

ESTRATTO

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XXI

1989

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI

RECENSIONI

Bertrand Badie, *I due stati: società e potere in Islam e Occidente*, introduzione a cura di Sergio Noja e Khaled Fouad Allam, traduzione dal francese di C. Vernaghi, Genova (Marietti), 1990, pp. 265 («Biblioteca araba e islamica», 1).

«L'approccio comparativo alle varie culture rivela concezioni del politico così differenti che viene spontaneo chiedersi se possa esistere una sociologia politica universale nei suoi elementi basilari. Prima ancora di operare un paragone, bisogna chiedersi se secoli di storia e di organizzazione sociale non conducano a una pluralità di modelli d'azione e di comprensione profondamente diversi, che non possono essere uniformati come pretenderebbe il teorico, sostenitore di un unico modello. La prospettiva storica suggerisce che la differenziazione deriva in gran parte dalla varietà delle riflessioni che i soggetti delle diverse collettività sociali hanno dedicato alla propria pratica di potere. [...] Le domande classiche poste dal sociologo come d'altronde dal soggetto politico lo dimostrano: il potere è legittimo? Chi è il sovrano che lo detiene? Come definire le sue regole? Si può contestarle? Come si organizza la comunità su cui si esercita il potere? Il potere è riducibile ad una forma politica universale chiamata Stato?» (p. 93).

Questo breve passo racchiude in sé tutti gli interrogativi a cui Bertrand Badie dà una risposta accurata ed esauriente nel corso della sua opera da poco in libreria nella versione italiana. Si tratta del primo volume della Biblioteca arabo e islamica della casa editrice genovese; quest'iniziativa, che ci auguriamo abbia lunga vita, vede la luce grazie a Khaled Fouad Allam, direttore della collana, coadiuvato da un comitato scientifico di alto livello.

Spesso l'eccessivo amore di divulgazione porta a pubblicazioni superficiali e sommarie, e questo non è assolutamente il caso dell'opera di Bertrand Badie, sociologo e specialista di Filosofia della Politica.

Il saggio, pubblicato in Francia nel 1986, non è affatto superato; anzi, siccome il recente conflitto del Golfo Persico continua a indurre tutti, in modo pertinente e non, a riversare fiumi d'inchiostro e di parole, un saggio del genere si distingue proprio per il taglio diacronico che dà dell'evoluzione dei fatti storici e sociali in Oriente e in Occidente dal Medio Evo ad oggi.

L'analisi ruota essenzialmente su un cardine: mentre per noi Occidentali religione e Stato sono due cose ben distinte, per gli arabi l'Islam è *dīn wa dawlah*, cioè religione «e» Stato, ed è proprio questa congiunzione «e» la fonte di una diversa impostazione istituzionale, religiosa e politica nelle due società. L'opera è quindi dedicata a questa piccola «e», che, messa fra due parole, sta a indicare quanto questo legame sia inscindibile.

Il volume si apre con una prefazione di Sergio Noja (conosciuto negli ambienti specialistici anche per i suoi studi sull'Islam e Maometto), e con una dotta introduzione di Khaled Fouad Allam.

L'approccio di Badie tende non soltanto a mettere in rilievo un certo tipo di modernità politica, ma traccia anche il cammino per l'analisi sociologica, procedendo con una serie di comparazioni e contrasti. Credo che il pregio più saliente dell'opera sia quello di dotare il lettore di una specie di

«biglietto di andata e ritorno», che gli consente di percorrere le tappe storiche e sociali sia in Occidente che nel mondo islamico.

La prima sezione, *Pensare la modernità*, prende come modello il Medio Evo che è stato a torto considerato un periodo statico; infatti, sia in Occidente che nel mondo musulmano assistiamo alla creazione di modelli politici autonomi e funzionanti. Il punto di partenza per la società occidentale è decisamente il modello cristiano-romano. «Il messaggio del Cristo non è certo in se stesso il fattore decisivo dell'avventura romana di cui noi siamo ancora gli eredi. La sua realizzazione simultanea nell'Impero d'Oriente e nell'Impero d'Occidente dimostra che l'esclusione dell'elemento politico rimanda alle particolarità dell'inserimento del cristianesimo a Roma, cioè alla sua elaborazione al di fuori delle strutture imperiali, prolungatasi per più di tre secoli; al suo tardivo inserimento all'interno di tali strutture ben presto compromesso dal declino dell'Impero e dalla decomposizione del meccanismo politico, per effetto delle invasioni barbariche e del feudalesimo. Tutti questi elementi hanno spinto il cristianesimo antico e medievale a organizzarsi come luogo autonomo di potere ed a concepire la propria azione come quella di un'organizzazione che tende a difendere l'autonomia, l'integrità e le posizioni di potenza acquisite, in altre parole ad alternare, a seconda delle circostanze, la ricerca dell'egemonia e la resistenza a un sovrano ambizioso. Questi due tipi d'azione erano espressione di un unico concetto che fissava l'ordine politico fuori dai confini dell'ordine religioso» (p. 14).

