

L'immigrato arabofono: lingue e culture dei paesi arabi

1. IL CORANO E L'ARABO CLASSICO: DUE ELEMENTI IDENTITARI DEL MONDO ARABO-MUSULMANO

Il mondo arabo-islamico o *dār al-Islām* “dimora della pace”, come venne definito sin da tempi antichissimi nelle fonti musulmane, occupa un’area geografica di vastissime dimensioni, distribuita tra il continente africano e quello asiatico. In esso risiede la *Umma*, la Comunità di credenti, che comprende al suo interno popolazioni di diversa etnia e razza, accomunate tutte dalla fede in un unico Dio e nel suo Profeta Muḥammad. Nonostante la vastità di questi territori e le differenti appartenenze etniche e idiomatiche¹ dei suoi abitanti, vi sono due elementi fondamentali, dal carattere sacro e immutabile, che hanno garantito a queste regioni una forte coesione interna e un forte senso di appartenenza identitaria attraverso i secoli: il Corano e l’Arabo Classico, la lingua in cui esso è stato rivelato. Il Corano rappresenta il testo sacro della religione islamica. Esso è *logos* di Dio, sua parola o Verbo, rivelato al profeta Muhammad tramite la mediazione angelica di Gabriele. Si tratta di un libro eterno ed increato, secondo l’ortodossia islamica, dal carattere letterario e dal linguaggio immaginifico fortemente eloquente che ne fanno un’opera unica nel suo genere, non classificabile secondo le tradizionali categorie della poesia, né della prosa: queste caratteristiche hanno indotto i musulmani a ritenerlo un testo “inimitabile” e ad innalzare tale inimitabilità (*i’ğāz*) a verità assiomatica. Oltre alla sua valenza religiosa il Corano rappresenta una delle principali fonti del diritto musulmano (§ 3.) nonché testo di riferimento, assieme alla poesia preislamica, impiegato per la fissazione della lingua araba e per la codificazione della sua grammatica. Si tratta di un processo, quest’ultimo, divenuto necessario durante l’espansione territoriale dell’impero islamico (VII-IX secolo d. C.) allorché, con l’allargamento dei confini e il conseguente mescolamento dei nativi arabi con le popolazioni straniere, si assistette alla diffusione di un “parlare incorretto” (*lahn*) e dunque alla

¹ Sebbene questi paesi siano linguisticamente accomunati dall’Arabo classico, oggi impiegato nella sua forma semplificata e modernizzata (*Modern Standard Arabic*: si veda più avanti), essi sono caratterizzati da un particolare fenomeno noto come *Diglossia* per cui, in contesti informali e non ufficiali, viene fatto ricorso ad una lingua vernacolare, dialettale. I dialetti arabi sono grammaticalmente e lessicalmente meno complessi del *Modern Standard Arabic* e variano tra loro in base alla provenienza geografica del parlante. Si tratta di idiomi che, proprio per il loro contesto d’impiego, hanno esclusivamente una forma orale.

progressiva corruzione della lingua araba che minacciava la corretta recitazione del Corano nonché la sua stessa comprensione. È stata così avviata un'opera di ricerca, studio e codificazione attorno alla suddetta lingua che le ha permesso di giungere “pressoché” immutata sino ai giorni nostri. Impiego qui il termine “pressoché” in quanto l'Arabo Classico ha in realtà subito, a partire dal XIX secolo, un processo di semplificazione e modernizzazione che, da un lato, gli ha permesso di adattarsi alla terminologia moderna impiegata nel settore tecnico, scientifico e letterario, dall'altro ne ha semplificato le strutture sintattiche, spesso troppo elaborate e complesse². Si tratta di mutamento che non ne ha stravolto la forma ma che, al contrario, l'ha lasciata immutata nella sua essenza. D'altronde non avrebbe potuto essere altrimenti se si considera il carattere sacro di questa lingua, strumento pervaso da un ordine, da un'armonia e da una razionalità profondi, in cui la Perfezione Divina trova la propria espressione.

