

Università la Sapienza di Roma

LA TRADIZIONE UTOPICA NELLA CULTURA
ARABO-ISLAMICA: ELEMENTI PER UNA STORIA

Dottorato in Civiltà, Culture e Società dell'Asia e dell'Africa - 24° ciclo

Marco Lauri

Matricola: 1229113

Relatore

Prof. Leonardo Capezzone

Anno Accademico 2010-2011

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
-------------------	---

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO: IL CONCETTO DI UTOPIA

Il problema della definizione	
Una parola ambigua.....	12
Proporre delle definizioni.....	18
Articolazioni, storia, temi.....	31
Coordinate di Utopia	
Spazio.....	50
Tempo.....	53
Corpo.....	57

CAPITOLO SECONDO: IL PROBLEMA DELLA TRADIZIONE UTOPICA NEL MONDO MUSULMANO

Lo stato della questione.....	67
Tra Atene e Gerusalemme?.....	71
Analogia, canone e genere.....	80
Domande del passato e del presente.....	85
L'universo della poesia.....	89
Le Mille e una Notte.....	91
Le città mirabili.....	96

PARTE SECONDA

CAPITOLO TERZO: LA TRADIZIONE ISLAMICA MEDIEVALE

Le premesse	
L' 'utopia coranica'.....	99
Le tradizioni profetiche.....	111
Conflitto politico ed eterodossia.....	112
‘Alī e la lettera ad al-Muhtār.....	120

Il discorso della letteratura.....	121
Il discorso della filosofia.....	125
1-Filosofia politica	
La città virtuosa di al-Fārābī.....	127
La città corrotta di Ibn Baġġā.....	130
L'isola di Ibn Ṭufayl.....	133
Ibn Rušd: ritorno a Platone.....	140
2-Filosofia della storia	
Ibn al-Nafīs e l'inevitabilità del reale.....	143
Il discorso del Potere.....	150
Gli specchi per principi.....	153
L'Imām di Māwardī.....	155

CAPITOLO QUARTO: I TEMI

Il sovrano utopico.....	163
La comunità utopica.....	171
Linguaggio.....	177
Spazio, tempo, corpo.....	183

PARTE TERZA

CAPITOLO QUINTO: LE CONTRADDIZIONI DELL'UTOPIA NELL'ISLAM MODERNO

L'impatto della modernità	187
Utopia e nazione.....	191
Rokheya Sakhawat.....	194
Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī.....	199
Il dibattito sulla restaurazione del califfato.....	201
Il progetto islamista.....	203
L'Islam politico sunnita.....	205
L'Islam politico sciita e Ḥomeyni.....	209

Future Shock

Utopia e fantascienza.....212

Tawfīq al-Ḥakīm: *Riḥlat ilà al-ġad*.....216*Tawra*.....218

CONCLUSIONI.....223

BIBLIOGRAFIA.....226

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si propone di illustrare l'esistenza di un'autonoma tradizione utopica espressa dalla civiltà arabo-musulmana e di delinearne alcuni possibili linee tematiche di sviluppo. Quando inizialmente formulai il progetto di ricerca che avrebbe condotto a questa tesi, lo immaginavo essenzialmente come un'analisi dei temi e dei testi a carattere utopico nella modernità musulmana. Supponevo, in maniera un poco ingenua e neppure del tutto esplicita, che l'utopismo, nell'Islam, venisse essenzialmente dal contatto con la modernità occidentale. Come si vedrà, la mia intuizione era in parte corretta; le letterature islamiche non sembrano aver conosciuto l'utopia come *forma letteraria* codificata prima dell'incontro con un Occidente moderno ed egemone, dal quale numerose forme culturali e letterarie sono state prese e rielaborate, almeno per quanto risulta dalla presente indagine.

Soprattutto grazie a Biancamaria Scarcia Amoretti, che ha seguito gran parte dello svolgersi di questo lavoro, mi sono reso conto che sarebbe stato più significativo ed utile concentrare invece questa indagine sull'esame delle manifestazioni del discorso utopico, in qualche modo implicite, certo non riconosciute come tali dai loro stessi autori, rintracciabili nelle espressioni pre-moderne della civiltà arabo-islamica, antecedenti alle formulazioni moderne e contemporanee.

Parlare di utopia pone, di per sé, delle questioni teoriche e metodologiche piuttosto serie, al cui approfondimento ho dedicato una parte importante del mio lavoro. Questi problemi sono tratteggiati specialmente nella prima parte, dove si cerca di proporre un'esame del concetto,

problematico, di “utopia”, della sua validità come categoria di analisi, e, nel secondo capitolo, della sua applicabilità, o non applicabilità, a contesti sociali e culturali, come quello del Medioevo arabo-islamico, esterni a quelli in cui tale concetto è stato inizialmente formulato.

Il terzo capitolo cerca di tracciare, attraverso un scelta di casi di studio, le linee di una possibile storia delle formulazioni dell'utopia politica nel mondo musulmano, nella grande fase “classica” della civiltà arabo-islamica che copre gran parte del periodo che per gli storici occidentali si chiama solitamente “Medioevo”. È stato necessario operare delle scelte. Il mondo arabo-islamico ha generato una quantità immensa di prodotti culturali in cui potrebbe trovarsi una qualche forma di aspirazione utopica. Nel tracciare questo schizzo storico, ho preferito procedere per sondaggi, privilegiando in linea massima fonti ed autori la cui centralità nella storia culturale di questo mondo è generalmente riconosciuta.

È assolutamente plausibile che ulteriori ricerche portino alla luce prospettive utopiche, anche forse più pregnanti di quelle qui considerate, in testi meno noti. È anche possibile che si smentisca uno dei suggerimenti centrali di questa analisi: non escludo cioè che si possa trovare una testimonianza di una utopia letteraria in senso proprio espressa dal Medioevo arabo-islamico; tuttavia, è chiaro che questo ipotetico testo non sarebbe stato comunque identificato come tale nell'ambiente che lo produsse. Si spera qui di mostrare, in effetti, come tutti gli elementi che avrebbero potuto condurre alla formulazione di tale costruzione utopica siano esistiti in quel mondo culturale, e anzi nelle correnti dominanti di esso.

Prima di tutto, mi è sembrato opportuno delineare un percorso su alcune fonti che, nella mia prospettiva, appaiono illuminare la potenzialità utopica dell'Islam dei primi secoli, a partire dal testo sacro del Corano, prima di approdare alla grande fase di elaborazione intellettuale dell'Islam medievale nell'epoca del califfato abbaside.

Brevemente, sempre nel terzo capitolo, si offriranno alcune osservazioni sui discorsi che propongono un'alternativa, con caratteri di possibile utopismo, da prospettive dissenzienti, in opposizione al discorso dominante del consenso della comunità sunnita: questi discorsi sono soprattutto quelli delle grandi tradizioni dell'eterodossia musulmana, la kharijita e la sciita nelle sue varie declinazioni, in special modo l'ismailismo nizarita.

Ho organizzato le mie osservazioni per la fase "classica" del Medioevo musulmano lungo tre percorsi principali: il primo, più breve, darà conto di alcuni elementi utopici riferiti, nella letteratura 'romanzesca', alla figura di Alessandro; si considereranno poi i due tipi di discorso che, nell'Islam medievale, hanno dato maggior spazio ad istanze utopiche: il pensiero politico di alcuni *falāsifa* a cui si è accennato e l'elaborazione dei teorici musulmani dello Stato, specialmente dell'autorevole giurista Abū al-Ḥasan al-Māwardī. Si è quindi privilegiata l'espressione di due forme importanti di discorso politico.

In special modo si è identificata una forma storica di manifestazione possibile dell'utopia nella riflessione politica di alcuni *falāsifa* musulmani e di un autore, Ibn al-Nafīs, che, pur non appartenendo propriamente alla *falsafa*, si colloca in stretta relazione dialettica con quella corrente di pensiero; la sua *Risālat Kāmiliyya* è un'originale rielaborazione, da una

diversa posizione ideologica, di spunti e nodi tematici che si trovano nello *Hayy ibn Yaqzān* di Ibn Ṭufayl. Questa tradizione di pensiero filosofico rappresenta a mio avviso il contributo più originale del Medioevo arabo-islamico ad un eventuale inventario globale delle espressioni storiche dell'utopia. Nell'economia di questa tesi, essa riceverà dunque uno spazio corrispondente.

Nel quarto capitolo si vuole proporre un'esplorazione di alcuni temi caratterizzanti del discorso utopico nel materiale testuale già esaminato in chiave storica; si tenterà di delineare qualche costante del discorso utopico islamico, che credo di poter individuare nel percorso considerato. L'obiettivo, piuttosto ambizioso, sarebbe quello di definire le eventuali specificità di un discorso utopico nella civiltà arabo-islamica medievale.

Il quinto capitolo vorrebbe offrire delle osservazioni, inevitabilmente sommarie, sulle forme dell'utopia musulmana nell'epoca moderna e contemporanea, in particolare nelle regioni arabofone, quando, su ispirazione di modelli occidentali, l'utopia fa il suo ingresso nelle letterature islamiche anche come genere letterario. Qualche cenno dovrà darsi, per la fase otto-novecentesca, ad un'area dell'Islam “periferica” ma particolarmente significativa, quella di lingua bengali. Un discrimine cronologico andrà individuato nella Prima Guerra Mondiale e negli sconvolgimenti immediatamente successivi; per il mondo islamico, si tratta essenzialmente del crollo dell'Impero ottomano e della conseguente (seconda) fine del Califfato, proclamata dal regime nazionalista turco; il legame tra la nozione di Califfato e la concezione islamica di utopia dovrebbe risultare chiara nello svolgersi del discorso.

Il lettore noterà il brusco salto cronologico tra l'epoca delle invasioni mongole e l'irruzione in terra islamica della modernità di origine occidentale; si è scelto di privilegiare il momento "classico" e quello moderno, ma non perché si ritengano le epoche intermedie fasi di stagnazione o decadenza, poco rilevanti dal punto di vista culturale; questa impostazione è ormai insostenibile in sede storiografica, ed anzi sappiamo ormai che un variegato fermento innovatore percorresse la cultura islamica di quel tempo. Tuttavia la strategia seguita, quella appunto dei sondaggi su un corpo testuale potenzialmente sterminato, ha costretto a concentrarsi su alcuni momenti individuati come particolarmente significativi; ritengo del tutto plausibile che quest'epoca intermedia sia stata attraversata da snodi del percorso dell'utopia che qui si tenta di segnalare, tuttavia non sono stato in grado di individuare neppure, per quest'epoca, gli ambiti in cui poterli cercare, se si fa la parziale eccezione delle Mille e una Notte, alla quale si sono dedicati alcuni brevi cenni nel secondo capitolo. Ad altri, che meglio di me conoscano la storia e la letteratura delle epoche mongola, ottomana, safavide e mughal, il pensiero sciita medievale, la mistica, e molte altre cose, sarà forse d'aiuto questa mia esplorazione per cercare le tracce del tema utopico negli spazi e nei tempi che qui si sono dovuti trascurare; a loro offro la congettura che in essi si possa trovare continuità con le tradizioni che descrivo.

Credo fermamente che l'autentica attività di studio sia collaborativa; questo lavoro è stato reso possibile dal sostegno di docenti, colleghi ed amici; mia è ovviamente la responsabilità di qualsiasi errore, imperfezione o omissione.

La professoressa Biancamaria Scarcia Amoretti prima ed il professor Leonardo Capezzone poi hanno seguito lo svolgersi di questa tesi con passione, ed hanno guidato un dottorando inizialmente molto confuso verso un progetto che alla fine ha assunto questa forma.

Ho trovato nel dottorato di “Civiltà dell'Asia e dell'Africa” dell'Università La Sapienza di Roma un ambiente stimolante, dove ho trovato utili occasioni di confronto con docenti e dottorandi. Ringrazio in particolare Daniela Bredi, Giuliano Lancioni, Cristina Solimando, Ilenia Licitra, Marco Hamam, Lorella Ventura, Marco Boella, Asma Gherib, Tommaso Tesei e Federico Stella.

Ho ricevuto un grande incoraggiamento e stimolo dai membri della Society for Utopian Studies del Nordamerica e della Utopian Studies Society europea. In particolare desidero ringraziare Lyman Tower Sargent, Jacqueline Dutton, Marlana Portolano, Brian Greenspan, Guangyi Li, Mosab Bajaber, Maria Odette Canivell, Alireza Omidbakhsh, Hoda Zaki, Julia Ramírez Blanco e Federico Cugurullo.

Elisabetta Benigni, con la sua amicizia e il suo esempio di studiosa, è stata la miglior compagna di viaggio che potessi desiderare nel corso della mia permanenza di studio in Egitto.

Non avrei mai scritto questo lavoro senza gli stimoli iniziali avuti dalla conversazione con Selene Verri, grazie al cui lavoro ho iniziato ad approcciare l'argomento dell'utopia.

La mia famiglia mi ha sostenuto per tutto il tempo di questo lavoro. Cecilia Strappa mi ha dato l'occasione di riflettere su alcune modalità di ricezione di temi platonici nell'Islam.

Roberta Amato mi ha assistito per tutto il corso di questo lavoro, offrendomi preziosi consigli bibliografici, discutendo con me alcuni punti teorici della ricerca, supplendo talvolta alla mia imperfetta conoscenza del tedesco.

Infine, dedico questo lavoro alla memoria di due persone che sono mancate prima di poterlo leggere, come avrebbero voluto: il professor Mario Nordio, che è stato per me un maestro, e la professoressa Maria Moneti Codignola.

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO: IL CONCETTO DI UTOPIA

Счастье для всех, даром, и пусть никто не уйдет обиженный!¹

Arkadij e Boris Strugackij

Il problema della definizione

Una parola ambigua

Non esiste una sola definizione condivisa, tra gli studiosi dell'argomento, di cosa sia l'utopia. Come per molti concetti di uso comune nelle discipline cosiddette umanistiche, l'utopia ne ha diverse, più o meno ampie e a volte in contraddizione tra loro. Il dibattito in materia ha generato una amplissima bibliografia, nella quale va segnalato il lavoro di Ruth Levitas, che offre un panorama della questione seguendo un'articolazione di forma, funzione e contenuto dell'utopia.²

La parola è impiegata, con minime varianti, nelle principali lingue europee, e in altre, tra cui l'arabo (*yūtūbiyā*); ha una data di nascita precisa, il 1516, un ideatore noto, l'umanista ed uomo politico inglese

¹“*Ščastije dlja vsëh, darom, i pust' nikto ne ujdët obyžennyj*”. “Felicità per tutti, gratis, e che nessuno debba andarsene via inascoltato!”. Da Arkadij e Boris Strugackij, *Piknik na obočine*, Moskva, Molodaja gvardija, 1980. Arkadi e Boris Strugatzki, *Picnic sul ciglio della strada. Stalker*, traduzione di Luisa Capò, Milano, Marcos y Marcos, 2006.

²Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, Hemel Hempstead, Philip Allan, 1990. Per il lettore italiano, un buon punto di partenza è Maria Moneti Codignola, *L'Utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, cap. 1.

San³ Thomas More (1478-1535), ed un significato originario esattamente definito: la terra immaginaria in cui More colloca la sua repubblica ideale, descritta nell'opuscolo in latino *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, solitamente indicato semplicemente come *Utopia*.

Nell'ideare questo neologismo More ha inserito volutamente un'ambiguità, etimologica e concettuale, che si è trasmessa a tutte le successive accezioni del termine e, di conseguenza, della nozione a cui esso si riferisce.

Quando ho cominciato a pormi il problema dell'utopia nel mondo arabo-islamico, mi sono reso conto molto presto che mi occorreva prima di tutto una definizione funzionale di cosa l'utopia sia; problema che nell'ambito degli studi utopici ha sempre avuto una grande rilevanza e continua a porre domande a chi se occupa. Tali domande acquistano un rilievo particolare ed ancora maggiore, come si vedrà, laddove l'indagine esca dall'ambito culturale originatosi dall'Europa Occidentale moderna.

L'etimo di 'utopia' viene dal greco οὐ-τόπος (ou-tópos) che significherebbe letteralmente 'non-luogo', e quindi 'paese inesistente'. Questa etimologia è in linea con altre scelte lessicali, nell'*Utopia* di More, giocate sul registro del paradosso: ad esempio, il fiume che attraversa l'immaginaria capitale di Utopia è chiamato 'Anidro', cioè 'senz'acqua'. È piuttosto evidente sotto questo ed altri aspetti, ad esempio l'ambientazione in Fiandra del dialogo in cui l'isola viene descritta, come l'*Utopia* si colleghi, quasi a rispondervi, al *Μωρίας Εγκώμιον* (*Mōrias Enkómion, Elogio della follia*, 1511) di Erasmo da Rotterdam, che

³Thomas More è stato canonizzato come martire dalla Chiesa Cattolica nel 1935 e nel 2000 è stato dichiarato Santo patrono degli statisti e dei politici.

Erasmus aveva appunto dedicato all'amico More, al cui nome alluderebbe il titolo greco dell'opera. Entrambe le opere mostrano un debito profondo con un autore caro ai due umanisti, Luciano di Samosata, e al suo impiego *straniante* del comico con funzione di critica della società. L'opera di Luciano fornirà spesso esempi e riferimenti alla letteratura utopica europea successiva.⁴

Ma 'utopia' è anche collegata, dallo stesso More, alla forma εὐ-τόπος (eu-tópos), che starebbe per 'luogo buono' o 'paese felice'. Certamente, il (non)-luogo che More vuole presentarci è buono e felice, anzi culmine della perfezione nell'ordine politico raggiungibile dagli esseri umani fuori dalla rivelazione cristiana. È stato anche osservato che 'utopia' ed 'eutopia' risulterebbero omofoni in inglese.⁵

L'ambiguità etimologica è talvolta risolta in contesti accademici parlando di 'utopia' per tutti i luoghi inesistenti ed immaginari, e di 'eutopia' per i luoghi o stati immaginari, presumibilmente buoni e felici.⁶ Questo tipo di distinzione è senz'altro utile a chiarire alcune ambiguità, ma non è universalmente affermata; a mio avviso, nelle lingue europee, la parola 'utopia' ha troppo radicato in sé il senso di 'eutopia' per potervi sistematicamente rinunciare. In questa sede, 'utopia' ed i suoi derivati saranno utilizzati anche come sinonimi di 'eutopia', ogni volta che sia possibile farlo senza ledere alla chiarezza del discorso. L'opposto

⁴Si veda ad esempio, per la letteratura italiana, Laura Schram Pighi, *La narrativa italiana di utopia dal 1750 al 1915*, Ravenna, Longo Editore, 2003, pp. 27-34.

⁵Non sono tuttavia sicuro che questa osservazione sia così importante, se riferita ad un'opera scritta in latino; e non saprei dire se l'omofonia esistesse anche ai primi del Cinquecento. La prima traduzione inglese del testo di More risale al 1551, in quanto lo stesso autore si sarebbe opposto a far tradurre la sua opera in lingua volgare.

⁶Lyman Tower Sargent, "Political Dimensions of Utopianism with Special Reference to American Communitarianism", in *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e Discipline a confronto*. A cura di Nadia Minerva. Longo Editore, Ravenna, 1992, pp. 185-210.

dell'eutopia sarebbe la distopia, o utopia negativa, il luogo o stato immaginario cattivo ed infelice, sulla quale si tornerà più avanti.

Le varianti nazionali assunte dall'originale parola latina nelle diverse lingue europee hanno avuto un'evoluzione semantica complessivamente parallela, pur con sfumature nel tempo e sfasature tra le diverse nazioni. In generale, questa evoluzione ha teso a mantenere i significati di *entrambe* le etimologie possibili:⁷ “Lo sviluppo semantico della parola *utopia* ha condotto nelle lingue europee a risultati simili, ma in tempi diversi”⁸

Oggi, nel linguaggio corrente, 'utopia' indica un luogo, o uno stato, buono e felice, ma l'accento è posto sulla negazione: chiamiamo 'utopia' uno stato assolutamente illusorio ed irrealizzabile, per quanto idealmente desiderabile. In alcuni contesti 'utopia' può talvolta essere intesa non solo come illusoria, ma, se realizzata, potenzialmente pericolosa: si tratta dell'impostazione di numerosi pensatori, in particolare di Karl Popper.⁹ Anche su questo punto si tornerà.

Funke arriva ad individuare nello sviluppo storico del termine dieci significati distinti, a seconda delle epoche e degli autori, ma complessivamente trasversali alle principali lingue di cultura europee, nei quali comunque la tensione originaria, sorta dal gioco di parole di More, si mantiene.¹⁰

⁷Hans-Günter Funke, “Il termine *utopia* attraverso i secoli” in *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi Tematici*, Napoli, CUEN, 2003, pp. 17-44.

⁸*Ibid.* p. 17.

⁹Karl Popper, “Utopia e violenza” in *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 601-617, e *La Società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Roma, Armando, 1996, in particolare pp. 195-203. Si veda anche Sargent, *Utopianism*, *cit.*, pp. 103-109.

¹⁰ Funke, *op. cit.*, p. 38.

Il dizionario De Mauro Paravia (consultato in rete) fornisce la seguente lista dei sinonimi: “fantasia, illusione, sogno, chimera, fantasticheria, miraggio, mito,” e come unico contrario, “realtà”.

Le definizioni danno due significati correlati, uno più tecnico: “modello politico, sociale o religioso che non trova effettivo riscontro nella realtà ma che viene proposto come ideale” e l'altro corrente: “ideale irrealizzabile, progetto che non può avere un'attuazione pratica”. Altri dizionari italiani che ho controllato forniscono definizioni del tutto equivalenti. Il dizionario compatto Garzanti si limita senza specificazioni all'ambito di significato più comune nell'uso corrente: “Ideale irrealizzabile; progetto inattuabile”.¹¹

Emerge con grande chiarezza, anche da una semplice scorsa ai dizionari, la distanza e tendenziale contrapposizione tra utopia e realtà; impressione che trova conferma anche nei dizionari francesi, tedeschi e castigliani. Tutti sembrano nel complesso rinviare allo stesso, duplice significato di base, con poche variazioni: il dizionario francese Petit Robert nota, come significato a parte, l'uso di Engels e della tradizione marxista dell'espressione 'socialismo utopistico', sul quale si dirà qualcosa più oltre; un dizionario italiano-tedesco traduce l'aggettivo derivato *utopisch* anche con “di fantascienza”.¹² Analogamente, in russo¹³ è riportata la seguente definizione: *nesbytočnaja, neosuščestvaja mečta* (“luogo inesistente, irreal”); anche qui si riporta separatamente *utopist*, nel senso marxiano di “socialista utopista” (il dizionario consultato è di epoca sovietica).

¹¹Il nuovo dizionario italiano Garzanti, Milano 1984.

¹²Dizionario Illustrato Brockhaus-Longanesi, Milano, Arnoldo Mondadori 1980.

¹³Slovar' Russkogo Jazyka, Russkij Jazyk, Moskva 1983.

Solo un dizionario inglese¹⁴ fornisce una definizione un cui si pone l'attenzione più sulla felicità degli abitanti di Utopia che sulla irrealtà della loro condizione; qui si mantiene dunque, più che in altre lingue, sia il significato originario che la radice *eutopica*. Ad ogni modo, tutti i dizionari che ho consultato danno l'etimologia da ού-τόπος, senza eccezioni.

Mi pare chiaro che questa gamma di significati correnti, per quanto riconducibili ad idee comuni, non individui uno *specifico* del concetto di utopia. La nozione generale che emerge da questo esame lessicale, pur incompleto, non avrebbe a mio parere che un modestissimo valore come strumento di analisi storica e culturale, riducendosi a descrivere solamente uno spettro di nozioni in qualche modo diverse dalla “realtà”, di per sé poco significative.

Anche quello che i dizionari riportano come significato tecnico (spesso nel contesto della teoria sociale marxiana) necessita, per avere un valore in questa sede, di qualche specificazione. Nelle prossime pagine si tenterà dunque di delimitare la nozione di utopia in termini che ne inquadrino un carattere specifico, il cui uso consenta la comprensione di fenomeni particolari e non altrimenti descrivibili. Sono convinto che solo su questa base un'indagine dell'utopia, entro qualsiasi tradizione culturale o quadro di riferimento teorico, risulti possibile e pertinente.

¹⁴*BBC English Dictionary*, London, HarperCollins 1993.

Proporre delle definizioni

Per cercare di sciogliere il nodo semantico delineato sopra, si può partire dalla già notata contrapposizione polare con 'realtà', che la parola 'utopia' conserva, nella varietà delle accezioni, come nucleo di significato piuttosto stabile. D'altro canto, non tutto quel che si contrappone alla realtà può essere considerato come utopia; il suo significato dovrà risultare più ristretto di “sogno”, “fantasticheria”, “illusione” e simili, anche se può evocare tutte queste idee e, nel linguaggio corrente, esserne sinonimo.

L'utopia è diversa dalla realtà, *ma si relaziona con essa*. La modalità di questa relazione è un modo efficace per iniziare a coglierne lo specifico. Un elemento dell'utopia è il distacco dalla realtà, ma con l'aspirazione, non necessariamente esplicita, di *cambiarla*. La contrapposizione con la realtà non è dunque solamente semantica, ma ideale, direi addirittura, se questa parola non rischiasse ancor più seri fraintendimenti, ideologica.

È stato proprio cogliendone la dimensione di essenziale aspirazione al cambiamento che Karl Mannheim ha contrapposto l'utopia all'ideologia; quest'ultima invece costituisce un immaginario teso a conservare la realtà così com'è, e vale la pena di notare la potenziale contraddizione di una simile impostazione, già discussa da Ruth Levitas.¹⁵

Mannheim ed altri autori, così come, in modo diverso, Gramsci, hanno anche tentato di dare all'utopia, intesa come forza ideale di cambiamento sociale, una connotazione sociologica. Per Gramsci, seguendo Marx ed Engels, le utopie, pur nascendo da problemi della realtà sociale in cui

¹⁵Levitas, *op. cit.*, cap. 3.

sono prodotte, restano in definitiva incapaci di porvi rimedio perché creazioni di intellettuali isolati, e non espressioni di concrete forze sociali. Per Mannheim al contrario l'utopia è l'immaginario delle forze sociali subalterne che tendono al cambiamento, ed esprimono quindi visioni e bisogni delle classi 'rivoluzionarie'; si contrappone alla "ideologia", con cui si indicano i discorsi sociali e politici che giustificano e legittimano lo stato di cose presente e sono quindi espressione delle classi dominanti e della conservazione dell'ordine esistente. Georges Sorel contrappone l'utopia al 'mito'; l'utopia, azione astratta ed intellettualistica, assume nella sua concezione anti-razionalistica alcuni dei caratteri della 'ideologia' di Mannheim, come forma conservatrice ed effettivamente dannosa per l'azione rivoluzionaria. Il rovesciamento dell'ordine esistente è invece ispirato da 'miti', discorsi condivisi dalle masse, il cui contenuto si sottrae all'esame razionale.¹⁶

Si suggerisce qui che le diverse posizioni di cui sono dati esempi nascano da una sorta di incomprendimento semantica che porta dall'uso della stessa parola per i concetti, certamente collegati ma non identici, di *utopia* e di *utopismo*.

L'utopia non è né solo fantasticheria su di una alternativa, come proposto dall'uso corrente, né solo critica della realtà: tipicamente, si parlerà di utopia quando questi due elementi, combinandosi, danno luogo ad una *rappresentazione* dell'altro mondo, ad una dimensione *descrittiva* dell'alternativa al reale. L'utopia *indica* un'opzione altra da quella

¹⁶Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, s.v. "Utopia", Torino, UTET, 1980. Zeev Sternhell, *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 1993-2008, pp. 106-108.

dell'universo sociale esistente, ponendola sotto gli occhi del destinatario in forma diretta, più che analizzando in astratto i problemi del mondo reale e gli eventuali cambiamenti da apportarvi. Darko Suvin ha sottolineato questa natura descrittiva del metodo utopico, sebbene in riferimento perlopiù alla dimensione letteraria;¹⁷ si potrebbe sostenere che si sia in presenza di utopismo, ma non di utopia, quando sono presenti l'immaginazione, la critica e l'aspirazione al cambiamento, ma non vi sia rappresentazione descrittiva, per quanto una definizione di questo tipo sia insoddisfacente.

Già a questo punto si hanno alcuni elementi per vedere nell'utopia una nozione significativa, utilizzabile per esplorare ed aiutare a comprendere alcuni fenomeni della produzione culturale umana, dotati di caratteristiche specifiche.

Articolazioni ulteriori, di vario tipo, sono state proposte nel crescente corpus degli studi e delle analisi sull'utopia; a partire dagli anni Settanta gli *utopian studies* hanno cominciato a definirsi come specifica area di indagine, a cavallo tra gli ambiti disciplinari delle scienze sociali e politiche e degli studi letterari.

In particolare, due definizioni autorevoli, peraltro piuttosto vicine, sono state largamente accettate da un gran numero di studiosi: quelle di Lyman-Tower Sargent e di Darko Suvin.

Sargent definisce l'utopia “una società inesistente descritta in notevole dettaglio e normalmente collocata nel tempo e nello spazio” (“*a non-existent society described in considerable detail and normally located in time and space*”).¹⁸ Questa definizione è inserita in uno schema più

¹⁷Darko Suvin, *Le Metamorfosi della Fantascienza*, Bologna, Il Mulino, 1985, cap. 3.

¹⁸ Sargent, *Utopianism, cit.*, p. 6.

vasto,¹⁹ in si cui propone la categoria generale dell'utopismo (*utopianism*), definito come “*social dreaming*”, espressione del desiderio di una società diversa da quella reale.

Sargent prosegue specificando che nell'uso corrente, 'utopia' è usata come sinonimo di 'eutopia', definita come segue: “una società inesistente descritta in notevole dettaglio e normalmente collocata nel tempo e nello spazio, che, nell'intenzione del suo autore, il lettore contemporaneo vede come molto migliore della società in cui vive” (“*a non-existent society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as considerably better than the society in which that reader lived*”)

L'utopia sarebbe una delle possibili manifestazioni dell'utopismo, caratterizzata appunto, come osservato sopra, dal suo processo deittico e descrittivo, e dunque, dalla sua natura di operazione discorsiva, se non proprio letteraria. Questa componente è ancora più evidenziata nella definizione di Suvin, che è, esplicitamente, una definizione dell'utopia in quanto genere letterario, o meglio, in quanto manifestazione dell'utopismo in ambito letterario:

“ *The verbal construction of a particular quasi-human community where sociopolitical institutions, norms and individual relationships are organized according to a more perfect principle than in the author's community, this construction being based on estrangement arising out of an alternative hypothesis*”

¹⁹ Sargent, “Political Dimensions”, *cit.*

“La costruzione verbale di una particolare comunità, umana o quasi, nella quale le istituzioni sociopolitiche, le norme e le relazioni individuali sono organizzate secondo un principio più perfetto di quello della comunità dell'autore. Questa costruzione è basata sullo straniamento che nasce da una ipotesi storica alternativa.”²⁰

Queste due definizioni elencano, di fatto, le caratteristiche fondamentali che un'operazione *discorsiva* dovrebbe avere per essere considerata utopia. Va sottolineato che entrambe, appunto, prendono in considerazione l'utopia soprattutto come *costruzione verbale*. Questo dato può apparire scontato, alla luce di quanto osservato sopra sulla polarità critica tra utopia e realtà.

Tuttavia, autori come Mannheim o Sorel hanno usato la parola utopia essenzialmente per indicare dei fenomeni assai più vasti e più vaghi di specifici atti discorsivi, che rientrano nell'aspetto che Sargent definisce “teoria sociale utopica”.

Si è già detto che Suvin intenda definire l'utopia in quanto *genere letterario*. La definizione di Sargent, meno restrittiva, è stata pure elaborata, soprattutto, a fini di classificazione bibliografica; lo stesso Sargent, in presenza di chi scrive, ha messo in guardia contro un uso troppo rigido di essa ricordando lo scopo della sua formulazione.

