



CIPMO
Centro Italiano
per la Pace in
Medio Oriente



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MILANO

“Cattedra del Mediterraneo”

***Individuo,
cittadino e potere
nell’Islam mediterraneo***

Conferenza pubblica

Martedì 27 gennaio, ore 17
Università degli Studi di Milano
via Sant’Antonio 12, Milano
Sala Napoleonica

Con il supporto di:



**CAMERA
DI COMMERCIO
di Milano**

In collaborazione con:



Provincia
di Milano
Settore cultura

Con il patrocinio di:



Regione Lombardia

Indice

Comunicato stampa

3

Il progetto Cattedra del Mediterraneo

Il CIPMO

5

Ospiti e relatori

6

Libri e ultime pubblicazioni dei relatori

Approfondimenti

8

Comunicato stampa

Individuo, cittadino e potere nell'Islam mediterraneo

Martedì 27 gennaio – ore 17

Università degli Studi di Milano - via Sant'Antonio 12, Milano



CIPMO
Centro Italiano
per la Pace in
Medio Oriente

Milano, 16 gennaio 2009 – La garanzia dei diritti degli individui e il delicato rapporto tra cittadinanza e democrazia nei Paesi del Mediterraneo a maggioranza islamica sono al centro della conferenza organizzata per **martedì 27 gennaio alle 17** dal **Centro Italiano per la Pace in Medio Oriente**, che quest'anno celebra i suoi 20 anni di attività. In Paesi la cui Costituzione e fondamenti normativi fanno spesso riferimento alla religione musulmana, quali sono le modalità migliori per assicurare ai cittadini i diritti individuali così come avviene negli Stati laici e democratici? Democrazia e laicità vanno di pari passo oppure vi sono modelli di democrazia senza laicità e di laicità senza democrazia?

Ne parleranno:

Yadh Ben Achour

docente di Diritto già preside alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Tunisi e già membro del Consiglio costituzionale tunisino

Enzo Pace

direttore del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova e già presidente dell'*International Society for Sociology of Religion*

Presiederanno l'incontro:

Janiki Cingoli

Direttore del Centro Italiano per la Pace in Medio Oriente

Silvio Ferrari

Presidente dell'*International Consortium for Law and Religious Studies*, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Milano.

La conferenza è organizzata dal **CIPMO**, con il supporto del **Comune di Milano**, della **Provincia di Milano** e della **Camera di Commercio di Milano**, e con il patrocinio della **Regione Lombardia**. Essa è inserita nel calendario di iniziative dedicate alla **celebrazione del ventennale del Cipro, fondato nel novembre 1989**.

Il Cipro è impegnato nella promozione del dialogo israelo-palestinese-arabo, nella creazione di canali di contatto e cooperazione fra i diversi Paesi e nell'approfondimento dei principali nodi tematici del Mediterraneo. E' riconosciuto quale Ente Internazionalistico dal Ministero degli Affari Esteri.

*Il progetto **Cattedra del Mediterraneo** ha l'obiettivo di realizzare incontri con esperti dell'area mediterranea con l'adesione dei maggiori atenei di Milano, promuovendone l'interscambio e la collaborazione in un'ottica di sistema universitario.*

Ufficio stampa e comunicazione – Patrizia Lattuada
Galleria Vittorio Emanuele 11/12, 20121 Milano (Italia)
T+39 02 866147-109 F+39 02 866200 ufficiostampa@cipmo.org - www.cipmo.org

Il progetto Cattedra del Mediterraneo

Cattedra del Mediterraneo è un ciclo di conferenze che affronta i temi di attualità del Mediterraneo e del Medio Oriente. Il progetto, promosso dal CIPMO con il Comune di Milano e la Camera di Commercio di Milano, con la collaborazione della Provincia di Milano, e con il patrocinio della Regione Lombardia, è strutturato in una serie di incontri realizzati sia nella tradizionale sede di Palazzo Turati sia nei diversi atenei milanesi.

Cattedra del Mediterraneo si propone come momento di approfondimento e aggiornamento per docenti, operatori culturali, giornalisti, studiosi, studenti universitari e cittadini in genere, degli sviluppi della situazione mediterranea e mediorientale attraverso la viva voce di esperti qualificati e di alcuni dei più importanti protagonisti delle diverse realtà dell'area.

Si nutre così l'ambizione di contribuire a creare una rete di rapporti culturali ed umani che possa avvicinare la nostra società al mondo culturale e sociale dei paesi partner mediterranei, creando un vero e proprio network di cooperazione permanente e uno spazio comune "euromediterraneo".

Grazie alla sua attività di coordinamento e alla sua rete di relazioni nell'area mediorientale e mediterranea, il CIPMO nei diversi incontri porta a Milano le più note e rappresentative personalità internazionali. I beneficiari ultimi non sono soltanto i cittadini e tutti coloro che sono sensibili a queste tematiche, ma anche gli studiosi e i docenti universitari, e soprattutto gli studenti, i laureati di domani. L'esito di questi anni di lavoro è stato sorprendente dal punto di vista sia del numero degli atenei che hanno aderito al progetto sia per l'affluenza di pubblico.