2. L'ISLAM: RELIGIONE DEL RAZIONALE E DELLA SFERA POLITICO-SOCIALE

I fedeli musulmani considerano l'Islam come la più perfetta e compiuta delle religioni: essa è l'ultimo messaggio divino all'umanità e il suo Profeta Muḥammad rappresenta il “sigillo dei profeti” (*ḥātām al-anbiyā*). Sotto questo aspetto si tratta di una religione che riconosce punti di contatto con le altre due grandi fedi monoteistiche, l'Ebraismo e il Cristianesimo: la fede in un Creatore unico, parlante agli uomini per mezzo di profeti, e una “storia sacra” in cui emergono figure comuni. Tuttavia è necessario impiegare con cautela il termine *religione* in riferimento all'Islam dacché quest'ultimo si colloca in una dimensione ben lontana dai tradizionali schemi dell'Occidente cristiano: l'Islam è infatti principalmente legge e regola di vita, mentre risulta sprovvisto di quelle connotazioni sacerdotali-rituali a cui siamo abituati. A questo proposito, uno dei più illustri orientalisti italiani, Massimo Campanini, trova più esaustiva la definizione di *Weltanschauung* globale in cui “la dimensione del sacro non può non avere profonde ricadute sulla dimensione sociale e politica dell'essere umano. In tal senso è una ideologia della *prassi*”³. l'Islam, più che alla sfera interiore e spirituale dell'individuo, si riferisce a quella esteriore, per l'esattezza quella politico-sociale. Le sue pratiche religiose, meglio conosciute come pilastri di fede

² Questa forma modernizzata e semplificata di Arabo classico è nota agli studiosi occidentali con il nome di *Modern Standard Arabic* (si veda a tal proposito Stetkevitch, 2006).

³ Campanini 2008 b, premessa.

(*arkān al-islām*)⁴, sono manifestazioni prettamente esteriori: basti pensare alla preghiera rituale, al digiuno, o al pellegrinaggio, che cadono inevitabilmente sotto l'osservazione di un eventuale spettatore. Un altro aspetto significativo dell'Islam è il rapporto tra fede e ragione. Se si considerano infatti i principi della sua teologia, l'Islam appare evidentemente come la più razionale tra le religioni. A differenza del Cristianesimo dove la fede subentra in aiuto di una ragione che non è in grado di comprendere da sé i dogmi e i misteri della Fede, nell'Islam il principio agostiniano *crede ut intelligas* viene tradotto in: *intellige ut credas*. Il musulmano non deve limitarsi a credere ciecamente in Dio e nel messaggio del suo Profeta bensì è chiamato ad indagare personalmente sulla Rivelazione, a comprendere le cause e la logica che risiedono in essa. Ai cristiani viene rimproverato il cieco attaccamento agli insegnamenti della loro Chiesa e la mancata capacità di addurre spiegazioni razionali ad essi.

3. L'ATTIVITÀ GIURIDICA NEI PAESI ARABI: IL DIRITTO (FIQH) MUSULMANO

Come accennato in precedenza (§ 1.), il Corano rappresenta una delle quattro fonti del diritto musulmano (*uṣūl al-fiqh*). Ad esso si aggiungono la *sunna*, vale a dire l'insieme delle tradizioni relative ai detti e alle azioni del Profeta, l'*iğmā'* o consenso della Comunità dei Dottori e il *qiyās* o ragionamento analogico. Per poter comprendere la natura del diritto musulmano e la sua valenza all'interno della comunità arabo-islamica, è necessario innanzitutto distinguere tra i concetti di *šarī'a* "via diritta, via battuta" e *fiqh* "diritto": la *šarī'a* è la legge divina resa nota attraverso la rivelazione; il *fiqh* rappresenta invece la secolarizzazione della *šarī'a*, vale a dire il suo adattamento, attraverso uno sforzo personale e razionale (*iğtihād*) del giurista, a ben precise situazioni storico-politiche. Mentre la *šarī'a* ha un carattere immutabile in quanto espressione della volontà divina, il *fiqh* rispecchia un determinato contesto socio-culturale ed è la risposta del giurista a precise esigenze pratiche a cui né il Corano né la Sunna sembrano aver fornito esplicitamente una soluzione. Proprio per questa sua mediazione tra rivelazione e ragione, il diritto musulmano riveste in un certo senso il ruolo e l'importanza della teologia in ambiente cristiano. Nell'Islam non esiste una chiesa, un magistero centrale o un clero, né tantomeno è possibile parlare di dogmi; esistono al contrario dei Dottori della Legge (*fuqahā'*) che esprimono delle opinioni giuridiche (*fatwā*) a partire dai testi fondativi: è a questo proposito che alcuni studiosi occidentali hanno parlato