La presente indagine fa riferimento prevalentemente alle manifestazioni verbali dell'utopismo, quella che viene spesso definita 'utopia letteraria'. Questa nozione è poco problematica nella tradizione culturale dell'Occidente, almeno nell'epoca moderna, quando essa viene codificata

²⁰Suvin, *op. cit.*, p. 34

appunto come genere. Ma in questa sede pone diverse questioni, di cui ci si occuperà soprattutto nel secondo capitolo. Secondo Sargent, l'utopismo ha tre facce: oltre all'utopia letteraria di cui si è detto, si tratta della teoria sociale utopica e della pratica utopica.²¹

La teoria sociale utopica e la pratica utopica sono orientate alla realizzazione: hanno sorretto l'elaborazione di *progetti politici*, talvolta derivati, espressi o propagandati da opere letterarie.

La pratica utopica si esprime in tentativi di realizzazione, più o meno riusciti, più o meno distanti dal modello, il cui esempio più evidente si ritrova in quelle comunità intenzionali (termine spesso preferito a quello di “comunità utopiche”) che intendono attuare il “principio più perfetto” non in una costruzione verbale ma nella vita reale. Esempi ben noti sono le comunità ispirate dagli ideali dei primi socialisti, quelli detti appunto, dalla tradizione marxista, 'utopisti'; fourieristi, oweniti, icariani.²² Più di recente, l'utopia di W.B Skinner, *Walden Two* ha generato diverse comunità negli Stati Uniti che cercano di realizzarne il progetto. Al di là di questi esempi, non è detto che una comunità intenzionale debba trarre ispirazione dal progetto teorico di una utopia letteraria o di una teoria sociale utopica; questo è vero in particolare per alcune comunità religiose. La pratica utopica può anche assumere dimensioni assai più vaste, coinvolgendo, o perfino costituendo, interi Stati; questo tipo di fenomeni può portare assai lontano dagli scopi della presente

²¹Sargent, “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies*, 5.1, 1994, pp.1-37; Raymond Trousson, “Utopie et utopisme” in *Per una definizione dell'utopia*, cit., pp. 29-40.

²²Friedrich Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1971.

discussione, intrecciandosi con il ben più vasto problema delle forme del pensiero politico e della loro aspirazione a cambiare l'ordine esistente.

È in quest'ottica che va visto l'uso della nozione di “utopia” da parte di teorici come Mannheim o Ernst Bloch; si tratta di esempi di teoria sociale utopica.²³ La teoria sociale utopica si occupa dell'utopismo, più che dell'utopia, come strumento di analisi della realtà e forza di cambiamento sociale; il suo campo d'azione è potenzialmente molto vasto.

Si farà occasionalmente riferimento alle categorie di Mannheim e ad altre forme di teoria sociale utopica; ma in generale, in questa sede si adotterà una visione più ristretta della nozione di utopia, che tiene conto della già notata dimensione descrittiva sottolineata da Suvin.

Un secondo aspetto delle due definizioni citate sopra è quella che chiamerei la storicità del testo utopico. L'utopia, confrontandosi criticamente con la realtà, si manifesta nella storia; non solo il suo contenuto descrittivo, ma la sua enunciazione come atto discorsivo sono collocati nel tempo e nello spazio. Suvin sottolinea questo aspetto parlando di “ipotesi storica alternativa”; la forma della visione dipende dalle condizioni della realtà sociale e storica concreta. Suvin specifica questo punto, probabilmente, anche per escludere dalla sua definizione certe forme di narrativa fantastica, che considera regressive o evasive, prive dell'aspirazione all'alternativa. Lo si vede bene laddove Suvin arriva a definire l'utopia letteraria come il “sottogenere sociopolitico della fantascienza”. Indipendentemente da considerazioni storiche, Suvin definisce la “fantascienza” come il genere letterario caratterizzato dalla compresenza di “straniamento e cognizione” entro uno schema

²³Arrigo Colombo, “Per la ricomprensione dell'utopia. Momenti di un itinerario nel nostro secolo” in *Per una definizione dell'utopia, cit.*, pp. 211-222.

genologico quadripartito. Il fantastico sarebbe per lui straniante, ma privo di funzione cognitiva o critica sulla realtà.

Questa componente storica suggerisce l'opportunità di offrire alcune specificazioni ulteriori dell'utopismo, lasciando da parte, per il momento, la nozione, pur storicamente collocata, dell'utopia come genere letterario, in rapporto alle dimensioni della agentività, della razionalità e della realizzazione.

Vale la pena di richiamare la distinzione, suggerita ancora da Sargent,²⁴ tra utopia del corpo e utopia urbana (*body utopia* e *city utopia*) che trovo utile mettere in parallelo con quella di Jameson²⁵ tra utopia come *progetto* e utopia come *pulsione*. Il *progetto* utopico è esplicito, disegna uno schema dettagliato di società alternativa e tenderà alla chiusura e alla totalità onnicomprensiva; la *pulsione* utopica rappresenta una linea di sviluppo implicito, carsico, che si manifesta in forme meno idealistiche e più individuali, più diversificate, più legate alla materialità. Se lo spazio del progetto è tipicamente la città, quello della pulsione potrebbe essere una casa. Le espressioni della pulsione utopica sono potenzialmente innumerevoli e difficili da definire; più ristretta, sebbene in parte accostabile, è l'utopia del corpo di Sargent.

Essa si pone nella sfera del sogno o del mito. Essa è la pura rappresentazione di un sogno: desiderio di pace, soddisfazione, abbondanza, in opposizione alla realtà di conflitto, oppressione e privazione testimoniata dalla storia. Espressioni culturali esemplari di questa tipologia sono lo *automatos bios* presentato nella commedia greca

²⁴ Sargent, "Political Dimensions", *cit.*

²⁵ Fredric Jameson, *Il desiderio chiamato Utopia*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 20-21

antica²⁶ o i paesi di Cuccagna e Schlaraffia rappresentati da una vasta produzione di stampe ed incisioni nei primi secoli dell'età moderna.²⁷ Rispetto all'utopia urbana, non è concepita, nell'intenzione di chi la propone, come *realizzabile*, e non risponde ad una *progettualità razionale*.

L'utopia del corpo non si pone il problema di *come* ottenere la soddisfazione dei desideri, di come limitarli, o di organizzare la società a tale scopo, ma indica una situazione in cui questa soddisfazione è presente. Si pensi, restando alle costruzioni verbali letterarie, ai Paradisi come l'Eden biblico o i Campi Elisi, o alla leggenda di Eldorado. Solitamente, queste rappresentazioni sono proposte come *date* all'uomo da una forza, divina o naturale, che trascende l'umanità. Con tutte le differenze, questo è anche il caso della conclusione di *Piknik na obočine* dei fratelli Strugackij, citata all'inizio di questo studio. In questo romanzo, l'agente della soddisfazione del desiderio è un incomprensibile manufatto alieno; esempio questo, tra i vari possibili, della vitalità dell'utopia del corpo, che permane come tradizione utopica autonoma, che affonda le sue radici in continue rielaborazioni storiche del mito, anche dopo l'affermazione del discorso di proiezione razionale del desiderio che caratterizza l'utopia urbana.

L'utopia urbana si può presumere come storicamente successiva. Si manifesta laddove la realizzazione di bontà, giustizia e felicità non sono più *date* ma *fatte*; prodotte dagli sforzi degli esseri umani e, in particolare, da una adeguata organizzazione sociale progettata a questo

²⁶ Marcella Farioli, *Mundus Alter. Utopia e distopie nella commedia greca antica*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

²⁷ Dieter Richter, *Il paese di Cuccagna. Storia di un'utopia popolare*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

scopo. È possibile applicare all'utopia urbana la definizione di “progetto di società giusta e fraterna”;²⁸ l'utopia del corpo è giusta e fraterna (l'agnello che dorme col leone, nella Bibbia) ma non è in senso stretto un *progetto di società*. In questa sede ci si riferirà generalmente a questo secondo tipo di utopia, in cui rientra l'opera eponima di More; a mio parere, nel ricercare uno specifico dell'utopia, questa razionalità progettuale è una caratteristica importante.

La distinzione esposta qui consente di sottolineare il problema, anch'esso centrale, dell'agentività utopica. L'utopia si distingue da fenomeni culturali affini, come i miti dell'Età dell'Oro o la leggenda del Prete Gianni, proprio per il suo carattere di prodotto, del quale gli esseri umani, con gli strumenti del proprio pensiero, sono gli agenti primari, anche se non è a mio avviso possibile applicare questa distinzione in modo eccessivamente rigoroso. In altra sede ho discusso questo problema in relazione alla concezione del mondo di alcune popolazioni native dell'America Latina e al modo in cui un progetto di società alternativa abbia contribuito a dare forma alla loro resistenza alla dominazione spagnola. In quel caso, gli esseri umani si percepivano come parte di una armonia cosmologica in cui erano agenti, ma non agenti esclusivi; la realizzazione nel futuro dell'ideale utopico di una società liberata dall'oppressione coloniale spagnola era presentata come frutto dell'azione di un mondo naturale nell'atto di riequilibrarsi, al cui interno gli esseri umani avevano un compito preciso, e determinante, da svolgere.

Un approccio simile potrebbe aver valore per l'apocalittica delle tradizioni religiose abramitiche. Sebbene di solito gli eventi apocalittici

²⁸Colombo, “Per la ricomprensione”, *cit.*, p. 211.

in quanto tali siano sostanzialmente indipendenti dalla progettualità dell'agire umano, che può al massimo decifrare i segni del loro arrivo e prepararsi all'inevitabile, non mancano concezioni apocalittiche dove l'agentività degli uomini, proprio nella sfera sociale e politica, riceva uno spazio importante; è questo ad esempio il caso di alcune forme di protestantesimo evangelico diffuso negli Stati Uniti, che considerano il sostegno politico ad Israele un modo per affrettare il compimento delle profezie bibliche.²⁹

La realizzabilità del desiderio utopico, così come vista da chi ne dà un'espressione, appare legata alla sua funzione. Come già notato, More ci presenta la sua *ou-topia* come inesistente, e quindi illusoria, irrealizzabile, pura speculazione ideale; ma al tempo stesso come stato di *eu-topia*, buono e felice se non addirittura perfetto.

Nell'ottica dell'autore, Utopia sarebbe da presumersi 'imperfetta' in quanto le manca la Rivelazione cristiana; o meglio, incarnerebbe la perfezione 'naturale' ottenibile dall'uomo con le sue proprie forze. Tuttavia, nella sua prospettiva, uomini tanto buoni e virtuosi come sono gli utopiani non possono che accogliere con prontezza, nella predicazione del cristianesimo, il compimento della propria virtù, come componente ulteriore, *data*, della perfezione già *fatta* dagli uomini. Ad ogni modo, la perfezione del progetto sociale non si qualifica come requisito necessario di ogni utopia positiva;³⁰ piuttosto, ne è rilevante la desiderabilità.

²⁹Paolo Naso, "I crociati dell'Apocalisse: teopolitica dei fondamentalisti evangelici americani", *Limes*, 4-2002, pp. 101-114.

³⁰Sargent, "Political Dimensions", *cit.*

Come si è già detto, è utopico, nel linguaggio corrente, ciò che è irrealizzabile. In questo caso l'utopia avrebbe essenzialmente una funzione compensativa, di soddisfare nell'immaginazione desideri che non si possono attuare; tale funzione è preminente nell'utopia del corpo. Questa funzione compensativa non è stata l'unica e nemmeno la principale, nella storia del genere letterario utopico in Occidente.

Una seconda funzione è quella critica, più facile da individuare nell'utopia urbana, che mostra, attraverso la descrizione di un'alternativa agita dall'uomo, le manchevolezze della realtà sociale presente. Non è detto che l'utopia debba essere presentata come realizzabile per esprimere una funzione critica; in moltissimi casi, nelle letterature europee dell'età moderna, vengono presentati modelli utopici chiaramente pensati non per essere applicati o applicabili, ma proprio per indurre il lettore a riflettere sulla società in cui vive, a fornirgli un orizzonte di speranza in un cambiamento, anche se questo cambiamento non seguirà il modello offerto dal testo utopico. È un aspetto di quello che Ruth Levitas chiama “educazione del desiderio” (*education of desire*).³¹

Altri progetti sociali utopici, soprattutto tra i più recenti, successivi alla Rivoluzione Industriale, erano invece pensati in vista della loro realizzazione; alcuni di questi erano veri e propri modelli per società presenti o future da costituire o riorganizzare, dunque realizzabili nelle intenzioni dei loro autori e talvolta realizzati. Questa terza funzione di modello da seguire è forse quella che più si presta alle critiche di una certa tradizione, che vede nell'utopia realizzata il germe della violenza assolutista e della tirannia.

³¹Levitas, *op. cit.*, p. 190 ss.

Concludo e riassumo questa discussione delle caratteristiche fondamentali dell'utopia, con una mia definizione. Questa definizione vorrebbe inquadrarla come concetto dotato di una identità storica investigabile, che non sia limitata in senso stretto, come le definizioni di Sargent e Suvin, ad un genere letterario definito, ma eviti l'ampiezza del concetto di utopismo come *social dreaming*,³² che, ricomprendendo il mito, il paradiso, ed ogni forma di sogno di vita migliore (individuale o collettivo), è troppo vasta per una analisi storica significativa.

Suggerisco la seguente definizione operativa, che orienterà l'analisi del presente lavoro, e che mi sembra giustificata alla luce di quanto brevemente osservato sopra: *proiezione descrittiva del desiderio sociale razionalmente organizzato*.

Vista la natura del materiale esaminato qui, al “*descrittiva*” si potrebbe aggiungere “*discorsiva*”; tuttavia, in generale non è necessaria: la forma in cui desiderio sociale organizzato può esprimersi può essere benissimo, ed in effetti è, non-verbale, ma ad esempio musicale³³ o figurativa; nel momento in cui la nozione di 'genere letterario' non è più centrale, la specificazione di Suvin sulla “costruzione verbale” diventa superflua. Solo i limiti della competenza di chi scrive ne hanno escluso, perlopiù, la considerazione.

³²Sargent, *Three Faces*, cit., e *Political Dimensions*, cit.

³³Si veda il numero monografico 22.2 della rivista *Utopian Studies* dedicato proprio alle espressioni musicali dell'utopia.

Articolazioni, storia, temi

Non è naturalmente possibile qui articolare, neppure sommariamente, una storia dell'utopia, né come genere letterario né in generale come forma di pensiero.

In qualche pagina tuttavia si cercherà di fornire un quadro approssimativo di almeno alcuni momenti rilevanti dello sviluppo storico dell'utopia e di alcuni aspetti tematici storicamente importanti nelle sue espressioni.

Evidentemente, miti e sogni individuali hanno offerto modalità di espressione all'utopia del corpo praticamente in ogni società; è presumibile che ad un certo livello, la 'pulsione utopica' esista come fondamentale attitudine dell'essere umano, il cui esame, a questo livello, sarebbe semmai di interesse per la psicologia o le neuroscienze più che per l'indagine storico-letteraria.

Nella più limitata definizione usata qui, tuttavia, le espressioni culturali del desiderio sociale in forma di progetti assumono forme definite e storicamente individuabili, che si possono tradurre in specifiche tradizioni utopiche. Una componente di progettualità razionale della vita sociale deve essere almeno antica quanto le prime comunità urbane e l'organizzazione di sforzi collettivi in vista di progetti a lungo termine come mura, templi o canali.

Una qualche manifestazione dell'utopia urbana, se non esattamente antica quanto le prime città, dev'essere comunque molto antica. Negli editti di 'restaurazione delle antiche usanze' del re sumero Urukagina, risalenti

alla fine del terzo millennio avanti Cristo, possono rinvenirsi tracce di un'aspirazione utopica *realizzata dall'uomo*, sebbene, senza dubbio, col favore ed il sostegno divino.³⁴

Questi editti ed altri documenti simili, come i 'codici' mesopotamici come quelli di Ur-Nammu e di Hammurapi, di poco successivi, non avevano tanto la finalità di regolare concretamente di rapporti giuridici quanto di esibire la dimostrazione ideologico-religiosa della giustizia e del buon ordinamento del regno.³⁵ Al di là della forma scarsamente descrittiva, manca però in questi testi una funzione critica rispetto alla realtà sociale, anzi il loro scopo, in quanto espressioni celebrative della giustizia del potere regio, è funzionale alla conservazione dell'assetto sociopolitico costituito, anche se presentato in forma idealizzata. Nei termini mannheimiani, essi sarebbero dunque una manifestazione di ideologia e non di utopia; non offrono sbocchi per una aspirazione al cambiamento ma consolidano l'esistente.

Alcuni elementi della legislazione ebraica del Pentateuco, che pure si presenta come *data da Dio all'uomo* ma che dovrebbe essere *realizzata su questa terra* appaiono come una reazione riparatrice agli abusi e alla spietata oppressione che gravava sugli antenati di coloro che sarebbero diventati gli Ebrei nel Tardo Bronzo, ad opera di rapaci aristocrazie militari e palatine.³⁶

³⁴Mario Liverani, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 197-200.

³⁵Liverani, *op. cit.*, p. 413-415. Per una trattazione più dettagliata si veda Franco D'Agostino, "La tradizione legale della Mesopotamia" in *Religione e Politica. Mito, Autorità, Diritto*, Roma, La Sapienza Orientale-Convegna, 2008, pp. 263-277.

³⁶Mario Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma Bari, Laterza, 2003, pp. 76-78, dove si parla espressamente, anche se in senso generico, di "elementi utopici".

Solo in un secondo momento, a fronte delle catastrofi politiche che colpiscono gli Ebrei nella tarda età del Ferro, l'attuazione della società 'giusta' viene rinviata ad un futuro indefinito e affidata ad un intervento divino. Questa corrente, contiene già degli aspetti di progettualità, si trasmette in linguaggi e termini essenzialmente religiosi nell'Ebraismo, e da questo sotto forme diverse nel Cristianesimo e nell'Islam, nel profetismo, nell'apocalittica, nell'ideale del 'Regno di Dio'.

Nell'esaltazione mitica del regno di Davide da parte delle generazioni di Ebrei successivi si conserva quella idealizzazione di modelli di giustizia fondati sul passato che già caratterizzava gli editti di Urukagina. L'innovazione del pensiero ebraico post-esilico è la proiezione di questi elementi in un futuro messianico, sebbene questo futuro sia al di là degli sforzi umani. Di particolare interesse il progetto di Ezechiele (*Ez 44-48*): una riforma, con accenti anti-monarchici, dello Stato israelitico, che dovrebbe essere centrato sul Tempio e dominato dal sacerdozio. Aspetti della polemica contro la monarchia, di impronta sacerdotale, si ritrovano anche ad esempio nel dibattito tra Samuele e il popolo ebraico in *1 Sam 8*. Ho l'impressione questo passo possa accostarsi in qualche misura al dibattito, certamente inventato, tra i Persiani alla vigilia dell'incoronazione di Dario, riferito da Erodoto (*Storie*, III 80-83). L'impotenza politica degli Ebrei si manifesta nel crollo degli Stati ebraici davanti alle invasioni assire e babilonesi; contro questa realtà si elabora la soluzione messianica dei profeti più tardi, in particolare il Deutero-Isaia e Trito-Isaia.³⁷

³⁷Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., pp. 340-357. Si vedano ad esempio *Is 11*, *Is 32,1-5*, *Is 40:7-10* e *Is 66, 18-24*. Il primo e l'ultimo passo, ancorché molto diversi mi sembrano particolarmente significativi come accenni di *body utopias*.

Il regno mitizzato di Davide si trasforma nel Regno di Dio dei primi cristiani, la Gerusalemme sua capitale diventerà la Gerusalemme celeste dell'Apocalisse di Giovanni.

Nell'antichità classica greca e romana, miti come quello esiodeo dell'Età dell'Oro, con la speranza del suo ritorno, entro una cosmologia ciclica, possono essere ricondotti all'utopia del corpo.

Si è parlato in vari contesti di 'utopia classica':³⁸ si trattava di un'aspetto del dibattito sul problema, assai urgente e concreto nel mondo greco classico, del miglior ordinamento delle *polis* tormentate dalle crisi sociali. I due maggiori filosofi greci, Platone ed Aristotele, si schierano per un ordinamento 'moderato' e 'chiuso' di cui trovano i modelli reali a Sparta e Creta (il Platone delle *Leggi*) e a Cartagine, che Aristotele, nel contesto di una discussione che include diverse costituzioni greche e confuta parecchie tesi utopistiche di Platone, specialmente in materia di proprietà, considera la migliore combinazione possibile tra gli ordinamenti oligarchico, monarchico e democratico.³⁹ Questa osservazione che sarà ripresa da Polibio con riferimento alla Roma repubblicana.⁴⁰

Nella stessa epoca in cui il tema è discusso dai primi filosofi ed in particolare nell'ambito della sofistica, la commedia attica antica propone

³⁸In particolare si veda Moses Finley, "Utopie antiche e moderne" in *Uso e abuso della storia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 267-289. A mia conoscenza, questo testo offre la prima trattazione sistematica della nozione di 'utopia' nel mondo greco-romano classico, pur naturalmente con le prevedibili ingenuità metodologiche di un lavoro redatto nel 1966. Non si tratta comunque della prima volta in assoluto che la nozione di utopia viene chiamata in causa in relazione al mondo antico.

³⁹*Politica*, II, 11.

⁴⁰Adam Ziolkowski, *Storia di Roma*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 222-223

riflessioni critiche sull'ordine sociale esistente, presentando società immaginarie di notevole ricchezza tematica in forma finzionale, e non nella forma astratta con cui sarà presentata la città della *Repubblica* platonica, costruita attraverso l'esperimento mentale del dialogo. L'esempio più noto è certamente quello di Aristofane, ma come ha ben mostrato Marcella Farioli in un approfondito studio,⁴¹ il tema era ben presente nei frammenti di altri autori comici e si prestava ad una quantità di diversi e variegati sviluppi. Un modello tipico della commedia era quello del “mondo alla rovescia”: ginecocrazia, zoocrazia, barbarie, situazioni in cui l'ordine tipico della società della polis ateniese viene invertito. Questi testi potrebbero forse qualificarsi meglio come distopie, proiezioni *negative* del desiderio, o ammonimenti su quel che potrebbe accadere se l'ordine della *polis* venisse meno. Altra forma ben presente era la Cuccagna del godimento sensuale senza limiti, l'utopia del corpo dello *automatos bios* in cui la natura stessa provvede a soddisfare i desideri umani senza bisogno di sforzo.

I modelli di società immaginarie proposti da Aristofane, in particolare negli *Uccelli* e nelle *Ecclesiazuse*, sono più complessi; la funzione compensatoria e quella critica coesistono in queste commedie, e recentemente è stato suggerito, in un saggio che trovo convincente,⁴² che il modello sociale delle *Ecclesiazuse* non fosse in realtà una satira negativa della ginecocrazia come sovvertimento dell'ordine legittimo, ma una vera e propria eutopia, proposta come modello da realizzare per *restaurare* la società ideale. È stata notata la relazione piuttosto stretta tra i temi della riforma di Prassagora e quelli del dialogo “utopico” di

⁴¹Farioli, *op. cit.*

⁴²Andrea Capra, *Introduzione a Aristofane, Le donne in Parlamento*, Roma, Carocci, 2010.

Platone, la *Πολιτεία* (Politéia), noto nell'Occidente latino come *Repubblica*, al punto che Capra suggerisce il testo platonico come un tentativo di superare i caratteri irrealistici della commedia aristofanea.

Sargent⁴³ considera che la *Repubblica* e le *Leggi* siano probabilmente le prime vere utopie urbane nella cultura occidentale; sebbene mi sembri difficile dubitare che una tradizione utopica precedente ci sia conservata almeno nella commedia, certamente l'importanza della *Repubblica* per tutte le tradizioni culturali successive legate all'eredità greca è immensa; su questo testo si è fondata un'intera, ricchissima tradizione di riflessioni e descrizioni sulla società ideale realizzabile dall'uomo attraverso l'uso del suo impegno e della sua ragione. Nella civiltà arabo-islamica, i *falāsifa*, specialmente al-Fārābī ed Ibn-Rušd vi hanno fatto riferimento come testo principale su cui basare la propria riflessione politica, cosa tanto più notevole in quanto il loro pensiero nel complesso era più aristotelico che platonico; questa eredità sarà discussa nel terzo capitolo.

Nella *Repubblica* l'utopia si distacca dal mito tradizionale, per poi, però, costruirsi deliberatamente nuovi miti a proprio uso e consumo; le 'nobili menzogne'⁴⁴ che torneranno in tempi così tragicamente recenti. In Platone si trova già la dicotomia tra speculazione e realizzazione, a cui si è accennato, e che porta alla franca ammissione della non-esistenza della "Repubblica" nella realtà, all'acuta coscienza di aver descritto un modello ideale sapendolo concretamente inattuabile, e che tuttavia è, a suo parere, il solo ordine giusto. Coscienza che non impedì a Platone e ai suoi

⁴³Sargent, "Political Dimensions", *cit.*

⁴⁴ Si vedano Alberto Ghbellini "La nobile menzogna", *Giornale di Metafisica-Nuova Serie*, XXVI, 2004, pp. 301-334; Michèle Broze, "Mensonge et Justice en Platon", *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, pp. 38-48.

seguaci di cercare la collaborazione dei tiranni di Siracusa per costituire una città ordinata secondo quei progetti.

Come altre espressioni già citate, l'utopia platonica si richiama ad una pretesa restaurazione di un ordine antico, originario, che il presente ha stravolto. È il passato remoto a dare legittimità. La Repubblica, frutto di un 'esperimento mentale' condotto nel corso del dialogo tra Socrate e i suoi ospiti nel Libro III, sarebbe l'ordinamento 'naturale' che scaturisce, nelle sue linee fondamentali, dalla spontanea aggregazione degli uomini. Sebbene questa visione molto vagamente contrattualistica, che si ritrova nel pensiero sia occidentale che islamico successivo, venga poi abbandonata nel resto dell'opera, Platone afferma espressamente che i vari e diversi ordinamenti di stati e città reali sono 'corruzioni' di quell'unica, originaria e perfetta Repubblica che è quindi giusta, naturale ed ideale, aspirazione e modello, origine ed obiettivo. Secondo gli ordini di tale modello si reggeva Atene, novemila anni prima dell'epoca di Platone, quando respinse l'invasione di un altro stato 'utopico', l'impero di Atlantide (apparentemente, una retro-proiezione mitica delle guerre contro la Persia achemenide). La legittimità degli ordinamenti si trova ancora, come nel mondo greco arcaico, nella loro antichità, ma stavolta attraverso una mitologia consapevolmente costruita ad arte.

Come già accennato, il dibattito sul perfetto ordine politico, in Occidente come in Islam si confronterà spesso con Platone, in senso favorevole o critico. Mi limito qui a notare l'osservazione di Luciano di Samosata nella sua *Ἀληθῶν διηγημάτων* (*Alēthōn diēgēmátōn*, *Storia Vera*). La *Storia Vera* è stata vista talvolta, ad esempio da Suvin, come 'fantascienza'; che il primo convegno degli scrittori arabi di fantascienza,

tenutosi nel 2006 a Damasco, è stato intitolato a Luciano: uno scrittore di lingua e cultura greca, madrelingua forse aramaica, originario di una città che attualmente si trova in Turchia.

L'opera di Luciano contiene uno dei più antichi esempi di qualcosa che si può considerare critica dell'utopia o satira utopica, una tipologia che avrà molta fortuna in epoche più recenti. Il protagonista della *Storia Vera*, giunto nella parte dei Campi Elisi, situati in isole dell'Oceano occidentale, dove vivono le anime beate dei filosofi del passato, trova che tra essi manca Platone; infatti “si diceva che egli abitasse nella città da lui stesso inventata, vivendo secondo la costituzione e le leggi che aveva scritto”. La si potrebbe intendere come una spaventosa punizione. Siamo lontanissimi dalle utopie negative di Émile Souvestre o di Aldous Huxley, e il tono è quello della parodia. Però appare ancora l'idea, già accennata nella conclusione degli *Uccelli* di Aristofane, che l'utopia della città ideale ed ordinata, se realizzata, possa trasformarsi in un incubo.

La speranza messianica, legata più strettamente alla tradizione mitologica dell'utopia del corpo, non ha sempre una dimensione politica, specialmente al di fuori dell'ebraismo, del quale non è esclusiva. L'epoca romana vede religioni messianiche di salvezza individuale diffondersi in tutto il mondo mediterraneo, con mitologie di solito legate ad una speranza di rinascita ed al ritorno di un'Età dell'Oro. Alcuni⁴⁵ hanno collegato questa religiosità, a cui è in parte riconducibile il Cristianesimo, alle condizioni sociali che l'espansione romana impose al mondo

⁴⁵Finley, *op. cit.*, pp. 274-277; Ambrogio Donini, *Breve storia delle religioni*, Roma, Newton e Compton, 2003, pp. 170-176.

mediterraneo, e in particolare all'uso massiccio di forza lavoro servile⁴⁶ e alle speranze di riscatto di queste masse oppresse. Vale quindi la pena di segnalare la grande guerra servile in Sicilia contro gli schiavi ribelli (136-132 a.C.) guidati da un capo con caratteristiche profetico-sacrali e messianiche, ed il quasi contemporaneo episodio della 'Città del Sole' costituita da Aristonico, pretendente al trono di Pergamo in lotta contro Roma, in Asia Minore, anch'essa composta da schiavi ribelli e apparentemente connessa ad un culto solare di redenzione messianica. In ambito arabo-islamico, queste e altre vicende potrebbero trovare un vago parallelo nello Stato eterodosso fondato da un'alleanza tra tribù beduine arabe e schiavi ribelli delle piantagioni dell'Iraq, gli Zang̃, nel nono secolo dell'era cristiana.

Il cristianesimo primitivo viveva di attesa messianica, ma abbandonò le speranze di una restaurazione politica del regno di Davide o della Legge divina, che rimasero invece vive in alcune forme di giudaismo alimentando presumibilmente le rivolte contro il potere romano, fino alla distruzione del Tempio; la catastrofe nazionale del 70, o la rivolta di Bar Kokhba nel 135 al più tardi, segneranno però la loro fine. Sarà necessaria un'ideologia laica, il sionismo, per ridare, in forme completamente nuove, una dimensione di concretezza politica nell'ambito del giudaismo, a certe aspirazioni politiche, se si escludono episodi particolari, come quello del movimento sabbatiano. L'originario utopismo dell'ideale sionista è evidenziato dall'utopia letteraria scritta da Theodor Herzl, *Altneuland* (1903).⁴⁷

⁴⁶Ziolkowski, *op. cit.*, pp. 188-192.

⁴⁷*Dictionary of Literary Utopias* edited by Vita Fortunati and Raymond Trousson, Paris, Champion, 2000, p. 36.

Il Medioevo occidentale non ha prodotto dei testi appartenenti al genere utopico, che come tradizione *letteraria* specifica nasce con More, ma ha avuto certamente diverse forme di utopismo politico e di utopia del corpo, e anche una particolare forma di comunità intenzionale, il monastero. Alcune caratteristiche della vita monastica appariranno più o meno mascherate nelle utopie letterarie successive. Descrizioni di paesi lontani e meravigliosi come il regno del Prete Gianni o l'isola di Avalon possono rientrare nella definizione di utopia data qui.⁴⁸ Ma soprattutto, il millenarismo medievale possedeva una dimensione politica potente, radicale e certamente utopistica nella sostanza:

“Così il millenarismo, che aspetta il ritorno dell'età dell'oro, è la forma medievale della credenza nell'avvento di una società senza classi nella quale avendo perso lo Stato qualsiasi consistenza o ragione di essere, non ci saranno più né principi né signori.