I prossimi incontri:

19 febbraio 2009, ore 17

Pakistan - Afghanistan, la faglia instabile del sud continente indiano

Sala Lauree, Facoltà di Scienze Politiche, via Conservatorio 7 Milano

Ian Talbot,

professore di storia all'Università di Southampton

Elisa Giunchi,

CIPMO **Centro Italiano** **per la Pace in Medio Oriente**

Il Centro

Il CIPMO, Centro Italiano per la Pace in Medio Oriente, è tra le principali organizzazioni italiane impegnate nelle tematiche del conflitto mediorientale e nel supporto al processo di pace. Tra i suoi primi obiettivi ci sono la promozione del **dialogo israelo-palestinese-arabo** (creando occasioni di confronto e discussione tra le parti in conflitto), la promozione delle diverse forme di cooperazione euro-mediterranea e **l'approfondimento dei principali nodi tematici** dell'area.

Le attività:

- **Convegni internazionali e conferenze pubbliche:** eventi di approfondimento delle tematiche mediorientali e mediterranee con la partecipazione di esponenti politici, esperti e personalità internazionali.
- **Attività paradiplomatica:** seminari ristretti e riservati tra politici, giovani leaders e componenti della società civile israeliana e palestinese, per discutere di aspetti specifici legati al negoziato e al processo di pace.
- **Ricerche, pubblicazioni e informazione on line:** attività di pubblicazione di articoli, analisi e ricerche, aggiornamenti e rassegna stampa sul sito web www.cipmo.org.



CIPMO
Centro Italiano
per la Pace in
Medio Oriente

*Fondato nel 1989 il CIPMO è sostenuto dal **Comune di Milano**, dalla **Provincia di Milano** e dalla **Regione Lombardia**, che ne hanno promosso la nascita, e realizza alcuni importanti progetti con il supporto dell'**Unione Europea**.*

*Il Centro ha ottenuto la qualifica di **Ente Internazionalistico** dal **Ministero degli Affari Esteri**, che ha riconosciuto il suo costante impegno nel rafforzare il ruolo dell'Italia nell'area mediorientale, ha inoltre ricevuto il **Premio per la Pace dalla Regione Lombardia** e l'**Attestato di Benemerenzza Civica da parte del Comune di Milano**.*

*Dal dicembre 2003 è **promotore e coordinatore del Comitato Italiano di Appoggio all'Accordo di Ginevra**, il modello di accordo di pace promosso dagli ex ministri Yossi Beilin (Israele) e Yasser Abed Rabbo (Palestina) cui hanno aderito diverse istituzioni e organizzazioni italiane.*

*Presidente onorario è il senatore a vita e Premio Nobel **Rita Levi Montalcini**. **Giorgio Napolitano**, Presidente della Repubblica, è fra i suoi soci fondatori. **Janiki Cingoli** ne è il direttore.*

Iscriviti alla nostra newsletter sul sito

www.cipmo.org

Ricco di analisi e commenti, il web journal del CIPMO fornisce a policy makers, centri di ricerca, esperti, giornalisti e studenti aggiornamenti, rassegna stampa e materiali utili per una maggiore comprensione delle dinamiche mediorientali e mediterranee

Ospiti e relatori

YADH BEN ACHOUR

Specialista di storia dell'Islam e di ordinamento giuridico, Yadh Ben Achur è professore ed ex preside della Facoltà di legge, Scienze politiche e Scienze sociali dell'Università di Tunisi II. E' anche membro fondatore dell'Accademia Internazionale di Diritto Costituzionale di Tunisi ed ex membro del Consiglio Costituzionale. Nel 2005 è stato giudice presso il Tribunale amministrativo della Banca Africana per lo sviluppo. E' stato inoltre membro del comitato di esperti che ha prodotto il "Rapporto sullo sviluppo umano nel mondo arabo" (PNDU) nel 2007. Presso l'Università Laurentienne in Canada è stato insignito della laurea *honoris causa*.

ENZO PACE

Past-president dell'*International Society for the Sociology of Religion (ISSR/SISR)*. E' direttore del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova e del Centro interdipartimentale di Studi interculturali della stessa Università. Coordina il gruppo di ricerca LABREL (Laboratorio Religioni) del Dipartimento. All'Università di Padova è professore ordinario di Sociologia generale presso la Facoltà di Scienze Politiche e docente di Scienze Sociologiche e di Religione e Società presso la Facoltà di Sociologia. E' inoltre titolare del modulo *Islam and Human Rights* nell'*European Master on Human Rights and Democratization*.

SILVIO FERRARI

Presidente dell'*International Consortium for Law and Religious Studies*, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Milano. E' professore di Diritto canonico all'Università di Milano, di Relazioni tra Stato e Chiesa alla Katholieke Universiteit di Lovanio, e in Droit et Religion al DEA, Università di Strasburgo. E' stato visiting professor alla University of California a Berkeley, alla Catholic University of America a Washington, all'Institute of Advanced Legal Studies a Londra, all'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

Libri, ultime pubblicazioni dei relatori

YADH BEN ACHOUR:

- *Le relazioni tra la civiltà islamica e la civiltà occidentale*, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 51, anno XX, agosto 2007, pp. 273-289.
- *La civiltà islamica e il diritto internazionale*, in Gustavo Gozzi e Giorgio Bongiovanni, "Popoli e civiltà, per una storia e filosofia del diritto internazionale", Il Mulino, Milan, 2006, pp. 4-72.
- *Le rôle des civilisations dans le système international. Droit et relations internationales*, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- *La Cour européenne des droits de l'Homme et la liberté de religion*, Pedone, Paris, 2005.
- *Introduction générale au droit*, C.P.U., Tunis, 2005.
- *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, PUF, 2008.
- *Politique et religion en Tunisie*, in "Confluences méditerranéennes" N° 33, 2000.
- *L'Etat de droit et la question religieuse*, in collaborazione con Henri Pallard et Hussein Abouchi, "Revue marocaine d'administration locale et de développement", Thèmes actuels, 54, 2006, pp. 143-147.
- *L'internationalisation du droit constitutionnel*, Recueil des cours de l'Académie internationale de droit constitutionnel, volume XVI, 2007, pp. 7-94.
- *L'Islam et la Cour européenne des droits de l'homme*, in "Revue générale de droit internationa public, avril-juin, 2007, n.2, pp. 397-405.
- *Exite-il une culture juridique francophone? Regard du Maghreb*, in "Existe-il une culture juridique francophone? Conférence internationale des facultés de droit ayant en commun l'usage du français", Presse de l'Université des sciences sociales de Toulouse, dir. Henri Soussillon, 2007, pp. 137-147.
- *Islam et mondialisation*, Etudes interculturelles, Revue d'analyse publiée par la Chaire UNESCO de l'Université catholique de Lyon, 1/2008, pp. 11-26.

ENZO PACE:

- *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna, Il Mulino 2008.
- *Perché le religioni scendono in guerra*, Laterza, 2007.
- *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci 2007.
- *L'islam in Europa. Modelli d'integrazione*, Roma, Carocci 2004.
- *Globalization and the Conflict of Values in the Middle Eastern Societies*, in P. Beyer, L. Beaman (eds.), "Religion, Culture and Globalization", Leiden, Brill 2007.
- *Policy Dialogue among Cultures and Religions in the City*, in L. Bekemans et al. (eds.), "Intercultural Dialogue and Citizenship", Venezia, Marsilio, 2007, pp. 555-569.

SILVIO FERRARI:

- *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Silvio Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Mulino, 2000.
- Silvio Ferrari (ed.), *Islam and European Legal Systems*, Dartmouth, Ashgate, 2000.
- *Lo spirito dei diritti religiosi. Cristianesimo, ebraismo ed islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Silvio Ferrari (ed.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Leuven, Peeters, 2003 (curato insieme a W. Cole Durham Jr. e E. A. Sewell).

Approfondimenti

Falesie euro-mediterranee

Il capitale sociale per la cooperazione interculturale

di Enzo Pace

Introduzione

Potremmo prendere le mosse da un'immagine cara a Fernand Braudel. Egli così scriveva:

"Nel concerto del Mediterraneo...l'uomo occidentale non deve ascoltare soltanto le voci che gli suonano familiari; ce ne sono sempre altre, estranee, e la tastiera esige l'uso di entrambe le mani. Natura, storia e anima mutano a seconda che ci si ponga a nord o a sud del mare, che si guardi esclusivamente nell'una o nell'altra direzione. Verso l'Europa e le sue penisole si erge lo schermo delle montagne. Verso sud, fatta eccezione per i gebel (i monti, in arabo) dall'intricata vegetazione dell'Africa del Nord, c'è il deserto, un mare di pietra o di sabbia, e alle spalle del Sahara l'immensità dell'Africa nera, che si prolunga nei deserti d'Asia....Il Mediterraneo si estende così dal primo ulivo che si raggiunge arrivando dal Nord ai primi palmeti che si levano in prossimità del deserto...Ulivi e palme montano una guardia d'onore". (Braudel, 2003: p. 15).

Più avanti parlando di Venezia, "la regina dell'Adriatico, la sovrana del Mediterraneo" (Braudel, 2003: p. 255), egli ricorre ad un'altra magnifica metafora: "Venezia sovrasta una foresta inabissata" (Braudel, 2003: p. 244).

Combinando le due immagini del grande storico francese, si può affermare che il Mediterraneo è un luogo delle memoria e delle radici culturali dei popoli che vi si affacciano, una sorta di capitale sociale liquido di simboli culturali accumulatosi nel tempo, un capitale ancora circolante, che sapientemente sfruttato permette di tenere aperte le porte del dialogo interculturale e interreligioso, anche quando gli spiriti della guerra tornano a soffiare (nei Balcani, in Libano, in terra di Palestina o in Algeria) e convincono molti a guardare con diffidenza alla Riva sud del Mediterraneo.

L'Europa, in verità, non può immaginarsi senza le proprie radici mediterranee. Le tre grandi religioni monoteiste, del resto, si sono affermate lungo le carovaniere e le rotte che arrivavano e partivano ai e dai porti che si affacciavano su quel mare. Guardando alle tre grandi religioni, Ebraismo, Cristianesimo e Islam, infatti, quel capitale di simboli di cui parlavamo poco sopra ha circolato con ampi gradi di libertà, formando uno strato socio-culturale profondo, una falesia a strapiombo sul mare. La massa liquida ha facilitato la sua circolazione fra le due Rive, non l'ha affatto bloccata. L'elemento liquido anzi ha favorito storicamente l'incontro con altre culture. Basti pensare all'intensa contaminazione con l'ellenismo e l'eredità dell'antica Grecia che in particolare sia il Cristianesimo sia l'Islam hanno apertamente accettato. E tramite l'ellenismo fra queste due religioni si sono gettati ponti e non eretto muri, facilitando poi l'altra grande fusione storica fra diritto romano, culture dei popoli del Centro-Est dell'Europa (i così detti barbari) e la nuova linfa del Cristianesimo. .

1. Falesie religiose e culturali sul Mediterraneo

Le religioni possono essere considerate, dunque, anche come archivi viventi di simboli collettivi. Come tali, essi non appartengono in modo esclusivo ad una civiltà rispetto ad un'altra. Non solo perché i simboli circolano all'interno delle "grandi famiglie religiose", ma anche perché per il capitale simbolico tende a valere la legge dell'accrescimento più che del radicale annichilimento, quando soprattutto una religione ne soppianta un'altra, sradicando – apparentemente – l'altra.