⁴ Si tratta di cinque atti culturali che rappresentano i pilastri della fede musulmana: la professione di fede (*šahāda*), la preghiera (*ṣalāt*), l'elemosina rituale (*zakāt*), il digiuno (*ṣawm*) e il pellegrinaggio (*ḥağğ*) (v. Bausani 2002).

di una teologia musulmana assorbita dal diritto⁵. Da un punto di vista storico, fu nei primi secoli successivi alla rivelazione di Muḥammad, tra VII e XI secolo d.C., che ebbe luogo la “fase creativa” della legge: i grandi giurisperiti dell’Islam poterono ricorrere con notevole libertà alla loro interpretazione, spiegando e commentando le radici del diritto. Questo periodo è caratterizzato inoltre dalla nascita delle correnti o scuole giuridiche canoniche dell’Islam sunnita che portano i nomi dei loro fondatori: la corrente hanafita (da Abu Hanifa, m. 767 d.C.), la corrente malikita (da Malik Ibn Anas, m. 795 d.C.), la corrente shafi’ita (da Muhammad al-Shafi’i, m. 820 d.C.) e la corrente hanbalita (da Ibn Hanbal, m. 855 d.C.). Queste scuole, tuttora attive, si dividono la direzione giuridica dell’ortodossia musulmana nell’Islam sunnita⁶ laddove gli sciiti (v. § 4) possiedono scuole giuridiche proprie. A partire dal X-XI secolo d.C. inizia una lunga fase di irrigidimento della riflessione giuridica: il diritto musulmano finisce col perdere quel carattere di apertura ed elasticità che l’aveva contraddistinto sino ad allora. Si tratta di un particolare fenomeno storico noto come “chiusura della porta dell’*iḡtihād*” a partire dal quale l’interpretazione personale delle fonti viene svuotata di qualsiasi legittimità e dunque bandita dall’ambito delle scienze giuridiche (§ 5.1). Si avvia così una lunga fase di declino protrattasi fino al XIX secolo quando, a contatto con l’Occidente, si comincia a percepire la necessità di risvegliare il mondo arabo musulmano dal profondo declino in cui versa, un risveglio che ha acceso nondimeno un vivace dibattito attorno alle modalità della sua realizzazione.

4. SUNNITI, SCIITI E SETTE MINORITARIE

L’Islam di cui si è parlato sinora è l’Islam ortodosso, meglio conosciuto come Islam sunnita. Esso rappresenta la corrente maggioritaria all’interno del mondo musulmano coinvolgendo il 90% circa dei fedeli. I suoi seguaci si autoproclamano *ahl al-sunna wa-l-ḡamā’a* “la gente della tradizione e della comunità” dove la parola *ḡamā’a* indica un atteggiamento per cui l’autorità religiosa non è concentrata in persone (se si esclude il Profeta) ma in un Libro e nell’interpretazione comunitaria del medesimo attraverso tutto un lavoro di generazioni di dotti e di giuristi. L’altra corrente in cui si divide

⁵ Tra costoro si veda ad esempio Campanini 2008 b, introduzione.