Fare scendere il Cielo sulla Terra, condurre quaggiù la Gerusalemme Celeste, questo fu il sogno di molti nell'Occidente medievale.”⁴⁹

Tuttavia, nota ancora Le Goff, dopo aver esaminato il mito dell'età dell'oro nella commovente descrizione 'contrattualista' di Jean de Meung nel *Roman de la Rose*, conclude:

⁴⁸ Si rimanda in particolare a Gioia Zaganelli, “L'Utopia medievale. Note su paradisi e discorsi”, in *Per una definizione dell'utopia, cit.*, pp. 61-70.

⁴⁹ Jacques Le Goff, *La Civiltà dell'Occidente Medievale*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 212-213.

“Il desiderio lancinante [...] di andare 'in fondo all'ignoto per trovare cose nuove'[...] non giunge ad immaginare un mondo veramente nuovo. L'età dell'oro degli uomini del Medioevo altro non è che un ritorno alle origini. L'avvenire era dietro di loro. Camminavano con la testa voltata all'indietro.”⁵⁰

Solo nel Rinascimento si costituisce, con More, una tradizione *letteraria* utopica occidentale, assieme alla stessa parola 'utopia'.

La possibilità di concepire tale Altrove immaginario nella forma che assumerà tipicamente, di una terra precedentemente ignota, raggiunta dopo un viaggio (solitamente per mare) va collegata al rapido ampliamento delle conoscenze geografiche europee, al contatto scioccante, appena avvenuto, con un 'Nuovo Mondo': non a caso Hytlodaeus, il narratore che descrive Utopia in More, dichiara di essere stato un marinaio nelle spedizioni di Vespucci.

La produzione letteraria utopica sembra crescere in modo sempre più consistente da allora, configurando un genere letterario, codificato e riconosciuto come tale, dotato di continuità storica, dipendente genealogicamente dal testo eponimo. Nel sedicesimo secolo le utopie letterarie sono relativamente poche e presentano in genere caratteri comuni. “These characteristics can be neatly summarized as emphasizing authority and religion”⁵¹

Tuttavia, nel caso di More, gli Utopiani non sono -ancora- cristiani. Nel complesso la felicità di questi Stati immaginari risiede in un ordine in cui

⁵⁰ *Ibid.*, p. 213.

⁵¹ Lyman Tower Sargent, “Themes in Utopian Fiction in English Before Wells”, *Science Fiction Studies*, November 1976. L'articolo fa riferimento alle opere in lingua inglese, ma a mia conoscenza l'affermazione è generalmente valida anche per il resto d'Europa.

ognuno occupa un posto preciso: preoccupazione già centrale in Platone, che arriva a definire così la giustizia come sinonimo di ordine sociale, tema che avrà lunga risonanza sia nella riflessione politica europea che in quella musulmana. Alla debolezza degli individui si pone rimedio con un controllo sociale nel complesso autoritario. Per Platone, lo Stato tutto deve tendere all'idea del Bene, conoscibile come tale solo dal filosofo dialettico, che, arrivatovi dopo una lunga educazione specifica (ma solo se ne ha naturale predisposizione) è quindi necessariamente il governante; egli solo ha la 'vera conoscenza' che permette una retta azione di governo. Ciò deriverebbe dalla posizione socratica dell'intellettualismo etico; chi dispone di una corretta conoscenza del Bene ed è educato al dominio delle proprie passioni, non potrà che fare il Bene.

Ne consegue che a Platone non interessa come sarà in realtà organizzato il governo della sua Repubblica in termini propriamente istituzionali; finché i governanti saranno filosofi, non importa il loro numero, se si tratti di monarchia o di aristocrazia, ma solamente il modo in cui verranno gradualmente educati alle discipline (matematica, geometria piana e solida, astronomia, dialettica) che li renderebbero capaci di servire lo Stato come governanti. La politica diventa pedagogia.

La fiducia etica di Platone non può essere pienamente condivisa da More e dall'Occidente cristiano; in mezzo c'è Sant'Agostino e il suo pessimismo sulla natura umana, con tutta la sua influenza sulla tradizione ecclesiastica latina; la coscienza del peccato originale divide con forza i classici greco-latini dai loro emuli cristiani del Rinascimento. Il risultato, ad esempio in Campanella, i cui Solari pure non sono cristiani, è una

sorta di *compelle intrare* autoritario, un senso di debolezza dell'uomo cui la società ideale supplisce sia con l'educazione che con la coercizione.

Gli Utopiani di More arrivano a quello che per lui è il massimo che le capacità organizzative e la natura sociale dell'uomo possono raggiungere, *al di fuori della Rivelazione*. More non è un agostinista, e avverterà su questa base la Riforma; ha fiducia che una vita giusta sia nelle possibilità della natura razionale dell'essere umano, cui la Rivelazione cristiana giunge come compimento e complemento necessario. Ma questa fiducia è riposta in un sistema sociale gerarchico e rigido, il cui ordinamento limita l'essere umano e ne punisce gravemente le 'cadute'.

Solo molto gradualmente, nei secoli successivi, appaiono entro il genere utopico dei testi in cui all'individuo è concesso più spazio; alla fine, si arriverà a vedere i progetti ideali dell'antichità e del rinascimento come distopici: Platone nella Repubblica, Thomas More nell'Utopia, Campanella nella Città del Sole, volevano descrivere quello che, nella loro concezione, era l'ordinamento statale migliore, se non perfetto, ma questi stessi testi, riletti oggi, dopo gli assolutismi ideologici e gli orrori del sanguinoso secolo passato, possono far pensare piuttosto ad un incubo totalitario, ad esempio in Popper. Il punto era già chiaro nel celebre passo di Berdjaev che Huxley pone in epigrafe a *Brave New World*:

“Le utopie appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciosa: come evitare la loro realizzazione definitiva? ... Le utopie sono realizzabili. La vita marcia verso le utopie. E forse un secolo nuovo

comincia; un secolo nel quale gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società non utopistica, meno 'perfetta' e più libera."⁵²

Sebbene la preoccupazione per l'Utopia realizzata sia assai più antica, come si è notato già in riferimento a Luciano, è nella modernità che le città ideali del passato sono state rovesciate in angosciose prigioni.

Il ventesimo secolo ha visto i suoi orrori ed i suoi terrori descritti e spesso anticipati in uno dei generi letterari che gli sono più caratteristici, la distopia. Sembra di rivedere, nel *Mondo Nuovo* di Aldous Huxley, il lato 'oscuro' di Platone o di More.

In Huxley questa impronta dei secoli precedenti sembra più evidente che negli altri grandi della distopia moderna: Zamjatin (*My*, 1922), Orwell (*Nineteen-Eighty-Four*, 1949), Margaret Atwood (*The Handmaid's Tale*, 1985), e Ray Bradbury (*Fahrenheit 451*, 1953). Naturalmente esistono molte altre opere di minor risonanza a contenuto distopico. Vale la pena di citare *Enez ar Brod* di Xavier de Langlais, interessante satira sociale delle democrazie parlamentari, notevole anche per essere inizialmente apparsa, nel 1946, in una lingua minoritaria, il bretone.⁵³

Zamjatin ed Orwell ribaltano, più che l'utopia classica del Cinque-Ottocento, quella contemporanea del comunismo, scrivendo all'ombra della memoria fresca della Rivoluzione d'Ottobre il primo, della ancor viva tirannia staliniana il secondo.

⁵²Cito da Aldous Huxley, *Il mondo nuovo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1966, p. 9.

⁵³Jean Servier, *Storia dell'Utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2002, p. 220-221.

Allo stesso modo Margaret Atwood, in *The Handmaid's Tale* (*Il Racconto dell'Ancella*, 1985), sembrerebbe influenzata dalla rivoluzione khomeynista iraniana e dal revival di radicalismo politico-religioso evangelico negli Stati Uniti reaganiani.

Ray Bradbury, in *Fahrenheit 451*, intende anche lui descrivere quella che gli appare una deriva conformistica e consumista nella società americana del periodo, preoccupazione che all'epoca (e anche oggi) si manifestava nelle opere di molti intellettuali; basti pensare alla Scuola di Francoforte. Il suo lavoro si colloca appieno nella tradizione di critica e satira sociale della *social science fiction* che negli anni Cinquanta e Sessanta riflette molte delle inquietudini prodotte dalle trasformazioni della società americana, con la crescita del potere delle grandi *corporation* e del “complesso militar-industriale” che, si temeva, avrebbero fatto dei liberi cittadini americani dei sudditi alienati.⁵⁴ Tuttavia il ventesimo secolo ha saputo produrre anche eutopie.

Anche Huxley guarda in primo luogo alla società del suo tempo, e indica nel fordismo esasperato, una deriva del capitalismo, non del comunismo, l'origine del sistema sociale del Mondo Nuovo, fondato sull'esigenza di controllo. Ciononostante, i riferimenti a Platone e More appaiono più evidenti, in particolare per quanto riguarda l'eugenetica e il controllo della riproduzione, un elemento comune a molti progettisti d'utopie. Il bersaglio diretto della critica di Huxley parrebbe essere l'influente trilogia utopica di H.G. Wells, che deve molto in particolare a Platone, da un lato, e alla *New Atlantis* di Bacon, dall'altro.⁵⁵ Si potrebbe seguendo

⁵⁴Non è questa la sede in cui si possa discutere se questa previsione si sia avverata; Bradbury stesso scrisse che “non scrivo per prevedere il futuro ma per prevenirlo”.

⁵⁵Per una trattazione dettagliata di questo punto si veda Krishan Kumar, *Utopia e Antiutopia, Wells, Huxley, Orwell*, Ravenna, Longo Editore, 1995. I debiti di Wells verso Platone sono

Jameson⁵⁶ distinguere un'utopia della felicità, o della virtù, ed un'utopia della libertà, ed inserire More e Platone, seppure con alcuni dubbi, nella prima, che è la forma dominante fino al tardo Settecento. Opere più recenti, come le eutopie di Ursula Kroeber Le Guin e Samuel Delany,⁵⁷ con alcune sfumature, nella seconda.

Edward Bellamy sembrava tentare con *Looking Backward* (1888) di scrivere un'opera che sia entrambe le cose; ma quando la logica del suo discorso lo obbliga a scegliere, sono la felicità e le esigenze collettive che in genere prevalgono.

Si è parlato dunque, per descrivere le tendenze assunte dalla letteratura utopica del Ventesimo secolo, e specialmente di quella successiva alla Prima Guerra Mondiale, di *dystopian turn*. Le utopie sarebbero state sostituite dalle distopie, la speranza dalla paura. Una tendenza distopica, prima assente o poco consistente, prorompe in effetti in modo evidente nel corso del secolo; i suoi testi più rappresentativi sono stati già citati, e si tratta di testi spesso molto conosciuti. In generale ritengo che le distopie scritte nel secolo scorso siano assai più note e più lette delle eutopie, e che si possa dare per pacifico che *1984* sia una lettura più frequente, nel complesso dei paesi occidentali, di *The Dispossessed* di U.K. Le Guin⁵⁸, che personalmente considero l'utopia più significativa del Ventesimo secolo.

comunque ampiamente ammessi dalla critica; particolarmente rilevante l'analogia tra la classe wellisiana dei "Samurai" tecnocratici (collegabili anche al pensiero di Saint-Simon e Comte) e i Guardiani di Platone.

⁵⁶Jameson, *op. cit.*, cap. 10.

⁵⁷Il romanzo di Samuel Delany *Triton: an ambiguous eterotopia*, (1975) appare come una sorta di risposta critica all'idealismo della Le Guin.

⁵⁸*The Dispossessed; An Ambiguous Utopia*, tradotta in italiano col discutibile titolo *I Reietti dell'altro pianeta*, Milano, TEA, 2002, vinse il premio Hugo per i romanzi nel 1974.

Le ragioni per cui le distopie hanno generalmente avuto una maggior diffusione in questo periodo riguardano certamente circostanze sociali e sentimenti diffusi; ma credo che un altro motivo abbia a che fare con il sistema di generi letterari. L'utopia della Le Guin è catalogata come 'fantascienza'; in effetti, è stato uno dei primi romanzi di fantascienza a suscitare un interesse accademico nell'ambito complessivo degli studi letterari, insieme ad altri della stessa autrice. *1984* e *Brave New World*, pur presentando numerosi aspetti in comune con la letteratura fantascientifica, normalmente non sono classificati come tali dagli editori; la loro collocazione abituale è nella letteratura 'alta', con tutte le conseguenze che ne derivano in termini di diffusione editoriale (anche scolastica), prestigio e notorietà.

La dislocazione dell'utopia dallo spazio terrestre inesplorato al tempo progressivo costituisce un punto di svolta della storia del genere, che si può collocare nella seconda metà del Diciottesimo secolo e che è reso possibile dal radicarsi dell'idea di progresso nella cultura occidentale, e forse, più prosaicamente, anche dal crescente scarseggiare di parti della Terra inesplorate in cui l'utopista potesse collocare la sua città ideale, spesso inserita nel contesto di un racconto di viaggio. Questo passaggio ha conseguenze importanti, perché rafforza gli elementi di progettualità e le ambizioni a realizzare l'utopia.

Il progetto politico e sociale della modernità prende forma e forza in quest'epoca, nel grande sconvolgimento provocato dalla rivoluzione politica in Francia e da quella tecnologica ed economica in Gran

Bretagna preparate dallo sviluppo e dall'espansione europee dei tre secoli precedenti. Secondo l'analisi di Shmuel Eisenstadt,⁵⁹ alla quale in questa sede si farà ampio riferimento, il progetto della modernità così inteso ha al suo centro la *secolarizzazione dell'ordine trascendente*; lo sviluppo della visione progressiva del tempo ne è elemento centrale.

Nello spirito del discorso di Eisenstadt, l'utopia è un elemento costitutivo della modernità così intesa: un progetto ampio di eliminazione di un vecchio ordine, percepito come ingiusto, in favore di un ordine diverso, che attui nel mondo e nel tempo promesse di integrazione sociale nella nuova forma dello Stato-comunità nazionale e di liberazione individuale.

Già Mannheim del resto aveva concepito l'utopia come la forza ideologica essenziale di questo complesso (e anche contraddittorio) movimento.

La letteratura utopica dall'Illuminismo in poi intrattiene una relazione più evidente coi fenomeni politici e sociali contemporanei: la Rivoluzione francese, dove esiste certamente una componente di utopismo politico, i movimenti comunitari e cooperativi che reagivano alla Rivoluzione Industriale, il progresso scientifico e tecnico, le rivendicazioni degli operai. Non è un caso che Engels abbia definito 'utopisti' i pensatori socialisti di questo primo periodo, stimolando un atteggiamento negativo verso la proiezione descrittiva della società futura all'interno dei movimenti socialisti di ispirazione marxista.⁶⁰

⁵⁹Shmuel Eisenstadt, *Sulla Modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

⁶⁰Engels, *L'evoluzione del socialismo*, cit.. Si veda anche Csaba Toth, "Resisting Bellamy", *Utopian Studies*, 23.1, pp. 57-78.

Certamente nell'espressione c'è una sfumatura negativa, ma rimane pertinente: questi intellettuali tentavano di risolvere i mali attuali della loro società, di cui erano acutamente consapevoli, attraverso la progettazione più o meno dettagliata di una società futura diversa e migliore da realizzarsi tramite lo sforzo umano. Un filone di questa tradizione, si richiamerà implicitamente a Platone e alla sua concezione della giustizia come ordine sociale, garantito da un'élite culturale tecnocratica in grado di offrire alle masse una narrazione mitico-religiosa capace di assicurare coesione sociale e moralità. Si tratta del movimento di Saint-Simon e della filosofia di Comte, che da esso in parte deriva; queste forme di pensiero agiranno anche nel mondo musulmano moderno: i sansimoniani saranno attivi in Egitto nel corso dell'Ottocento e sia Saint-Simon che Comte sembrano avere esercitato una certa influenza su pensatori musulmani come Muḥammad 'Abduh.

Come si vedrà, queste concezioni della giustizia come ordine sociale gerarchico e dell'élite intellettuale come aristocrazia dominante in esso hanno delle consonanze in certe riflessioni della teoria politica musulmana, che attingono alla stessa fonte platonica originaria.

Su un altro versante, invece, un ordine sociale rigido viene visto come oppressivo da autori come Fourier e Proudhon, o in seguito William Morris; la stessa necessità di uno Stato, già assente in alcune utopie precedenti come quella di Gabriel de Foigny, *La Terre Australe Connue* (1676),⁶¹ è criticata e messa in discussione. Il crescere dei mezzi tecnici ed organizzativi a disposizione degli Stati moderni, che concentra nelle

⁶¹*Dictionary of Literary Utopias* edited by Vita Fortunati and Raymond Trousson, Champion, Paris, 2000, pp. 595-599.

mani delle loro istituzioni un potere e un controllo continuo sulle persone, sui corpi, se suscita l'entusiasmo, tra gli altri, dei positivisti, appare invece ad alcuni pericoloso ed eccessivo. I germi di quelle che saranno la distopia totalitaria e l'eutopia anarchica sembrano emergere dalla stessa inquietudine: da un lato si mette in guardia, dall'altro si prospetta un'alternativa.

Coordinate di Utopia

Spazio

In molti casi le utopie, come presentate dalla letteratura 'di genere', sono isolate dal resto delle società. Che si tratti di progetti filosofici o speculazioni letterarie, o ancora di comunità intenzionali che si sforzano di realizzare il proprio ideale, la loro tendenziale opposizione alla realtà sociale presente sembra richiedere un certo grado di chiusura spaziale alla corruzione dell'Esterno. Nell'utopia letteraria classica, molto spesso si tratta di isole, o in alternativa di vallate tra alte montagne, di altri mondi (la Luna di Cyrano de Bergerac) o di continenti inesplorati, come in Foigny, Veiras⁶² e Restif de la Bretonne⁶³. Frequente è la collocazione 'agli antipodi' o, prima che le scoperte geografiche lo rendessero difficile, comunque nel grande continente australe la cui esistenza era presunta dalla geografia europea tra Cinque e Settecento. Nello strano testo di

⁶² *Ibid.*, pp. 279-283.

⁶³ *Ibid.*, pp. 160-162.

Alfred Kubin, *Die andere Seite*, (1910) il Paese del Sogno è isolato dal resto del mondo dal deserto e dalle montagne dello Xinjiang.⁶⁴ In *The City and the Stars* di Arthur Clarke (1956), la città utopica di Diaspar è talmente autosufficiente e chiusa in sé stessa che i suoi abitanti non sono nemmeno capaci di formulare il pensiero di recarsi all'esterno.

Tornando a More, l'atto di fondazione di Utopia è il taglio dell'Istmo che collegava il paese al resto del continente (che si suppone essere il Sudamerica, al tempo assai poco conosciuto dagli europei) da parte del legislatore Utopus. Un taglio netto, una cesura che isola la purezza della perfezione utopica dal resto dell'umanità. All'inverso, in *Brave New World* i continenti sono controllati da un rigido totalitarismo distopico, mentre le isole sono luoghi di esilio per gli indesiderabili o per esperimenti sociali. Huxley tornerà all'eutopia insulare molti anni più tardi, con *The Island*.

Gli spazi chiusi e l'isolamento risultano dominanti nella tradizione utopica occidentale: vi si coglie un influsso della tradizione monastica, che probabilmente si riflette anche nel tendenziale isolamento di diverse comunità intenzionali utopistiche. Molte città utopiche sono murate come la *Città del Sole* campanelliana.

Un altro caso è quello del corpo celeste utopico, come in *Cyrano*. L'altro mondo è di per sé 'isolato'. In *A World between* di Norman Spinrad (1979),⁶⁵ una pacifica ed armoniosa democrazia viene minacciata nelle fondamenta dall'arrivo di due astronavi straniere che portano i fautori di ideologie avverse e destabilizzanti. Il contatto con l'esterno minaccia Utopia. In *The Moon is a Harsh Mistress* di Robert Heinlein, la gravità

⁶⁴*Ibid.*, p. 50.

⁶⁵Trad. it. Norman Spinrad, *Tra due fuochi*, Milano, Nord, 1992.

lunare agisce sulla muscolatura dei coloni, rendendoli in poco tempo incapaci di tornare a vivere sulla Terra. Si tratta di un personale 'taglio dell'Istmo' che ogni abitante dell'Utopia lunare compie, sebbene nella conclusione del romanzo si accenni ad una parziale soluzione tecnologica di questo problema. Vale la pena di notare che sia in questo romanzo che in *The Dispossessed* di Ursula K. Le Guin e *Triton* di Samuel Delany il corpo celeste eutopico non è un pianeta ma un satellite,⁶⁶ costretto ad un continuo confronto con la realtà non utopica del pianeta o dei pianeti di riferimento. Questa scelta, chiaramente non universale, è una delle possibili strategie dell'autore, oltre a quelle classiche del viaggio e del sogno, per rappresentare il necessario confronto tra Utopia e realtà.

In maniera parallela, nell'*Utopia* di More il primo libro, interamente teso alla denuncia della realtà sociale potrebbe essere paragonato ad un pianeta primario, contro lo sfondo del quale si dipinge, nel secondo libro, l'isola immaginaria, la 'luna', il paese d'Utopia.

Esistono però anche utopie universalistiche, in cui il corpo celeste utopico è la Terra. In un mondo ormai completamente esplorato ed interconnesso l'*hortus conclusus* dell'isola non è più sufficiente, non ci sono più nuove terre da trovare, e al tempo stesso la dottrina del progresso suggerisce di passare dalla perfezione alla perfettibilità. H.G. Wells ha inteso fornire un paradigma di questo tipo in *A Modern Utopia*.

⁶⁶ Selene Verri, *Politiche parallele: potere e scrittura nella fantascienza di lingua inglese (1945-2000)*, tesi di laurea, Università Statale di Milano, 2001. Per gentile concessione dell'autrice.

Tempo

Il tempo dell'Utopia è normalmente, nella prima età moderna, un tempo statico. La società ideale è rappresentata come priva, a tutti gli effetti pratici, di una significativa vicenda storica. Si è già notato come i primi modelli di società ideale fossero proiettati nel passato, mitico o storico.

Nell'utopia letteraria dopo More, in genere, il paese ideale esiste, nel suo non-luogo, da molto, moltissimo tempo, finché per un caso fortuito l'esploratore 'europeo' non la raggiunge, rendendo noto all'esterno il suo sistema sociale e fornendo il necessario confronto con la realtà sociale dell'autore. Essendo stato raggiunto lo stato ottimale (con la sola eccezione, ad esempio in Moro e Campanella, della Verità rivelata del cristianesimo che trascende le sole capacità umane) nessun cambiamento dovrebbe risultare possibile o auspicabile. Utopia non entra nella storia se non al momento della sua fondazione, a volte attribuita a qualche popolo antico come i Persiani in *Veiras* o le tribù perdute d'Israele nello *Erewhon* di Samuel Butler.

Questo paradigma si modifica con lo sviluppo dell'idea del Progresso nella cultura europea, un prodotto diretto della *querelle des anciens e des modernes* e della rivoluzione scientifica del Seicento.⁶⁷ Vale la pena di notare che sia Francis Bacon, portabandiera della nuova scienza, che Fontenelle, il miglior avvocato dei moderni nella *querelle* e uno dei padri dell'idea di progresso, sono autori di utopie letterarie. Il progresso scientifico, vale a dire l'aumento della conoscenza nel tempo, è uno degli scopi principali della *New Atlantis*. D'altro canto, questa utopia

⁶⁷John Bury, *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.

rappresenta una società strutturata secondo le forme di un patriarcato statico, che al lettore di oggi appare soffocante e autoritario. Nemmeno gli Ajaiani dell'utopia di Fontenelle, del resto poco nota e pubblicata postuma, hanno una vera e propria storia progressiva.

Nel corso del tardo Settecento si consuma il passaggio dall'utopia alla 'ucronia', dal *luogo* utopico al *tempo* utopico. Questo tempo non è più, come in Platone o nel mito edenico, il passato, ma il *futuro*. È raggiunto dapprima attraverso forme come il sogno, la visione o il sonno eccezionalmente lungo (sul modello dei Sette Dormienti di Efeso: è il caso del già citato *Looking Backward*), a partire dal tardo Ottocento anche con strumenti tecnologici. La prima 'macchina del tempo' di cui abbia notizia è al centro del dramma di Enrique Gaspar, *Anancronópete*, pubblicato in spagnolo nel 1887.⁶⁸ Qualche anno dopo, nel 1895, Herbert George Wells pubblicò il già citato *The Time Machine*, in cui il remoto futuro raggiunto dal protagonista ha evidenti caratteri distopici.

Il primo testo importante che specula su un futuro progressivo, non tanto nelle scienze quanto nell'organizzazione sociale e politica è *L'an 2440* di Sebastien Mercier (1770). Attorno all'epoca della sua pubblicazione si colloca quindi, il passaggio 'dall'utopia all'ucronia' nella tradizione letteraria del genere. Questo spostamento di coordinate si inserisce tra le forme della generale laicizzazione delle aspirazioni, in senso lato 'messianiche',⁶⁹ riposte dalla emergente modernità europea in un futuro politicamente e socialmente promettente.

⁶⁸Annette Gomis, "Science Fiction in Spain up until the Civil War" in *Utopianism / Literary Utopias and National Cultural Identities: a Comparative Perspective*, edited by Paola Spinozzi, Bologna, COTEPR, 2001, p. 81

⁶⁹Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

La parola 'ucronia' possiede due significati diversi, entrambi riferibili al suo etimo $\acute{\omicron}\nu\text{-}\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ ou-chrónos, “non tempo”, esatto corrispettivo temporale di $\acute{\omicron}\nu\text{-}\tau\acute{\omicron}\pi\omicron\varsigma$. Da un lato essa si riferisce alla proiezione nel tempo dell'Utopia. Un tempo inesistente, generalmente il futuro (ma a rigore, anche la descrizione di un passato felice ed immaginario sarebbe 'ucronia', o meglio, 'eucronia') dove il desiderio utopico si realizza.

Nel secondo significato, attualmente più comune, 'ucronia' indica la descrizione immaginaria di una vicenda storica alternativa a quella reale, tipicamente elaborata 'facendo la storia con i se'. Per indicare questo tipo di opere si parla anche di 'allostoria', 'storia alternativa' o 'fantastoria'. Le ucronie in questo secondo senso hanno spesso caratteri utopici, così come l'opera eponima del genere, *Uchronie* di Renouvier (1876), in cui si immagina un mondo assai più progredito e felice di quello reale: nella storia immaginata da Renouvier, il successore di Marco Aurelio come imperatore romano non sarebbe stato suo figlio Commodo ma il suo generale Cassio Avidio, che nella storia reale fu messo a morte dopo aver tentato di usurpare il trono nel 175. Esistono testi di storia alternativa scritti prima di *Uchronie*, in cui si immagina una vittoria finale della Francia nelle guerre napoleoniche, e una risultante società europea eutopica.⁷⁰ Altre ucronie, più recenti, sono decisamente distopiche, in particolare quelle, abbastanza numerose, che immaginano un mondo dove le potenze dell'Asse hanno vinto la seconda guerra mondiale, come *The Man in the High Castle* di Philip Kindred Dick.

⁷⁰ *Dictionary of Literary Utopias*, p. 422, s.v. *Napoléon et la conquête du Monde*, 1836.

D'altra parte, all'idea di progresso si accompagneranno, fin quasi dalla sua affermazione, inquietudini e paure. Filosofie come quelle di Hegel e di Comte attribuiscono alla dottrina caratteri di assolutezza ed oggettività; ma già all'epoca della loro formulazione, il tempo così colmo di fiduciosa aspettativa è giudicato 'superbo e sciocco', secondo il celebre verso della *Ginestra* leopardiana.

Una delle prime espressioni letterarie del genere che sarà chiamato 'distopia' o 'utopia negativa' sarà, nel 1846, *Le monde tel qu'il sera* di Émile Souvestre.

Descrizioni di società immaginarie *negative* erano esistite anche in precedenza; si pensi alle già citate osservazioni di Luciano, o a quelle espresse dal Gulliver di Jonathan Swift nei suoi viaggi; ma in entrambi questi casi prevale la componente satirica. Il grande sviluppo di questo tipo di letteratura comincia nel diciannovesimo secolo, contemporaneamente o quasi ad un generale fiorire della letteratura d'anticipazione e dei movimenti sociali utopici. Tutti questi fenomeni riflettono le mutazioni storiche, le speranze, ma, appunto, anche le paure suscitate dalla rivoluzione politica francese e dalla rivoluzione tecnica ed economica dell'industria inglese.

Corpo

Il lettore di oggi, davanti alla Repubblica di Platone, potrebbe forse immaginare Socrate ed i suoi interlocutori, non in una casa del Pireo nel IV secolo a.C., ma in una birreria di Monaco di Baviera attorno al 1920; specialmente quando questi discettano tranquillamente di eugenetica, organizzata da uno Stato che alleva e seleziona i cittadini come razze di animali domestici: idea che tornerà in More, ma soprattutto in Campanella, ancor più 'inquietante', dalla prospettiva del nostro tempo, per il ruolo deterministico dell'astrologia. Le tesi di Wells sulla riproduzione, espresse in *A Modern Utopia* (1904), sono assai prossime ai presupposti ideologici dei reali programmi eugenetici, come quello svedese avviato dal 1935.

Concetti simili saranno riutilizzati, per criticarli, ad esempio da Huxley in *Brave New World*. A partire da Platone, l'eugenetica è preoccupazione frequente dell'utopista. Perfino il mite e generoso socialismo di Edward Bellamy (*Looking Backwards*, 1888) contiene degli accenni al problema. L'implicito lamarckismo di Bellamy lascia al libero corso della natura il compito di realizzare un progresso evolutivo dell'uomo, che lo Stato non si preoccupa, o non necessita, di indirizzare.

Inquieta la coscienza contemporanea leggere Socrate e Glaucone quando programmano una rigorosa divisione in classi: governanti, soldati, e popolo. Platone non poteva essere ovviamente un nazista, ma il suo classismo ed il razzismo sono messi polemicamente in luce nel già citato *La società aperta e i suoi nemici: Platone totalitario* di Karl Popper. Secondo Popper, qualsiasi forma di attuazione delle utopie, in quanto

inevitabilmente foriere di violenza e tirannia, è da respingere. Se si vogliono guardare le origini ideali del totalitarismo, (non quelle storiche e sociali, come ha fatto Hannah Arendt⁷¹), si deve riconoscere che Platone, More e Campanella, propongono degli Stati ideali dove il benessere e l'esistenza degli individui possono o devono essere sacrificati, per il loro stesso bene, alle esigenze supreme dell'organizzazione politica.

Come osserva il Socrate fittizio del Dialogo platonico, infatti, lo Stato è macrocosmo dell'individuo. La ragione stessa per cui i dialoganti creano nel discorso la Repubblica ideale e giusta, è di 'ingrandire' i concetti per capire meglio in che cosa consista la giustizia nel singolo.

È dato quasi per scontato, nella discussione di Platone, che il funzionamento del singolo e dello Stato siano strutturalmente simili, nel senso geometrico di avere le stesse forme e proporzioni interne su scale diverse; del resto, a tale prospettiva conduceva la concezione greca della *polis*.

La metafora organicista dello stato come *corpo*, emerge al principio del quarto libro della *Repubblica*, quando Adimanto obietta a Socrate gli obietta che la vita comunitaria e dura dei guardiani dello stato, di cui erano state appena definite le regole, li avrebbe resi infelici.

Il Socrate di Platone replica che, come la 'felicità' di un organo del corpo consiste nello svolgere la sua funzione entro l'organismo, così vale per gli organismi, gli individui, rispetto allo stato.

È corretta la critica di Popper, il quale osserva che nelle società, o almeno nelle società aperte (come, a suo parere, era quella greca del tempo)

⁷¹Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

esiste una competizione tra individui per lo status sociale, quando non una vera e propria lotta di classe; un fenomeno del genere manca del tutto negli organismi complessi, dove il fegato non ambisce certamente a diventare cervello. Su questa base si può accusare Platone di usare una falsa analogia, retoricamente efficace, certamente funzionale agli interessi di classe dei dominanti, quindi una “ideologia” in senso marxiano e mannheimiano.

