, esistono alternative a questo quadro cupo disegnato dal convertito tedesco Murad W. Hofmann: due grandi entità politiche islamiche non arabe come l'Indonesia e la Turchia (che praticano una democrazia parlamentare, con tutti i difetti delle democrazie parlamentari, riscontrabili peraltro in varia misura anche in tutti i paesi a maggioranza cristiana dell'asse euro-americano) e soprattutto l'araba e mediterranea Tunisia, paesi – sia detto a onore

della nostra disciplina – in cui esiste una consolidata – seppur perfettibile – tradizione di studi religiosi comparati (in Tunisia in chiave soprattutto sociologica).

Pagina 123. E' importante che un insider della tradizione islamica come Bassam Tibi, rilevi come "l'etica dei diritti umani appartiene al nucleo della civilizzazione globale", e non sia affatto "il risultato di una egemonia di dominio", su base ideologiche etnocentriche. Questo valga per rifiutare energicamente quei punti di vista fin troppo diffusi in certi ambienti intellettuali euroamericani che tendono a giustificare ogni nefandezza etica in nome di un malinteso spirito di rispetto per supposti valori di culture altre. Se poi qualche apologeta come Hofmann fa un passo ulteriore e pretende di trovare nel Corano l'anticipazione dei diritti umani proclamati dalla Rivoluzione francese sarà opportuno che si (ri)legga i Vangeli cristiani, e magari anche l'Inno alla Carità di I Cor. 13 nonché la parentesi di Romani 12-14 dell'apostolo Paolo.

Pagina 129. Tra i motivi delle numerose conversioni all'islam dal cristianesimo (o dall'ateismo) che vengono spesso sbandierate si registrano opportunamente il viaggio in Oriente e ... il divorzio. Le conversioni nella direzione contraria, che sono certo altrettanto se non più numerose (si veda un recente numero della rivista "Il dialogo/ Al Hiwar" del Centro F. Peirogne), non possono essere sbandierate per motivi prudenziali (se si

sfugge alla morte comminata per il reato di apostasia resta comunque la proscrizione sociale).

Pagine 136-138. Si registra come nel 1985 il coraggioso studioso delle religioni musulmano Mahmud Muhammad Taha fu condannato a morte in Sudan per aver sostenuto delle tesi eretiche (aria di famiglia con pratiche romane o luterane non tanto lontane nel tempo, verrebbe da dire, ma l'usanza era ben diffusa a Bagdad e anche a Istanbul). Le sue tesi erano decisamente eretiche per un regime come quello sudanese (lettura storicistica del Corano, separazione secolarizzante tra religione e Stato... : idea quest'ultima - aggiungiamo noi - confutata e rifiutata dalla star dei religious studies euro-americani Talal Asad: non inganni il nome leonino, si tratta del figlio di un ebreo austriaco convertito all'islam). Casi analoghi a quello di Taha che riteniamo importante segnalare sono quelli del tunisino Mohamed Talbi, che assume come fulcro di riflessione la libertà di coscienza movendo da una lettura finalista del Corano, e dell'egiziano Nasr Hamid Abu Zaid, già professore a Il Cairo e ora a Leida inseguito da una fatwa degli ulema di al-Ahzar che lo dichiara passibile di morte per apostasia.

Segnalati alcuni importanti guadagni di questo testo, e ribadendo l'ammirazione per il solido impianto erudito e la forza dell'argomentazione, seguono ora alcune note che vanno nella direzione di un ulteriore distanziamento da



quello che l'eminente islamista e gesuita arabo-egiziano Samir Khalil Samir (in *Cento domande sull'islam*, a cura di G. Paolucci e C. Eid, Marietti, Genova 2002: un libro parimenti illuminante ma diversamente impostato) chiama spiritosamente "meaculpismo" della cultura europea nei confronti dell'islam (come del terzo mondo in generale).

Pagine 48. Il passo dall' opera dell' ayatollah Khomeiny in cui si vanta l'efficienza della giustizia islamica che risolve "le cause di diritto civile e penale in modo semplice, veloce e piacevole" suona involontariamente comico, e sinistro. Le cronache informano sulle procedure messe in opera dai tribunali di Teheran. All'elenco dei reati puniti da queste corti (consumo di maiale, vino, gioco d'azzardo o esibizione di pelle femminile) andrebbe aggiunto il reato di omosessualità (punito con pene che variano dalle cento frustate al capestro). Forse anche Michel Foucault, che, come è noto, nel 1979 inneggiava alla rivoluzione islamica in omaggio al suo furore pseudolibertario dalle colonne del Corriere della Sera, avrebbe qualche resipiscenza.