⁶ Oggigiorno la scuola hanafita, adottata a suo tempo come scuola ufficiale nei territori dell’Impero Ottomano, rappresenta la corrente maggioritaria nel mondo musulmano; la scuola malikita è presente nel Maghreb, nell’Africa a sud del Sahara e in Egitto. La shafi’ita è attiva nel subcontinente indiano, nell’Africa Orientale, in Egitto e in Yemen. La scuola hanbalita è attualmente dominante in Arabia Saudita.

la religione musulmana è quella sciita (il rimanente 10% circa di fedeli), dall'espressione araba *šī'at 'Alī* "il partito di 'Alī" (si veda più avanti). Gli sciiti differiscono dai sunniti circa il concetto di "interpretazione comunitaria" dacché è punto centrale della loro dottrina la concentrazione dell'autorità religiosa in centri-persone: la più alta è Dio, segue poi il Profeta e infine un suo successore (*imām*) nominato dal Profeta stesso. L'Imām è l'interprete autorevole della parola di Muḥammad e non più soltanto suo custode e guida della Comunità come il Califfo nella concezione sunnita. Accanto all'autorità dottrinarica che gli sciiti attribuiscono al loro imām v'è un certo grado di divinità, divinità che per l'Islam ortodosso rappresenta una suprema bestemmia. A seconda del valore sacrale attribuito all'imām è possibile distinguere tre categorie di *šī'a*: una estrema, in cui l'imām è considerato un Dio o quasi, una media, in cui l'imām è intriso di una luce divina che lo rende infallibile e impeccabile, e una moderata, in cui l'imām risulta semplicemente "rettamente guidato". Da un punto di vista numerico la *šī'a* media, o duodecimana o imāmita che dir si voglia, è di gran lunga la più importante comprendendo tutti i musulmani (o quasi) di Persia, divenuta ufficialmente sciita con la dinastia Safavide (XVI-XVIII secolo), nonché numerosi fedeli in Pakistan, India, Iraq e Asia sovietica. In numero decisamente inferiore sono gli "estremi", cioè gli ismailiti, concentrati per lo più in Siria, Libano e India mentre i "moderati", cioè gli zaiditi, sono presenti attualmente nello Yemen, di cui formano la confessione ufficiale. All'origine di questo scisma v'è un importante avvenimento storico, la *fitna* o guerra civile tra il quarto Califfo 'Alī b. Abī Ṭālib, cugino e genero di Maometto e Mu'awiya b. Abū Sufyān, governatore della Siria e rappresentante dell'emergente aristocrazia Omayyade. Punto di partenza di questa guerra fu l'assassinio del terzo Califfo 'Uṭmān e la successione al Califfato di 'Alī (656 d. C.) Si tratta di un passaggio di potere avvenuto in modo piuttosto turbolento, dacché privo del consenso unanime dei notabili coinvolti nella scelta: si erano così formati due schieramenti tra i quali aveva prevalso il partito di 'Alī (*šī'at 'Alī*). Fra i contestatori del diritto di 'Alī a dirigere la Comunità v'era lo stesso Mu'awiya che decise di muovere guerra contro di lui. Nella battaglia di Siffin (657 d. C.) 'Alī segnò la sua sconfitta accettando una tregua con i nemici e la mediazione di un arbitro, il quale finì col riconoscere la legittima sovranità di Mu'awiya. Fu allora che ebbe luogo la prima grande divisione all'interno della comunità musulmana: i sunniti, che riconobbero la legittimità del nuovo califfo, e gli sciiti, che continuarono a ritenere legittimo solo 'Alī e la sua discendenza. In maniera pressoché concomitante a questa prima frattura si consumò un'altra grande divisione all'interno della *šī'a* di 'Alī: una frangia estremista aveva infatti rimproverato ad 'Alī di

essersi sottratto, con l'arbitrato, al giudizio di Dio. Costoro andarono a costituire la fazione autonoma e indipendente dei kharigiti (dal verbo arabo *ḥaraġa* "uscire") che con il motto *lā-ḥukma illā li-llāhi* "non vi è giudizio se non quello di Dio" si faceva portavoce delle istanze di giustizia e rigorismo morale. Nel corso del tempo il movimento kharigita, che rappresentava una forza oltranzista dedita alla pratica della guerriglia e dell'assassinio politico, subì pesanti sconfitte sul piano militare e cominciò a frazionarsi in sette minori, la maggior parte delle quali perse il suo originario rigorismo: tra queste v'è quella degli Ibaditi (da nome del loro fondatore 'Abd Allāh b. 'Ibād, VII secolo d. C.) che rappresentano oggigiorno gli unici sopravvissuti della comunità kharigita. Essi sono presenti in Oman, in Tripolitania, in Algeria Meridionale e nello Zanzibar. Dal punto di vista dottrinale la concezione ibadita, sulla scia della sua matrice kharigita, è fortemente incentrata sul rapporto fede-opere: la fede e la totale sottomissione al Dio unico non può costituire da sola fonte di salvezza, bensì è necessario agire secondo dei retti principi. Si tratta di una concezione di vita che molti hanno associato a quella calvinista in ambito cristiano: un'etica del lavoro molto forte che caratterizza tutt'ora il modo di vivere di molti ibaditi.