Tale idea è qualcosa di più che una metafora entrata nel linguaggio corrente con espressioni come 'corpo sociale' o 'corpo politico' (espressione che ricorre, tra l'altro, nella stessa Arendt). Essa è uno strumento significativo nella riflessione politica dell'Occidente medievale e moderno.

Solo col moderno liberalismo politico e la dottrina dei diritti umani che gli è connessa (sebbene le due cose non siano inscindibili) si affermano ideali politici che mettano l'accento sulla centralità del singolo più che della collettività statale o comunitaria; anche in questo contesto appare la contraddizione tra utopie 'della felicità' e utopie 'della libertà'.

Una nozione di 'funzionalità' in termini organici è stata ripresa da moltissimi utopisti, di solito in chiave positiva: come già nell'apologo di Menenio Agrippa, essa appare uno strumento che neutralizza il conflitto sociale. Relativamente poche utopie hanno tentato con successo di mediare la contraddizione tra individualità soggettiva e oppressione sociale. In molti casi la questione è ignorata (Bellamy in *Looking Backwards* ed Heinlein in *For Us, the Living*⁷² tra gli altri). L'utopista fa

⁷²Robert Anson Heinlein è considerato uno dei grandi autori di fantascienza del secolo scorso. Il suo romanzo giovanile *For us, the Living*, scritto nel 1938, è uscito postumo nel 2004 ma può essere visto come una anticipazione di molti elementi della sua produzione successiva. Altre utopie, assai più consapevoli, dello stesso autore sono *Starship Troopers* (1959), che continua a

una scelta implicita che in molti casi è quella 'organica', senza però accettarne apertamente le implicazioni.

Un tentativo di superamento del problema emerge nella già menzionata 'ambigua utopia' di Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed*, dove l'organicismo è temperato dall'insistenza sulla libertà individuale in un'immaginaria società anarchica.

“[...] la sua 'funzione cellulare', il termine analogico per l'individualità dell'individuo, il lavoro che egli può meglio compiere, e pertanto il suo contributo ottimale alla società. La società gli doveva lasciar esercitare liberamente quella sua funzione ottimale, e doveva trovare la propria libertà e la propria forza nella coordinazione di tutte quelle funzioni.”⁷³

Il tentativo di Le Guin è reso possibile dalla sua visione taoista di complementarità degli opposti (e non da un visione storicista di stampo hegeliano in cui gli opposti raggiungano una sintesi) oltre che dal percorso storico che raccoglie appunto l'esperienza liberale e soprattutto l'anarchismo di Bakunin, Kropotkin e Goodman.⁷⁴ Resta tuttavia un tentativo parzialmente irrisolto, e la sua utopia, appunto, dichiaratamente ambigua.⁷⁵ Al di sotto dell'aspirazione ideale che la sottende, essa è però anche, ancora, progressiva e perfettibile, anziché perfetta come la

suscitare delle polemiche ideologiche a mio parere infondate, e la già citata *The Moon is a Harsh Mistress* (1966).

⁷³Le Guin, *I reietti dell'altro pianeta*, cit., p. 286-287.

⁷⁴Paul Goodman (1906-1973) sembrerebbe il pensatore anarchico che più ha influenzato la costruzione utopica di Le Guin; il racconto *The Day Before the Revolution* nella raccolta *The Wind's Twelve Quarters* del 1975 (“La Vigilia della Rivoluzione” in *I dodici punti cardinali*, Nord, Milano, 2004, pp. 273-291), strettamente connesso a *The Dispossessed* di cui rappresenta una specie di antefatto, è dedicato alla sua memoria. Questo racconto vinse il premio Nebula per i racconti brevi nel 1974.

Repubblica di Platone, che può solo, al limite, degenerare. Il problema della perfettibilità in utopia è implicito nel passaggio dallo spazio al tempo come dimensione utopica, nell'ipotesi che, anche una volta raggiunta la situazione ideale, ci possa essere spazio per ulteriore progresso, ed è alla base, ad esempio, del tentativo wellsiano in *A Modern Utopia*.

La differenza decisiva tra Le Guin e la tradizione che si richiama a Platone risiede nel fatto che l'organismo sociale non predefinisce le funzioni che i suoi membri dovrebbero svolgere; queste invece sono stabilite a priori nella *Repubblica*. In Bellamy i lavoratori sono generalmente liberi di seguire le proprie attitudini. Tuttavia, lo stato utilizza un articolato sistema di incentivi, alla cui descrizione sono dedicate molte pagine, per far sì che queste 'libere' scelte siano complessivamente funzionali alle esigenze di quella che è di fatto una particolare forma di economia di piano.

In molte utopie moderne, seguendo Platone, lo stato è concepito come ben governato se esprime un 'bene assoluto' dato come immutabile, declinato diversamente a seconda della sensibilità e cultura del singolo utopista; e in nome di questo bene, filosofia o cristianesimo o ragione, si censura, si controlla, si lascia morire o si uccide.

Alla base c'è frequentemente la visione organicistica, più o meno esplicitata, della società, macrocosmo composto; gli individui stanno allo

⁷⁵Vale la pena di segnalare un altro racconto breve di Le Guin, a carattere apparentemente anti-utopico ma che la stessa autrice connette invece positivamente a *The Day Before the Revolution*. Si tratta di *The Ones Who Walk Away from Omelas* (1973), anch'esso incluso in *The Wind's Twelve Quarters* ("Quelli che si allontanano da Omelas" in *I dodici punti cardinali*, cit., pp. 264-272). Questo racconto ricevette il prestigioso premio Hugo per i racconti brevi nel 1973.

Stato come gli organi all'individuo. Se una parte è malata, si potrà anche amputare.

Oltre al corpo sociale, si ha il corpo fisico dell'Utopiano. Corpo reso perfetto dall'eugenetica in Campanella, seguendo Platone, corpo che viene allenato, anche qui nel solco della *Repubblica*, tramite esercizi ginnici e addestramento militare. Corpo che viene invece, nelle distopie del secolo scorso, umiliato, annientato, ridotto a “nuda vita” per addomesticarlo alle esigenze del potere. In Orwell, questo corpo è sottomesso tramite la privazione continua e il controllo del Partito sulla sessualità; quando questo non basta, è attraverso di esso che la ribellione viene piegata dalla tortura del ministero dell'Amore; e nella cinica denominazione di questa struttura d'oppressione, si può pensare ancora al parallelo con Campanella. Nella *Città del Sole* Amore uno dei tre alti magistrati, è deputato alla cura dei corpi e della loro riproduzione; ma sarebbe da dimostrare se Orwell conoscesse quest'opera, argomento su cui non ho trovato nessun riferimento.

Corpo sessuato, maschile o femminile. Moltissime utopie propongono modelli di relazioni di genere alternativi a quello della realtà dominante. Anche qui, la lezione platonica della comunanza delle donne si ripresenta spesso, magari in forme attenuate; tornando a More e Campanella, le loro utopie conoscono un'istituzione familiare, ma questa è subordinata ed asservita allo Stato, che redistribuisce i figli o crea, nella *Città del Sole*, una magistratura che ha tra i suoi compiti la combinazione dei matrimoni a fine eugenetici. Altrove e più di recente, ad esempio in Fourier, la famiglia è abolita e la sessualità, almeno all'apparenza, del tutto libera;

ma anche questa, come mostrato da Moneti, è un'illusione.⁷⁶ La scelta di una relazione monogamica stabile e il rifiuto di prestarsi alla soddisfazione del desiderio sessuale altrui non sembrano aver posto nell'Armonia fourierista.

Immaginare relazioni di genere alternative a quelle reali significa, nella maggior parte delle società, immaginare relazioni in cui la donna è più favorita, in alcuni casi dominante. Sono i casi delle ginocrazie comiche ed etnografiche della letteratura greca, come la *Lisistrata* e le *Ecclesiazuse* di Aristofane.

Un altro esempio particolarmente degno di nota è la *Cité des Dames* della grande scrittrice francese Christine de Pizan, che precedendo di un secolo l'*Utopia* di More, potrebbe essere vista come un'espressione importante di una possibile tradizione utopica propria dell'Occidente medievale, ancora abbastanza trascurata.

A partire dalla nascita del movimento femminista⁷⁷ appaiono vere e proprie eutopie femminili, in alcune delle quali i maschi sono completamente eliminati;⁷⁸ in altre, come in *Sultana's Dream* di Begum Rokeya Sakhawat, testo su cui si ritornerà, gli uomini sono ridotti ad una condizione di seclusione o marginalità speculare a quella femminili della realtà, o forse in parte migliore.

Quando l'autore di utopie non risolve la differenza di genere in una completa parificazione o in una netta gerarchizzazione, può accadere che

⁷⁶Maria Moneti Codignola, "Critica della ragione utopica: l'idea di felicità e i suoi paradossi" in *Per una definizione dell'utopia*, cit., pp. 273-286.

⁷⁷Con qualche antecedente: si pensi alla conclusione della *Città del Sole* di Campanella con il riferimento alle donne che governano i molti paesi europei.

⁷⁸Anna Verna, Piera Vaglio Giors, *Utopia e femminismo*, Ferrara, Luciana Tufani, 2009. Si veda anche AA. VV., *Aliene Quotidiane*. DWF, n. 13-14, Roma, 1991.

immagini una soluzione più radicale: degli Utopiani androgini, sufficienti a sé stessi e in armonia. Uno dei primi esempi di questo tipo, si trova ne *La Terre Australe Connue* di Foigny. Gli Australiani di Foigny sono ermafroditi ed assai longevi; la terra gli in cui vivono fornisce loro spontaneamente cibo e clima favorevole; la loro religione, tema importante del libro (il percorso religioso dell'autore è stato travagliato; prima prete cattolico, si converte in seguito al calvinismo per poi ritornare al cattolicesimo in tarda età e morire in un monastero) è un teismo razionalistico, che evita le divisioni teologiche semplicemente rifiutando di parlarne; l'assenza di divisioni sessuali, della necessità del matrimonio, porta ad una società anarchica, priva di strutture di governo o di differenze sociali. Tuttavia la loro lunga vita, non afflitta dalla maggior parte delle disgrazie che funestano gli uomini sessuati del mondo boreale, non è felice: il loro grande nemico è un male di vivere, un desiderio di morte animato da un rifiuto della corporeità, forse dovuto alla loro mente razionale, alla quale le passioni (in particolare quelle amorose, ed in genere l'eccitazione sessuale) sono ignote, mostruose e pericolose. L'anarchia è possibile, ma non all'uomo reale, sessuato e soggetto alle passioni.

Uno sviluppo, piuttosto diverso, del tema dell'androginità è argomento principale del romanzo di Ted Sturgeon *Venus plus X* (1960). Sturgeon è un autore che si caratterizza, tra le altre cose, per un interesse particolare verso gli ultimi, i diversi, gli oppressi e gli emarginati: i suoi personaggi sono spesso nani o deformati (*The Dreaming Jewels*, 1950) bambini, barboni (*The Cosmic Rape*, 1958), eccentrici, omosessuali o pazzi. Queste figure, accomunate da esclusione o repressione nella società reale,

possono essere dignificate e trasfigurate con gli strumenti dell'immaginario fantascientifico; in questo senso, una pulsione utopica si manifesta in molta della sua produzione. *Venus plus X* è una vera società utopica. I suoi ermafroditi sono chiamati Ledom: nella sua postfazione, l'autore dichiara di aver scelto il nome leggendo la parola 'model' al contrario. Liberi dal conflitto dei sessi, i Ledom vivono una vita apparentemente felice, e, letteralmente, armonica: il canto collettivo improvvisato costituisce un forte legame tra i singoli nella loro società; aspetto che si ritrova nella società 'primitiva' degli Atshiani di *The Word for World is Forest* della Le Guin (1967) con funzioni compensative dell'aggressività (inesistente tra gli Atshiani)⁷⁹. Il rimosso e il terribile che sono presenti anche nella loro società non risiedono nella corporeità o nelle passioni; sebbene, come gli Australiani di Foigny, siano tutti legati da benevolenza ed affetto reciproci, essi sono capaci anche di forti amori individuali, mai però esclusivi o viziosi di gelosia; vivono con grande serenità la propria esistenza fisica, in cui ha comunque posto l'amore carnale (un Ledom non può accoppiarsi con sé stesso). È invece il *passato* a sconvolgerli e atterrirli; il personaggio che svolge il lavoro di storico è guardato con un certo compatimento dagli altri Ledom, la cui esistenza è proiettata verso il futuro. Questa rimozione è necessaria a nascondere la realtà: l'ermafroditismo è indotto artificialmente nei loro neonati, che altrimenti nascerebbero come normali *Homo Sapiens*.

⁷⁹Sembrerebbe palese il riferimento alla pratica della gara di canto come forma di combattimento rituale realmente attestata tra gli Inuit, che si potrebbe facilmente la Le Guin, figlia del noto antropologo dei nativi americani Alfred Kroeber, conoscesse. Tuttavia, lei stessa si è dichiarata sorpresa quando le sono state fatte osservare le analogie tra pratiche realmente documentate sulla Terra dagli antropologi e quelle dei suoi Atshiani. Si veda Le Guin, *Il linguaggio della notte*, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 138-139.

Anche Ursula Le Guin ha immaginato una società di ermafroditi insufficienti: il pianeta Gethen, descritto in grande dettaglio nel romanzo *The Left Hand of Darkness* e in altri racconti. Questa società non è particolarmente eutopica o distopica: caratteristiche positive e negative si intrecciano nell'esistenza dei Getheniani. Le società immaginarie della Le Guin, pur collocandosi quasi sempre su altri pianeti, sono 'umane' in quanto sono normalmente collocate all'interno dell'Ecumene, un insieme di mondi abitati da creature umanoidi (tra cui gli esseri umani terrestri) delle quali si immagina una comune discendenza e una successiva divergenza evolutiva. Ma non c'è nulla di realmente 'alieno' nel pensiero e nella vita sociale e politica degli umanoidi abitanti sui due pianeti della stella Tau Ceti in *The Dispossessed*.

Alla massima distanza da noi, vi è l'utopia del corpo davvero alieno, non più 'umano' per come si è abituati ad intenderlo; l'utopia collocata su un mondo diverso, con abitanti evolutisi lì, come accade in molta produzione fantascientifica; tralasciando opere come quelle di Luciano o di Cyrano, la distopica società-alveare dei seleniti di *The First Men in the Moon* di H.G. Wells (1901) ne è uno dei primi esempi. O l'utopia in un futuro post-umano, reso possibile dalla naturale evoluzione o dall'avanzamento delle tecnologie bioniche e genetiche, come nella teoria del cyborg di Donna Haraway, se letta come progetto utopico di superamento delle dualità (maschile/femminile, uomo/macchina, etc.).

CAPITOLO SECONDO: IL PROBLEMA DELLA TRADIZIONE UTOPICA NEL MONDO MUSULMANO

Lo stato della questione

Definiti alcuni punti essenziali, relativi al concetto di utopia e alle forme storiche che esso ha manifestato nella tradizione culturale dell'Occidente, occorre verificare se questa categoria possa essere applicata alle forme culturali dell'Islam in modo significativo.

Le civiltà non occidentali in genere hanno ricevuto finora un'attenzione limitata nel campo degli *utopian studies*. Qualche ricerca in questa direzione è stata compiuta, e se ne darà qui un brevissimo sommario. Per quanto risulta a chi scrive, il primo esempio di una ricerca che analizzi le manifestazioni dell'utopia nella civiltà islamica è l'articolo di Heinrich Simon, *Arabische Utopien im Mittelalters*, a cui si farà ampio riferimento.⁸⁰ Questo sondaggio pionieristico giunge ad una conclusione sostanzialmente negativa; Simon, dopo aver preso in esame tre importanti testi della filosofia musulmana medievale che mostrano alcune delle caratteristiche dell'utopia, concede che temi utopici in senso ampio siano attestati nell'Islam. Conclude però che la civiltà islamica sia stata incapace di produrre un'utopia nel senso più pieno del termine, a causa del dominio assoluto dell'istanza religiosa, che avrebbe impedito di concepire un ordinamento secolare migliore. Saremmo dunque in

⁸⁰Heinrich Simon, "Arabische Utopien im Mittelalter", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität, Gesellschaft und Sprachwissenschaftliche Reihe*, XII, 3.

presenza di utopismo ma non di utopia, secondo le categorie discusse sopra.

“Utopien, die im wahren Sinne des Wortes Utopien sind, hat es also nur in der Zeit gegeben, in der das menschliche Leben von einem allgemeinverpflichtenden Dogma frei gewesen ist, d.h. vor den Feudalismus und nach ihm, und nicht zuletzt aus dem Zusammenbruch des religiösen Weltbildes ist das Aufkommen der Utopien der Neuzeit, der Utopia des *Morus* und des Sonnenstaates des *Campanella*, zu verstehen”

“Le utopie, nel significato proprio della parola utopia, si sono prodotte solo nel tempo, in cui la vita umana s’è liberata da un dogma la cui osservanza fosse un dovere per tutti, cioè prima del feudalesimo, e dopo di esso. E, non si dimentichi, l’avvento delle utopie della modernità come *L’Utopia* di Moro e la *Città del Sole* di Campanella sono comprensibili a partire dal collasso della concezione religiosa del mondo.”⁸¹

Le conclusioni di Simon appaiono oggi difficilmente condivisibili, anche se la direzione fondamentale della sua ricerca era corretta: nel presente lavoro, gli stessi testi presi in considerazione da Simon saranno discussi ampiamente nel terzo e nel quarto capitolo, e si cercherà di mostrare che essi, in particolare lo *Ḥayy Ibn Yaqzān* di Ibn Ṭufayl, si configurino come manifestazioni di una forma storica dell'utopia, sebbene diversa da quella della modernità occidentale.

⁸¹La traduzione è di chi scrive.

A parte la curiosa citazione del feudalesimo in relazione alla civiltà musulmana dei secoli tra il settimo ed il dodicesimo, che costituisce un vero e proprio errore, non è più accettabile, se pure lo era all'epoca, l'idea che il pensiero utopico sia incompatibile con la *religiöse Weltbild*; anzi, sono ormai numerose le indagini che hanno mostrato la possibilità di uno stretto legame tra i due. Proprio gli esempi scelti da Simon, More e Campanella, sono in realtà evidenti espressioni di questo nesso.

Analisi che partono da una comprensione più problematica di che cosa sia e di come si manifesti l'utopia hanno consentito, come si è visto, di estendere il campo di applicazione di questo concetto ben oltre i limiti di un genere letterario collocato storicamente nello spazio e nel tempo.

Le teorie di Bloch e di Mannheim, da punti di vista molto diversi, attribuiscono entrambe all'utopia un campo d'azione estremamente vasto, come forza sociale determinante nella storia umana; in questa sede non si adotta nessuna di queste due impostazioni, i cui limiti e difficoltà sono stati già discussi; il rischio di definizioni troppo ampie è quello di perdere la specificità storica dei fenomeni, e di dover quindi rinunciare alla possibilità di impiegare l'utopia come una categoria utile alla comprensione di realtà storiche particolari.

Tuttavia, è proprio attraverso l'uso della categoria di utopia secondo Mannheim che, in *Islam e capitalismo*, Maxime Rodinson ha suggerito l'azione dell'utopia nella storia dell'Islam.⁸²

Più recentemente, in una ricerca di natura più strettamente letteraria, vari articoli di Luc-Willy Deheuvels, hanno esplorato il problema del genere utopico nella letteratura araba della Nahḍa e del Novecento,

⁸² Maxime Rodinson, *Islam e capitalismo*, Torino, Einaudi 1968, pp. 256-257.

considerando anche autori cristiani, in particolare Farah Antūn.⁸³ Si farà ulteriore riferimento a queste indagini nel quinto capitolo.

Sempre in prospettiva letteraria, in un contributo recentissimo Nazry Bahrawi ha evidenziato alcune delle stesse questioni teoriche che qui interessano, prendendo in esame in particolare proprio il problema della costruzione dell'utopia all'interno di una visione religiosa del mondo nel contesto moderno.⁸⁴ Quest'ultimo approccio, debole sul versante della visione teorica, non mi sembra offrire, proposte utili alla comprensione dei testi. Anche qui, la categoria dell'utopia appare analiticamente poco consistente perché impiegata in una accezione troppo ampia.

Si è visto come il Novecento conosca una riflessione filosofica attorno alle le utopie, in positivo o in negativo, sulla scorta del timore o della speranza nella concreta possibilità di realizzarle, in una civiltà moderna sempre più attrezzata di mezzi tecnici. Da Sorel a Mannheim, Bloch, Popper e Marcuse, la nozione di utopia si problematizza, si arricchisce, si complica, in modi che talvolta ne offuscano la stessa natura specifica, ma creano sfide e domande stimolanti sul suo ruolo nella storia. Sebbene queste questioni si pongano solitamente nell'ambito della cultura occidentale, contribuiscono a porre in luce anche il problema, di particolare interesse qui, dell'universalità dell'utopia come fenomeno culturale.

Secondo Sargent,⁸⁵ questo è uno dei principali problemi che seguono ed accompagnano la sua definizione.

⁸³Luc-Willy Deheuvels, "Le Livre des trois cités de Farah Antun: Une utopie au coeur de la littérature arabe moderne", *Arabica*, 46, 1999, pp. 402-433.

⁸⁴Nazry Bahrawi, "Fictionalising The Utopian Impulse As Post-Secular Islam: An East-West Odyssey", *Literature and Theology*, 2011, pp.1-18.

⁸⁵ Sargent, "Political Dimensions", *cit.*

Tra Atene e Gerusalemme?

Fino ad anni piuttosto recenti, gli studi sull'utopia si sono occupati prevalentemente delle manifestazioni di essa nella cultura occidentale in cui il concetto viene inizialmente elaborato. Nella maggior parte dei casi, in particolare, si fa riferimento all'Occidente dell'età moderna, dal sedicesimo secolo in poi.

Ad esempio Jean Servier, nel suo ormai datato tentativo di una storia generale dell'utopia, ne vuole sottolineare proprio il legame esclusivo con la civiltà occidentale, fin dal titolo: *Storia dell'Utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*.⁸⁶ Servier è tra coloro che vedono l'utopia come uno dei principali caratteri distintivi ed originali della cultura occidentale, che sorgerebbe dall'incontro tra il pensiero greco, ed in particolare platonico, che mira a costruire il miglior ordinamento della città, e l'aspirazione della religione ebraica post-esilica alla costruzione della Città di Dio o del paradiso terrestre; ipotesi che ha goduto di un notevole consenso.

Servier arriva al punto di suggerire che l'aspirazione all'utopia, caratterizzando *unicamente* l'Occidente, sia un fattore essenziale della storia euro-americana, ed in particolare, sia l'elemento su cui si fondano il dinamismo e la capacità di progresso (con tutti i loro aspetti negativi) che la civiltà occidentale, sola, avrebbe dimostrato.

Ho discusso altrove come l'idea di progresso nell'Occidente moderno si colleghi strettamente ad una visione della storia occidentale come *unica*

⁸⁶Servier, *op. cit.*

storia significativa, in quanto progressiva, rispetto alla quale le storie e i movimenti temporali *altri* finiscano con l'essere presentati come *fuori dal tempo*.⁸⁷

Questo tipo di atteggiamento, che è condiviso sia in correnti di pensiero che adottano la visione progressiva della storia, sia in altre, conservatrici, che la rifiutano, parrebbe riflettersi nel punto di vista esemplificato da Servier in relazione al tema utopico; se l'utopia è il motore o uno dei motori della storia, ipotesi che, come si è visto, sottende le teorizzazioni sull'utopia di Bloch e di Mannheim, essa muoverà soltanto, o soprattutto, la storia occidentale.

In particolare, Servier pone l'attenzione sulla duplice origine della cultura dell'Occidente, ebraica e greca. Il problema è di lunga durata, ed impegna la riflessione di molti intellettuali europei almeno a partire dal diciannovesimo secolo.⁸⁸

Nell suo noto saggio, *La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Tzvetan Todorov esamina ed evidenzia in termini molto chiari questa duplicità di radici, che, anche ai suoi occhi, sta alla base della particolarità dell'Occidente rispetto ad altre civiltà.

“Ci si può chiedere persino in quale misura l'agilità di spirito necessaria per portare a termine la conquista, di cui danno prova gli Europei d'allora, non sia dovuta a questa singolare situazione che fa di loro gli eredi di *due* culture: la cultura greco-romana da un lato, e la cultura

⁸⁷ Marco Lauri, “Secoli Superbi e sciocchi. Cartoline d'Oriente nel fantastico popolare”, *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, pp. 421-430, e Id., “Not With a Bang. Ascesa e caduta di Gog e di Magog”, *IF*, n.10, Edizioni Tabula Fati, Chieti 2012.

⁸⁸Si veda ad esempio Maurice Olender, *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*. Harvard University Press, 2008.

giudaico-cristiana dall'altro. In realtà ciò si preparava da tempo, poiché era già in corso l'assimilazione fra tradizione giudaica e tradizione cristiana: il Vecchio Testamento era assorbito dal Nuovo. [...] Lungi dall'essere egocentrica, la civiltà europea di allora è “allocentrica” [...] Il centro è altrove, e ciò schiude all'altro la possibilità di diventare, un giorno, lui stesso il centro.”⁸⁹

È paradossale dover notare proprio l'egocentrismo di una formulazione simile. Todorov sembra negare che altre civiltà abbiano avuto la stessa capacità di riconoscere in sé stesse una pluralità di eredità culturali. Operazione che avrebbe consentito invece all'Occidente uno spettro più ampio di tecniche per la manipolazione del segni e dei fenomeni culturali. Se è vero che l'Occidente ha riconosciuto la pluralità del suo passato, non può però rivendicare l'esclusività di questo riconoscimento; come minimo, la civiltà arabo-islamica ha compiuto un'operazione analoga, percependo in sé stessa l'eredità della civiltà greco-ellenistica, del monoteismo abramitico e della cultura persiana. Platone appartiene tanto, o tanto poco, all'Islam che al cristianesimo, alla cultura ebraica e alla modernità occidentale post-cristiana.

Eppure, l'ipotesi che la tradizione utopica, nascendo dall'incontro tra pensiero greco e monoteismo semitico, sia praticamente esclusiva dell'Occidente giudaico-cristiano, e si sviluppi in altre aree culturali solo come prodotto dell'incontro con esso, ha goduto in passato di molto

⁸⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Einaudi, Torino, 1984, p. 133.

consenso nel campo degli *utopian studies*. In particolare, è stata autorevolmente sostenuta da Krishan Kumar.⁹⁰

Così Vita Fortunati riassume questo punto di vista:

“L'utopia si configura come un genere che subisce continue contaminazioni, un genere ibrido i cui elementi appartengono alla tradizione alta, [...] alla tradizione popolare, [...] e *infine al pensiero classico (Platone) e a quello ebraico*. L'utopia è infatti «a hybrid plant, born of the crossing of the paradisaical belief of Judeo-Christian religion with the Hellenic myth of an ideal city on earth» (F.E. Manuel -F.P. Manuel 1979). Da questa affermazione si deduce che gli archetipi del genere utopico si possono rinvenire sia negli ideali greci [...], sia nella tradizione biblica e giudaico-cristiana, specialmente nei suoi aspetti messianici (*parousia*), millenaristici (*chiliasmos*) ed apocalittici (e.g. C.Walsh 1962; F. Polak 1962; J.O. Hertzler 1965).”⁹¹

In anni più recenti, specialmente grazie all'impulso del lavoro di Lyman Tower Sargent, la concezione dell'utopia come fenomeno tipicamente occidentale, radicato nel cristianesimo e nelle tradizioni greca mediata in esso, è stata seriamente messa in discussione; due contributi recenti⁹² hanno stabilito le cornici generali dell'utopia nelle tradizioni culturali non occidentali, con qualche osservazione specifica sulla realtà islamica,

⁹⁰Lyman Tower Sargent, *Utopianism, cit.*, pp. 67-68.

⁹¹Vita Fortunati, “L'utopia come genere letterario” in *Dall'utopia all'utopismo, cit.*, p. 49. Enfasi mia.

⁹²Sargent, *Utopianism, cit.*, cap. 4, e Jacqueline Dutton, “Non-western' utopian Traditions” in *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, edited by Gregory Claeys, Cambridge University Press, 2010, pp. 223-258.

poco più che una rassegna di opere e temi, dati i necessari limiti di spazio.

In particolare, si è indagato sull'esistenza del pensiero utopico nella civiltà cinese, con riscontri apparentemente positivi. La tradizione utopica cinese pre-moderna, e altre tradizioni estranee all'Occidente, non appaiono avere relazione con la duplice radice storica di cui parla Fortunati. Esse potranno essere esaminate, con altre ipotesi metodologiche: ad esempio quelle che, come la visione di Bloch, assumono l'utopia come modalità universale del pensiero umano, pur nella varietà delle sue concrete manifestazioni storiche. Anche rifiutando questa prospettiva, sulla quale si sono già espressi i dubbi di chi scrive, tradizioni utopiche come quella cinese sono da vedersi come prodotti di circostanze storiche, sociali e culturali diverse quelle che hanno generato l'esperienza del monoteismo ebraico e della riflessione della filosofia politica greca. Uno studio di nessi e relazioni tra le forme 'occidentali' e quelle ad esempio del Sud-Est asiatico potrebbe richiedere categorie storiche di raggio più ampio.

Sarebbe ragionevole concepire nel concetto di “civiltà assiali” suggerito da Jaspers e sviluppato, tra gli altri, da Eisenstadt ed Assmann⁹³ un possibile quadro di riferimento per indagare comparativamente diverse forme storiche dell'utopia, entro ambiti spaziali e temporali molto vasti.

⁹³Shmuel Eisenstadt, “The Axial Age. The emergence of transcendental visions and the *rise of clerics*” *European Journal of Sociology*, 23, 1982, pp. 294-314 e Id. “The Axial conundrum between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalizations: constructive and destructive possibilities”, *Análise Social*, vol. XLVI (199), 2011, pp. 201-217; Jan Assmann, “‘Axial’ Breakthroughs and Semantic ‘Relocations’ in Ancient Egypt and Israel”, in *Religion and Politics, Cultural Perspectives*, Leiden, Brill, 2005, pp. 39-54.

Uno degli elementi comuni alle civiltà assiali, è di aver elaborato “concepts of a world beyond the immediate boundaries of a particular society — a world open, as it were, to reconstruction.”⁹⁴ L'utopia in questo contesto può diventare una delle forme storiche dell'espressione di questi concetti 'aperti' del mondo, una formulazione descrittiva di progetti di ricostruzione.

Un'analisi a questo livello richiederebbe l'esame delle manifestazioni dell'utopia nelle singole aree culturali coinvolte nell'assialità; al momento, un esame del genere è al massimo appena accennato per quasi tutte queste aree, con l'eccezione dell'Occidente e della Russia; tuttavia, dei passi in questa direzione sono stati compiuti.⁹⁵

Se invece pure, seguendo Servier e Fortunati, ci si limitasse a supporre la posizione dell'utopia all'incrocio delle tradizioni culturali ebraica ed ellenica, 'tra Gerusalemme ed Atene' per riprendere la suggestiva metafora usata da Leo Strauss,⁹⁶ se 'Occidente' è il luogo ideale tra le due città, allora si dovrà riconoscere che l'Islam è, a pieno titolo, parte di esso; anche se Mecca e Alessandria, in tal caso, sarebbero forse metafora più adeguata. Strauss impiega Gerusalemme ed Atene come simboli delle due polarità la cui tensione ha mosso e continua a muovere la storia del pensiero dell'Occidente; ma proprio lui ha esplorato il senso filosofico di questa polarità *fuori* di quello che normalmente è chiamato Occidente, nel pensiero dei *falāsifa* arabo-musulmani 'medievali' e dei loro colleghi ebrei in terra d'Islam.