E' difficile, infatti, incontrare religioni allo stato puro. Esse si presentano generalmente - come gli storici del resto c'insegnano - come sistemi di credenza che inventano nuovi linguaggi simbolici, ricompongono allo stesso tempo strati simbolici pre-esistenti. I sistemi di credenza religiosa funzionano, entro certi limiti, secondo il principio che "nulla si crea, nulla si distrugge e tutto si trasforma" (Pace, 2008). Gli storici parlano, a tal proposito, di sincretismo. In sociologia si preferisce ricorrere ad un altro concetto: i sistemi di credenza per riprodursi nel tempo e per espandersi in ambienti sociali diversi tendono a differenziarsi al loro interno e, così facendo, tendono ad includere (non ad escludere), ad accrescersi (non a ridursi all'essenziale), a moltiplicare "porte e finestre" (non a chiudere tutte le soglie ed i varchi) attraverso cui entrano a far parte dell'universo simbolico di una religione elementi, cifre, rituali, devozioni che non sono ascrivibili di per sé all'atto di fondazione (al miracolo dell'incipit) che segna la nascita, e solo successivamente la formazione e la persistenza, di un sistema di credenza.

L'immagine che preferisco usare, in tal caso, per sintetizzare quanto appena detto è quella della falesia. Una geologia delle religioni non esiste. Se esistesse, si potrebbe immaginare di studiare una religione come il geologo esamina la stratificazione di una parete rocciosa: cogliendo le differenze fra gli strati più antichi e quelli più recenti, individuandone, di volta in volta, la diversa conformazione e, allo stesso tempo, la straordinaria forza d'integrazione.

Viste con gli occhi di chi crede nell'assolutezza del proprio punto di vista religioso da cui deduce spesso la matrice simbolica della propria identità, esclusiva e pura, l'immagine della falesia è improponibile. Soprattutto in tempi, come quelli che stiamo vivendo, in cui si tende a tracciare attorno alle identità collettive saldi e invalicabili confini sacri. La falesia è, metaforicamente parlando, il rovescio delle politiche d'identità chiuse, gelose del mito delle loro origini pure e incontaminate.

Se si accetta tale modo di considerare le religioni, si può convenire con l'idea, che intendiamo argomentare, secondo la quale l'archivio materiale dei beni culturali, creati e curati dalle grandi religioni nel respiro lungo della storia, soprattutto nel bacino del Mediterraneo, possa essere trattato come un capital bridging (Putnam, 2000), come una risorsa collettiva, "sotto gli occhi di tutti", trans-culturale e inter-religiosa allo stesso tempo, non solo, dunque, da valorizzare come patrimonio da mettere a disposizione di tutti – come già si fa attraverso il circuito del turismo culturale e religioso – ma come specchio per riconoscersi fra persone di cultura, lingua e religione diverse, come luogo, insomma, del riconoscimento di valori e simboli che possano essere condivisi perché universali, collocabili sulla frontiera mobile che artificiosamente tendiamo a tracciare fra le culture del Mediterraneo.

2. Le politiche d'identità

La contingenza storica che stiamo vivendo ci parla d'altro. Essa sembra dominata più che dalla volontà di riconoscere le reciproche influenze, dall'affermazione delle politiche d'identità. Con questa formula intendiamo alludere al processo di costruzione sociale del mito originario, puro e incontaminato, di popoli e, di conseguenza di nazioni. In molti casi, le retoriche politiche che le classi dirigenti elaborano per legittimarsi agli occhi dei loro cittadini tendono, da un lato, ad esaltare la differenza irriducibile, che la storia avrebbe prodotta fra un popolo e l'altro, e, dall'altro, a far coincidere tale unicità con la necessità di uno Stato nazionale, etnicamente puro. La tessitura del discorso politico viene ordita, prendendo tre fili: la terra, la lingua e la religione. Questi tre elementi sono collegati fra loro in modo tale da far apparire la religione come il marcatore di una doppia specificità: come estensione territoriale, per

un verso, e come grammatica generatrice della lingua e della cultura di un popolo, per un altro. La religione è così patrimonializzata, diventa il luogo remoto e originario dell'identità di un popolo e di una nazione.

Un solo esempio può illustrare quanto appena detto. Fra le molte falesie culturali mediterranee che sono, per così dire, franate a valle fra il 1991 e i giorni nostri, non c'è dubbio, ci sono quelle distese lungo le coste dell'Adriatico balcanico. Esse costituiscono una prova provata del ragionamento che stiamo facendo. Ciò a cui abbiamo assistito, infatti, nell'ultimo ciclo delle guerre balcaniche non è tanto e solo l'epilogo annunciato della crisi latente della Federazione Jugoslava, ma quanto e piuttosto del riemergere di un'ideologia nazional-religiosa del tutto inattesa e, per molti versi, incomprensibile a molte persone pure di cuore e intellettualmente oneste che abitano gli stessi Balcani. Se all'inizio il conflitto che porta prima la Slovenia e poi la Croazia e la Bosnia (e dal 17 febbraio 2008, il Kosovo) a separarsi dalla Serbia, la dimensione religiosa e culturale non appare essere il fattore decisivo, nel corso della guerre, invece, le classi dirigenti croate, bosniache e serbe (e da ultime kosovare) hanno indotto le loro rispettive popolazioni a credere che esistessero invalicabili barriere linguistiche, culturali e, soprattutto religiose, occultando a volte e maldestramente la storia stessa del radicamento nelle terre balcaniche sia del Cristianesimo sia dell'Islam (Bougarel, Clayer, 2001; Mudry, 2005; Pirjevec, 2002).