5. IL CONFRONTO-SCONTRO TRA L'ISLAM E LA MODERNITÀ

In età contemporanea, con l'occupazione coloniale dei paesi arabi da parte delle potenze europee, il mondo musulmano è stato costretto a confrontarsi con la cultura e la civiltà occidentale, in particolare con tutta una serie di istituzioni e concetti "moderni" di cui essa si faceva portatrice. Un simile confronto, benché abbia da un lato messo fine al cosiddetto "medioevo islamico"⁷, ha segnato dall'altro una profonda crisi nei suddetti paesi, portando in essi delle istituzioni e dei valori estranei, se non addirittura contrari, alla cultura islamica. Alcuni dei concetti più rappresentativi della società moderna, nonché gli atteggiamenti scaturiti dalla cieca fiducia nei suoi ideali e in generale nella nozione di "progresso", sono in aperto contrasto con la tradizione e il pensiero musulmano: secolarismo, individualismo, e democrazia contraddicono i presupposti di una società caratterizzata da una visione omnicomprensiva della realtà, in cui la sfera interiore coincide con quella esteriore e in cui le dimensioni del sacro e del profano sono strettamente legate tra loro. La società musulmana è inoltre tradizionalmente un'istituzione guidata da un capo supremo, il Califfo, vicario dell'Inviato di Dio e difensore della Comunità di credenti (*Umma*), nella quale la ricerca del bene comune prevale su qualsiasi scopo o intento

⁷ Periodo di decadenza generale che ha segnato l'impero arabo-musulmano tra il XIV e il XVIII secolo.

individualistico. Va in ultimo menzionato quel particolare atteggiamento umano, dettato dal sapere scientifico e tecnologico, che si traduce nello sfruttamento selvaggio del mondo naturale e animale per meri scopi lucrativi, senza alcun rispetto per la vita di entrambi. Si tratta di un atteggiamento che contraddice uno degli assiomi fondamentali dell'ideologia islamica, vale a dire l'armonia tra l'esistenza umana e quella delle altre creature di questo mondo.

È possibile individuare due particolari aspetti dell'Islam che hanno contribuito a trasformare questo confronto con l'Occidente in un vero e proprio scontro: il suo carattere "statico" (§ 5.1.) e la sua concezione anti-utopica della storia (§ 5.2.).

5.1. Islam e modernità: la "staticità" dell'Islam

La religione islamica presenta un carattere di grande staticità che ne rende difficile il confronto con la vita moderna e in generale con una società che procede a ritmi vertiginosi. La principale causa di questa staticità può essere rinvenuta in quel particolare fenomeno storico del X-XI secolo d.C. a cui si è precedentemente accennato (§ 3), vale a dire la "chiusura della porta dell'*ig̃tihād*". I giuristi musulmani, che fino ad allora avevano esercitato la propria personale interpretazione sulle fonti del diritto islamico al fine di trovare una soluzione a precise esigenze storiche, sociali ed economiche, si videro negata la legittimità di una simile pratica. Ciò fu dovuto essenzialmente a due ragioni fondamentali: da un lato, secondo gli eruditi dell'epoca, i grandi maestri del passato avevano ormai trovato soluzione ai principali problemi giuridici; dall'altro nessun giurista poteva più vantare un prestigio e un'autorità analoghi a quelli accordati ai maestri del passato. Dopo l'XI secolo la funzione principale dei giureconsulti si limitò essenzialmente all'imitazione (*taqlīd*) del percorso precedentemente tracciato e all'accettazione indiscussa di quanto era stato affermato dai predecessori: il diritto non venne più desunto dal Corano e dalla Sunna ma dai manuali classici delle scuole riconosciute. In base a quanto riferito dallo stesso Campanini "la chiusura della porta dell'*ig̃tihād* ha trasformato la vitalità della produzione giuridica in un'infinita proliferazione di glosse ai testi fondativi, e di glosse alle glosse"⁸. Ciò ebbe come implicazione principale l'estrapolazione del Testo sacro dalla storia e la sua mancata collocazione in relazione alle condizioni socio-politiche proprie di ciascuna epoca. Nella prospettiva contemporanea un simile atteggiamento ha dato luogo a una forte dialettica tra la religione e il mondo: l'inevitabile irriducibilità del mondo, con le sue necessità storico-sociali, all'immutabile