⁹⁴Eisenstadt, “The Axial Conundrum”, *cit.*, p. 204.

⁹⁵Adam Seligman, *Order and Transcendence*, Leiden, Brill, 1989.

⁹⁶Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*. Torino, Einaudi, 1998, pp. 3-37.

Se si suppone che l'utopia, assieme alle altre forme principali del pensiero occidentale, nasca alla confluenza della Gerusalemme celeste e dell'Atene terrena, e che non abbia avuto forme storiche al di fuori della corrente culturale che si alimenta da queste origini, chiedersi se una città d'Utopia sia sorta 'tra Mecca ed Alessandria', in contesto islamico, si imporrebbe come verifica ineludibile dell'ipotesi. Una verifica che tuttavia, a mia conoscenza, non è mai stata tentata ad ampio raggio.

Diversamente ad esempio dalle civiltà indiana e cinese, l'Islam non ha mai conosciuto le condizioni che Sargent chiama “*pre-contact*”⁹⁷ rispetto alla cultura giudaico-cristiana, della quale si può dire si proponga come erede fin quasi dal primo momento, nello stesso Corano. Se anche non esistessero tradizioni riconoscibili di pensiero utopico in Cina, in India, nelle Americhe precolombiane (le quali pongono problemi particolari⁹⁸) o nell'Africa sub-sahariana, la cristianità occidentale non sarebbe l'unica erede della filosofia greca, né del messianismo, del millenarismo e dell'apocalittica ebraiche, che si suppone siano all'origine dell'utopismo giudaico-cristiano; l'Islam e le cristianità orientali⁹⁹

⁹⁷Sargent, “Political Dimensions”, *cit.*

⁹⁸ Si ha soprattutto il caso particolare della cosiddetta 'utopia andina', che sebbene sorta dopo la conquista spagnola, si fonda su temi e discorsi prevalentemente autoctoni. Tuttavia, la componente più specificamente utopica si deve probabilmente proprio all'incontro con i conquistatori cristiani. In assenza di fonti scritte peruviane precedenti alla Conquista, non è però possibile stabilirlo con certezza. Si vedano Francesca Cantù, “América y Utopía en el siglo XVI”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.1, 2002, pp. 45-64, Federico Navarrete, “La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana”, in Guilhem Olivier (ed.) *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Instituto de investigaciones antropológicas, Serie culturas mesoamericanas /5, México 2008, Yohanka León del Río, “¿Por qué utopía?”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, número 7, septiembre 2002.

⁹⁹Intendo le tradizioni culturali cristiane armena, copta, etiopica, greco-ortodossa, siro-giacobita e siro-nestoriana, con le loro derivazioni. Un discorso a parte andrebbe fatto per il mondo slavo greco-ortodosso di cui fa parte la Russia, dove certamente esiste in epoca moderna una vasta e ricca tradizione utopica, comprendente opere di autori di grandissimo rilievo come

partecipano ugualmente, a pieno titolo, di queste eredità. La civiltà islamica ha integrato altri elementi, di origine diversa: in particolare, è di assoluta importanza l'apporto della tradizione culturale iranica, che hanno dato forma a numerosi aspetti e motivi della letteratura, delle arti, del pensiero dei paesi centrali del mondo musulmano dal Medioevo in poi. Del resto, anche nell'esaminare la tradizione utopica "giudaico-cristiana", per quel che vale questo aggettivo, non si possono escludere apporti diversi dalla doppia eredità di cui si è parlato: ad esempio, le tradizioni celtiche sulle isole beate nel mare ad Occidente, di cui dà conto Adriana Corrado.¹⁰⁰ Va però respinto il suo curioso suggerimento che queste tradizioni celtiche possano essere giunte in area arabo-persiana, dove avrebbero potuto diventare una ispirazione per il ciclo narrativo di Sindbad il Marinaio.

L'esistenza di una tradizione utopica nell'Islam non proverebbe dunque l'universalità del pensiero utopico e la sua indipendenza dalle fonti greche ed ebraiche. Parlare di Islam ed Utopia significa andare alle stesse radici che alimentano la tradizione utopica occidentale; se queste radici sono state individuate correttamente, esse dovrebbero aver dato steli e frutti anche in terra d'Islam, e, presumibilmente, nelle cristianità orientali, anche al di fuori della Russia.¹⁰¹

Dostoevskij, Zamjatin e in qualche misura Tolstoj. Per un approfondimento su questo aspetto si rimanda a Haisa Pessina Longo, *La trasparenza del palazzo di cristallo: Dostojevskij e Zamjatin in Per una definizione dell'utopia*, cit., pp. 97-106.

¹⁰⁰Adriana Corrado, "L'isola" in *Dall'utopia all'utopismo*, cit., pp. 243-254 .

¹⁰¹Grazie alla dott.ssa Francesca Penoni ho saputo di testi dell'apocalittica armena medievale che possono offrire temi utopici, e che presentano un interesse anche per la componente nazionalistica del loro discorso.

Nel mondo cristiano-latino una tradizione letteraria utopica è chiaramente identificata dal Cinquecento in poi, con il testo paradigmatico ed eponimo di More. Da questo testo e dall'utopia come tradizione letteraria in Occidente si è partiti; da questa tradizione, in cui la parola nasce e si costituisce come nome di genere, si può concepire un paradigma, eventualmente applicabile, con le necessarie cautele metodologiche, anche ad altre realtà culturali.

Gli specialisti di studi sull'utopia paiono divisi: c'è chi vede nell'Occidente e in particolare nel cristianesimo, o nel cristianesimo e nel giudaismo, il solo luogo storico-culturale di espressione del pensiero utopico propriamente detto. Altri adottano la posizione più recente, rappresentata in particolare da Sargent e da Jacqueline Dutton, che considera l'utopismo presente in qualche forma in tutte le tradizioni culturali, o, almeno in tutte le tradizioni culturali assiali. In questa seconda visione, quel che sarebbe specifico dell'Occidente moderno (ma non solo, evidentemente, di quello cristiano) è una particolare forma storica dell'utopia come genere letterario specifico e codificato.

Al momento, pare esserci un certo consenso tra gli studiosi nel vedere l'utopia come una categoria validamente applicabile anche al di fuori all'Occidente.

La civiltà arabo-islamica occupa in questo quadro una posizione particolare: come si è detto, il pensiero musulmano del Medioevo si basava sulle stesse radici greche ed ebraiche da cui attinge la tradizione culturale dell'Occidente, pur senza partecipare della stessa vicenda di sviluppo culturale.

Analogia, canone e genere

Le pagine che precedono hanno dato validità teorica preliminare all'ipotesi centrale di questo lavoro: che l'Islam abbia prodotto autonomamente una sua tradizione di pensiero utopico.

La parola 'utopia' e la forma storica a cui si riferisce nascono per definire fenomeni culturali dell'Occidente moderno, in particolare quando ci si riferisca ad un "genere letterario"; concetto quest'ultimo che pure pone di per sé questioni teoriche spinose, ma in questa sede non essenziali.¹⁰²

Nell'applicare la categoria di 'utopia' a tempi, luoghi e società diversi da quelli in cui è stata elaborata, si corrono alcuni rischi metodologici, di cui è necessario dare conto.

La civiltà arabo-islamica pre-moderna non ha mai, a mia conoscenza, teorizzato l'esistenza di qualcosa di paragonabile all'utopia tra i generi della sua tradizione letteraria, che è stata altamente codificata in forme canoniche; più in generale, essa non appare mai esplicitamente identificata come *specificata* forma di pensiero. Da questa *assenza* si deve partire: la presente analisi deve necessariamente muoversi su tipologie testuali diversificate.

È possibile, ad esempio, individuare testi in cui siano presenti solo alcune delle caratteristiche solitamente impiegate per l'attribuzione al genere utopico; si vedranno nella seconda parte alcuni casi significativi del genere, mentre di altri si darà brevemente conto in questo capitolo.

¹⁰²Per una discussione generale si rimanda a Jean-Marie Schaeffer, *Che cos'è un genere letterario*, Parma, Pratiche, 1992, e, più specificamente, a Suvin, *Le Metamorfosi*, cit., capp. 1-3.

Nel celebre racconto *La ricerca di Averroè*,¹⁰³ Jorge Luís Borges descrive, secondo le sue parole, la storia di una sconfitta. Nell'interpretazione offerta da Borges, al filosofo andaluso è negata la possibilità di trovare il significato di 'tragedia' e 'commedia' che incontra in Aristotele. Borges, sulla scorta delle sue fonti orientaliste, (“Renan, Lane ed Asín Palacios”) presume che l'Islam medievale ignorasse completamente la nozione di teatro, e che l'incomprensione di Averroè si radicasse in una incapacità culturale di raggiungere la concezione poetica di Aristotele.

“It is interesting to note the fact that [...] his knowledge of Islam was mainly filtered through European Orientalism. Moreover, his imagery is ingrained with stereotypes, even if elegant and cultivated.”¹⁰⁴

Tuttavia, prosegue Benigni nell'articolo citato, malgrado la natura stereotipica e il razzismo implicito delle fonti, Borges riesce a 'tradurre' un problema importante della comprensione interculturale, attraverso gli strumenti della finzione narrativa. Il racconto ci chiude con l'ammissione dell'autore che il suo stesso sforzo di scrivere la storia della ricerca di Averroè, basandosi sulle osservazioni degli orientalisti, somiglia alla ricerca del filosofo; Borges confessa la sua incapacità di comprendere il suo personaggio, aprendo dunque, anche, implicitamente, alla possibilità

¹⁰³Jorge Luís Borges, “La ricerca di Averroè” in *L'Aleph*, Milano, Feltrinelli, 1959-2010, pp. 89-100.

¹⁰⁴Elisabetta Benigni, “Encounters between Arabic and Western literatures: emic translations and the etic formation of literary canons”, *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, pp. 129-145.

di mettere in questione l'imperialismo culturale e la visione gerarchica degli orientalisti su cui si basa.

La sconfitta di Averroè non sta tanto nel non poter *capire* la tragedia e la commedia, quanto nel non saperle *codificare* correttamente. Non a caso, Borges inserisce nella narrazione una lunga discussione sul valore delle metafore entro una tradizione letteraria, dotata di un canone. Tutti gli aspetti di ciò che Averroè desidera descrivere gli sono posti di fronte, sono disponibili alla sua visione; ma il quadro gli sfugge, perché, potremmo pensare, esterno al suo codice, alle regole che inquadrano la sua estetica.

Oggi sappiamo naturalmente che l'Islam medievale possedeva forme teatrali; ma, in parte, il punto sollevato da Borges rimane; queste forme restavano perlopiù esterne appunto ai *canoni* della riflessione colta delle élite islamiche medievali.

Nell'esaminare i testi considerati nel terzo e nel quarto capitolo, occorrerà notare i caratteri ed elementi utopici presenti, tenendo però presente che pertengono ad un sistema di regole estetiche che non includeva l'utopia come forma espressiva.

Si è tentato nel primo capitolo di mostrare come una riflessione sull'utopia sia possibile, e, in questa sede, adeguata, anche al di fuori dei problemi di forma espressiva, di genere letterario e di canonizzazione; nell'osservare le forme espressive, l'analogia, non la relazione genetica o la presenza di una regola, sarà la guida principale e, spesso, unica. Diverso è ovviamente il caso per le analogie di contenuto e funzione, che, in vari casi, dipendono da una relazione intertestuale. Quanto detto

qui dovrebbe offrire un quadro più ampio entro cui guardare alle osservazioni del primo capitolo.

La definizione adottata in questa sede, che deliberatamente prescinde dalla problematica nozione di 'genere letterario' e in particolare dalla necessità di una relazione genealogica tra i testi, consente questo tipo di analisi; ma si corre il rischio di applicare categorie interpretative estranee all'oggetto dell'analisi, di imporre ad esso una lettura basata sul continuo confronto con un termine di paragone, quello occidentale, rispetto al quale misurare la vicinanza o la lontananza delle espressioni arabo-islamiche.

Si costringerebbero così i testi ed i loro autori dentro forme e generi che essi non conoscevano né avrebbero riconosciuto, fuorviandone, anziché favorirne, la comprensione. Questa operazione di confronto, più o meno consapevole, è stata rimproverata in molti casi all'orientalismo, e certamente non vuole essere lo scopo di questo lavoro.

Le analogie tra l'utopia 'occidentale' e l'eventuale utopia 'musulmana', potrebbero essere indagate efficacemente ammettendo che l'esigenza utopica sia un universale dell'umanità, che assume diverse forme storiche concrete nelle diverse società; società che non hanno però definito l'utopia come tale. Non vi è dubbio che espressioni di questa esigenza utopica emergano in moltissimi discorsi, prima, dopo, e “a lato” di Platone e di More. Ernst Bloch poteva vedere lo spirito dell'utopia, del *non ancora* da attendere, in una vecchia brocca.¹⁰⁵

Si è comunque già osservato come appaia poco utile seguire l'impostazione blochiana nell'esame di fenomeni posti di fuori di quella

¹⁰⁵ Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Editrice, 1992, pp. 13-17.

che, nella tradizione marxista che Bloch fa propria, è la storia significativa, cioè, ancora, quella occidentale. Un approccio di questo tipo condurrebbe facilmente l'analisi ad allargare il tema utopico ad ogni espressione culturale del desiderio; il concetto di utopia rischia di esserne svuotato di significato, troppo ampio per spiegare utilmente delle manifestazioni culturali, privato di quella sua natura specifica che sola lo rende rilevante come oggetto d'indagine storica.

Il desiderio di giustizia può essere trovato, in qualsiasi tradizione di pensiero, senza che questo aiuti a comprenderla nei suoi aspetti particolari. Non ci si può né vuole limitare qui a cogliere di aspetti scollegati di singoli testi, che riflettano un desiderio semplicemente umano che le cose vadano per il meglio, un sogno sociale nella sua forma più generica. Credo di aver chiarito a sufficienza questo punto nel primo capitolo.

Neppure sarebbe utile, almeno a questo stadio dell'indagine, operare comparativamente, alla ricerca delle somiglianze tra forme di pensiero d'Occidente, in qualcosa già definito come 'tradizione utopica' per antonomasia, ed elementi simili nelle produzioni testuali dell'Islam che tale tradizione non riconoscevano. Un'analisi del genere, che adotterebbe quindi una nozione di genere letterario fondata sul rapporto analogico, dovrebbe essere semmai lasciata ad un futuro, nel quale gli elementi della tradizione utopica specifica della civiltà arabo-islamica saranno già delineati.

Il mio tentativo è quello di individuare uno sviluppo storico di concetti, nella storia della riflessione del mondo musulmano sulla società giusta e sull'organizzazione politica ideale, sogni e progetti di ordine umano

migliore. Individuare insomma almeno alcuni snodi di una presunta tradizione musulmana del pensiero utopico.

Vi saranno analogie strutturali con i problemi, le risposte, i temi fondamentali che in Occidente hanno trovato espressione nel discorso dell'utopia politica e nell'utopia come genere letterario, ma non si cercheranno queste analogie in un prospettiva comparata sistematica. Non dunque paragone, ma possibile consonanza, e in qualche caso comune origine, di temi, visioni del mondo, problemi e impostazioni della risposta.

Domande del passato e del presente

Tutta la seconda parte di questo lavoro è dedicata all'esplorazione della tradizione musulmana nell'epoca che in Europa corrisponde al Medioevo. 'Medioevo' è di per sé una nozione problematica, anche in Europa Occidentale, ed è soprattutto per ragioni di comodità che verrà impiegata anche qui, come scorciatoia terminologica.

In una stimolante riflessione,¹⁰⁶ Nicole Loraux ha proposto di rivalutare l'anacronismo come strumento metodologico positivo per l'analisi storica. Per molto tempo, l'anacronismo è stato considerato una trappola da evitare, che conduce ad incomprensioni e vicoli ciechi. Ad esempio, la ricerca di Leo Strauss puntava a 'comprendere la filosofia medievale come questa comprendeva sé stessa'. Impostazioni di questo tipo reagiscono alle analisi fondate sulla tradizione dello storicismo, che

¹⁰⁶Nicole Loraux "Éloge de l'anachronisme en histoire", *Le Genre Humain*, Juin 1993, pp. 23-40.

tendono a vedere i fenomeni intellettuali del passato come fasi di un processo temporale, comprensibili nel loro significato alla luce del presente, in un'ottica di sviluppo; ma pur sempre da inserirsi nella propria fase storica, rifuggendo dall'anacronismo attualizzante.¹⁰⁷

Per la Loraux al contrario, l'anacronismo è uno strumento conoscitivo, che, praticato in modo controllato e consapevole, consente di porre al passato le domande del presente, di comprendere il presente alla luce di quanto si è trovato nel passato.

Nel nostro caso, di porre ad un contesto culturale, spaziale e temporale altro, come quello della civiltà islamica 'medievale' – e non si può non osservare che lo stesso uso di questa espressione è anacronistico – una domanda che esso non si è posto esplicitamente, e che si potrebbe formulare così: *'come dare forma discorsiva all'espressione del desiderio utopico di vivere in una società migliore?'*.

La risposta dell'Occidente nell'età moderna e contemporanea alla stessa questione è stata la costituzione di un genere letterario, il cui nome si è poi esteso a definire uno spettro di atteggiamenti e di proposte politiche. Al contrario, la modernità nell'Islam andrebbe interrogata con strumenti diversi; la domanda che guiderà la breve indagine del quinto capitolo potrebbe essere infatti formulata in questi termini: *'quale società migliore è desiderabile?'*. Si tratta di una domanda che il presente non fa ad un passato *altro*, ma in qualche modo a sé stesso; la differenza sta nell'introduzione nelle letterature musulmane a partire dal diciannovesimo secolo di forme di rappresentazione del genere utopico

¹⁰⁷Un approfondimento di questo problema in Federico Stella, "Filosofia islamica e filosofia della storia. Un problema di tempo.", *Rivista degli Studi Orientali*, di prossima pubblicazione.

non più solo eventualmente analoghe, ma omologhe, a quelle occidentali, con cui possono avere una relazione intertestuale sul piano della forma.

Porsi la prima domanda, una domanda che viene dal presente, da una tradizione di ricerca nata 'in Occidente' (e che però si pretende, in quanto attività scientifica, universalmente umana) consente di ri-leggere gli autori musulmani del passato. Se anche la tradizione culturale cui appartenevano non formulava espressamente la questione, le loro risposte possono essere cercate, ed eventualmente trovate.

Porsi solo le domande che si ponevano i medievali, come notava Marc Bloch, significa in effetti rinunciare al senso stesso di indagarne la storia. D'altra parte, chi scrive non vive a Cordova nel tredicesimo secolo; non ci si può accostare ad un documento di un altro tempo o di un altro contesto culturale se non chiedendosi quel che *noi* siamo in grado di leggerci.

Tuttavia, sottolineo che si sta parlando di un impiego *controllato* dell'anacronismo: non si può pretendere che le domande del presente trovino sempre risposte nel passato.

La categoria dell'utopia è stata evocata spesso, anche se raramente in senso rigoroso, per descrivere testi appartenenti alla tradizione islamica, stabilendo dunque delle analogie, di solito implicite.

Nel terzo capitolo, si discuteranno in particolare tre ambiti intellettuali entro i quali questo tipo di analogia consente, a mio avviso, una migliore comprensione del passato arabo-islamico, in cui porsi domande sull'utopia arricchisca la lettura dei testi, e una risposta ad esse può essere trovata. Si tratta di tradizioni di pensiero in cui la domanda 'come dare

forma discorsiva all'espressione del desiderio utopico di vivere in una società migliore?' è significativa.

È possibile ed anzi probabile che non siano gli unici. In altri casi, proporre analogie con categorie del presente e dell'Occidente ('fantascienza', 'utopia', 'fiaba', e così via) non allarga la comprensione dei documenti, limitandosi ad una utilità classificatoria; le analogie non consentono di rispondere alla domanda proposta qui; naturalmente, altre domande concepite nel presente possono e anzi debbono essere fatte, senza garanzia di trovare risposte.

Loraux osserva che un uso controllato dell'anacronismo potrebbe funzionare anche nella direzione opposta, a suo parere più stimolante: domande o questioni del passato che interrogano il presente. L'esempio fatto riguarda la storia della democrazia ateniese.

La storia delle tradizioni utopiche, che di necessità affronta il problema del desiderio sociale e della perfettibilità dell'organizzazione della vita comune, non può che interrogare il presente. Nella seconda parte, e specialmente nel quarto capitolo, emergeranno alcune domande arabo-islamiche medievali che restano significative per il nostro tempo, ad esempio sulla modalità di scelta della leadership politica ideale o di eventuale comunicazione della verità a chi non disponga dell'addestramento necessario a comprenderla. Questo tipo di questioni si estendono ad ambiti assai più vasti di quello dell'utopia, ma come si vedrà, la coinvolgono.

Tre casi in particolare mi sembrano meritare attenzione come esempi di riscontri negativi, in cui una apparente analogia coi temi utopici conduce a dei 'falsi positivi'.

L'universo della poesia

Sia Lyman Tower-Sargent¹⁰⁸ che Jacqueline Dutton¹⁰⁹ nel discutere della tradizione utopica islamica hanno accennato al celebre poeta persiano ‘Omar Ḥayyām; entrambi pur, esprimendo seri dubbi sulla possibilità di considerare la sua opera pertinente all'utopia islamica, lo considerano meritevole di menzione in questo contesto. L'esistenza di osservazioni critiche su questo punto fornisce l'occasione in questa sede per qualche nota sulla poesia arabo-islamica classica, e in special modo di quella che si rifà ai modelli neo-persiani, e sulla sua relazione con un discorso storico sull'utopia nel mondo musulmano.

A parere di chi scrive, sulla base di una prima, assai sommaria osservazione, il riscontro è in linea di massima negativo.

Come ho avuto modo di capire grazie ad una illuminante lezione di Daniela Bredi, l'universo della poesia lirica costruisce un mondo *virtuale*, ma un mondo che non punta ad incidere su quello reale, bensì, particolarmente nel caso della poesia urdu, a permetterne un'uscita compensatoria, sebbene immaginaria. Se si considerano autori come Ḥayyām, Ḥāfeẓ, o Ġālib quali esempi significativi, vi manca non solo la funzione critica, ma anche la progettualità e quel che Suvin chiama “ipotesi storica alternativa”. La poesia classica persiana contiene certo

¹⁰⁸Sargent, *Utopianism, cit.*, pp. 77-78

¹⁰⁹Dutton, *op. cit.*

costruzioni verbali della proiezione del desiderio, ma non descrizioni di una alternativa (e men che meno di una alternativa *sociale*) che si basino su una critica dell'ordine sociale esistente.

La soddisfazione del desiderio individuale in un regno di fantasia, attraverso una costruzione verbale dalla struttura formalmente rigorosa ed altamente codificata, è una manifestazione di utopismo nel senso più ampio del termine, ma non di una tradizione utopica nel senso che si è cercato di definire qui.

Due osservazioni potrebbero guidare una futura indagine più accurata, che potrebbe anche portare ad una revisione di questo primo suggerimento: l'esempio della poesia cortese occidentale (si intenda l'espressione 'cortese' in senso ampio) di cui è stato osservato il ruolo come espressione di una parziale alternativa ai rapporti sociali esistenti, ed la presenza, comune alla tradizioni della poesia amorosa del Medioevo arabo-islamico e di quello europeo cristiano neolatino e germanico, di quella che si potrebbe definire una 'contro-etica' dell'amor cortese, che agisce secondo un codice sociale ugualmente rigido, ma diverso, rispetto a quello dominante (in particolare a quello della religione).

Anche in questi ambiti, la proposta di una differente organizzazione sociale viene appena accennata ed infine respinta; l'ideale amoroso può contrapporsi all'ordine sociale dominante, ma è raro che ne offra un altro. L'alternativa, formulata in termini di comportamento individuale che il codice cortese offre all'amante è la sopportazione della sofferenza, o talvolta la morte; la corte d'Amore può essere un'allegoria poetica,

difficilmente un progetto sociale di un mondo diverso, per quanto alla sua base se ne possa intravedere l'aspirazione.¹¹⁰

Le Mille e una Notte

Non riterrei necessario parlare nell'ambito di questa tesi di quel corpus magmatico di narrativa popolare che sono le *Mille e Una Notte*, se non per discutere il suggerimento, avanzato da certa letteratura secondaria, peraltro senza un esame molto approfondito, che alcune novelle dell'immensa raccolta contengano temi utopici.¹¹¹ Certamente alcune sono state rielaborate in questa chiave da autori successivi, a cui si accennerà più oltre.¹¹²

Tuttavia, a mio parere la dimensione utopica nelle *Notti* è estremamente limitata. Il senso del meraviglioso e dello straordinario, nel descrivere i luoghi estranei al mondo familiare delle terre islamiche, è assolutamente prevalente; gli elementi di critica sociale sono minimi e tendono a ridursi a critica morale; esistono, nei mondi 'altri', società più giuste, musulmani più devoti, ma non organizzazioni alternative da potersi indicare ad esempio, comunità virtuose o imamati carismatici. Come nota Irwin a

¹¹⁰Si vedano a questo proposito Ulrich Mölk, *La lirica dei trovatori*, Bologna, Il Mulino, 1986, cap. 3; C.S. Lewis, *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, Torino, Einaudi, 1969, in particolare pp. 22-23; Leonardo Capezzone, *Fuori dalla città iniqua. Legge e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medievale*, Roma, Carocci, 2010, p. 111; id., "Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad(VIII-IX secolo)" in *Così rossa è la rosa*, Roma, Carocci, 2007, pp. 7-82.

¹¹¹Robert Irwin, *La favolosa storia delle Mille e Una Notte*, Donzelli, Roma, 2009, pp. 194-195.

¹¹²Luc-Willy Deheuvels, "Espace du conte et territoire de l'utopie des *Milles et une nuits* à *La ville du bonheur* de Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî" in *Les Mille et Une Nuits en partage*, a cura di Aboubakr Chraïbi, Sindbad, Paris 2004, pp. 349-364.

proposito della più dettagliata descrizione di una società diversa presente nella raccolta, quella del mondo sottomarino nella novella di ‘Abdallah di terra ed ‘Abdallah di mare, “il meraviglioso vi compare solo in quanto bizzarro, e non perché rappresenta il disegno di una comunità utopica”.¹¹³ Si tratta di un mondo alla rovescia, e nemmeno particolarmente attraente. Il cibo crudo viene alla fine a noia al visitatore di terra, che chiede di tornare in superficie. L'atteggiamento del popolo del mare, che nel funerale vede un'occasione di festeggiare il ritorno a Dio dell'anima del defunto, è implicitamente suggerito come migliore, dal punto di vista islamico, di quello della gente di terraferma; ma non basta a costruire una proposta d'utopia. Gli ignoti autori o compilatori non si ponevano, neppure loro, i problemi di dare un'espressione al desiderio sociale, o di inserirsi in una tradizione in tal senso.

Un elemento ulteriore di questa novella va però notato. Lo ‘Abdallah del mare, musulmano, non è in grado di vivere sulla terraferma. La sua vita nel mondo sottomarino è quella normale per la sua società; ma malgrado la sua devozione non è in grado di compiere il pellegrinaggio e soprattutto di visitare, come desidererebbe, la tomba del Profeta Muḥammad a Medina.

La sua nostalgia per quel luogo che non ha mai visto sembra più profonda, e più meritevole, di quella che lo ‘Abdallah di terra prova per il mondo da cui proviene, per il cibo cotto e per il suo paese. Anche sotto il mare, in una società aliena dal punto di vista culturale ed ambientale, stravagante ma non del tutto irrealistica, si guarda al modello irraggiungibile della Medina profetica. Vera 'utopia' questa, ma solo nel

¹¹³Irwin, *cit.*, p. 195.

senso etimologico di 'non luogo' irraggiungibile per i due 'Abdallah. Accosteri a questo desiderio la 'nostalgia del futuro' per il Profeta Muḥammad, espressa da Buluqiya nella novella di Hasib Karim al-Din e della Regina dei Serpenti. Se la Medina profetica è irraggiungibile da 'Abdallah *nello spazio*, essa è negata a Buluqiya da una distanza nel *tempo*.

Buluqiya, un giovane ebreo egiziano che vive in un passato preislamico, viene a conoscenza della futura venuta sulla Terra del Profeta dell'Islam, e compie un lungo viaggio cosmico, in cui riecheggiano temi antichissimi, animato dal bruciante desiderio di incontrarlo. Sulla sua strada trova uomini e *ġinn*-alieni, credenti e non credenti, e luoghi paradisiaci, ma nessuna vera utopia. Luogo del suo desiderio è un cronotopo sociale ed umano che non conosce e che gli è impossibile raggiungere, la comunità profetica, e che comunque il racconto presenta e percepisce in termini completamente personali e religiosi, e non sociali o politici.

Questo passaggio per una forma di narrativa popolare, sdegnata, come mostra un noto passo del *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, dalla élite colta, di temi molto latamente utopici, si risolve perlopiù in una generica tematica dell'alterità e del meraviglioso. Modestissimi i cenni di critica sociale, quasi inesistente una socializzazione delle istanze del desiderio, che nella raccolta rimangono essenzialmente personali, e al massimo riguardano, ad esempio nella Città di Rame e nelle storie di Sindbad, aspirazioni, ambizioni e progetti del viaggiatore, e sempre in relazione al suo paese; il sentimento di nostalgia, che Sindbad certamente prova molte volte nel corso dei suoi viaggi, è tale nel senso etimologico, di desiderio del

ritorno a casa; non si traduce mai in una aspirazione in un'esistenza migliore in luogo diverso. La sua meta è di tornare alla propria casa di Baṣra arricchito dalle esperienze di un viaggio avventuroso; anche quando è costretto a soggiornare e sposarsi in un paese straniero nel corso di un viaggio, non considera mai la vita nella nuova terra preferibile, in nessuna forma, a quella di casa. Manca quasi l'uso dell'alterità come strumento di critica della società presente; lo straniamento cognitivo si manifesta nelle *Notti* secondo altri canali, riflettendo ad esempio sul problema uomo/macchina, nella storia del Cavallo d'Ebano, o uomo/cosmo in quella di Buluqiyya, molto più che sulle difficoltà dell'organizzare il rapporto tra l'uomo e i propri simili.

Se si vuole prestare attenzione alle *Notti* come documento delle aspirazioni di una società, ne emerge che le epoche e gli ambienti in cui furono redatte ed assemblate non fossero molto sensibili al problema dell'utopia.

Le *Notti* contengono invece, questo sì, una critica, in alcune novelle (come quella delle Tre Mele) e nel racconto-cornice, anche radicale, alla violenza e alla menzogna insite nel potere, alla sua capacità di corrompere fino alla follia. Il potere politico che opera nelle *Notti* è spesso fattore di disarmonia, al quale si può opporre, come nel racconto-cornice, il valore risanatore della narrazione¹¹⁴ e, forse, della presenza femminile, che non operano però mai su base sociale.

La critica è distruttiva; mostra la componente negativa della realtà presente, ma, a quanto ho potuto vedere, senza momenti di ri-costruzione né alcun utilizzo di strategie stranianti ai suoi fini. Manca quasi del tutto

¹¹⁴Abdelfattah Kilito, *L'occhio e l'ago*, Genova, Il Melangolo, 1994, capp. I e VII.

la rappresentazione dell'alternativa come strumento di critica del reale, solo accennata nella novella dei due ‘Abdallah.

Se è vero quanto osservato da Arioli¹¹⁵ sulla Città di Rame, quanto detto si può confermare: la perfezione della Città è perfezione di città “musulmana” modello, fondata da Dū al-Qarnayn/Alessandro che la tradizione islamica vuole Profeta di Dio. Eppure questa città, per decreto divino, muore, e il suo popolo scompare. La città perfetta è città di morti, il suo splendore non resiste al Tempo e alla volontà del suo Signore. Solo col permesso di Dio la città 'utopica' può esistere: sta a dimostrarlo l'analoga vicenda, già coranica, della città o del popolo di Iram, in un'altra novella delle *Notti*.