Prendiamo il caso della diffusione del Cristianesimo. Esso si deve, secondo una tradizione storiografica consolidata, a due missionari, probabilmente di origine greca: Cirillo e Metodio, il primo professore all'Accademia patriarcale di Costantinopoli, il secondo superiore di un monastero, i quali riuscirono nell'impresa perché compresero che un potente veicolo di evangelizzazione sarebbe stato la lingua. Perciò essi, in particolare Cirillo, elaborarono una scrittura che potesse restituire i suoni della lingue slave parlate dai popoli balcanici e tradussero, successivamente, una parte dei vangeli in questa nuova lingua, chiamata glagolitica (da glagolü, che vuol dire parola e glagolati parlare). Tutto ciò accadeva tra l'870 e l'880 d.C.. I primi ad apprenderla furono gli antenati degli attuali croati; ma già alla fine del IX secolo, da questa lingua si stacca per gemmazione ciò che diventerà poi l'alfabeto prevalente nel mondo slavo e serbo in particolare, il cirillico, elaborato dai seguaci di Cirillo nel monastero di Preslav in Bulgaria. Sia il glagolitico, sia il cirillico, come si comprende, hanno in fondo un impianto comune, dal momento che tutte e due sono il prodotto di un sapiente lavoro di adattamento linguistico e culturale di elementi che provengono in gran parte dal greco e in un'altra dall'ebraico alle lingue antico-slave preesistenti. Insomma, il calco è comune: si tratta di quello greco-bizantino e lo schema culturale di riferimento è la conoscenza dei testi evangelici e biblici scritti in greco (Dvornik, 1985). Esaltare oggi, perciò, le differenze che dividono i due alfabeti al punto tale da obliare la matrice culturale e religiosa comune è un'operazione ideologica che le classi dirigenti hanno compiuto durante e dopo le ultime guerre balcaniche per dimostrare a loro stesse e ai popoli da esse dirette che la separazione – anche violenta – fra croati e serbi fosse necessaria, dettata dalle ragioni della memoria di lunga durata. Senonché proprie quest'ultime dimostrano come le radici linguistiche, culturali e religiose siano molto più intrecciate e comuni di quanto il linguaggio politico contemporaneo ha volutamente lasciato intendere.

Tracciare, dunque, confini linguistici, culturali e religiosi netti e precisi che dalle zone interne arrivano al Mar Mediterraneo dividerebbero croati, da una parte, e serbi, dall'altro, è un'impresa impossibile, salvo che non si ricorra alla violenza e alla guerra, come, del resto, è avvenuto. Considerazioni analoghe potrebbero essere fatte per l'Islam nei Balcani. Com'è noto, sotto il suo regime, Tito aveva riconosciuto l'esistenza di sei nazioni che avrebbero dovuto convivere pacificamente nella Federazione jugoslava: gli Sloveni, i Croati, i Serbi, i Macedoni, i Montenegrini e i Musulmani. In altre parole, una religione – l'Islam – funzionava ideologicamente da comune denominatore di una molteplicità di popoli che non erano concentrati necessariamente né tutti in Bosnia né tutti in Kosovo, poiché in queste due aree erano presenti sia persone di fede cattolica sia di fede ortodossa. L'Islam balcanico, perciò, si configurava

come una fede senza terra. Ma, mentre ad ogni nazione veniva riconosciuto lo status di repubblica federata, agli albanesi del Kosovo venne concessa solo un'ampia autonomia, che successivamente la Serbia, dopo la fine della Federazione, ha finito per comprimere nel timore di perdere il controllo su una terra che simbolicamente conserva la memoria storica del suo popolo. La stessa Bosnia, del resto, il cui popolo può vantare una storia millenaria, ha conosciuto a lungo una convivenza fra comunità religiose diverse (cattolica, ortodossa, musulmana ed ebraica). Anche quando sotto l'urgenza drammatica della guerra sia i cattolici sia gli ortodossi bosniaci abbiano guardato con simpatia alle sorti della Croazia cattolica e della Serbia ortodossa, la maggioranza della popolazione (per l'esattezza il 62,7%) si esprime nel referendum di auto-determinazione del 29 febbraio 1992 a favore di una Repubblica indipendente e unitaria, contro l'ipotesi di un suo smembramento seguendo le presunte frontiere religiose e linguistiche che, sino al collasso della Federazione jugoslava, non erano mai state avvertite come barriere insormontabili. Tale volontà fu violentemente tradita, quando vennero create, da un lato, la Federazione croato-musulmana e, dall'altro, la Repubblica serba nel 1995. Così la vicenda balcanica ha alimentato la credenza che lì, alle porte dell'Europa, si riproponessero antichi scontri di civiltà (di cultura e religione, di lingue ed etnie): da un lato fra Cattolicesimo ed Ortodossia, dall'altro, fra Cristianesimo e Dorsale Verde, dal colore dell'Islam.

3. Gli effetti perversi delle politiche d'identità

Le contemporanee politiche d'identità sovente utilizzano la religione come capital bonding, come un sistema di segni per marcare le differenze fra una cultura ed un'altra. La competizione e la tensione corrono lungo frontiere simboliche che artificialmente vengono erette per parlare d'altro: della superiorità politica di una civiltà sull'altra, dell'arretratezza sociale ed economica degli uni rispetto ad altri, della distanza che separa mondi che nel passato hanno invece conosciuto frequenti interazioni e relazioni reciproche, magari anche attraverso i conflitti.