Ora, nel mondo islamico l'ordine politico si fonda su basi decisamente diverse, perché se in Europa la politica si deve emancipare dall'ordine imperiale ed ecclesiastico, la comunità musulmana fonde il religioso con il politico. Inoltre, l'Islam ha importato, elaborato e fatto proprio il pensiero politico ellenistico. Il rapporto fra Platone e al-Farabi è particolarmente illuminante; per il primo l'ordine politico è giusto solo se conforme all'ideale, per il secondo invece, lo Stato può essere giusto solo se è fedele alla rivelazione profetica. A questo punto è giusto esaminare il pensiero di tre grandi autori: al-Mawardi, al-Ghazālī e Ibn Taimiyya. Secondo al-Mawardi il califfo non è un rappresentante di Dio, ma un successore del Profeta. Il califfato è necessario perché l'ordine politico è direttamente dipendente dalla verità rivelata. Ecco perché il califfo deve salvaguardare il *dār al-Islām*, cioè l'ecumene musulmana, deve condurre il *ghīhād*, quella «guerra santa» di cui si parla tanto oggi, e naturalmente deve agire secondo gli altri principi dettati dalla *sharī'a*, cioè la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio, inoltre deve assicurare al suo popolo la giustizia e la sicurezza. Siamo molto lontani dal modello occidentale in cui il monarca ha competenze legislative e il pontefice è ritenuto infallibile.

Per Ghazālī la sicurezza e la pace sono condizioni necessarie alla felicità e alla salvezza degli uomini, e un ordine ingiusto è preferibile al disordine. Per il grande teologo la destinazione del potere è duplice: assicurare l'ordine e proteggere la religione; il califfo deve essere ubbidito e deve rispettare la Legge di Dio sotto la sorveglianza degli *'ulamā'*, i dottori della legge.

Ibn Taimiyya si propone invece di dimostrare che il dovere del principe è quello di rendere il suo potere legittimo basandosi sul rispetto per la Parola di Dio.

Il divario fra potere reale e potere ideale ha portato a tre diverse concezioni: basare il potere del principe solo sul concetto di necessità, ricorrere alla ragione per portare avanti una serie di innovazioni, oppure condurre un'opera di restaurazione che renda legittima l'innovazione. Proprio in questi tre principi possiamo trovare una chiave di lettura per interpretare la cultura islamica, così ricca di elementi tradizionali, ma in continuo confronto con una realtà in evoluzione.

A questo punto, nel capitolo *L'egemonia progressiva della modernità politica occidentale*, Bertrand Badie ci fa fare una cavalcata nell'Occidente della riforma calvinista e luterana, passando da Tommaso Moro, dal Cristianesimo orientale, per arrivare nella Russia dello zar Boris Godunov, di Pietro il Grande. Ampio spazio viene concesso, alla Controriforma, alla Compagnia di Gesù e così

via. Sono pagine dense di collegamenti storici e sociologici, indirizzate ad un pubblico non solo colto e attento, ma anche e soprattutto specialista.

In realtà, il volume risponde essenzialmente ad una domanda: che cos'è la modernizzazione per l'Islam? In arabo il termine *bid'a*, cioè innovazione, ha una connotazione negativa, perché sottintende l'imitazione dell'infedele. Ad ogni modo, quest'imitazione diviene necessaria, specialmente in campo militare, perché modernizzarsi può significare fare proprie quelle strategie e quegli strumenti che rendono l'avversario forte e potente. Insomma l'Occidente è un nemico moderno, bisogna quindi opporgli un'altra modernità. I primi riformatori, come Salim III, Mehmet Ali, Ahmad Bey, si aprono all'Occidente conoscendolo, inviando studenti, ambasciatori, segretari a perfezionarsi in Europa essi poi, ritornati in patria, avrebbero potuto ricoprire alte cariche nell'amministrazione pubblica. Il musulmano può così colmare tutte quelle lacune di ordine tecnico e scientifico, ed acquisire nuove competenze strumentali e tecnologiche: il telegrafo, la ferrovia, l'elettricità. Le opere di Montesquieu e di Rousseau, ma anche la carta costituzionale francese vengono tradotte in arabo, senza però perdere di vista il pensiero dei grandi pensatori musulmani come Ibn Khaldūn e Fakhr ad-dīn Rāzī: in sostanza la cultura islamica del politico non deve essere modificata, ma resa soltanto più attuale con l'aggiunta di alcune tecniche occidentali.