⁸ Campanini 2008 b.

volontà divina e all'esempio di un uomo divinamente ispirato, vissuto nel VII secolo d. C., ha prodotto una grave crisi nella società araba contemporanea. Se da un lato questa crisi ha generato correnti di pensiero più aperte, sostenitrici di un approccio modernista alla Legge che rispondesse alle necessità sociali e culturali del tempo, dall'altro assistiamo all'affacciarsi di tendenze radicali che individuano nell'Islam la chiave della modernità, rivendicando un ritorno più rigido alle fonti e l'applicazione *ad litteram* dei loro precetti nella società contemporanea. In particolare, nel periodo post-coloniale della seconda metà del ventesimo secolo, questi movimenti di islamizzazione sia avviano verso una fase decisamente violenta e negativa, assumendo forme di militantismo islamico terrorista. 5.2. *Islam e modernità: la concezione anti-utopica della Storia*

Gran parte della cultura islamica classica e buona parte di quella contemporanea hanno abbracciato una concezione anti-utopica della storia. Si tratta di un'attitudine a considerare il passato, quello del profeta Muḥammad e dei quattro califfi "ben guidati" (*rāšidūn*)⁹, come un'età dell'oro unica e irripetibile, che ha visto realizzarsi una società islamica perfetta, caratterizzata da un equilibrio ideale tra politica e religione, comunità ed etica. Stando così le cose, una simile società ha da sempre rappresentato il metro di paragone per eccellenza, il modello ideale da imitare sempre e comunque anche a discapito dell'innovazione e della modernizzazione. Tra i sostenitori di tale pensiero troviamo Ibn Ḥanbal (m. 855 d. C.) e Ibn Taymiyya (m. 1328 d. C.), in epoca medievale, e Sayyid Quṭb (1906-1966 d.C.), in epoca moderna. L'evento decisivo che ha contribuito alla formazione di questa concezione fu la *fitna* ovvero la guerra civile che lacerò il mondo islamico a seguito dell'uccisione del califfo 'Uṭman e che condusse alla scissione tra Sunniti e Sciiti (§ 4.). La rilettura e la santificazione del califfato primitivo da parte dell'Islam sunnita è all'origine di una completa sfiducia nelle istituzioni politiche che si susseguirono, prima fra tutte quella della dinastia Omayyade, colpevole di aver perseguito i propri scopi individualistici a discapito del bene collettivo e di aver trasformato il califfato in una proprietà patrimoniale. Il continuo ripiego sul passato e la visione distorta della realtà hanno contribuito alla decadenza del sistema politico islamico e alla mancata capacità, da parte di quest'ultimo, di progettare il futuro.

6. CONCLUSIONI

⁹ Abu Bakr (632-634 d. C.), 'Umar (634-644 d. C.), Uṭmān (644-656 d. C.), 'Alī (656-660 d.C.).