La storia allora è riletta in due modi forzati: o come la fonte che giustifica i rinnovati conflitti della memoria o come archivio di simboli dove andare furiosamente a frugare per trovare ciò che divide le culture e i popoli. La realtà è che le politiche d'identità si sforzano di cancellare le tracce di una circolazione di simboli che è stata intensa e che continua ad essere ben visibile in tutto il bacino del Mediterraneo (Braudel, 1985). Chi invoca il ritorno alle radici spesso elimina i trattini che storicamente legano beni culturali che rappresentano una sorta di capitale simbolico accumulato fra civiltà che si sono alternate, confrontate e sedimentate nel corso del tempo nelle società umane fra la Riva Nord e quella Sud del Mare Nostrum. Da questo punto di vista, bisogna pensare alle religioni del Mediterraneo (soprattutto a quelle del ceppo abramitico) come un capital bridging piuttosto che come capital bonding, se si vogliono costruire i ponti del dialogo interculturale. Il che significa trattarle come se fossero un patrimonio di memorie condivise più che come fonti di risorgenti conflitti della memoria. La loro tutela in quanto beni materiali, visibili come falesie sospese sul mar Mediterraneo, diventa un mezzo di comunicazione efficace che può contrastare le tante derive identitarie che le società delle due Rive oggi conoscono.

Per molti versi, ad esempio, il deperimento del pluralismo religioso che la Riva Sud del Mediterraneo ha conosciuto nel corso dei secoli costituisce una perdita culturale secca non solo per il mondo musulmano, ma per tutta la cultura europea. Si è trattato, infatti, di un pluralismo che ha permesso la convivenza fra ebrei, musulmani e cristiani dal Mashreq al Maghreb sino a quando lo spirito della guerra ha progressivamente spinto uomini e donne di fedi diverse o a migrare altrove (basta pensare alle tante diaspore sparse nel mondo: da quella armena a quella palestinese, da quella maronita a quella più recente iracheno-caldea) o ad immaginare possibile la restituzione ai suoi confini biblici della Terra promessa, com'è avvenuto soprattutto dopo la guerra dei Sei Giorni in Israele, da parte di alcuni movimenti ultra-ortodossi ebraici (Pace, 2007) o, infine, a fuggire letteralmente da scenari di guerra che non si chiudono più in Medio Oriente. Da quanto detto, il restringersi dapprima della presenza ebraica nelle società

a maggioranza musulmana e più recentemente la crisi delle varie comunità cristiane in Medio Oriente costituiscono indicatori socio-religiosi di una perdita di un capitale simbolico condiviso dalle tre grandi religioni monoteistiche.

Noi vediamo, infatti, due tendenze in atto oggi che possono alterare gli equilibri euro-mediterranei: a) la riduzione del pluralismo religioso e b) la lotta (senza mezzi termini: da quella politica all'azione violenta) all'interno del mondo musulmano per imporre un modello unico di Islam, un Islam globale che si proponga come paradigma religioso, morale, giuridico e politico a tutti i fedeli della vasta e composita umma (comunità di fede) d'Allah, un paradigma globalizzato senza più il carico delle differenze storiche e culturali che la civilizzazione musulmana ha conosciuto nel corso del tempo (Kepel, 2004, Fouad Allam, 2002; Roy, 2003).

4. La de-differenziazione del campo religioso: la crisi delle comunità cristiane

Per comprendere quanto sia importante oggi investire nella tutela del pluralismo religioso nell'area mediterranea, basterà riflettere brevemente su come sia mutata la geografia socio-religiosa in Medio Oriente, prendendo, ad esempio, in considerazione il declino delle comunità cristiane (Courbage, Fargues, 1992). Possiamo assumere tale fenomeno come un efficace indicatore di un processo di restringimento del pluralismo storico che è esistito sino agli inizi degli anni Settanta del secolo appena trascorso.

Infatti, la presenza di comunità cristiane ed ebraiche nel mondo musulmano, come d'altre minoranze religiose non musulmane, sin dai tempi dei califfi Omayyadi e Abbasidi e poi sino all'impero ottomano è stato uno dei tratti caratterizzanti la struttura del campo socio-religioso islamico. Costitutosi come sistema di credenza, l'Islam ha elaborato, infatti, in termini teologici e giuridici il principio dell'umma wahida (dell'unica comunità), così come viene definita dal Corano: Dio, se avesse voluto avrebbe creato un'unica comunità di credenti; se non lo ha fatto è perché i credenti nell'unico Dio, che tuttavia si dividono fra loro, possano emularsi nella fede ed attendere nel Giorno del Giudizio lo svelamento del motivo per cui Dio stesso non ha voluto che tutti gli uomini credessero allo stesso modo. Poiché nel Corano si riconosce espressamente che almeno due comunità di credenti adorano l'unico Dio, quella ebraica e quella cristiana, racchiuse entrambe nella formula coranica delle così dette Genti del Libro, i califfi sin dalle origini dei grandi imperi dell'VIII secolo hanno messo a punto un sistema giuridico di protezione (che traduce letteralmente la parola dhimma) delle minoranze religiose, che, pur sé socialmente non trattate alla pari con i sudditi musulmani, potevano continuare a praticare la loro fede e rimanere insediate nei territori d'origine.