Col XIX secolo la politica coloniale dell'Occidente segna una svolta nell'idea di modernità: la sottomissione alla legge britannica o francese porterà i paesi arabi a voler contrapporre un'altra idea di modernità basata esclusivamente sull'Islām, che si impone come principio attivo e come modello, rifiutando radicalmente l'Occidente.

Questo modello poggia su basi molto chiare: un'educazione conforme all'Islam, leggi derivate da esso, un'amministrazione che ad esso soltanto si riferisce. Ecco quindi delinearsi uno stato il cui potere esecutivo è impersonato dall'Islam. L'innovazione è possibile soltanto nell'ambito dell'esecuzione dei testi della *sharī'a*, interpretati dagli *'ulamā'* già ricordati. In parole povere, il principio del sapere si sostituisce a quello del potere. Per fare un esempio concreto, ricorriamo a quanto afferma il pakistano Abū l-'Alā' al-Mawdūdī (morto nel 1979) nella sua opera *Organizzazione della vita nell'Islam*; egli propone tre fondamenti del regime politico: unicità, messaggio e califfato. L'unicità «rinnega il potere dei singoli e tende ad annullarlo definitivamente [...] Dio soltanto merita il potere». Il messaggio è naturalmente il Corano e la *sunna* che sono la «costituzione fondamentale, nocciolo dello Stato musulmano». In questo contesto il califfo deve essere scelto in funzione della sua conoscenza dell'Islam, della sua capacità di seguire le tracce della legislazione divina trasmessa dal Profeta. «La caratteristica principale dei movimenti islamici è la sistemazione e semplificazione di quei principi essenziali della cultura islamica che lo sviluppo del pensiero attraverso i secoli aveva cercato di regolare o modificare, temendone le conseguenze. La 'guerra per Dio' diventa un principio assoluto, che nemmeno l'opportunità o la necessità possono intaccare; essa si rivolge contro la *ḡāhiliyya*, che non corrisponde ad alcuna realtà geografica, ma designa l'assenza dell'ordine della verità, riunendo così nella medesima categoria il faraone di ieri e di oggi, il principe occidentale infedele o il principe orientale empio» (p. 89).

Con la decolonizzazione assistiamo ad una nuova importazione di idee occidentali, il pensiero socialista viene adottato specie negli ambienti arabo-cristiani, in Libano, in Siria, nelle scuole copte egiziane.

L'apparente accordo fra marxismo e Islam cela un antagonismo di fondo: le minoranze socialiste e marxiste, chiuse nel loro sistema intellettuale, non riescono a mobilitare le masse, e quindi non è possibile elaborare un modello di comunità. Il fallimento del partito *ba'ih*, del bourguibismo in Tunisia e del mossadechismo in Iran ne sono la prova.

La seconda parte del volume, *Pluralità degli sviluppi politici*, è anch'essa costituita da una sezio-

ne «occidentale» e da una «orientale». Si tratta in pratica di un *excursus* storico sulla genesi dello Stato, sul suo sviluppo, sulle varie strategie di modernizzazione. È un capitolo complesso, che vorrebbe rispondere all'annoso quesito che tutti i paesi arabi si sono posti, e cioè se esiste una modernità diversa da quella occidentale. La risposta non è semplice, perché la modernizzazione può essere conservatrice, strategia adottata dal Marocco, ma che è fallita in Persia sia con la dinastia Kagiari che con quella Pahlavi; può essere rivoluzionaria, e questo è il caso di Nasser, il cui programma basato sulla lotta contro l'imperialismo, contro il feudalismo, per la giustizia sociale, fallì proprio per l'assenza di riferimenti dottrinali.

La terza e ultima parte del volume è dedicata alle contestazioni politiche e sociali, infatti la modernizzazione non passa soltanto attraverso il rimaneggiamento di certe strutture, ma anche attraverso una nuova presa di posizione da parte dei singoli individui.

«La modernità politica è sconcertante per la pluralità delle angolazioni da cui bisogna analizzarla. La modernità, come grande sfida del nostro secolo, è universale, mantenuta dalla logica di un ordine internazionale soggetto in modo autoritario agli stessi imperativi e alle medesime regole, derivate dalla costruzione di una società industriale, la quale, pur non essendo uniforme, presuppone comunque la generalizzazione di un gran numero di tecniche di governo» (p. 263).

Attualmente il problema della modernità del mondo arabo è veramente scottante, perché in esso bisogna cercare le motivazioni della questione palestinese, del conflitto Iran-Iraq e della guerra nel Golfo Persico.

In conclusione, il volume di Bertrand Badie è estremamente ricco, profondo e di non facile lettura, non è perciò destinato a un grande pubblico, il che non è necessariamente un difetto.

ROSALIA BIVONA