Pagina 70. Non mi risulta, né da libri né da giornali, che in Europa (o almeno in Italia) sia diffusa la credenza che secondo l'islam le donne siano "sprovviste" di anima.

Pagine 105 e 110. Il fatto che anni fa in Europa "i metodi educativi [nei confronti delle figlie di famiglia] risultavano pressoché identici a quelli in uso nel mondo islamico" non annulla le differenze dei sistemi di riferimento. Il patriarcalismo che conduce alla repressione violenta della "fornicazione", tentata o consumata dalle donne non può non essere incoraggiato dal quadro mentale della shari'a. La sessuofobia e la repressione delle donne prodotta dalla inculturazione cristiana non è mai giunta a regolamentare il numero delle frustate (per tacere del peggio) da infliggersi alla fornicatrice (o al fornicatore, ma per

quest'ultimo le scappatoie sono infinite). Certo, perché i genitori turchi si adeguino "sarà solo una questione di tempo". Se non ci saranno cedimenti improntati alle ideologie fallimentari (almeno in Europa) del multiculturalismo. Posso testimoniare per conoscenza diretta che i genitori musulmani albanesi (tonificati da un cinquantennio di laicismo di Stato) non soggiacciono alla tentazione di alzare il bastone sulle spalle delle loro figlie.

Pagine 107-109. Eviterei decisamente l'uso di espressioni come "famiglia orientale" o "paesi orientali". Non solo per non tirarsi addosso la scontata accusa di "orientalismo" o "essenzialismo"



da parte della tribù degli adoratori di Edward Said, ma perché la qualifica "orientale" è decisamente impropria nell'applicazione ai paesi dell'area islamica fino all'Indo, come ho sostenuto, sulla scorta di Alessandro Bausani, in *Studying Religious Traditions Between the Orient and the Occident: Modernism vs. Post-modernism*, in *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag = New Paths in the Study of Religions. Festschrift in honour of Michael Pye on his 65th birthday*, München 2004,

119-135. La stessa posizione è adottata, e argomentata, da Willard G. Oxtoby, nella premessa al manuale *World Religions. Western Traditions*, Oxford 2002, 4 ("Today, calling Islam Eastern seems misleading if not absurd"), che infatti include il capitolo sulla "Islamic tradition" a firma di Mahmoud M. Ayoub.

Pagine 108-109. Che nell'immaginario maschile dei paesi del Magreb (soprattutto il Marocco) lo stereotipo ricorrente della donna europea (soprattutto se bionda) sia quello della femmina facile e dissoluta è provato da molteplici testimonianze (e non si capisce come potrebbe essere diversamente visti gli atavismi maschili mediterranei rinvigoriti dalla disinformazione sistematica impartita dalla scuola e dalla stampa: cfr. G. Procacci, *Carte d'identità*, Roma 2005, 115-124, dove si dimostra, dati alla mano, come nei manuali scolastici distribuiti nei paesi islamici, anche nei paesi cosiddetti moderati, la storia e la cultura dei paesi non islamici sia o ignorata o sistematicamente falsificata; i risultati sono del resto sotto gli occhi di tutti). Che in Europa sia invece corrente lo "stereotipo del turbante e dell'harem" non pare confermato né da questionari sociologici (i miei studenti sanno a malapena cosa sia un turbante e cosa sia un harem) né dai mass media troppo stipati dalla cronaca dei fatti recenti per dare spazio al folklore: e neanche credo che opere come il *Turco in Italia* o *Il ratto del serraglio* siano così popolari da influenzare un immaginario popolare assuefatto ai videoclip di Madonna.

Infine, p. 44, una minuzia statistica. Mi sembra che la quota del 95% attribuita all'islam sunnita pecchi leggermente in eccesso, considerato che gli sciiti sono grosso modo un sesto del totale dei musulmani nel mondo (1.200 milioni circa): la percentuale più attendibile può aggirarsi attorno all'88%.