La perfezione e la meraviglia, nelle *Notti*, sono spesso perfezioni e meraviglie *minerali*; pietra e metallo, che durano laddove la vita cittadina, l'esistenza degli effimeri umani, è soggetta a decadere. Nulla, fuori di Iddio trascendente, è eterno nel basso mondo (*dunyā*) e questo tema “archeologico” delle *Notti* si connette alle produzioni poetiche arabe e persiane che meditano sulle rovine di Madā'in/Ctesifonte, antico ed abbandonato centro della potenza sassanide, o a quelle, accennate da Idrisī, su Cartagine.¹¹⁶ È la meraviglia o il rimpianto, più che il desiderio, ad alimentare il discorso.

Altre domande del presente – domande sul potere, sui rapporti tra generi, sulle rappresentazioni del mondo, sulla verità e sulla menzogna, sull'amore – possono interrogare le *Notti*.

¹¹⁵Angelo Arioli, *Le città mirabili. Labirinto arabo-medievale*. Milano, Mimesis, 1992, p. 119.

¹¹⁶Arioli, *op. cit.*, pp. 176-177.

Un esempio, che ho avuto modo di discutere altrove,¹¹⁷ è dato dall'esame di Yuriko Yamanaka della presenza, nella raccolta, del tema degli automi. La nostra epoca ha potuto trovare, nella novella del Cavallo d'Ebano, la risposta ad una domanda significativa: cosa fare di fronte ad un progresso tecnico che potrebbe alterare le relazioni di potere tra Stati e al loro interno?¹¹⁸ Come controllare la capacità della tecnica avanzata di produrre armi e strumenti 'non-convenzionali'? È superfluo notare la grande attualità di un problema di questo tipo, forse la più importante questione di moralità socio-politica dell'epoca post-atomica, con la quale la fantascienza moderna si è confrontata in modo ricco e continuo anche da prima del 1945. Ed è certo affascinante rileggere lo stesso problema nelle *Notti*.

Una meravigliosa macchina volante, il Cavallo d'Ebano, viene fatto distruggere dal sultano, per timore che l'invidia dei vicini verso chi lo possiede (e lo può usare come arma) scateni gelosie e dunque conflitti. È una risposta certamente conservatrice, ma di cui il nostro tempo, ormai lungo di paure atomiche ed ecologiche, sente la forza.

Le città mirabili

Quanto detto per le *Notti* può ripetersi per gran parte di quel genere della letteratura arabo-islamica medievale che riporta le meraviglie del mondo, gli *'ajā'ib*.

¹¹⁷Marco Lauri, "Nievo e le contraddizioni della *Storia*" in Ippolito Nievo, *Storia filosofica dei secoli futuri*, Roma, Aracne Editrice, 2012, pp. 51-53.

¹¹⁸Yuriko Yamanaka, "Les Mille et Une Nuits et le automates. L'interaction infinie del al science et de la fiction" in *Les Milles et une Nuits en partage*, cit., pp. 39-52.

Esso descrive l'alterità e la meraviglia, non offre risposte alla rappresentazione del desiderio sociale.

Da quanto mi è stato possibile consultare della sterminata produzione storico-geografica dell'Islam medievale, i luoghi meravigliosi che pure vi sono descritti, con dovizia di particolari e storie leggendarie, affasciano ed affabulano, parlando di luoghi lontani, spesso fuori dai confini del mondo musulmano o ai margini di esso, ma solo molto raramente pongono questi Altrove come alternative sociali, come proiezioni collettive del desiderio.

I rarissimi, parziali controesempi tendono a collocarsi in terra d'Islam, e anzi nelle terre centrali. Vale la pena di notare brevemente il caso particolare di Bagdād, secondo alcuni passi di Qazvini.

Essa è descritta come città meravigliosa, in quanto centro del potere islamico. Sono ben note le valenze cosmografiche del piano originario della città voluta dagli Abbasidi, che alimenta il senso di meraviglia. Qazvini lo testimonia esaltando la bontà naturale del luogo; ritroveremo l'esaltazione del "centro del mondo" iracheno, con ben altro taglio, in al-Māwardī.

Bagdād è quindi 'utopica' *perché* centrale, perché quivi convergono le risorse del mondo convogliate dai due fiumi, secondo un modello che nella regione ha una straordinaria antichità, attestata fin dall'epoca sumera.

Abbellita, e protetta, da automi meravigliosi, da presagi astrologici e dall'accurata pianificazione abbaside, la capitale tuttavia sarà impotente contro la volontà divina quanto lo erano state Iram dalle Colonne e la

città di Rame, quando i Mongoli giungono a saccheggiarla; il suo destino è inevitabile ed accettato.

Di progetto utopico si può forse parlare per la reale città voluta dagli Abbasidi, e qualcosa in proposito verrà detto nel prossimo capitolo; ma le rappresentazioni che del suo splendore e della sua caduta fanno gli autori classici dell'Islam che ho potuto consultare non guardano nella direzione dell'utopia.

PARTE SECONDA

CAPITOLO TERZO: LA TRADIZIONE ISLAMICA MEDIEVALE

Le premesse

L' 'utopia coranica'

La predicazione del Profeta Muḥammad alla Mecca e Medina si propone di costituire una comunità (*Umma*) unita dalla comune fede in unico Dio trascendente e dall'obbedienza alla Sua legge rivelata. In questo senso, la comunità islamica punta a realizzare sulla terra, anche nella sfera politica, un ordine trascendente, giusto per definizione in quanto rispondente alla legge divina. Questa comunità è inoltre una comunità di 'fratelli', anche e soprattutto nella percezione dei suoi membri.

Il centro del messaggio della rivelazione islamica è il *tawḥīd*, l'affermazione dell'assoluta unicità di Dio, in polemica aperta, anche nel testo coranico, con la dottrina cristiana della Trinità, ma soprattutto, nei primi anni, col politeismo meccano, e di conseguenza col potere dei gruppi tribali più forti (in primo luogo, gli stessi Qurayš, la tribù del profeta), i cui interessi economici e il cui prestigio erano fortemente connessi al ruolo panarabo della città come centro di pellegrinaggi e di commerci, e allo svolgimento di compiti "sacerdotali" nel culto pagano. Muḥammad, in questa fase, sarà portavoce di una critica morale e *sociale* al comportamento di questa élite e alle usanze più dure della società meccana, come l'infanticidio delle figlie femmine (XVI 59, XVII 31, LX

12, LXXXI 8-9). Questa dimensione sociale è espressa soprattutto attraverso il ricorrente annuncio di un imminente giudizio divino, in cui i comportamenti iniqui saranno duramente puniti all'Inferno, mentre i giusti, i credenti e gli afflitti saranno ricompensati in un Paradiso-giardino.¹¹⁹ Questo tema, che naturalmente precede di secoli la nascita dell'Islam, pur ricco di potenzialità come *body utopia*, verrà trascurato in questa sede, a favore della dimensione propriamente politica del discorso utopico, che configuri un progetto di società alternativo in questo mondo. Va sottolineato come le fonti arabe sulla vita del Profeta e le vicende della sua predicazione siano state sottoposte negli ultimi decenni ad una critica da parte della ricerca orientalistica. Il resoconto tradizionale della Rivelazione del Testo Sacro e della nascita della comunità islamica ha posto problemi che hanno provocato un acceso dibattito. La datazione della redazione dello stesso Corano è stata attribuita a periodi successivi alla morte del Profeta.

Si è preferito qui attenersi alla versione 'tradizionale', senza entrare nel merito di problemi di datazione ed autenticità dei resoconti.

È infatti sulla base della versione tradizionale che la *Umma* islamica costruisce la sua auto-percezione come *comunità immaginata*. A questa versione il Medioevo musulmano crederà, e nel contesto di tale narrativa leggerà il testo coranico.

Per una analisi dei potenziali elementi utopici, questi dati mi sembrano giustificare un approccio che trascuri il problema dell'autenticità dei fatti e delle fonti, pur fondamentale sotto altri aspetti.

¹¹⁹Per il giardino, e le sue valenze anche religiose nelle tradizioni culturali araba e persiana si rimanda a Paola Carusi, *Lo zafferano e il geco*, Roma, Carocci, 2007, pp. 165-170. Alla sua natura utopica nell'Islam accenna brevemente Sargent, *Utopianism, cit.*, p. 77.

Le società islamiche guarderanno sovente, anche in età moderna, alla comunità medinese come ad un modello ideale nel passato, sulla base di quanto trasmesso dalla tradizione costruita nei primi secoli.

Il conflitto tra il Profeta con i suoi primi seguaci ed i capi pagani del suo stesso clan diviene negli anni insostenibile, finché, nel 622, Muḥammad e alcuni dei suoi primi convertiti meccani (*muhāğirūn*, “emigranti”) migrarono nella città rivale di Yaṭrib o Madīna (Medina). L'égira (*hiğra*, “migrazione”), è momento fondante della strutturazione sociopolitica della comunità musulmana, tanto da essere scelta come inizio del computo musulmano degli anni.

Fin dall'inizio, a Medina si organizza una comunità che, pur basata ovviamente su concezioni preesistenti, offre dei significativi aspetti innovativi, in particolare nel tentativo di superamento dell'appartenenza al gruppo tribale come fondamento della sicurezza e dei diritti individuali.

Un documento noto come “Costituzioni di Medina” ratifica, sulla base del consenso dei vari gruppi coinvolti, il nuovo assetto, in cui le relazioni tribali di reciproco aiuto e protezione, in particolare in caso di faide di sangue, pagamento del prezzo del sangue, gestione dell'attività bellica, (*hif*), sono integrate in una fratellanza più vasta, (la *Umma*, appunto) fondata sulla fede comune in comune in Dio (il documento specifica che il legami reciproci si estendono agli ebrei locali, in un contesto di reciproca tolleranza, ma non ai pagani) e sull'obbedienza al Profeta.¹²⁰

¹²⁰William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 1968, specialmente pp. 6-9 e 130-134.

Così, diversamente dalle altre due grandi religioni che si richiamano ad Abramo, l'Islam costituisce fin quasi dalle sue origini una propria comunità politica, fondata e governata dal Profeta stesso attraverso la Legge rivelata nella città di Yaṭrib/Medina. Una comunità in cui la solidarietà basata sulla fratellanza tra correligionari si sovrapponeva, senza completamente sostituire se non idealmente, quella basata sui vincoli tribali di sangue, la *'asabiyya*.

Questa comunità e il suo capo hanno costituito a lungo il paradigma ideale della riflessione politica musulmana, il modello a cui riferirsi. Un modello in cui la Legge era sì data da Dio, ma la cui attuazione è affidata agli sforzi degli uomini più che all'arrivo imprevedibile di un Millennio, la cui attesa nell'Islam è comunque ben presente.¹²¹ La comunità medinese guidata dal Profeta è stata per la maggior parte dei musulmani il prototipo di “società giusta e fraterna”.

A Medina il Profeta, arrivato come arbitro in una contesa tra i clan cittadini, ha modo di assumere il potere politico e tenta di realizzare il progetto sociopolitico in conformità alle Rivelazioni che continuano a giungergli. Allarga la sua forza e la sua base di potere nella penisola, fino a riconquistare la stessa Mecca, rientrandovi da vincitore e confermandone il ruolo di Città Santa araba della nuova religione, che aveva nel frattempo assunto contorni più definiti, anche attraverso un conflitto, essenzialmente politico, con la numerosa comunità ebraica medinese (la cui realtà storica è stata messa in dubbio); Muḥammad proporrà la nuova fede anche come fattore di coesione comunitaria e

¹²¹ Ad esempio si veda Jean-Pierre Filiu, *L'apocalisse nell'Islam*, Milano, Edizioni O barra O, 2011.

fonte di regole, ad esempio economiche e matrimoniali, che reggano la poco omogenea comunità dei suoi seguaci.

Alla relazione tribale, ideologicamente declinata in termini genealogici, fattore di coesione del mondo arabo preislamico, si sovrappone la comunità dei credenti guidata dal Profeta, che ingloba, senza però cancellare, né nei fatti né nella proposta, le precedenti identità.

La parola *Umma* rimanda ad una area semantica centrale per la comprensione della storia delle società islamiche in generale e della loro dimensione utopica in particolare.

Nel Corano, *Umma* si riferisce solitamente ad un popolo o a una comunità religiosa, in genere una a cui Dio ha inviato Profeti prima di Muhammad. Ogni Profeta sarebbe destinato ad una sua *Umma*. Nei più rari casi in cui il Libro utilizza il termine per indicare la comunità di Muḥammad, esso assume una connotazione fortemente positiva, altrimenti assente. Il suo senso più diffuso nella tradizione è quello di una comunità religiosa che segue una legge rivelata¹²² e quindi per eccellenza quella musulmana, ma anche in certi contesti quelle cristiana ed ebraica. Il concetto di *Umma* musulmana sarà dominante nella successiva riflessione politica dei dotti musulmani, assai più che quello di *dawla* o stato.

Devo a Biancamaria Scarcia Amoretti l'osservazione che nel testo del Corano sia possibile ritrovare una proposta di utopia.¹²³ Come già osservato, stimoli utopici emergono già nei testi biblici e in generale nei Testi rivelati della tradizione abramitica. Il Cristianesimo, perlomeno

¹²² EI, s.v. *Umma*. Si veda anche Montgomery Watt, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹²³ Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il Corano. Una lettura*, Roma, Carocci 2009 soprattutto pp. 159 -163.

nelle sue forme ortodosse (di rito greco, latino, copto o armeno che siano) ha posto l'accento sul paradiso *celeste*, su un Regno “non di questo mondo”, l'Islam ha avuto una attenzione comparativamente maggiore, fondata sui testi, per l'instaurazione della felicità e della giustizia in questo mondo *così come* nell'altro, o meglio, a compimento e premio, nell'altro, dell'impegno speso in questo.

Non si tratta tanto di ricercare tale proposta nelle specifiche norme giuridiche rivelate, le migliori possibili, parte della Parola divina, rivelate da un Dio onnisciente per una comunità che si perfeziona nella loro obbedienza, quanto nei versetti che di questa comunità contrassegnano il carattere.

“Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino (*umma^{tan} wasat^{an}*) acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi.” (II, 143)

Il sintagma *umma^{tan} wasat^{an}* è di difficile traduzione. *Wasat* rimanda ai concetti di centralità e di moderazione, e quindi potrebbe indicare sia la comunità 'centrale' (nello spazio, o più plausibilmente nel tempo) o, come traduce Bausani, che segue una via intermedia, in linea con il versetto “Iddio non ama chi eccede”. La versione italiana a cura di Hamza Piccardo rende forse più appropriatamente con “equilibrata”. Tale via sarebbe il *siraṭu al-mustaqīm* di I,7 o anche la *šarī'a*, di cui è ben noto il senso etimologico di “retta via”. Nel contesto, sembrerebbe che la comunità musulmana sia posta come “misura” da adottarsi nel Giudizio.

“E si formi tra voi una nazione d'uomini [*umma*] che invitano al bene, che promuovono la giustizia [*ma'rūf*] e impediscono l'ingiustizia [*munkar*]. Questi saranno i fortunati.” (III, 104)

Questo concetto, che è riassunto nella frequente espressione *al amr bi-'l ma'rūf wa al nahy 'an al munkar*, mi appare centrale per il discorso della possibile utopia basata sul Corano. Questo compito, di chiamare al bene e proibire il male, come spesso si traduce semplificando leggermente il testo arabo, ricade sull'insieme della *Umma*. Nel successivo sviluppo storico delle società islamiche, tuttavia, l'adempimento di questo comandamento sarà delegato a particolari individui, ai quali, per investitura dell'autorità politica, si attribuiscono cariche specifiche, specialmente quella della *hisba*. “Ordinare il bene e proibire il male” si manifesterà storicamente come *fard kifāya*, dovere che alcuni possono assolvere per l'intera comunità.

La dimensione utopica di questo versetto è evidenziata dalla traduzione di Bausani. Per contro, la versione di Piccardo, traduce come segue:

“Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno”.

Questa traduzione attenua la carica utopica del comandamento, in favore di una valorizzazione del dato di corretto comportamento religioso. Si noti la valenza tradizionale della scelta “buone consuetudini” (con

l'implicita carica di rifiuto dell'innovazione-eresia, *bid'a*) per *ma'rūf*. Il concetto è ripetuto poco oltre, nella stessa sura:

“Voi siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini: promuovete la giustizia e impedite l'ingiustizia, e credete in Dio. Ché se la gente del Libro anche credesse, meglio sarebbe per loro. Fra loro vi sono anche credenti, ma i più sono degli empi”. (III, 110)

Qui si aggiunge una dimensione significativa: alla comunità “migliore” (*ḥayr^a ummatⁱⁿ*) dei musulmani possono essere collegati, grazie alla loro fede, dei 'credenti' della Gente del Libro. Essi non si fondono nella comunità musulmana, ma è garantita loro la salvezza ultraterrena. Della comunità dei credenti condividono la caratteristica 'utopica' essenziale:

“Essi credono in Dio e nell'ultimo giorno, promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia e gareggiano nelle opere pie: quelli sono fra i Buoni (*ṣalīḥīn*)”. (III, 114)

Attraverso lo *amr bi-al ma'rūf wa al nahy 'an al munkar* di cui potrebbe partecipare, confermandone così la natura originariamente individuale, al non-musulmano si consente quindi un ruolo, nella società della *ḥayr^a ummatⁱⁿ* islamica, presumibilmente tra “coloro che prospereranno”, ed un trattamento nell'aldilà analogo a quello dei musulmani.

Sebbene in misura limitata, la proposta utopica non si offre dunque solo ai membri della comunità dei credenti ma può assumere confini più ampi, come ribadito anche in altri versetti. Questo andrà a dare fondamentale

legittimità religiosa alla capacità storica di garantire gli spazi di relativa tolleranza religiosa che l'Islam medievale ha saputo offrire; la conversione non è indispensabile alla salvezza.

“Perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace fra i vostri fratelli, e temete Iddio, che per avventura Iddio abbia pietà di voi.”
(XLIX, 10)

Come si è visto, la *fratellanza* è cifra essenziale delle proposte utopiche, nella quale si annullano idealmente, o si occultano, le differenze, di genere, classe, status, etnia, discendenza. Un noto analogo cristiano è in *Gal 3,28* (“ Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. ”) Questo annullamento della differenza si gioca però sul piano della trascendenza. La vita terrena conserva le distinzioni. Il Corano ne regola alcune, specialmente quelle di genere; parallelamente, in ambito cristiano, la lettera paolina a Filemone, nell'affrontare il problema della schiavitù, afferma che l'uguaglianza davanti a Dio non si traduce in uguaglianza nel mondo.

L'intera Sura della Consultazione (*sūrat al-šūrà*) contiene elementi di rilievo per il presente discorso: questioni relative alla natura della Rivelazione, alla necessità della Fede, al significato della divisione religiosa e politica dell'umanità, che risponde comunque alla volontà divina cui il credente è chiamato ad obbedire (e quindi, ancora, al problema della tolleranza, XLII, 15-16), al premio nel paradiso-giardino

e in questo mondo (XLII, 20), al Giudizio. Soprattutto, di nuovo, la caratterizzazione della Comunità dei credenti:

“coloro che evitano i peccati gravi e le turpitudini, e quando si adirano, perdonano – coloro che obbediscono al loro Signore, e compiono la Preghiera, e *delle loro faccende decidono consultandosi fra loro* [*amruhum šūrà baynahum*] e di quel che la provvidenza ha loro donato, largiscono, - coloro che quando li colga ingiustizia si difendono – ma in modo che la pena del male sia un male ad essa equivalente. Chi poi perdona, e fa pace tra sé e l'avversario, gliene darà mercede Iddio, perché Iddio non ama gli iniqui – Non v'ha corso al rimprovero per chi si difenda dopo aver subito torto -” (XLII, 37-41, corsivo mio)

È forse possibile anche leggere nel progetto del Profeta anche il senso, sebbene molto vago, di un'identità proto-nazionale araba basata sulla comunanza linguistica. La Rivelazione, raccolta nel Corano, è in lingua araba, o, più precisamente, in una forma della *koiné* letteraria orale che collegava diversi dialetti, parlati in regioni o da tribù distinte.

Il testo è assolutamente esplicito sulla lingua in cui esso stesso si esprime, la “lingua araba chiara”. Questo carattere 'arabo', in senso soprattutto linguistico ma anche in certi tratti culturali, dell'Islam delle origini dà luogo ad un certo grado di contrapposizione con altri popoli vicini, in possesso di Scritture diverse; si è già accennato a come questo appaia in certi versetti relativi alla Gente del Libro; una discussione dettagliata di questo punto porterebbe molto lontano dagli scopi di questo studio.

Si può pensare ad un senso di rivalsa di una popolazione fino ad allora marginale, e strumentalizzata nei grandi conflitti tra Persiani e Greco-bizantini, che si trova a ricevere il privilegio della Rivelazione finale di Dio (ritenuto il Dio di Abramo, il Dio dei Cristiani e degli Ebrei) destinata certo a tutta l'umanità, ma espressa nella loro lingua.

“Libro dai chiari Segni [*ayāt*] precisi dato come predicazione [*Qur'ān*] *araba* a un popol [*li-qawmⁱⁿ*] *che* conosce” (XLI, 3, corsivo mio).

Qui l'arabo *qawm* potrebbe essere reso forse come “nazione”, secondo il senso che ha acquisito nell'uso moderno. Secondo Montgomery Watt,¹²⁴ *qawm* nel Corano, pur indicando in origine un gruppo tribale, forse con un accento meno marcato sulla natura religiosa del legame, ha un significato che si discosta pochissimo da quello di *umma*. La parola per “segno”, significa anche “versetto”, e così traduce Piccardo, accentuando ancora di più l'aspetto *linguistico* del Segno rivelato. Il Corano insiste in molti altri passaggi sul suo statuto linguistico e sulla *chiarezza* della sua lingua *araba*, che concorrono al renderlo accessibile e comprensibile ai suoi destinatari: si vedano i versetti XII, 2; XIII, 37; XVI, 103; XIX, 97; XX, 113; XLI, 44; XLII, 7; XLIII, 3; XLIV, 58; XLVI, 12.

Nelle prime fasi dell'espansione imperiale arabo-islamica, seguita alla morte del Profeta, l'Islam fu in effetti soprattutto la religione dei conquistatori arabi, una élite politico-militare arabofona che dominava una popolazione urbana e rurale di religione e lingua diversa. Solo con

¹²⁴ Montgomery Watt, *op. cit.*, p. 11-12.

gli Abbasidi, dopo il 750, e ancor più con la graduale disgregazione dell'Impero musulmano, la nuova fede si diffonde, evolvendosi e strutturandosi, tra le masse popolari; questo processo si può considerare nel complesso concluso, per le aree centrali del mondo islamico, nel tredicesimo secolo. Con la presa di potere della dinastia Abbaside, in cui elementi iranici svolsero un ruolo significativo, l'appartenenza etnica araba perse importanza nella vita politico-religiosa dell'Islam. Naturalmente la coscienza delle differenze linguistiche e di altro tipo tra le varie popolazioni fu sempre presente.

Ne è esempio particolarmente rilevante la polemica attorno alla *Šu'ūbiyya*; un movimento culturale che, pur esprimendosi in arabo ed accettando l'Islam, rivendicava con orgoglio una appartenenza "persiana", non certo da intendersi in un senso moderno, etnico-nazionale, ma semmai come contrapposizione di un'élite erede della antica civiltà iranica e i nuovi, 'barbari' beduini venuti dal deserto, privi di una tradizione culturale dotata del prestigio derivante dall'antichità. Particolarmente rilevante ai fini del nostro discorso, pur coi suoi limiti, la lettura che di questo dibattito ha dato H. A. R. Gibb,¹²⁵ sottolineando la distanza tra la concezione elitaria tipica delle prospettive persiane, pur islamizzate, e l'universalismo religioso che prendeva forma compiuta proprio in epoca abbaside.

¹²⁵ Hamilton Gibb, "The social Significance of the Shu'ubiyya" in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press 1962, pp. 62-73.

Le tradizioni profetiche

Non mi è stato possibile esaminare nel dettaglio il corpus di *aḥādīṭ* attribuiti al Profeta. Qualcosa va comunque notato su questi testi, così variegati e a volte contraddittori, sulla cui autenticità musulmani e, in seguito, studiosi occidentali, hanno dibattuto ed indagato a lungo.

Storicamente, la loro stessa affermazione come fonte autorevole segnala il paradigma dell'utopia islamica cifrata dalla nostalgia per il tempo della profezia e della comunità medinese, momento irripetibile della vita della comunità in cui la Guida ed il modello erano concretamente presenti: del resto, come alcune tradizioni sottolineano, l'eccellenza della comunità musulmana, già affermata nel Libro, può essere rivendicata quanto depositaria (ma il deposito è sempre a rischio) della rivelazione che conclude la vicenda storica della profezia; la sua stessa sopravvivenza sarebbe messa in pericolo da chi volesse nuovamente proclamarsi profeta, uscendo per questo dall'Islam.

Fornendo un modello di comportamento concreto così come una fonte del diritto, le tradizioni possono porsi, anche senza riguardo al loro contenuto, come un tentativo di fissare i paradigmi di quella comunità originaria per adeguarvisi, e per quanto possibile, ricostruirne l'esistenza utopica. Al di là del dibattito, sull'autenticità, quelle tradizioni che sono confluite nelle grandi raccolte canoniche dovevano essere sentite come portatrici del modello, come *attribuibili* al contesto della prima comunità. Tra gli elementi, presenti nelle tradizioni esaminate, e ancora sulla linea coranica, si può notare l'accentuazione delle virtù di equilibrio

e rifiuto degli eccessi che caratterizzano la *umma wasaʿt*, e dall'altro lato, l'esaltazione delle meraviglie del Premio paradisiaco.

Conflitto politico ed eterodossia.

Il Profeta muore nel 632, aprendo una prima crisi politica nella comunità dei musulmani che lo seguiva. Suo successore (*ḥalīfa*) nella leadership politica, ma non nel ruolo profetico e religioso, fu il suocero Abū Bakr, che muore a sua volta nel 634. Il suo breve periodo di governo è segnato dalle 'guerre della *riḍḍa*' (apostasia) contro le tribù beduine che avevano riconosciuto la guida personale di Muhammad come Profeta e capo carismatico, seguendo una tradizione preislamica, ma non si percepivano vincolate alla fedeltà politica allo Stato musulmano medinese e alla comunità musulmana in quanto tale. Dopo la morte del Profeta queste rifiuteranno l'obbedienza ed il tributo, e rinnegheranno la fede musulmana; ma saranno rapidamente sconfitte e riportate alla sottomissione.

Durante tale conflitto si enuncia l'identità tra apostasia religiosa e tradimento politico, da cui seguirà il principio giuridico della pena di morte per l'apostata, sentito come nemico, appunto, più che altro sul piano politico.

Abū Bakr ed i suoi successori 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb (634-643), 'Uṭman bin 'Affān (643-656) ed 'Alī bin Abī Ṭālib (656-661), che governeranno da Medina, saranno noti nella successiva storiografia musulmana come *Raṣīdūn* (i Ben Guidati); i loro regni sono ricordato generalmente, in particolare dai sunniti, come un'epoca di rettitudine, forza, espansione e

concordia nella comunità. Nella realtà storica, a prescindere dalla personale virtù e fede dei governanti, il periodo è invece segnato da discordie e conflitti profondi; la comunità musulmana è ancora instabile e relativamente poco strutturata sul piano politico, attraversata da interessi ed aspirazioni diverse, che vengono lette attraverso i codici religiosi dell'Islam: i tre califfi successivi ad Abū Bakr muoiono assassinati.

In particolare vi sono conflitti tra elementi urbani e beduini, già emersi nelle guerre della *riḍḍa*, tra vecchi e nuovi convertiti, tra medinesi (*anṣār*, “aiutanti”, i convertiti e compagni del profeta di Medina) e *muhāğirūn*, tra i fedeli alla Famiglia del Profeta (rappresentata da ‘Alī bin Abī Ṭālib) e gli esponenti di una visione più tradizionalmente araba di solidarietà di clan, e dunque di rinnovata preminenza dei Qurayš, espressa però ora in termini islamici.

Ai meccani non emigrati, e specialmente all'aristocrazia Qurayš, si rimproverava una fede islamica tiepida ed interessata e la prolungata ostilità al Profeta prima della conversione.

Queste tensioni trovano sbocco nella strategia imperiale delle conquiste, da un lato, e nella prima guerra civile musulmana (656-661) che attraversa il califfato di ‘Alī e da cui nasce il successivo califfato dinastico-tribale degli Umayyadi, spesso sentito dalla tradizione posteriore, di impronta abbaside, ma probabilmente non dai contemporanei,¹²⁶ come mera gestione secolare, e per di più tirannica, del potere. Il problema centrale su cui si polarizzarono le posizioni del conflitto interno fu, anche nella coscienza storica musulmana successiva, quello del califfato e di chi dovesse ricoprirlo.

¹²⁶Martin Hinds, Patricia Crone, *God's Caliph*, Cambridge University Press, 1986, cap. 3.

In generale, il problema della natura e dei requisiti del leader della comunità (*imām* o *ḥalīfa*), che avrebbe dovuto prendere il posto del Profeta pur non essendo tale, nasce in quest'epoca e rimane a lungo il cuore stesso del dibattito politico teorico in terra d'Islam.

I sostenitori della legittimità religiosa e politica di 'Alī bin Abī Ṭālib, e in seguito dei suoi eredi, come capo della comunità su base 'carismatica' costituiscono un gruppo organizzato d'opposizione (la *šī'at 'Alī*, "partito di 'Alī") sotto i primi tre califfi, ed in particolare sotto 'Uṭmān bin 'Affān, appartenente al gruppo Qurayš dei Banū Umayya. I Banū Umayya avevano guidato l'opposizione a Muḥammad alla Mecca e, con l'eccezione di 'Uṭmān stesso, si erano convertiti tardi alla nuova fede. 'Uṭmān era accusato di nepotismo a favore del suo gruppo familiare, la cui vera fede era messa in dubbio. Tale opposizione era particolarmente forte nelle guarnigioni arabe insediate in Iraq, dove prevalevano tribù yemenite.

Dopo l'assassinio di 'Uṭmān, queste guarnigioni furono fedeli al nuovo califfo, 'Alī; ma Mu'awiya, membro dei Banū Umayya e potente governatore della Siria, accusando 'Alī di complicità nell'assassinio del predecessore, ribellandosi avvia la prima *fitna*, la guerra civile all'interno della comunità islamica. Contro 'Alī si era sollevato inoltre un altro gruppo di rappresentanti dell'aristocrazia meccana, ispirato da 'Ā'iša, figlia di Abū Bakr e moglie del Profeta.

Questi furono sconfitti, mentre con Mu'awiya, dopo uno scontro incerto a Ṣiffīn, 'Alī accettò di arrivare ad un arbitrato. Questa scelta di compromesso gli alienò la componente più convinta dei suoi seguaci, che

avrebbero costituito il movimento radicale kharijita (dal verbo *ḥaraġa*, “uscire”). L'arbitrato si risolse a suo sfavore.

L'ideologia kharijita si strutturerà in una sorta di utopismo radicale, fedele ad una originaria concezione beduina di uguaglianza e merito, tradotta in termini islamici; darà voce ad un progetto eversivo, che costruisce una comunità rivoluzionaria di puri su base religiosa, ma non darà forma, a conoscenza di chi scrive, a questa aspirazione rivoluzionaria in proiezione del desiderio di una società migliore.