Nell'immaginario comune della società occidentale, l'Islam rappresenta una religione violenta, portatrice di odio e discriminazione fra gli appartenenti dei diversi credo religiosi. Si tratta di un'immagine dettata dai recenti sviluppi storici, a partire dall'attentato alle torri gemelle sino alla recente proclamazione dello "Stato Islamico". In realtà, se si guarda alla storia delle altre due grandi fedi monoteistiche, è impossibile negare il fatto che esse si siano sviluppate attraverso vie e metodi tutt'altro che pacifici¹⁰; l'Islam, sotto questo aspetto, non differisce da entrambe. Ciò tuttavia che si è voluto dimostrare in questo articolo è come la violenza, il radicalismo e l'estremismo religioso non siano connaturati all'Islam bensì frutto di una distorta visione umana della storia, nonché di un particolare approccio nei confronti dei testi fondativi di questa religione: il tentativo di estrapolare dalla storia il Corano, rivelato in un certo periodo di tempo e in certo contesto sociale, nega al mondo quel processo del divenire che gli è proprio e lo getta in una profonda crisi, soprattutto a contatto con i valori e le istituzioni dell'epoca moderna. Ciò ha provocato degli inevitabili paradossi nella società araba odierna: mi riferisco al fatto di ostinarsi ad affrontare problematiche e situazioni proprie dell'età contemporanea con una mentalità "medievale".

Molti movimenti di islamizzazione nati nella seconda metà del XX secolo, nascono proprio dal tentativo di applicare alla lettera precetti contenuti in un testo del VII secolo d. C.; spesso, inoltre, ci troviamo di fronte ad una errata lettura dei testi e della storia stessa, come nel caso del sedicente Stato Islamico, poco innanzi menzionato, il cui tentativo è quello di ripristinare la gloriosa istituzione del Califfato nei territori dell'antico impero arabo-islamico. In realtà l'istituzione che esso è intenzionato a mettere in atto non ha niente a che vedere con l'ideologia islamica in sé, caratterizzata da un forte universalismo e cosmopolitismo, né con l'istituzione del Califfato del periodo classico, caratterizzato da un forte spirito di tolleranza, come si conviene d'altronde a tutte le istituzioni vincenti e superiori.

Qualsiasi persona nata e cresciuta in Occidente, che abbia a che fare con dei musulmani, deve tenere ben a mente queste considerazioni. Deve prestare grande attenzione non solo all'importanza che la religione riveste nella sua vita quotidiana, ma anche alla sacralità della lingua araba in sé: essa è la lingua in cui la Divinità si è espressa ed è conseguentemente tenuta in grandissima considerazione. Questa sua sacralità rappresenta in un certo senso il fattore principale che ha impedito ai dialetti arabi, varietà regionali

¹⁰ Il filosofo francese René Girard è arrivato a dimostrare come lo stesso Antico Testamento sia essenzialmente fondato sulla violenza. Si veda a tal proposito *La Violenza e il Sacro*, (1980).

spesso anche molto differenti tra loro, di innalzarsi al rango di lingue autonome e indipendenti, proprio come è avvenuto nella storia linguistica dell'Occidente. Al contrario, le varianti vernacolari sono tenute in bassissima considerazione, confinate esclusivamente alla dimensione dell'oralità. Qualsiasi testo scritto in arabo non deve essere in alcun modo violato: lo stesso passante arabo che rinvenisse per strada pagine o fogli scritti nella sua lingua si prodigherà in tutti i modi per salvaguardarli da un eventuale scempio. Chi voglia dunque interagire con un parlante arabofono sarà certamente agevolato se mostrerà rispetto per la sua cultura e per la sua lingua, se manifesterà curiosità ed interesse nell'apprendimento dei più basilari fondamenti dell'arabo.

BIBLIOGRAFIA

Bausani, A. (2002): *L'Islam*. Garzanti Editore, Milano, 2002.

Campanini, M. (2008 a): *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventunesimo*. Editrice Morcelliana, 2008.

Campanini, M. (2008 b): *Ideologia e Politica nell'Islam*. Il Mulino, Bologna, 2008.

Campanini, M. (2008 c): *Il Corano e la sua interpretazione*. Laterza Editore, Roma, 2008.

Ghalioun, B. (1998): *Islam e Islamismo. La modernità tradita*. Editori Riuniti, 1998, Roma.

Gibb, H (1964): *L'Islamismo: una Introduzione Storica*. Il Mulino, Bologna, 1964

Stetkevych, J. (2006): *The Modern Arabic Literary Language*. Georgetown University Press, Washington D.C., 2006.