Giovanni Casadio

IL BANCHIERE DEI POVERI

Il premio Nobel per la Pace 2006 è stato assegnato all'economista bengalese Muhammad Yunus e alla sua Grameen Bank: negli ultimi 30 anni decine di migliaia di persone si sono liberati dalla povertà grazie al microcredito dell'innovativo istituto bancario. Un esempio che sta facendo scuola anche in Italia

Il Nobel per la Pace ad un banchiere che ha per clienti migliori proprio i «non bancabili». L'Accademia delle Scienze di Oslo il prossimo 10 dicembre conferirà il prestigioso riconoscimento all'economista bengalese Muhammad Yunus e alla sua Grameen Bank. La banca rurale da lui fondata nel 1976 nella nativa Chittagong finanzia i progetti imprenditoriali e di sviluppo degli abitanti più poveri. L'esclusione dal sistema creditizio impedisce a questi ultimi di avviare qualunque forma di attività che li liberi dalla miseria, costringendoli ad essere preda di sfruttatori o strozzini. I finanziamenti, di ammontare limitato tra i 25 e i 100 dollari, sono svincolati da ogni forma di garanzia reale come i beni fisici (spesso neppure posseduti dai beneficiari). La concessione del prestito si basa, oltre che sulla validità del progetto, sulla responsabilità collettiva. Ciascun partecipante al programma si fa garante della solvibilità degli altri individui. Dopo 30 anni di attività la banca eroga ogni anno crediti per un importo complessivo di mezzo miliardo di dollari ad oltre 2,4 milioni di clienti (il 94% donne) in 59 Paesi. La sua attività ha consentito ad oltre 12 milioni di persone (il 10% della popolazione del Bangladesh) di avviare piccole attività autonome per uscire dalla povertà, creando così uno sviluppo economico e sociale dal basso. Il tasso di insolvenza dei prestiti risulta essere molto basso (pari al 2%), la banca conta oggi 1.084 filiali dove lavorano 12.500 persone.

«L'idea del microcredito – spiega il professor Daniele Ciravegna, docente di Macroeconomia all'U-



niversità di Torino ed autore del volume '8 modi di dire microcredito', di prossima uscita per le edizioni Il Mulino – non è di per sé nuova. Già nel XIX secolo anche nel nostro Paese le banche cooperative praticavano questa forma di finanziamento. L'iniziativa di Yunus, rappresenta un concreto strumento per milioni di persone di abbandonare il proprio stato di povertà per intraprendere un concreto percorso di sviluppo».

Se nelle zone più povere del mondo milioni di persone hanno potuto riscattarsi dalla miseria con piccole attività economiche da alcuni anni anche nei Paesi industrializzati si sperimenta il microcredito. Stando ai dati della Banca d'Italia il 14% della popolazione pari a 2,9 milioni di famiglie non ha accesso al credito.

Ad oggi in Italia sono attivi più di 25 progetti di microcredito, proposti da istituti tradizionali di credito, soggetti operanti nel terzo settore, istituzioni e realtà della finanza etica. Nella sola città di Torino, nel 2004, sono nati 6 canali di microcredito, diversi tra loro per metodologia di gestione e per la scel-

ta dei destinatari. Tra le iniziative piemontesi, promosse da amministrazioni pubbliche e da realtà private come Banca Popolare Etica, Mag2 Finance e Mag4 Piemonte, si segnala il progetto «Dieci talenti», gestito dalla «Fondazione Don Mario Operti» della Diocesi di Torino nell'ambito del progetto Microcredito Sociale della Compagnia di San Paolo e il progetto di microfinanziamento condotto dalla parrocchia di San'Agostino con l'Ufficio di Pastorale Migranti dell'Arcidiocesi di Torino in collaborazione con la Banca del Piemonte.. «A differenza del microcredito tradizionale dove non opera alcuna forma di garanzia – continua Ciravegna – i crediti vengono concessi sulla base di questo fondo. Gli istituti concedenti dimostrano di accollarsi una parte del rischio dal momento che il volume dei finanziamenti da loro erogati è pari al doppio del valore del fondo. Si tratta però di una procedura fortemente garantita, che non origina un meccanismo autosostenibile di microcredito tradizionale».

Queste esperienze dimostrano che il microcredito ha concrete possibilità di sviluppo anche in Italia. «Il grosso problema – conclude Ciravegna – è l'assenza delle banche commerciali. Queste ultime si mostrano scettiche ad investire in nuove attività imprenditoriali garantite da validi progetti anziché da disponibilità economiche. L'esperienza del microcredito dimostra come questo settore non sia più rischioso di altri ma abbia anzi una percentuale di successo e rientro del debito superiore agli altri».