Tutto ciò ha permesso, di conseguenza, negli alti e bassi della storia, a queste comunità di sopravvivere in modo spesso pacifico nelle società a maggioranza musulmana sino agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso, quando gli ebrei sparsi dal Mashreq al Maghreb hanno cominciato ad emigrare verso il nuovo Stato d'Israele, non solo per libera scelta ma perché avvertivano l'ostilità crescente e palese dell'ambiente in cui erano vissuti per molte generazioni, soprattutto dopo la guerra dei Sei Giorni. Il ciclo lungo delle guerre israelo-palestinesi, infatti, ha moltiplicato questo effetto combinato di pulizia etnica, da un lato e di diffusione dell'idea racchiusa nello slogan: "Un'etnia, uno Stato", variante rinnovata del nazionalismo che nel XX secolo si presenta sotto specie d'ideologia nazional-religiosa.

Ciò che accade oggi per quanto riguarda, poi, le comunità cristiane è importante per capire come la loro crisi impoverisca culturalmente le società pluraliste a maggioranza musulmana, dal punto di vista religioso, s'intende.. La memoria di una convivenza quotidiana fra musulmani, ebrei e cristiani è del resto ancora viva nelle persone comuni di molte società medio-orientali. Ma tant'è: il processo di riduzione del peso delle altre religioni nel contesto musulmano è in atto e si accompagna all'ascesa di movimenti radicali e tradizionalisti islamici che immaginano società omogenee o quanto meno egemonizzate dall'Islam, ovviamente imposto attraverso gli strumenti del governo politico. Dunque, guardiamo più da vicino cosa accade alle comunità cristiane.

Solo a Gerusalemme, per evocare un luogo carico di simboli e crocevia di civiltà e religioni diverse, nel 1948 vivevano circa 31.000 palestinesi di fede cristiana (il 20% circa della popolazione d'allora). Oggi esse sono ridotte a poche migliaia in una città che conosce un'espansione continua (oggi i suoi abitanti arrivano a toccare le 800.000 unità), grazie all'ampliamento dissennato dei nuovi insediamenti abitativi voluti dal governo israeliano. Gli armeni, ad esempio, che sino al 1967 gestivano 80 negozi all'interno delle mura della vecchia Gerusalemme, oggi sono rimasti ad aprire le loro povere botteghe solo in tre o quattro (Pinna, 2005: p. 59).

In generale, alla data del 1995, il Medio Oriente contava circa sette milioni di cristiani, pari al 9,2% della popolazione complessiva dei Paesi medio-orientali. Essi costituiscono a volte minoranze numericamente significative, come in Egitto, dove esiste una fiorente comunità copta, o importanti presenze organizzate come in Libano, Siria, Iraq, Giordania, Israele e Palestina. Ebbene, nel giro di un decennio, c'è stata in questi ultimi anni una perdita di diciassette punti percentuali dei cristiani. In tutti questi Paesi si registra, infatti, un calo. Il declino è dovuto a molti fattori, alcuni di lunga durata (legati al decremento demografico dei cristiani rispetto ai musulmani o alla trasformazione della struttura economica che ha ristretto il raggio d'azione economica anche per i cristiani o, infine, alle cicliche instabilità, dovute alle guerre e ai conflitti interni che caratterizzano da troppo tempo la zona di cui stiamo parlando), altri legati piuttosto alla modernità (Boustani, Fargues, 1990; El Khawaga, 1996; Pacini, 1996; Zamir, 1985)

La creazione degli Stati nazionali post-coloniali nell'area, infatti, ha avuto un effetto ambivalente: dapprima, sino agli anni Settanta del secolo scorso, a molti (non solo cristiani) la possibilità di vivere in uno Stato non confessionale (com'era nelle intenzioni, del resto di molti leader che hanno guidato le lotte per l'indipendenza e che hanno costruito le nuove Nazioni sulle ceneri del colonialismo europeo: come in Turchia, Iraq, Siria, Egitto, Iran, Libano) era apparsa una nuova opportunità per definire il ruolo delle minoranze non musulmane, superando discriminazioni sociali (più che di diritto, che erano state attenuate dal regime speciale delle comunità protette – dhimma in arabo e millet in turco – riservato alle così dette Genti del Libro); allo stesso tempo, la crisi del progetto nazionalista ha invece favorito un processo a tenaglia, di re-islamizzazione dal basso, per un verso, e, per un altro, la formazione di un'ideologia sempre più messa in pratica dalle élites al potere, a partire dai primi anni Ottanta del secolo appena lasciato alle spalle, di utilizzare l'Islam come risorsa per colmare il crescente deficit di consenso politico da parte dei loro cittadini. Di fatto tutto ciò ha significato una generale tendenza all'islamizzazione che ha, in molti casi, favorito un esodo non irrilevante di cristiani all'estero. Grazie agli studi compiuti da Valognes (1994: p. 151), si può misurare l'entità di tale esodo almeno sino alla fine degli Novanta del secolo scorso (cfr. Tabella n.1):

Tabella n. 1

La diaspora cristiana medio-orientale nel mondo (cristiani emigrati in termini percentuali sulla base delle stime totali della popolazione cristiana nei Paesi come Egitto, Iraq, Israele, Libano, Palestina, Siria)

Confessioni religiosa	Valore percentuale
Assiri	54,6
Armeni	75,0
Melchiti	52,4
Maroniti	58,0 (prevalentemente dal Libano)
Siro-ortodossi	53,6
Caldei	19,8 (prima delle due guerre del Golfo)
Siro-cattolici	35,7
Copti	8,3 (prevalentemente dall'Egitto)

Le cifre appena esposte fanno comprendere quale lento processo stia avvenendo nella Riva Sud del Mediterraneo, quasi un contrappasso con quanto sta avvenendo in quella del Nord, che è diventata (e diventerà sempre di più) da tempo una società a pluralismo inedito.