La fazione che rimase fedele alle rivendicazioni dei successori di ‘Alī conservò il nome di *Šī‘at*, e si strutturò gradualmente, nel corso dei secoli successivi, nelle attuali comunità sciite di varie tendenze; col tempo, la dimensione politica delle sue rivendicazioni si sarebbe parzialmente ridotta in favore di una organizzazione come gruppo religioso all'interno dell'Islam, caratterizzato da una serie di elementi culturali e dottrinari. Tuttavia l'originaria carica eversiva non è scomparsa del tutto, e lo sciismo si è rivelato a varie riprese un terreno fertile per l'elaborazione o il radicamento di ideologie del riscatto sociale, anche in epoca moderna.

La rivoluzione Abbaside del 750 si propone di restaurare la giustizia islamica e di ricondurre l'Imamato nelle mani dei suoi legittimi detentori, la *ahl al-bayt* (gente della Casa) espressione che in seguito avrebbe indicato la Famiglia del Profeta ed in particolare la discendenza di sua figlia Fāṭima, ma che all'epoca aveva ancora un significato più vago.¹²⁷ Il nemico è la dinastia Umayyade, accusata di aver trasformato l'imamato in un *mulk*, una monarchia secolare priva di sanzione divina. Il movimento Abbaside nasce e si sviluppa essenzialmente, fino al momento della sua

¹²⁷ Moshe Sharon, *Black banners from the East*. Leiden, Brill, 1983.

presa di potere, in ambienti “sciiti”, partire da istanze condivise con quelle del legittimismo Alide. Ben presto però, la dinastia Abbaside al potere si distacca dall'opzione sciita ed anzi ne diventa, dopo alcuni decenni, nemica e persecutrice.

Va notato che in questa epoca, né il sunnismo, né lo sciismo esistono ancora come opzioni religiose ed ideologiche pienamente strutturate e contrapposte; lo spazio intellettuale delle élite nell'impero musulmano è ancora relativamente fluido e variegato.

Nei primi secoli dell'Islam, sia gli sciiti che, prima ancora, i kharijiti contestarono l'autorità dei regimi al potere, e talvolta riescono a rovesciarli. Il caso più eclatante e duraturo è rappresentato dal califfato fatimide, fondato tra Algeria e Tunisia all'inizio del decimo secolo da sciiti ismailiti e mantenutosi al potere in Egitto fino alla fine del dodicesimo.

Fawzi Najjar¹²⁸ definisce lo sciismo medievale come 'utopia' in senso mannheimiano, contrapposta alla 'ideologia' dominante del potere sunnita. È attraverso il discorso eterodosso dello sciismo che le istanze di opposizione politica e sociale al potere califfale di Bagdād, come quelle dei gruppi tribali berberi del Nordafrica che forniranno ai Fatimidi la base militare per la costruzione del proprio potere, o di alcuni gruppi intellettuali urbani, hanno potuto trovare espressione, forma, strumenti di mobilitazione e propaganda. In questo senso l'opinione di Najjar è corretta. Ma va ricordato che contemporaneamente al consolidamento dell'attivismo dell'opposizione ismailita (e zaydita) si coagulano anche istanze sciite politicamente 'moderate', più o meno disposte a convivere

¹²⁸Fawzi Najjar, “Fārābī's Political Philosophy and shī'ism”, *Studia Islamica*, 14, 1961, pp. 57-72.

ed integrarsi nell'egemonia sunnita rimanendo però fedeli all'obbedienza religiosa e alla filiazione spirituale verso gli Imām alidi.

La visione ismailita dell'imamato che si esprime nella rivendicazione fatimide è autenticamente alternativa a quella della maggioranza sunnita; sotto questo aspetto i trattati che ne discutono danno forma politica al desiderio utopico, in termini teoretici, offrendo l'idea di una leadership 'divina', personalmente presente ad offrire guida al fedele. Un analogo desiderio si esprime, in forme meno apertamente politicizzate, in quello sciismo che si andrà definendo poi come duodecimano, dove si configura il problema di un rapporto con l'Imām 'occultato' ma che il fedele dovrebbe comunque conoscere direttamente.¹²⁹

Nella visione ismailita, l'ordine politico riflette la struttura cosmica ed è strumentale alla salvezza, una salvezza ottenuta dalla conoscenza; conoscenza del mondo, di sé stessi, delle dottrine religiose e, in ambito politico, del sovrano legittimo perché voluto da Dio e Suo rappresentante.

L'Imām ismailita non dispone solo di assoluto potere politico, ma svolge un ruolo di guida religiosa, morale, e scientifica, in quanto depositario di una luce divina destinata a guidare l'uomo, prova di Dio (*ḥuḡḡa*) nel mondo materiale e fattore della sue elevazione verso le realtà spirituali.¹³⁰

Si tratta di una concezione il cui elitismo è condiviso dallo sciismo, non solo ismailita, e con la tradizione filosofica che, nella stessa epoca, con al-Fārābī, comincia a sviluppare una propria, e per alcuni aspetti consonante, visione della società e della politica.

¹²⁹Laura Bottini, "Tra assenza e presenza della guida in ambito imamita: una nota", *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 297-306.

¹³⁰Sami Makarem, *The Political Doctrine of the Ismā'īlīs*. The Imamate, Caravan Books, Delmar, 1997, p. 24.

Anche la ribellione degli Zangġ, schiavi di origine africana impiegati soprattutto nelle piantagioni del Basso Iraq, alla metà del nono secolo, aveva usato il legittimismo alide come codice di espressione delle proprie rivendicazioni di riforma sociale.

Nel complesso, lo sciismo medievale non ha però dato forma *descrittiva* alla propria alternativa politica in un ordinamento nuovo del potere e della società. L'opzione sciita duodecimana ha normalmente rappresentato l'istanza critica abbracciando dapprima, in termini gradualmente meno realistici e politicizzati, una diversa linea di califfi legittimi, oppure trasponendola in un piano ultraterreno, di attesa messianica.

Lo stesso Stato fatimide struttura ben presto l'apparato di predicazione eversiva come strumento di attività politica ordinaria al servizio di una dinastia; il contrasto dottrinario, anche in termini politici, col sunnismo rimane, ma non si sostanzia nella proposta di un'alternativa utopica vera e propria.

Nell'ismailismo 'riformato' di Alamut, in Iran, sorto da uno scisma in rottura con l'Egitto fatimide, la speranza di un rinnovamento della società e del mondo riceve invece *rappresentazione*, non solo simbolica ma concreta, rivoluzionaria, una forma piuttosto particolare. Nel 1163, Ḥasan II, guida politica e spirituale della comunità nizarita di Alamut, proclama l'avvenuta Resurrezione (*qiyāma*) e la fine del tempo di validità della Legge. Si dà sostanza in questo tentativo l'aspirazione a liberarsi dalla corruzione e dalla sorte comune dei corpi materiali, per inserire la comunità eletta nella struttura stessa di un universo rinnovato; al tempo

stesso si fa irrompere la trascendenza di un Dio inconoscibile nella storia.¹³¹

Il progetto non è dunque limitato ad un rivolgimento politico ma si estende ad un mutamento cosmico, in linea col ruolo assegnato in questa tradizione all'Imām, che grazie la conoscenza del significato esoterico della Rivelazione, è di fatto visto come perfino superiore al Profeta.

“Concepire la rivoluzione come una resurrezione, (*qiyama*) facendo della resurrezione un'esperienza da provare qui e ora, rendendola permanente e vivibile”.¹³²

La *qiyāma* è un tempo nuovo, o più esattamente un non-tempo,¹³³ che si stacca dal tempo normale dell'umanità (dal punto di vista ismailita, poco più che un incidente) in cui si vive sotto la Legge.

I fedeli dell'Imām ismailita sono *già* posti oltre la vita ordinaria.

Va notato comunque che, pur essendo l'ismailismo nizarita come forma d'opposizione un movimento diffuso, la vera salvezza portata dalla *qiyāma* è riservata a pochi, all'élite dell'élite (*ḥaṣṣ al-aḥaṣṣ*) che è in grado di comprendere appieno la verità e liberarsi della propria individualità e corporeità.

In questo l'ambiente ismailita presenta affinità con la visione della *falsafa* di cui si parlerà poi, sebbene le premesse conoscitive e soprattutto i modelli d'azione e progettualità politica differiscano profondamente.

¹³¹Leonardo Capezzone, *Fuori dalla città iniqua*, cit, cap. 2.

¹³²Capezzone, *op. cit.*, p. 43.

¹³³Jorunn Buckley, “The Nizārī ismāʿīlītes' Abolishment of the sharīʿa during the "Great Resurrection" of 1164A.D./559 A.H.” *Studia Islamica*, 60, 1984, pp. 137-165.

La filosofia islamica, diversamente dall'ismailismo, non poteva né voleva trasformarsi in motore d'azione politica per realizzare il proprio progetto ideale di società.

La radicale scelta antinomista, proseguita dalla comunità ismailita per circa mezzo secolo, tingerà di nero la memoria dell'ismailismo riformato nella storiografia musulmana e, attraverso vari canali, nel successivo immaginario europeo.

L'opzione rivoluzionaria dell'ismailismo nizarita di Alamut, che aveva proclamato la vittoria sulla morte, consuma la sua sconfitta più grande, forse, nel lasciare come eredità storica alle diverse lingue europee la parola 'assassino', con le sue varianti.

‘Alī e la lettera ad al-Muḥtār

Il *Nahǧ al-balāġa (Culmine dell'Eloquenza)* è una raccolta di discorsi, lettere e detti attribuiti ad ‘Alī bin Abī Ṭālib, raccolti da Sayyid Rāḏī nella prima metà dell'undicesimo secolo.

L'esemplarità della figura di ‘Alī come modello di governante ideale è ovvia per gli sciiti; anche i sunniti comunque riconoscono la sua autorità come califfo *rašīd* e come Compagno del Profeta.

Nel *Nahǧ* ‘Alī è soprattutto modello dell'arte retorica araba (*balāġa*), di cui era tradizionalmente considerato il fondatore; vale la pena di ricordare tradizione che gli attribuisce la fondazione della grammatica araba (*naḥw*), il cui studio avrebbe dato ordine di avviare soprattutto per fini religiosi.

Nella raccolta la lettera 53, inviata al governatore dell'Egitto al-Muḥtār, forma un vero e proprio breve manuale di etica del buon governo, non dissimile in questo dalla *Risālat fī al-Ṣaḥāba* di Ibn al-Muqaffa⁶ e dagli specchi per principi. L'attribuzione di questo testo ad ‘Alī gli conferisce una legittimità esemplare e contribuisce, nella prospettiva del compilatore sciita del *Nahğ*, a rafforzare l'immagine idealizzata, antistorica del califfato alide come momento di realizzazione politica. D'altra parte la sua reale redazione deve essere di epoca abbaside, come mostra l'aperta critica all'uso di questa dinastia di restringere l'accesso del pubblico al sovrano ed il riferimento all'istituto dei *mazālim*, l'indagine svolta dal sovrano per accertare e sanare eventuali torti commessi dai suoi funzionari o in generale dai potenti contro chi nella comunità è meno tutelato.

La concezione del governo e del potere delineata nella lettera, nonostante l'attribuzione e la critica delle pratiche dei governanti sunniti, non ha nulla di specificatamente sciita, ed è anzi piuttosto prossima nelle concezioni di fondo a quella che verrà poi sviluppata da un campione dell'ortodossia sunnita come al-Māwardī.

Il discorso della letteratura

Questa ricerca non sarebbe completa se non prendesse in considerazione quegli aspetti della letteratura che, nel Medioevo arabo-islamico, presentano analogie con il genere utopico, specialmente laddove in diversi casi tali analogie sono già state proposte. In nessuno dei casi che qui si presenteranno rapidamente, si è di fronte all'utopia in senso

proprio, così come è stata definita sopra; la critica dell'esistente, come si vedrà, è appena accennata, il progetto politico, se pure di progetto si può parlare, quasi inesistente.

D'altra parte si ha la presentazioni di luoghi immaginari di perfezione, che trascendono la normale realtà umana e in qualche modo si pongono come migliori di essa, come modelli fittizi di un ideale, che con l'utopia condividono il carattere di *exempla ficta* localizzati. Questo ideale, tuttavia, non è qualcosa che la razionalità e l'impegno umani possano ottenere con le proprie forze: siamo ancora in un contesto più prossimo al paradiso e al mito che al progetto razionale di una società migliore.

Si prenderà qui in considerazione brevemente il caso delle versioni persiane medievali del *Romanzo di Alessandro*, uno dei pochi lavori letterari del Medioevo arabo-islamico la cui dimensione utopica sia stata approfonditamente esplorata in uno studio dedicato.¹³⁴ Non vi è, qui, molto da aggiungere. Va tuttavia notato che in questa sede si propongono coordinate teoriche del concetto di utopia diverse e meno inclusive di quelle impiegate da Casari.

Il 'Romanzo di Alessandro' è una tradizione narrativa mitico-romanzesca in cui, attorno alla figura del grande Re macedone e delle sue grandi imprese di conquista, si coagula un insieme di temi mitici ed immaginari della più varia provenienza. Questo corpo testuale conosce una straordinaria fortuna ed un gran numero di traduzioni, rielaborazioni, riadattamenti, alterazioni, sia in Oriente che in Occidente.

Le letterature tardo-antiche e medievali conoscono essenzialmente due distinte tradizioni della materia alessandrina; una è di natura storica, che

¹³⁴Mario Casari, *Alessandro e utopia nei romanzi persiani medievali*, Roma, Bardi, 1992.

parte dalla storiografia greca e culmina nell'*Anabasi* di Arriano. A questa tradizione, pure non priva di elementi fantastici, in genere si rifanno gli storici arabo-musulmani. La seconda tradizione, quella del *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene, ha invece ben poco a che vedere con la realtà storica, e molto con l'immaginazione letteraria. Nata probabilmente in ambiente egiziano nel quarto secolo, conoscerà una grande diffusione, raccogliendo e facendo convergere su Alessandro leggende assai più antiche, come quelle della ricerca dell'Acqua di Vita. Alessandro diventa un sovrano mitico, una figura idealizzata, immaginaria del re sacro, dominatore del cosmo. Come Gilgameš (di cui sembra assumere alcuni aspetti) è condannato comunque alla mortalità. Nella grande cornice dei viaggi di conquista e di esplorazione del sovrano si può inserire la curiosità etnografica, la descrizione di mirabilia, o la riflessione sapienziale.

La figura del Bicorne, *Dū al-Qarnayn*, presente in Cor. XVIII 83-98, è quasi certamente da identificarsi con Alessandro, come già ritenevano molti commentatori musulmani medievali. La tradizione islamica ha quindi potuto vedere in Alessandro non solo un modello di regalità, ma anche di profezia, come emerge in particolare nella versione del grande poeta persiano del dodicesimo secolo, Neẓāmi di Ganġe, che ad Alessandro ha dedicato due poemi epici in distici rimati (*maṭnavi*): lo *Šaraf-nāme* (*Libro dell'onore*) e lo *Eqbāl-nāme* (*Libro della fortuna*) che insieme formano lo *Eskandar-nāme* (*Libro di Alessandro*).

L'episodio dell'incontro di Alessandro con la comunità ideale si svolge nel contesto del suo ultimo viaggio, prima del ritorno verso la Grecia e la morte, verso la fine dello *Eqbāl-nāme*. La natura utopica di questo

incontro è piuttosto chiara nel testo nezamiano. La comunità ideale si colloca subito dopo l'episodio (coranico) della costruzione del muro di ferro contro Gog e Magog, culmine della missione profetica di Alessandro. Ad esso segue, nella città ideale, l'ammissione del suo limite. Conquistatore del mondo e profeta universale, Alessandro deve riconoscere che la giustizia di quegli uomini, in una lontanissima terra del Nord, è superiore alla sua. Se l'avesse conosciuta, prima, si dice, si sarebbe risparmiato tanto futile vagare.

Il significato sapienziale di questa sequenza, che ricorda anche al più grande dei sovrani la sua limitatezza di fronte alla illimitata potenza di Dio, indebolisce però la potenzialità politica del discorso. Il luogo ideale non è città giusta, ma città di uomini giusti. Esprime un desiderio, con grande efficacia poetica, ma non un progetto sociale. A causa della giustizia di quella comunità, una grazia soprannaturale ne assicura il mantenimento: non vi è bisogno lì né di medico, né di giudice, ma solo perché una Potenza al di sopra dell'uomo accetta di sopperire ai loro compiti; una situazione che partecipa del fantastico oltre che dell'utopico. Un altro aspetto utopico che emerge nelle narrative su Alessandro, giustamente sottolineato da Casari, è la questione di Babele. La ricomposizione della frattura babelica, la costruzione di una lingua perfetta per la comunità perfetta, che sia operazione dell'artificio umano o ripristino della lingua naturale delle origini ('adamico') è uno dei tanti fili che si intrecciano nella storia dell'utopia, di cui si discuterà nel quarto capitolo. Nei passaggi dello *Šāh-nāme* di Ferdowsi dedicati al re di Macedonia, in particolare, si ha un episodio che, per collocazione nello sviluppo della vicenda, corrisponde alla città nezamiana, ma si focalizza

sui problemi di linguaggio ed interpretazione, anziché quelli di convivenza sociale. Alessandro è colui che incontra il suo ultimo limite di sovranità universale nell'incapacità di sanare la frattura babelica. In altre versioni, il limite è invece il fallimento nella ricerca dell'Acqua di Vita: come Gilgameš, alla fine il grande si scopre inevitabilmente mortale. La ricerca del superamento del limite, nel viaggio sottomarino o agli estremi limiti dell'Oriente e dell'Occidente, sembra essere una delle possibilità più feconde di lettura almeno per le versioni islamiche della narrativa alessandrina. In questo quadro acquista particolare senso la scelta nezamiana: il limite di Alessandro è il fallimento *politico*.

Il discorso della filosofia

Nei primi secoli del califfato abbaside, la cultura delle élites arabo-islamiche acquista una crescente familiarità con il pensiero greco trasmesso dal mondo tardo-antico e si appropria, tramite traduzioni e rielaborazioni originali, di molti aspetti di esso. Si tratta di un processo articolato, che risponde a molteplici bisogni intellettuali, sociali, politici e religiosi, delle classi dominanti dell'impero.¹³⁵ Si forma nell'impero musulmano una tradizione di pensiero che attinge alla filosofia greca come sua fonte principale, ne adotta metodi ed idee, senza tuttavia che i suoi principali esponenti rinuncino, tranne pochi casi, alla fede religiosa monoteista. Questa tradizione è la “filosofia islamica”, la *falsafa*.

¹³⁵Si rimanda a Gutas *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi 2001, per una analisi approfondita degli aspetti storici e sociali di questo importante fenomeno. Si vedano anche Paul Heck, “The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization”, *Arabica*, 49, 2002, pp. 27-54, e Leonardo Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Roma, Jouvence, 1998.

Tra i testi che entrano nel patrimonio intellettuale dell'Islam medievale, sono significativi qui l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, e la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone; queste opere saranno le fonti essenziali dello sviluppo della filosofia politica nel mondo islamico medievale. Non è invece certo che circolasse in traduzione araba la *Politica* di Aristotele.

Il problema primario della filosofia 'pratica' nell'Islam (etica e politica, *ahlāq* e *'ilm madanī*) è il conseguimento della felicità,¹³⁶ per la quale la vita sociale e politica è uno strumento necessario; l'essere umano, in generale, non è in grado di provvedere da solo ai suoi bisogni. Malgrado la forte dipendenza degli autori musulmani da Platone, questa impostazione si distacca in parte da quella della *Repubblica*, dove la felicità del singolo è, almeno apparentemente, sacrificata in genere al benessere dello Stato. Si vedrà che almeno un autore, Ibn Ṭufayl, proponga un'opzione di vita non-sociale.

Autori come Erwin Rosenthal, nel considerare l'eredità platonica nel pensiero musulmano, non hanno in mente in particolare la nozione di utopia; la più significativa riflessione dei *Falāsifa* sul problema della città ideale non coincide con la dimensione utopica della fonte platonica, sebbene sia a partire da *Repubblica* e *Leggi* che la filosofia musulmana di lingua araba ha elaborato una riflessione politica che, in alcune sue manifestazioni, costituisce a mio parere l'espressione più rilevante e completa dell'utopia nell'Islam medievale.

¹³⁶ Rosenthal, *op. cit.*, pp. 13-20, e Gerhard Endress, *La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell'Islam medievale*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* a cura di Cristina d'Ancona, vol I, Torino, Einaudi, 2006, pp XXIII-LII.

1. Filosofia politica

La città virtuosa di al-Fārābī

Abū Naṣr al-Fārābī è il primo filosofo musulmano di cui ci siano giunti, in un corpus consistente, scritti di argomento politico. Nasce poco dopo l'870 nella zona di Fārāb, in Asia Centrale, e muore in Siria, dove viveva presso la corte dei governanti Hamdanidi di Aleppo, nel 951. Le fonti sulla sua biografia, non molto numerose, lo presentano come di un personaggio distante dalla politica attiva ed impegnato soprattutto nella speculazione teoretica e nell'insegnamento.

I suoi scritti politici ruotano intorno a due problemi collegati, entrambi derivati dalla tradizione greca: la felicità dell'individuo e la perfezione dello stato, vista come mezzo per l'ottenimento della felicità. Al-Fārābī li affronta entrambi in termini largamente teorici. Una delle sue opere principali, il *Kitāb Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍila* (principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa) è citata abbastanza frequentemente come opera utopica.¹³⁷

Punto di partenza per una discussione dell'argomento nell'ambito della *falsafa*, questo scritto, non presenta però la descrizione di un'utopia, nel senso che si è cercato di chiarire nella prima parte. Elabora invece premesse teoretiche, di tipo fisico, metafisico ed epistemologico, a partire dalle quali un progetto utopico possa essere costruito.

Il titolo stesso può guidare ad una interpretazione impropria: al-Fārābī non descrive né colloca questa città virtuosa nello spazio e nel tempo,

¹³⁷Ad esempio in Khwatar (Kawthar) Ayed, "L'utopie dans l'imaginaire arabe", *Géante Rouge*, 9, 2007, pp. 56-60, e in modo più sfumato in Simon, *op. cit.*

non offre dettagli che la *dipingano* all'immaginazione del lettore, non fa uso dunque del metodo deittico-descrittivo tipico dell'utopia; se ci si chiede in che forma al-Fārābī rappresenti una società migliore, alternativa a quella presente, ci trova di fronte ad un discorso per certi versi affine a quello dello sciismo.¹³⁸ Al centro dell'ipotesi farabiana troviamo un governante ideale, le cui caratteristiche rappresentano la più palese componente utopica dell'opera.

La filosofia politica di al-Fārābī pone la questione cardinale della felicità (*sa'āda*) intesa come compimento dell'esistenza dell'individuo, specialmente del filosofo, e come salvezza individuale, in questo mondo e nell'altro. Nella *Madīna al-Fāḍila* si collega questo problema a quello della società in cui tale felicità sia possibile. Al-Fārābī discute questa società chiamandola normalmente *madīna*, città. Nella sua visione, una città è la comunità più piccola in cui si possa parlare di vita politica, l'unità autosufficiente minima; entità minori non possono che dipenderne, come parti nel tutto.

L'influenza del concetto greco della *polis* è evidente, anche se, la realtà politica che l'autore aveva presente non era l'universo delle città-stato delle sue fonti greche; contraddizione che nella *Madīna* resta latente; ne risulterà più consapevole lo Ibn Rušd commentatore di Platone.

Si accenna in al-Fārābī a due entità politiche di raggio più vasto, la comunità, composta di diverse città, e l'ecumene, la totalità del mondo abitato che abbraccia tutti gli uomini. Tuttavia è sull'analisi della *madīna* come sede dell'azione politica che si concentra la sua discussione politica.

¹³⁸Najjar, *op. cit.*

Al-Fārābī non ha fornito un modello ideale di *organizzazione* della società, né si può pensare che sia questo lo scopo della *Madīna*. Da un lato i modelli erano presenti: la comunità profetica medinese e la città ideale di Platone. Dall'altro, al-Fārābī riconosce che un modello organizzativo unico per tutti i tempi e le situazioni non esiste, non è possibile che fornire alcuni principi generali: sembrerebbe spettare ai governanti delle singole città definire i dettagli della loro 'utopia'.

Nella *Madīna* solo tre capitoli su trentasei sono dedicati alla discussione della città virtuosa in quanto tale, e di questi, due sono dedicati alla figura del suo governante, chiamato inizialmente *ra'īs* e, più avanti, *imām*. È la presenza di questo tipo di governante che rende possibile l'ordine virtuoso della città.

Il capitolo ventisettesimo è dedicato a spiegare, entro la concezione gerarchica ed emanazionista del cosmo, che da al-Fārābī in poi sarà tipica della *falsafa*, la necessità filosofica di questo governante. Il ventottesimo contiene l'enumerazione delle sue qualità ideali (*ḥaṣla*).

Non vi era bisogno che al-Fārābī descrivesse nel dettaglio o proponesse, anche solo per accenni, un'immagine dei modelli di organizzazione sociale da cui parte; semmai, la sua opera si può considerare un'analisi della ragione per cui questi modelli, già dati e noti, siano i migliori, in quale ordine fisico, metafisico, conoscitivo si situino la loro virtù, di come la cittadinanza nella comunità virtuosa consenta il raggiungimento della felicità, in questo mondo, ma, soprattutto, nell'altro.

La felicità che ha in mente al-Fārābī, anche qui senza dubbio sulla linea della tradizione greca, è nell'unione con l'Intelletto Agente e, per suo tramite, con Dio; la beatitudine contemplativa del filosofo che si distacca

dall'instabile materia, soggetta alla generazione e alla corruzione, per raggiungere nel più alto uso della ragione il mondo delle verità eterne ed immateriali; un tema che si ritroverà, declinato in modo più o meno originale.

“(l'anima) si perfeziona fino ad arrivare al limite di perfezione, in cui essa è al di sopra della materia, e giunge a liberarsene, non si corrompe con la corruzione della materia e sussiste senza aver bisogno della materia.”¹³⁹

L'attenzione di al-Fārābī, dalla città virtuosa già conosciuta, si sposta sulle città corrotte, quelle in cui il raggiungimento della felicità filosofica non è più possibile. Esse forniscono con il loro fallimento la controprova della validità del modello; e anche qui, naturalmente, è evidente l'eco delle discussioni della *Repubblica*. Ma la proporzione tra lo spazio dedicato alle città corrotte nei due casi è molto diversa.

È difficile capire se la 'città reale' fosse, agli occhi di al-Fārābī, corrotta. Diversamente da Ibn Rušd e da Ibn Bāğğā, al-Fārābī non pone esplicitamente il suo ideale filosofico in opposizione alla concreta realtà sociale.

La città corrotta di Ibn Bāğğā

Abū Bakr Ibn Šā'ig Ibn Bāğğā, noto in Occidente come Avempace, vive nella Spagna musulmana, a Saragozza, nella prima metà del dodicesimo secolo. Nel suo *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, (*Il regime del solitario*) la sua

¹³⁹Madīna, cap. 29, traduzione di chi scrive.

opera più nota, rimasta incompiuta, il filosofo riflette, sulla scorta della discussione farabiana delle città corrotte, sulla possibilità per il saggio di raggiungere la felicità nelle società del suo tempo, che non si conformavano all'ideale filosofico.

Il punto di partenza del discorso di Ibn Bāḡḡa è dunque il platonismo politico di al-Fārābī, che segue nelle linee generali. La sua attenzione si concentra però, ancor più che quella di al-Fārābī, sulle città corrotte, e non su quella virtuosa, data per scontata nelle sue caratteristiche, apparentemente scartata come un puro ideale, irraggiungibile o irrilevante. Al-Fārābī nutre una sostanziale fiducia nelle possibilità dell'uomo di elevarsi allo stato più nobile della felicità spirituale, che trascende la materia, con mezzi politici che conducono ai fini filosofici. Ibn Bāḡḡa sceglie invece di confrontarsi con la realtà dell'esperienza storica concreta, con scarsissime aperture ad una prospettiva di miglioramento.

Occorre tenere presente il diverso contesto storico dei autori; Ibn Bāḡḡa vive in una Andalus dove il califfato degli Umayyadi di Cordova è già crollato, la minaccia degli Stati cristiani impegnati nella Reconquista si fa sempre più concreta e prossima, e la sua Saragozza è in prima linea.

La dinastia berbera degli Almoravidi, che assume il controllo di Andalus sottomettendo i piccoli stati (*tawa'if*) post-Umayyadi, porterà una dottrina religiosa particolarmente rigida, diffondendo una concezione rigorosa e letteralista della scuola giuridica malikita. Questo ambiente sociale poco si prestava all'esercizio pubblico della filosofia.

Nella città virtuosa colui che non condivide le opinioni della comunità è per Farabi un individuo corrotto, una “pianta” da estirpare;¹⁴⁰ nella città corrotta di Ibn Bāḡḡa egli è una “pianta” che nasce spontanea, ma che può essere, in modi non chiariti, il fattore di un cambiamento in positivo. Sembrerebbe potersi leggere qui una valutazione positiva della “dissidenza” rispetto all'ordine sociale ed ideologico prevalente.¹⁴¹

Questo cambiamento nell'ordine sociale interessa Ibn Bāḡḡa nel *Tadbīr*; il suo problema è la vita del filosofo virtuoso *dentro* la società corrotta. L'orizzonte di speranza che ne emerge è puramente, e necessariamente, individuale; se non può essere “re”, il filosofo sembra essere condannato ad essere solitario; la sua felicità si raggiunge nell'organizzazione rigorosa delle proprie azioni, in vista del fine più alto che è il contatto con l'Intelletto. Questa organizzazione (*tadbīr*) richiede il massimo isolamento possibile dai concittadini, con l'eccezione di quanto strettamente indispensabile alle necessità del corpo.

Come nota brevemente Heinrich Simon,¹⁴² Ibn Bāḡḡa esprime il fallimento della prospettiva di responsabilità sociale del filosofo che al-Fārābī aveva cercato di proporre sul modello platonico. Nessuna opzione sociale di salvezza si offre in questo mondo; la vita ordinata nella solitudine intellettuale è il solo spazio di proiezione del desiderio razionalmente organizzato.

Il risultato è anti-utopico; il progetto positivo di Ibn Bāḡḡa rifiuta esplicitamente la dimensione comunitaria. Per realizzare sé stesso, il

¹⁴⁰Ilai Alon, “Fārābī's Funny Flora. Al-Nawābit as 'Opposition'”, *Arabica*, 37, pp. 56-90.

¹⁴¹Capezone, *Fuori dalla città iniqua*, cit., pp. 153-155. Si veda anche Michael Marmura, “The philosopher and the society. Some medieval debates”, *Arab Studies Quarterly*, 1979.

¹⁴²Simon, *op. cit.*

singolo deve anzi auto-escludersi dalla comunità, o perlomeno dalla concreta, irredimibile realtà sociale.

La constatazione del fallimento dell'utopia filosofica nella società in cui vive sarà punto di partenza, ancora in Andalus, per un altro tentativo della filosofia arabo-islamica di sviluppare un discorso critico sull'utopia, quello presentato nella *Risālat Ḥayy Ibn Yaḳẓān* di Ibn Ṭufayl.

L'isola di Ibn Ṭufayl

Ibn Ṭufayl è una delle più importanti figure intellettuali della Andalus Almohade. Sarà medico di corte, filosofo e mistico.

La sua fama è legata al celebre “romanzo filosofico” *Risālat Ḥayy Ibn Yaḳẓān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya*. Insieme alla *Madīna* farabiana, questo è uno dei pochi testi del Medioevo arabo-islamico, la cui interpretazione in prospettiva utopica abbia un vero e proprio consenso.¹⁴³

La vicenda narrata è ben nota. Il protagonista è Ḥayy ibn Yaḳẓān, il “vivente figlio dello sveglio”, nome ripreso da un'opera mistica di Ibn Sinā, così come quelli degli altri personaggi. Il narratore riferisce due distinte versioni della sua nascita.