Giovanni Costantino

IL NOBEL DEL CAIRO

Breve profilo dell'egiziano Nagib Mahfuz, scomparso lo scorso mese di agosto, dopo una vita spesa a raccontare il mondo arabo

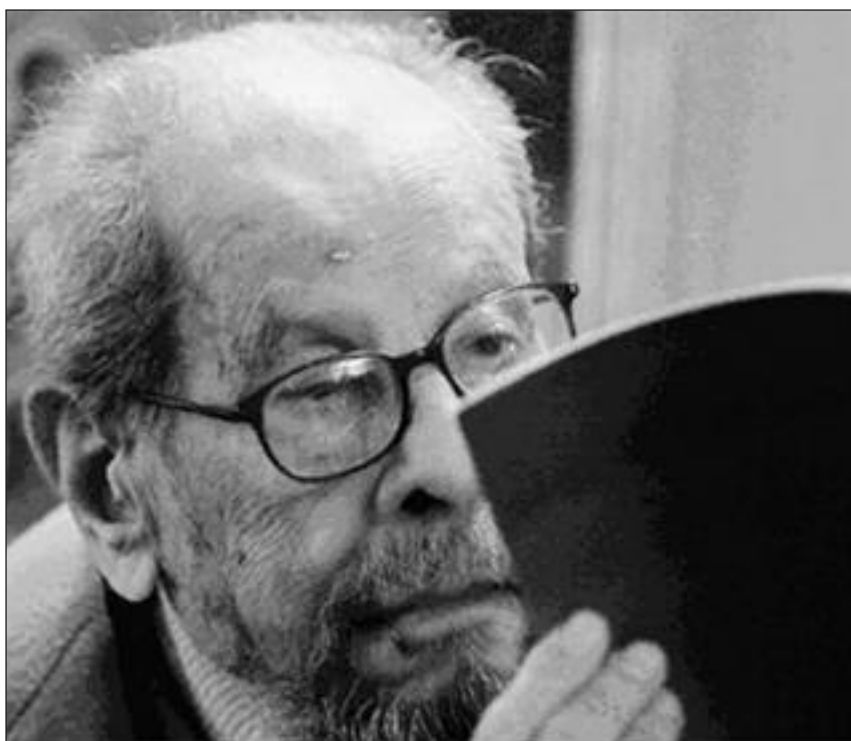
Il 30 agosto 2006 è morto il premio Nobel egiziano per la letteratura Nagib Mahfuz. Benché non sia un nome noto al grande pubblico italiano, che ha maggior familiarità con gli scrittori arabi francofoni, i quotidiani italiani hanno reso un giusto omaggio a questo grande scrittore della letteratura mondiale.

Classe 1911, gli esordi letterari di Mahfuz risalgono al 1935, dopo il conseguimento della laurea in filosofia. La prima fase della sua opera è caratterizzata dal romanzo storico. Risalgono a quegli anni, infatti, tre opere ambientate all'epoca dei faraoni: *Lo scherzo dei destini* (1935), *Rhadopis, la cortigiana del faraone* (1943), e *La battaglia di Tebe* (1944). La trilogia è caratterizzata dal fatto che l'autore,

attraverso vicende di un passato lontano, parli di problemi contemporanei. Questo stratagemma è ancora piuttosto usato in Egitto, ove la libertà di stampa è attentamente vigilata. Così in *Rhadopis*, il faraone adulato, corrotto e annoiato del romanzo rappresenterebbe in realtà re Farouq. Allo stesso modo, la battaglia di Tebe, combattuta dagli antichi egizi contro gli invasori Hyksos sarebbe una rappresentazione metaforica dell'occupazione inglese.

Dopo la pubblicazione di queste opere, lo stile dell'autore vira verso il realismo. I volumi risalenti a questo periodo sono caratterizzati dall'ambientazione cittadina e presentano degli spaccati della vita quotidiana del Cairo, molto spesso delle