Conclusioni

L'analisi che abbiamo condotto sinora mostra come esista un interesse comune fra i popoli e le nazioni che in qualche modo si affacciano sul Mediterraneo a considerare quanto la storia ha accumulato intrecciando culture, lingue e religioni che si sono avvicinate e che hanno influito profondamente nella formazione della civiltà mediterranea (Beyer, Beaman, 2007). Le divisioni e i conflitti ci sono stati e ci sono ancora; tuttavia, al di là delle fratture e delle differenze, esiste un patrimonio culturale in cui ancor oggi è possibile leggere la confluenza di linguaggi, simboli ed esperienze religiose plurime, spesso sovrapponendosi, contaminandosi a vicenda, creando degli ibridi esteticamente perfetti. Fare di tutto questo patrimonio un bene collettivo non solo da tutelare, conservandolo nei musei e negli scavi a cielo aperto, ma anche da trasformare in occasione di dialogo fra le culture e le religioni, oggi messo in crisi dagli spiriti di guerra che sono tornati a soffiare nel bacino mediterraneo, costituisce un investimento politico intelligente per la cooperazione euro-mediterranea, capace di mobilitarne le risorse umane delle due Rive del Mediterraneo (Livi-Bacci, 1991).

Il dialogo euro-mediterraneo, infatti, nonostante tutto, continua e deve continuare, valorizzando il capitale sociale comune che circola da secoli fra le due sponde del Mediterraneo. Un aspetto importante, dunque, per tenere aperto i canali del dialogo sono le politiche di tutela dei beni culturali e religiosi. Le politiche di tutela dei beni culturali e religiosi, infatti, possono essere orientate a favorire la formazione di un capitale sociale capace di creare legami fra popoli diversi e non solo senso d'identità. Tali politiche possono aiutare a comprendere le intersezioni fra civiltà, trasformando un bene culturale in una sorta di metaforico libro aperto che può essere letto da persone di lingua, fede e cultura diverse. Un libro in cui riscoprire le molte, lontane e reciproche radici culturali di popolazioni di diversa lingua, religione e costumi. Un libro non chiuso, magari ben rilegato, ma spesso solamente un monumento eretto alla celebrazione d'identità immaginate. Contro chi disegna i confini fra Europa e Mediterraneo, immaginandoli barriere insormontabili, da sorvegliare con rigide dogane culturali e spirituali, la cooperazione si fa oggi anche ponendo al centro della sua azione la tutela dei beni culturali e religiosi come un patrimonio euro-mediterraneo.

Enzo Pace
Università di Padova

Riferimenti bibliografici

- Allievi S., 2003, *Islam italiano*, Einaudi, Torino.
- Attar R., Sitbon C., 2000, *Regards sur les Juifs de Tunisie*, Albin Michel, Paris.
- Beyer P., Boeman L., 2007, (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden, Brill.
- Bougarel X, Clayer N., 2001, *Le nouvel islam balkanique*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Boustani R., Fargues P., 1990, *Atlas du monde arabe*, Paris, Bordas.
- Braudel F., 1985, *La Méditerranée*, Flammarion, Paris (trad.it.: *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 2003).
- Cohen-Tannoudji D., 2007, *Entre Oriente et Occident. Juifs et Musulmans en Tunisie*, Editions d'Éclat, Paris.
- Courbage Y., Fargues P., 1982, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, Paris.
- Dvornik F., 1985, *Gli Slavi nella storia e nella civiltà europea*, Bari, Dedalo.
- El Khawaga D., 1996, *Le dinamiche politiche dei copti*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo*, Torino, Fondazione Agnelli, pp. 187-206.

Fouad Allam K, 2002, *L'Islam globale*, Milano, Rizzoli.

Kepel G., 2004, *Guerre au Coeur de l'islam*, Gallimard, Paris.

Livi-Bacci M., 1990, (a cura di) *Le risorse umane del Mediterraneo*, Bologna, Il Mulino.

Mudry T., 2005, *Guerre de religions dans le Balkans*, Paris, Ellipses.

Pace E., 2008, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna, Il Mulino.

Pace E., 2007, "Estreme Messianism: the Chabad Movement and the Impact of Charisma", in "Horizontes Anthropologicos", n. 27, pp. 37-48.

Pace E., 2004, *Perché le religioni scendono in guerra*, Roma-Bari, Laterza.

Pacini A., 1996, (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo*, Torino, Fondazione Agnelli.

Pinna, 2005, *Tramonto del cristianesimo in Palestina*, Piemme, Milano.

Pirjevec J., 2002, *Le guerre balcaniche*, Torino, Einaudi.

Putnam , 2000, *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York.

Roy O., 2003, *Global Muslim*, Milano, Feltrinelli.

Valognes, 1994, *Vie et mort de Chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris.

Zamir M., 1985, *The Fomration of Modern Lebanon*, London, Croom Helm.

Zarcone T., 2004, *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris.

Contatti

Cipmo – Centro Italiano per la Pace in Medio Oriente

Galleria Vittorio Emanuele 11/12, Milano

Tel. 02 866147-109

Fax. 02 866200

www.cipmo.org

cipmo@cipmo.org

Ufficio Stampa

Patrizia Lattuada

ufficiostampa@cipmo.org

Office Coordinator

Magda Censi

cipmo@tin.it

Project Manager

Elena Cerretelli

info@cipmo.org