vere e proprie cartoline della città e dei suoi abitanti. Nell'ambito della produzione realista ricordo la trilogia composta dai volumi *Tra i due palazzi*, *Il palazzo del desiderio* e *La via dello zucchero*, tutti nomi di località del Cairo. Questi volumi, pubblicati tra il 1956 e 1957, consacrarono l'autore e furono letti da tutto il mondo arabo. La trilogia è una sorta di grande saga familiare, ove viene descritta la vita e le ambizioni della famiglia di 'Abd al-Gawad, dispotico padre e marito. Attraverso le vicende che coinvolgono la famiglia per tre generazioni, si narra della storia egiziana, schiacciata tra i problemi quotidiani e la voglia di modernità, partendo dagli anni venti. Nel romanzo, in particolare i figli e i nipoti del capofamiglia mostrano i dubbi e le incertezze tra tradizione e modernità, tra scelta fondamentalista o modernismo. A questo periodo risalgono anche i suoi guai con le autorità religiose egiziane, che non gradirono la pubblicazione dell'opera *I ragazzi del nostro quartiere* (1956), uscita a puntate sul principale quotidiano nazionale, *al-Ahram*. In un contesto di pura fantasia (avulso, cioè, da riferimenti storici precisi) Mahfuz ambienta nelle vie del Cairo un dialogo su temi religiosi, facendovi partecipare personaggi quali Caino, Abele, Gesù e Muhammad. L'opera fu giudicata blasfema ed irriverente, tanto da impedirne la pubblicazione, che avvenne nel 1967 in Libano. Nel 1958 gli fu conferito il premio nazionale egiziano per la letteratura, un premio molto ambito tra i letterati mediorientali. Lo scrittore è stato



molto prolifico (una quarantina di romanzi, una quindicina di raccolte di racconti e alcune piece teatrali), ma la fase realista è sicuramente quella che ha contribuito maggiormente alla diffusione delle opere di Mahfuz nel mondo. In questi romanzi i personaggi, la vita quotidiana ed i luoghi del Cairo – che l'autore amava profondamente – diventano emblematici, e caratterizzano in modo unico il suo stile. Nelle opere successive Mahfuz cambia nuovamente strategia narrativa, lasciando progressivamente più spazio all'approfondimento psicologico dei personaggi, con un maggiore ricorso al simbolismo. L'opera che sancì definitivamente il nuovo stile di Mahfuz è *Miramar* (1967): la vicenda è ambientata in una pensione di Alessandria d'Egitto, in cui personaggi diversi si confrontano, si definiscono reciprocamente, usando come filo conduttore il tema del passaggio dalla monarchia alla repubblica (passaggio avvenuto nel 1952, con la cosiddetta Rivoluzione degli ufficiali liberi). In *Miramar* la vicenda storica è vissuta dai quattro personaggi principali in modi molto diversi, e la loro narrazione diventa il *deus ex machina* per un approfondimento della loro personalità e psicologia.

Pur continuando la sua produzione romanzesca, negli anni sessanta Mahfuz scrive alcuni racconti (*Il mondo di Dio*, *La taverna del gatto nero*, *Sotto la pensilina*, *Storia senza capo né coda*) che rivoluzionano stilisticamente il racconto arabo contemporaneo.

Questa produzione ha ulteriormente interessato la critica e, probabilmente, il premio Nobel per la letteratura, vinto nel 1988, è frutto in egual misura della sua stagione realistica del romanzo e della sua capacità innovativa nel racconto.

Gli ultimi anni di vita dell'autore hanno visto una progressiva evoluzione stilistica e il diradamento delle opere, forse anche in ragione dei grossi problemi di salute che lo affliggevano.

Sono disponibili, per il lettore italiano, i seguenti volumi:

- *Il ladro e i cani*, Feltrinelli 1990
- *La taverna del gatto nero*, Pironti 1993
- *Il mendico*, Pironti 1993
- *Principio e fine*, Pironti 1994
- *Chiacchiere sul Nilo*, Pironti 1994
- *Tra i due palazzi*, Pironti 1996
- *Il settimo cielo*, Pironti 1997
- *L'epopea degli Harafish*, Pironti 1999
- *Echi di un'autobiografia*, Pironti 1999

- *Miramar*, Pironti 2000, Edizioni Lavoro 2002
- *Il miraggio*, Pironti 2000
- *Il rione dei ragazzi*, Pironti 2001
- *La battaglia di Tebe*, Pironti 2001
- *Akhenaton, il faraone eretico*, Newton & Compton, 2001
- *Vicolo del mortaio*, Feltrinelli 2002
- *La via dello zucchero*, Pironti 2002
- *Il palazzo del desiderio*, Pironti 2002
- *Notti delle mille e una notte*, Feltrinelli 2002
- *Il nostro quartiere*, Feltrinelli 2002
- *La maledizione di Cheope*, Newton & Compton 2002
- *Rhadopis, la cortigiana del faraone*, Newton & Compton 2003
- *Canto di nozze*, Feltrinelli 2003
- *Racconti dell'Antico Egitto*, Newton & Compton 2004
- *La ricerca*, Pironti 2005
- *Il giorno in cui fu ucciso il Leader*, Newton & Compton 2005
- *Un uomo da rispettare*, Newton & Compton 2006
- *Canto di nozze*, Feltrinelli 2006

Stefano Minetti



GERUSALEMME, “SONO IN TE LE MIE SORGENTI”

Ebraismo, cristianesimo ed islām, secondo dinamiche proprie, hanno visto nell'esistenza e nella vicenda di Gerusalemme qualcosa di specifico, da valutare attraverso letture interpretative diverse.

«Se mi dimentico di te, Gerusalemme» (salmo 136)

Nell'insieme della fede ebraica, a Gerusalemme è attribuito un significato centrale, che va visto alla luce di alcuni filoni storico-salvifici particolari, quali sono: l'alleanza, il popolo, la terra e la speranza. La tradizione biblica la riconosce nella città di Melchisedec, contemporaneo di Abramo (Gen 14,18ss) e ne identifica la posizione con il monte Moria dove Abramo offrì il suo sacrificio. Da qui il mondo sarebbe stato creato e anche portato a compimento; Giacobbe in sogno vi avrebbe visto poggiare la scala che raggiunge il cielo (Gn 28,12). Intorno al 1000 a.C., il re Davide, presa la città ai Gebusei, ne fece il centro politico e religioso del suo regno (2 Sam 5,6ss), chiamandone la cittadella «città di Davide» e trasportandovi l'arca dell'alleanza. La promessa di Natan (2 Sam 7) lasciò intravedere che Dio gradiva il luogo e Salomone eresse sul Sion un grande Tempio (1 Re 5,16-22): venne così ad essere determinato il destino religioso della città, che, quale capitale politica, rappresentava in concreto l'unità nazionale del popolo di Dio; quale capitale religiosa, invece, diveniva il centro spirituale del popolo, perché Dio risiedeva in essa, sul monte Sion, scelto come dimora (salmi 78,68s; 132,13-18).

Il Tempio fu distrutto dai babilonesi nel 587-586, prima di un famoso esilio da cui il popolo si risollevò con la ricostruzione dello stesso Tempio e della città, secondo quanto si apprende dai libri di Esdra e Nehemia, sotto la cui opera si giunse ad una centralizzazione del culto. Ci furono poi i tentativi di ellenizzazione forzata ad opera dei Seleucidi, cui si opposero i Maccabei, prima di giungere alla conquista di Roma nel 63 a.C., all'epoca dei quali il tempio fu ampliato e la città fortificata, prima della distruzione del 70 d.C. Dopo ulteriori scontri, Gerusalemme venne trasformata in Aelia Capitolina, quando già era iniziata la diaspora, ovvero la dispersione degli ebrei nei Paesi limitrofi e oltre il Mediterraneo.

Numerosi salmi esprimono una particolare teologia di Gerusalemme (sal 48, 50, 76, 84, 102, 122, 147), chiamata anche «Sion» (Is 2,3; 33,14; 40,9; 46,13; Gio 3,5; Mi 4,2), oppure «figlia di Sion» (Is 1,8; 62,11; Zc 9,9). L'importanza di Gerusalemme come antica capitale di Israele e di Giuda, è da attribuire quindi non soltanto alla sua posizione, ma anche al favore di Dio, che afferma: «Là sarà il mio nome» (1 Re 8,29). La «città della pace» (secondo una etimologia popolare), con la vicina rocca di Sion, simbolo di una inespugnabile fortezza della santità, è la «città del grande Sovrano» (sal 48), il centro del mondo dove abita il Signore (sal 135,21). La città condivise le sorti del popolo e fu spesso trascinata nei drammi della

storia, dove veniva raggiunta dalla parola di Dio, mentre coi profeti iniziò a farsi strada il riferimento ad un'altra Gerusalemme fedele e futura (Is 1,26s; 51,17-52,2; Ger 31,6.12; Ez 40-46), il cui compito religioso e messianico è ben espresso nell'immagine della pietra angolare di Sion (Is 28,16) che sarebbe diventata nella tradizione successiva un riferimento al Messia che edifica la Gerusalemme celeste, cantata dai profeti (Ez 40,2ss; Tb 13,17s).

I testi della tradizione ebraica sottolinearono la santità di Gerusalemme anche dopo la distruzione, ad opera dei romani, del secondo Tempio (di cui rimane a occidente parte delle mura di appoggio al monte); le promesse profetiche legate alla città (Gl 4,20; Is 35,10; Zc 8,20-22) divennero fondamento delle aspettative di salvezza della letteratura rabbinica. La considerazione per la città si esprimeva anche nell'abitudine, tuttora attuale, di orientare verso Gerusalemme la preghiera quotidiana. Numerosi testi religiosi si riferiscono a Gerusalemme in senso storico o come modello ideale. La città occupa un posto di rilievo anche nella poesia sinagogale, nell'arte, nella letteratura, nelle speculazioni della qabbalah e addirittura nelle prescrizioni di tipo urbanistico. Il legame con la città accomuna le epoche della storia d'Israele, quale simbolo vivo dell'esistenza del popolo ebraico.

Caelestis urbs Ierusalem

Nella tradizione cristiana Gerusalemme è indissolubilmente legata alla persona e all'opera di Gesù, in particolare all'ultima cena, alla passione, crocifissione, risurrezione e all'invio dello Spirito. Gerusalemme rimane dunque la città santa, dai numerosi luoghi santi e grembo della prima comunità cristiana.

Se gli altri evangelisti generalmente indicano la città come luogo del rifiuto di Gesù, Luca nel suo Vangelo e negli Atti degli Apostoli presenta invece la città come centro degli avvenimenti della salvezza. Prima di lui, l'apostolo Paolo aveva usato l'immagine della «Gerusalemme dall'alto» per annunciare il tempo nuovo iniziato da Cristo (Gal 4,22-27) e i cui abitanti sono il vero seme di Abramo. La lettera agli Ebrei (12,22) e l'Apocalisse (21,2-22,5) contrappongono alla città terrena quella celeste, donata alla fine dei tempi, quale città del paradiso e del mondo salvato, piena della gloria di Dio e simbolo di eterna beatitudine. L'immagine della Gerusalemme antico-testamentaria corrisponde in parte a quella della Gerusalemme celeste: al termine del Nuovo Testamento la capitale di Israele non ha più che il valore di una figura e le promesse, di cui era depositaria, passano ad un'altra Gerusalemme, al tempo stesso attuale e tesa verso la perfezione della fine. Ecco perché la liturgia cristiana parla di entrambe le città e vede il compimento delle antiche attese nella realizzazione del regno di Dio, iniziato per mezzo di Cristo.

In seguito alla distruzione di Gerusalemme nel 70

d.C., come pure a motivo dell'attesa delusa di un imminente ritorno di Cristo, nella teologia cristiana diventò dominante un'immagine spiritualizzata della città, anche con una impronta anti giudaica. Divenne così determinante il riferimento alla Gerusalemme ideale e i Padri (come Origene, Ilario di Poitiers, Ambrogio e Agostino) si soffermarono spesso sull'idea della Chiesa quale «Gerusalemme celeste», aggiungendovi la polemica circa il senso della distruzione del Tempio. L'esegesi medievale vide Gerusalemme come un'immagine in progressione storica: dapprima rappresentava la città di Sion dell'antico patto, poi la Chiesa del Nuovo Testamento (costituita dalle pietre vive dei credenti, con centro a Roma); quindi la dimora vivente di Dio nell'uomo e da ultimo la città celeste dell'Apocalisse.

A seguito della svolta costantiniana, si diede avvio ad una intensa attività edilizia, quasi i cristiani fossero i veri eredi di Gerusalemme, nella quale venivano cercati i luoghi santi e le origini della fede. Dopo la conquista araba (638 circa), dominarono sulla città diverse dinastie islamiche, con alterne vicende legate alla complessa questione delle crociate, inizialmente rivolte alla difesa dai Selgiuchidi che minacciavano i confini dell'impero bizantino (e la crociata divenne uno sviluppo armato dell'idea del pellegrinaggio in Terra Santa). Se il "regno latino di Gerusalemme" costituì un episodio di fiorente economia, la conquista di Saladino (1187) fu l'atto finale a partire dal quale i cristiani videro Gerusalemme di nuovo primariamente in dimensione spirituale e idealizzata. Con il XVI° secolo aumentarono gli interessi biblici e archeologici sulla città, mentre col XIX° secolo iniziò la presenza di enti caritativi e assistenziali, quali volto visibile delle potenze coloniali. Con la nascita dello Stato d'Israele e con la riunificazione di Gerusalemme (1967) fu garantita la libertà della pratica religiosa e l'accesso senza impedimento a tutti i luoghi santi. Ancora oggi, per quanto riguarda l'ambito cristiano, Gerusalemme raccoglie molte espressioni della cristianità divisa (si pensi ai patriarcati greco e latino o alle chiese orientali di diversa denominazione).

Al-Quds

Muhammad e la teologia musulmana hanno assunto e reinterpretato le principali tradizioni ebraiche e cristiane, creandone una propria. Gerusalemme è anzitutto il luogo in cui sono accaduti importanti avvenimenti biblici, confluiti comunque nella particolare visione storico-religiosa dell'islàm: si pensi soltanto al fatto che sulla roccia di fondazione del Tempio, collocata sotto il trono di Allâh, si sarebbe posata l'arca di Noè e Abramo avrebbe dovuto sacrificare il figlio Ismaele. In secondo luogo, Gerusalemme costituiva l'originale orientamento (*qibla*) della preghiera musulmana, prima che Muhammad la cambiasse a seguito di attriti con gli ebrei del tempo (2,142-152). In terzo luogo, la venerazione per la città fu originata dal viaggio notturno (*isrâ`*) del profeta da Mecca a Gerusalemme, come tramandato dal Corano (17,1), dove raggiunse un «tempio ultimo» (*al-masjid al-aq-sâ*) prima di iniziare, secondo una successiva tradizione, la sua salita al cielo (*mi`râj*). La tradizione

successiva vi ha letto il racconto di un avvenimento reale e teologicamente rilevante. Dopo la conquista della città, venutasi ormai a trovare nella "terra dell'islàm", il califfo `Umar costruì un luogo di preghiera vicino alla roccia di fondazione del Tempio e nel 691 fu conclusa la "cupola della roccia", in seguito chiamata anche "moschea di `Umar", vicino alla quale si trova ancora il "tempio ultimo". La roccia contenuta sarebbe santa perché Muhammad vi pose i piedi durante il suo viaggio celeste. Anche nella tradizione islamica Gerusalemme è il centro del cosmo ed ha un significato escatologico, perché sul vicino monte degli ulivi si raduneranno i morti per il giudizio finale. Anche da questi spunti sintetici si può comprendere il valore della città per certi filoni mistici e spirituali.

La tradizione islamica conosce il termine *al-Quds*, "la santa", per indicare la città di Gerusalemme, terza per importanza dopo Mecca e Medina. I sovrani musulmani che si succedettero nel dominio quasi ininterrotto della città si sentivano responsabili anche della sicurezza dei santuari che vi si trovavano e che rappresentavano le "religioni del libro". La contesa riguardante la città santa, esplosa nel 1967 dopo l'occupazione israeliana dei territori occidentali della Giordania, costituisce ormai da anni un ostacolo sulla via della pacificazione politica del Vicino Oriente.

Gerusalemme, crocevia della pace

La città di Gerusalemme ha assunto nel tempo un significato simbolico, un carattere sacro, unico e universale. Molto si è discusso sulle modalità di gestione della città e delle sue tensioni (basti pensare alla questione della convivenza tra ebrei, cristiani e musulmani, alla salvaguardia dei luoghi santi e alla sopravvivenza della minoranza cristiana). Nel 1852 il sultanato ottomano decise d'imporre la pace religiosa con un decreto, lo *Status quo*, che divenne uno strumento legale di regolamentazione dei diritti di proprietà e di amministrazione dei luoghi santi da parte dei cristiani presenti in Terra santa. Dopo le vicende del secondo conflitto mondiale, le Nazioni Unite (29.11.1947) avevano approvato un piano secondo il quale la città di Gerusalemme doveva essere considerata come un *corpus separatum*, sotto uno speciale regime internazionale, anche se i successivi conflitti interni del 1948 e del 1967 hanno cambiato la situazione. La posizione della Santa Sede, al proposito, ha conosciuto una evoluzione: dall'appoggio del piano delle Nazioni Unite, con richiesta del libero accesso ai luoghi santi per i pellegrini, si è finito con l'insistere affinché lo statuto speciale viga per i luoghi santi e perché le tre religioni monoteiste godano degli stessi diritti. Caduta l'idea di un regime internazionale per Gerusalemme e a seguito dell'annessione e giudeizzazione della città, si è passati, quindi, dai luoghi alle persone, essendo utile conciliare gli interessi dei pellegrini a quelli civili e religiosi dei credenti residenti in Terra santa. Il pontificato di Giovanni Paolo II, inoltre, ha ulteriormente insistito sulle garanzie giuridiche da garantire alle diverse comunità religiose, le sole in grado di garantire un futuro di conciliazione alla città santa.

Giuliano Zatti