La prima richiama il tema mitico del bambino indesiderato o minacciato, affidato alle acque. Nato da una relazione illegittima, Ḥayy è abbandonato in mare, in una culla galleggiante, dalla madre, atterrita dalla gelosia morbosa del fratello, re di un'isola prossima a quella dove

¹⁴³ Sargent, *Utopianism, cit.*, p. 78. Simon, *op. cit.*, Fedwa Malti-Douglas, “Ḥayy Ibn Yaḳẓān' as Male Utopia” in *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary perspectives on “Ḥayy Ibn Yaḳẓān”*, edited by Lawrence Conrad, Brill, Leiden, 1996, pp. 52-68, Parveen Hasanali, *Ibn Ṭufayl's “ḤAYY Ibn Yaḳẓān”: An Analytic Study*. MA dissertation, Institute of Islamic Studies - McGill University, 1987, pp. 28, 138-139.

Ḥayy crescerà. Nell'altra versione è descritto in dettaglio come un essere umano, perfetto in ogni sua facoltà formale e materiale, possa spontaneamente generarsi a determinate condizioni naturali. Queste condizioni sono possibili solo sull'isola deserta di cui, dice Ibn Ṭufayl, gli riferiscono i “pii attentanti” (*salafnā*), espressione che potrebbe indicare gli Iḥwān al-Ṣafā'. Sono descritte le condizioni climatiche e materiali che rendono possibile il fenomeno, in linea con i presupposti della scienza aristotelica. L'isola si distingue come uno spazio speciale, adatto costituzionalmente a fare da sfondo alla possibile utopia per la sua condizioni naturali eccezionalmente favorevoli.

Ibn Ṭufayl passa così a descrivere la formazione spontanea degli organi e del corpo compiuto di Ḥayy, a partire dal cuore. Contro all'opinione di Galeno sul primato del cervello, l'autore aderisce alla fisiologia aristotelica, che postula il primato logico, cronologico e causale del cuore. Ibn Ṭufayl mostra qui la sua competenza di medico, ma è stato notato che sia in questa descrizione, che in quella successiva dell'autopsia della gazzella, si rinunci a quella che al suo tempo era considerata l'accuratezza della conoscenza scientifica più avanzata in nome della sistematicità filosofica.¹⁴⁴ Si tratta di una procedura che la letteratura utopica e, ancor più la fantascienza ed i generi affini conoscono assai bene. Ritengo che rimproverare ad Ibn Ṭufayl una competenza medica relativamente inadeguata sulla scorta dello *Ḥayy* sia ingeneroso; altri mi sono gli scopi ed i centri d'interesse del testo.

La medicina vi è certo, *ancilla philosophiae*. Si tratta di una parte della strategia comunicativa dell'autore, che, come la migliore letteratura

¹⁴⁴ Lutz Richter-Bernburg, “Medicina ancilla philosophae: Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqzān*”, in *The World of Ibn Ṭufayl*, cit., pp. 90-113.

scientifico-speculativa moderna, punta a porre dei problemi e delle soluzioni che trascendono la scienza. Jonathan Swift presumibilmente riteneva ugualmente irrealistico che un'isola si librasse sulla superficie terrestre grazie ad un magnete, ed aveva la cultura necessaria a capire che le proporzioni minuscole o immense di un corpo umano lo renderebbero incapace di funzionare.

Quale che sia il modo in cui il neonato Ḥayy fa la sua apparizione sull'isola, viene trovato da una gazzella femmina che lo allatta e lo accudisce, facendo le funzioni di madre; l'autore userà per essa la parola *umm*. Da qui il racconto si riunifica: la vicenda della nascita è la sola dove si faccia ricorso alla procedura, abbastanza frequente nella scrittura islamica colta dell'epoca, di una pluralità di versioni riferite (“alcuni dicono...” “altri riferiscono...”).

Ḥayy cresce, unico essere umano nella natura dell'isola, senza comunicare se non nei modi più elementari; sviluppa tuttavia le sue facoltà, pratiche ed intellettive; impara a difendersi e ad impiegare utensili. La sua capacità di organizzare razionalmente le sue azioni in vista di un fine, il *tadbīr* che già per Ibn Bāḡḡa eleva l'uomo, lo pone in un certo modo al di sopra degli altri animali; le sue mani sono strumenti migliori delle loro armi naturali specializzate, perché guidate da un intelletto.

La morte della gazzella-madre lo spinge, dapprima per tentare di rianimarla, in seguito per curiosità riflessiva, a dissezionarne il cadavere e comprendere, a partire da lì, i principi dell'attività dei corpi viventi secondo il pensiero aristotelico; per fasi successive di sette anni l'una,

anch'esse legate ad una concezione greca molto antica,¹⁴⁵ giunge ad uno sviluppo graduale delle sue facoltà razionali e spirituali, fino alla *coniunzione (ittiṣāl)* con l'Uno, Dio, obiettivo della tradizione mistica. Qui conseguito però a partire da punti di partenza intellettuali, propri della *falsafa*.

A differenza di al-Fārābī, Ibn Ṭufayl offre una versione *descrittiva* del modo in cui l'individuo razionale giunge alla felicità della comprensione intellettuale.

Raggiunta la capacità di arrivare a questo stato di estasi, la completa conoscenza intellettuale di Dio che è lo scopo dell'essere umano, Ḥayy incontra Asāl, un uomo proveniente da una vicina isola abitata, nella quale è stata introdotta una religione rivelata. Asāl ha accettato di seguire la nuova fede, e così ha fatto il suo amico Salāmān. I due hanno seguito strade diverse. Salāmān si è occupato degli aspetti esteriori della Legge rivelata, fino a diventare governante dell'isola; ad Asāl interessa invece l'aspetto interiore della Rivelazione, di cui intende seguire i dettami per riunirsi a Dio. Credendo deserta l'isola dove vive Ḥayy, vi si reca per condurre una vita di meditazione in isolamento. Il progetto è annullato dall'incontro con Ḥayy, narrato in termini vividi ed efficaci.

Dapprima, Ḥayy non è capace di parlare, né consapevole dell'esistenza di altri esseri come lui. Apprendere l'esistenza di una società, e desidera immediatamente comunicare ad essa le verità supreme che ha raggiunto. Dopo aver riconosciuto che la verità da lui scoperta in isolamento coincide con il senso profondo della religione rivelata predicata al popolo di Asāl, Ḥayy si dà l'obiettivo di guidare gli altri alla salvezza della

¹⁴⁵ Sull'eptadistica si veda anche Santo Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri 2007, pp. 66 ss.

contemplazione delle Forme e dell'Unico Dio, svelando loro il significato profondo di quella rivelazione.

Nonostante gli avvertimenti di Asāl, i due tornano dunque nell'isola abitata, dove la predicazione esoterica di Ḥayy viene accolta ben presto con sospetto, ostilità ed incomprendione; la società della legge essoterica sembra non avere spazio per conoscenza intellettuale più profonda. Situazione che può per alcuni aspetti, ma non senza cautele, essere avvicinata a quella della stessa Andalus del tempo dell'autore.

Ḥayy, riconosciuta di fronte a Salāmān la vanità del suo sforzo, decide di far ritorno alla sua isola originaria con Asāl, suo unico vero discepolo. Qui terminano le loro vite isolati, dopo averne trascorsa l'ultima parte nella contemplazione mistica delle più alte verità, raggiungendo lo stato estatico.

Non è possibile discutere qui nel dettaglio la varietà di interpretazioni contrastanti di questo testo. Si possono ricondurre essenzialmente a due tendenze: per una, il tema principale della narrazione è da cercare soprattutto nella prima parte, con l'ascesa intellettuale di Ḥayy dalla *tabula rasa*, attraverso l'esperienza sensibile e l'uso della ragione, fino alla più sublime esperienza mistica. Un altro punto di vista pone l'accento sulla più breve seconda parte, in cui si racconta del suo incontro/scontro con la società, ponendo il tema dell'armonia tra filosofia e legge.¹⁴⁶

Si tratta dunque della storia di un'ascesa, o di una sconfitta? Sembra che, diversamente dagli ismailiti di Alamut, Ibn Ṭufayl non riesca a pensare ad una *società* che non sia retta dalla Legge; l'opzione filosofica, che la

¹⁴⁶George Hourani, "The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān", *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1956, pp. 40-46.

trascende e la mette in dubbio, conduce alla salvezza per la minoranza in grado di perseguirla, ma non alla salvezza *sociale*.

Diversamente da Fedwa Malti-Douglas, ritengo che l'epilogo della narrazione, cui Ḥayy ed Asāl fanno ritorno assieme sull'isola per vivere in contemplazione, non possa essere definita, di per sé, una condizione di utopia. Vi manca una dimensione sociale, come ben sottolineato già da Michael Marmura.

“But, setting aside the views of medieval Arabic grammarians and mathematicians that duality does not constitute plurality, it is their [di Ḥayy ed Asāl] way of life that is at issue. Again, if we scrutinize the text, we find that they lived parallel, but isolated lives, their sole concern being God, not each other's society. Hayy's island does not stand for a society of sweet reasonableness or superior beasts, it neither Eldorado nor the land of the Houyhnhmns; it is not a society at all.”¹⁴⁷

Paradossalmente, prosegue Marmura, è proprio la società retta da Salāmān ad essere invece 'virtuosa' nella sua leadership. La Legge, nella sua dimensione essoterica, garantisce anche al non-filosofo una possibilità di salvezza, sebbene la vera felicità, derivante dalla conoscenza razionale, gli sia negata.

Nella sua introduzione, Ibn Ṭufayl racconta di voler esporre attraverso la sua narrativa i “segreti della saggezza orientale” (*asrār ḥikma mašriqiyya*), così come chiestogli dall'ignoto destinatario della *Risāla*,

¹⁴⁷Marmura, *op. cit.*, pp. 320-321.

ma nascosti da un “velo sottile”, “per simboli e indizi” (*ramz^{an} wa iṣārat^{an}*).¹⁴⁸

Questa saggezza è misteriosa. La menzione di essa produce in Ibn Ṭufayl, secondo le sue parole, uno stato estatico, al cui raggiungimento la narrazione dovrebbe far da guida;¹⁴⁹ d'altra parte, non abbiamo indicazioni dell'esistenza 'reale' di una simile saggezza negli autori a cui l'introduzione fa riferimento, in particolare Avicenna.¹⁵⁰

La nozione di utopia nel discorso di Ibn Ṭufayl va cercata non al livello della semplice rappresentazione dell'isola dalla natura ideale, della società di Salāmān, o della non-società finale. Questi sono elementi; la loro congiunzione in forma narrativa permette di porre il problema generale della possibilità di salvezza nella vita sociale, di cui abbiamo già visto la preoccupazione in Ibn Bāḡḡa. Nel metodo, lo Ḥayy ci offre un'operazione discorsiva razionale, che descrive nel dettaglio una serie di spazi immaginari il cui ruolo non è quello di spingere alla meraviglia o alla pura immaginazione, ma di illustrare delle concezioni teoriche dotate di rilievo politico attraverso una narrazione che mette queste idee *in azione*; su questo sfondo si pongono interrogativi sulla forma migliore di esistenza sociale.

La risposta dell'autore a tali interrogativi appare per molti versi ancor più pessimistica di quella di Ibn Bāḡḡa: l'esistenza sociale dell'uomo pare

¹⁴⁸Christoph Bürgel, “‘Symbols and hints:’ Some Considerations concerning the meaning of Ibn Ṭufayl's 'Ḥayy Ibn Yaqzān'” e Lawrence Conrad, “Through the Thin Veil: On the Question of Communication and the Socialization of Knowledge in 'Ḥayy Ibn Yaqzān'”, entrambi in *The World of Ibn Ṭufayl*, cit., pp. 114-132 e 238-266.

¹⁴⁹Taneli Kukkonen, “Ibn Ṭufayl and the Wisdom of the East: On Apprehending the Divine”, in *Late Antique Epistemology*, Palgrave, 2008, pp. 87-102.

¹⁵⁰Dimitri Gutas, “Ibn Ṭufayl on Ibn Sinā's Eastern Philosophy”, *Oriens*, 1994, pp. 222-241.

incompatibile con il suo fine ultimo in quanto individuo razionale; una comprensione intellettuale della realtà superiore *intralcia* l'esistenza collettiva (ed è quindi impossibile nell'isola di Salāmān) e ne è sua volta intralciata.

La posizione di Ibn Ṭufayl sembrerebbe dunque quella di un radicale individualismo etico e metafisico, senza sbocchi sociali che non siano quelli forniti dall'essoterismo della Legge, comunque inadeguato. Concordo con Malti-Douglas nel vedere una forma d'utopia nella vita che i due personaggi principali conducono nell'epilogo; un'utopia ambigua ed incompleta, che non ricerca come suo fine una miglior vita sociale ma una liberazione da essa.

Ibn Rušd: ritorno a Platone

Ibn Rušd, meglio noto in Occidente come Averroè, può essere considerato, perlomeno in una prospettiva 'occidentale' uno dei significativi esponente della *falsafa*. Nella tradizione del mondo musulmano si è invece data generalmente più importanza ad altri grandi pensatori e la diffusione della sua opera è rimasta perlopiù limitata all'Occidente andaluso e nordafricano. La fama di Ibn Rušd è legata all'eredità che la sua opera ha avuto sul pensiero filosofico ebraico e cristiano nelle parti 'franche' dell'Europa.

Con la sua epoca il mondo, anche intellettuale, della civiltà islamica conosce una dinamica di parziale frazionamento regionale, da collegarsi anche a vicende politiche divergenti tra area maghrebino-andalusa e

asiatico-egiziana, e all'inserirsi sempre più aggressivo delle potenze franche nello spazio mediterraneo.

Ibn Rušd conosce quindi il lavoro dei suoi predecessori nell'Oriente islamico e nell'Occidente; conosce anche personalmente Ibn Ṭufayl, dal quale è introdotto alla corte almohade ed incoraggiato a portare avanti il grande progetto di commento di Aristotele. Ma a sua volta sarà poco letto nell'Oriente musulmano, dove filosofo per eccellenza resta Ibn Sīnā, l'Avicenna dei latini.

In questa sede, è opportuno considerare il suo commento alla *Repubblica* di Platone. L'opera di Platone che gli era probabilmente nota tramite l'epitome di Galeno tradotta in arabo, attraverso il siriano, da Ḥunayn ibn Iṣḥāq.

Il testo arabo di questo commentario di Ibn Rušd non è giunto fino a noi nell'originale testo arabo. Si conserva invece la traduzione in ebraico, fatta da Šemuel di Marsiglia nel quattordicesimo secolo, che è stata edita e tradotta in inglese da Erwin Rosenthal, al cui lavoro, primariamente, si farà riferimento per le osservazioni che seguono.¹⁵¹

Ibn Rušd, come al-Fārābī, costruisce essenzialmente un discorso intellettuale, in cui ha spazio, a momenti, la critica della società, ma quasi mai l'indicazione di una alternativa *mostrata nella sua azione*. In effetti, laddove Platone fa ricorso a discorsi mitici, le sue celebri “nobili menzogne”, Ibn Rušd è incline a trascurare completamente la questione in quanto “non dimostrativa” e quindi irrazionale; su questa base si esclude l'intero libro decimo della *Repubblica* dal commento.

¹⁵¹ *Averroes Commentary on Plato's 'Republic' edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal*, Cambridge University Press, 1956.

Il *gennaion pseudos* platonico per eccellenza, il mito dei metalli, è invece riportato brevemente, ma definito *sipūr*, 'racconto inventato', tradotto da Rosenthal con un poco elogiativo "*fiction*". La componente di *finzione utopica* nel discorso politico platonico è abbandonata. Evidentemente il testo era destinato alla sola *ahl al-burhān*, coloro che sono capaci di seguire senza perdersi il metodo filosofico dimostrativo per arrivare a conclusioni scientificamente certe.

Ben poco vi è qui della considerazione che al-Fārābī concede alla facoltà immaginativa socialmente necessaria per trasmettere la verità. Il commento segue da vicino il testo platonico nelle sue linee essenziali, e ne conserva la preoccupazione centrale per la pedagogia e la corretta educazione, soprattutto quella dell'élite dominante nella società. La società organizzata di cui si tratta è anche qui, in ebraico, *madīna*, che Rosenthal traduce, a mio avviso correttamente, con *state*. In taluni punti Ibn Rušd critica Platone, in alcuni casi mostrando un acuto senso storico: così ad esempio quando respinge l'opinione del filosofo ateniese, secondo cui l'educazione filosofica dovrebbe avere a fondamento l'aritmetica come scienza che per prima accosta chi la studia al vero intellegibile. Ibn Rušd, pensatore aristotelico, e che anzi credeva sua missione restituire la conoscenza del vero Aristotele contro le letture platonizzanti, osserva che è invece vero fondamento dello studio filosofico la logica, elaborata appunto da Aristotele; opinione che Platone non avrebbe potuto sviluppare, perché appunto nel suo tempo la scienza logica dimostrativa ancora non esisteva; e già in questo passo si trova una palese confutazione della nota tesi di Strauss, secondo cui la filosofia medievale

non si sarebbe mai pensata in termini storici, ma solo in termini di ricerca di una verità *eterna*.¹⁵²

Sebbene parta dal commento di un discorso utopico, Ibn Rušd concede alla vera e propria utopia pochissimo spazio; se Platone gli serve di base per operare una critica sociale nei passi sulle varie forme di stato e governo, e sulla condizione della donna, questa critica è sempre espressa in termini di argomentazione, non nel mostrare in forma descrittiva la società ideale.

La forma del commentario si presta del resto, di per sé, assai poco all'elaborazione di una utopia originale, di un modello di società alternativa.

Dunque, la forma assunta dal desiderio di un miglior ordine politico in Ibn Rušd è l'argomentazione razionale, basata sul testo autorevole del passato e giocata sul confronto col presente dell'autore (“questi stati”) operato talvolta in funzione critica.

2. Filosofia della storia

Ibn al-Nafīs e l'inevitabilità del reale

Il medico siro-egiziano Ibn al-Nafīs scrive, nel tredicesimo secolo, un'opera che può definirsi per molti aspetti la replica, da un punto di vista dell'ortodossia religiosa, allo *Ḥayy* di Ibn Ṭufayl: la *Risālat Kāmiliyya fi Sīrat Nabawiyya*.

¹⁵²Strauss, “Come avviare lo studio della filosofia medievale” in *Gerusalemme e Atene, cit.*, pp. 249-270.

Nel secolo e mezzo circa che separa i due trattati, il mondo musulmano conosce grandi cambiamenti; la civiltà islamica di Spagna, al culmine della sua elaborazione intellettuale al tempo di Ibn Ṭufayl e di Ibn Rušd, crolla di fronte all'avanzata cristiana dopo la disfatta di Las Navas de Tolosa nel 1212, e in pochi decenni cadono nelle mani della Castiglia tutte le sue metropoli, eccetto Granada. La convivenza tra musulmani, ebrei e cristiani che pur con difficoltà gli stati musulmani di Andalus avevano generalmente assicurato, per il momento, proseguirà, e anzi attraverso l'ebraismo e le traduzioni in ebraico si trasmetteranno al mondo cristiano-latino conoscenze e discorsi formulati in arabo, come si è visto sopra per Ibn Rušd.

Ancora più gravi gli avvenimenti nell'Oriente musulmano. Questa regione aveva già conosciuto l'esperienza delle invasioni franche dei crociati, peraltro sentite di solito, nella coscienza storica dell'Islam coevo come relativamente meno minacciose; occorrerà il moderno colonialismo europeo per una riformulazione storiografica di quel ricordo in un quadro diverso, assai più drammatico. Tra il 1220 e il 1260 l'Oriente islamico è devastato dalle prime ondate di grandi invasioni mongole. Se le Crociate erano un intervento in fin dei conti 'superficiale', e come tale espressamente trattato da Ibn al-Nafis stesso, le invasioni mongole invece distruggeranno l'equilibrio politico, economico e sociale precedente in gran parte dell'Asia sud-occidentale, come in molte altre parti dell'Eurasia. La catastrofe mongola ha il suo momento simbolicamente più rilevante con il sacco di Baġdād nel 1258, sotto Hülagü, e la distruzione del califfato Abbaside. Momento realmente apocalittico nella

coscienza di molti musulmani dell'epoca, che nei mongoli videro quei Gog e Magog preannunciati dalla Sura XVIII del Corano.

La catastrofe è talmente grave, agli occhi dei musulmani contemporanei, da non essere descrivibile coi consueti paradigmi della scrittura storica.¹⁵³

Il centro della civiltà musulmana in questo periodo si sposta quindi nell'Egitto della dinastia dei Mamlūk, gli schiavi-soldati di origine turca o caucasica (specialmente circassa). Questa potenza riesce ad arginare l'avanzata mongola nella battaglia, ugualmente simbolica, di ‘Ayn Jālūt in Palestina e spazzerà via gli ultimi resti degli stati franchi crociati del Levante.

La comunità islamica si trova di fronte ad una delle più gravi crisi della sua storia, e alla distruzione quasi simultanea di due dei suoi maggiori centri politici, economici e culturali (Córdoba cade in mani cristiane circa dieci anni prima di Baġdād).

L'atteggiamento verso i mongoli vittoriosi nelle terre d'Asia fu comunque ambivalente. Alcuni grandi storici e pensatori si posero in qualche modo dalla parte del conquistatore, o videro perlomeno nel suo arrivo una opportunità, come nei casi, celebri, di Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī o della famiglia persiana dei Joveyni.

Tutto questo andava spiegato e giustificato. Se per Ibn Bāġġa la realtà sociale era distopica e l'unico rifugio contro di essa una ritirata, pianificata solitudine, Ibn al-Nafīs, al contrario, utilizza la strategia

¹⁵³Leonardo Capezzone, “Rovine. La costruzione dell'immagine della catastrofe nelle fonti arabe relative alla caduta di Baghdad (XIII-XIV sec.)”, *Rivista di Studi Orientali*, 1-2010, pp. 307-316.

retorica dell'esperimento mentale tufayliano per giustificare il mondo così com'è: la realtà è *già* l'utopia.

La società, la comunità islamica, offre l'unico spazio di realizzazione delle autentiche aspirazioni e necessità umane. Alla comprensione di questo, un uomo può giungere con gli strumenti della sola ragione, date alcune conoscenze di base. Nella *Risālat Kāmiliyya* quest'uomo, Kāmil, è come Ḥayy, nato per generazione spontanea in un'isola deserta.

Ciò che è reale è razionale. Questa massima hegeliana potrebbe sintetizzare le implicazioni della *Risāla*; Ibn al-Nafīs l'avrebbe probabilmente sottoscritta, anche se in un senso diverso da quello di Hegel. Perfino la catastrofe mongola è razionale, prevedibile e prevista; parte necessaria, deducibile nella sua inevitabilità, del piano divino.

Si potrebbe attribuire al medico siro-egiziano il primato temporale nel tentativo di elaborare una *filosofia* della storia, richiamando l'uso controllato dell'anacronismo di cui si è parlato sopra. Invocare una nozione storicamente ben connotata come quella di 'filosofia della storia' è anacronistico per il mondo intellettuale dell'Egitto nel tardo tredicesimo secolo, tanto più verso un autore come Ibn al-Nafīs il quale, come traspare dal testo, si pone in aperta polemica con quel che 'filosofia', in quanto tradizione di pensiero, significava nel suo tempo, la *falsafa* aristotelica.

L'uso degli strumenti argomentativi dei filosofi stessi per confutarne gli argomenti da una prospettiva religiosa non era nuova; ne è un esempio il *Tahāfut al-Falāsifa* di al-Ġazālī.

Ibn al-Nafīs reimpiega lo strategia discorsiva, già atipica, di un particolare filosofo, Ibn Ṭufayl; il metodo è quello dell'esperimento

mentale. Pur non facendo parte della *falsafa* come movimento intellettuale, ed anzi contestandolo, Ibn al-Nafīs scrive un'opera che in un'accezione più ampia, e moderna, è senz'altro di filosofia. Come tale ho ritenuto di includerla in questa sezione.

Si tratta di una filosofia di tipo molto diverso da quella tufayliana non solo per l'atteggiamento verso la dimensione essoterica dell'ortodossia e della legge rivelata, ma soprattutto in relazione alla storia.

Precedenti esponenti della *falsafa* possedevano già una qualche comprensione della dimensione storica della propria disciplina, come si è visto per Ibn Rušd; ma in generale, il pensiero filosofico antico e medievale di impronta greca, ha tentato solo in misura molto limitata una riflessione sistematica sulla storia.

Vale la pena di notare che essa non trova praticamente posto nella classificazione delle scienze di al-Fārābī, né è una disciplina che Aristotele consideri meritevole di discussione filosofica.¹⁵⁴

Nel contesto delle religioni rivelate, il significato della storia umana era materia di fede, più che di speculazione razionale; lo stesso Ibn Ḥaldūn - che comunque filosofo non era - circa un secolo dopo Ibn al-Nafīs, non si interroga tanto sul *significato* del divenire storico quanto sul suo *funzionamento*, cogliendovi con acutezza schemi ricorrenti al di sotto del variare incessante delle vicende, descrivendone le cause ed i meccanismi. Karl Löwith ha ben messo in luce quanto la filosofia occidentale della storia sia, nelle sue origini e basi, una forma secolarizzata di teologia della storia, in cui alla salvezza ultraterrena si sostituisce una qualche forma di 'utopia' nel futuro o, nel caso di Hegel, già nel presente; il

¹⁵⁴Si veda Finley, *op. cit.*, pp. 5-7.

significato del divenire storico può allora essere visto come immanente ad esso, prodotto comprensibile dell'agentività umana e non dell'azione imperscrutabile di Dio.¹⁵⁵

In Ibn al-Nafīs questa laicizzazione non avviene. Il significato e la finalità del processo storico sono interamente religiosi; ma il *metodo* con cui sono indagati ed esposti è il metodo razionale della filosofia.

Kāmil, dopo aver conosciuto in solitudine Dio e l'ordine naturale del cosmo nella sua isola, viene a conoscenza dell'esistenza della vita sociale degli esseri umani; su questa premessa, egli *deduce* il corso necessario della vicenda storica di queste società, fin nei minimi dettagli. Si può presumere qui un implicito attacco di matrice ortodossa all'idea filosofica, assai discussa, secondo cui Dio conosca solo le Forme, e non i fatti particolari. La sequenza progressiva dei profeti, gli elementi essenziali della vita dell'ultimo di essi, Muḥammad, le caratteristiche basilari della Legge che Dio rivela agli uomini per suo tramite, e le successive vicende della comunità da lui fondata; tutto questo può essere capito dall'intelletto di un uomo cresciuto in solitudine, è dunque razionalmente necessario.

Il piano di Dio per l'umanità manifesta dunque una logica stringente, in cui le forme svolgono esattamente la loro funzione, in vista di una finalità salvifica e provvidenziale.

Perfino i Mongoli, i portatori di catastrofe, sono uno strumento della provvidenza. È inevitabile che gli uomini, anche dopo aver ricevuto la Legge definitiva, pecchino e si perdano e non abbiano più una guida salda; terminato il ciclo della Profezia, non possono più giungere

¹⁵⁵Löwith, *op. cit.*

messaggeri a correggerli; è necessario che giunga dunque sulla società islamica corrotta una punizione che la riporti sul retto cammino; è necessario che il popolo pagano che porta tale punizione risponda a certe caratteristiche, provenga da un paese con un certo clima, e così via.

È necessario inoltre che l'Islam conosca la sua riscossa; ed è inevitabile che il sultano che guiderà riscossa abbia determinate caratteristiche, sia mentali che fisiche, e che appartenga ad un popolo, i Turchi, apparentato con gli stessi invasori; nella forma di un ragionamento deduttivo fatto da Kāmil, Ibn al-Nafīs ci fornisce un dettagliatissimo ritratto del suo stesso sovrano, il *Mamlūk* Baybars. Secondo Schacht e Meyerhof, l'accuratezza di questa descrizione fa supporre che Ibn al-Nafīs sia stato medico di corte del sultano, sebbene non vi siano fonti scritte al riguardo.¹⁵⁶

Forse mai nella storia della filosofia politica, i suoi metodi si sono spinti tanto oltre a glorificare un singolo principe; l'opinione di Hegel sullo stato prussiano è uno dei paralleli possibili.

Dal punto di vista di un esame dell'utopia in senso stretto, Ibn al-Nafīs fornisce un riscontro particolarmente interessante *proprio perché* completamente negativo, e, almeno a mia conoscenza, isolato: la giustificazione assoluta dell'esistente, perfino nei suoi aspetti più catastroficamente negativi (e come tali percepiti e presentati dall'autore stesso) attraverso le forme e le procedure che, altrove, saranno le specifiche forme dell'utopia; in particolare, si ha una forma radicale di *straniamento*; Kāmil, l'individuo che è certamente (a differenza di Ḥayy, per il quale Ibn Ṭufayl offre due diverse versioni della nascita) alieno *ab origine* da qualsiasi possibile cultura umana, deduce l'inevitabile

¹⁵⁶Max Meyerhof and Joseph Schacht (ed. and tr.), *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*. Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 34.

optimum dell'Islam come culmine del significato della vicenda terrena dell'umanità; trovo straordinario che questa formulazione venga offerta proprio di fronte alla più grande crisi che l'Islam pre-moderno abbia mai conosciuto.

In questo caso, la società migliore, ideale, è quella che già esiste; si tratta in effetti di una forma particolare di teodicea, che adotta però gli strumenti retorici e strutturali caratteristici dell'utopia.

Il discorso del Potere

Diversi giuristi musulmani si sono occupati di quella che in termini moderni sarebbe definita teoria costituzionale ed hanno operato una riflessione sulla forma ideale dello Stato alla luce della Rivelazione. Tuttavia, nel corpus della produzione giuridica islamica, questo tema occupa uno spazio relativamente limitato. Il gruppo sociale dei dottori religiosi che elaborava il diritto sulla base della Rivelazione e dei precedenti gestiva solamente in parte il potere politico vero e proprio; d'altra parte non ne progettava, in genere, una completa ristrutturazione sulla base di principi nuovi e più giusti, desunti o meno dalla Rivelazione. Potevano essere consiglieri ascoltati dai sovrani, a loro venivano generalmente delegati i compiti di quello che oggi chiameremmo potere giudiziario; ma non avevano quasi mai possibilità, né solitamente intenzione, di organizzare l'intero sistema politico secondo criteri basati sul diritto religioso.

In generale, i giuristi accettavano la legittimità del potere politico, ottenendo da esso l'incarico di far applicare la Legge rivelata nei campi che esso stesso definiva; in questo modo potevano contribuire a condurre la società verso l'ideale rivelato dalla religione. In cambio la gestione politica dello Stato era lasciata a governanti laici. Il dibattito teorico, iniziato già in epoca Umayyade, sui limiti dell'obbedienza legittima ad un sovrano iniquo aveva portato ad un consenso nell'ortodossia sunnita. Nel complesso, si preferiva la stabilità dell'ordine politico ai rischi di una ribellione contro un governante anche ingiusto, sebbene esistessero punti di vista diversi.

Si arrivò al punto, specie in epoca selgiuchide e mongola, che alcuni giuristi che riconoscessero non solo sovrani personalmente empì, ma anche infedeli, come destinatari di obbedienza legittima, a condizione che non si impedisse di vivere secondo la Legge.

Lo spettro che incombeva altrimenti era sempre quello della discordia, della guerra civile (*fitna*); l'unità della comunità (una, così come uno è Dio, ed uno è il Libro; tuttavia esistono *aḥādīṭ* che ne preannunciano la frammentazione) e la sua concordia, vengono prima della contestazione al potere. Si farà riferimento ad tradizioni come la seguente, ben nota:

“Riferisce Hišām bin ‘Urwa da Abū Šāliḥ da Abū Ḥurayra che il Messaggero di Dio, che Iddio lo benedica e lo protegga, ha detto: 'Dopo di me sarete governati da governanti buoni, e da governanti depravati; ascoltateli ed obbediteli in tutto ciò che è giusto; quel che faranno di

buono sarà a favore vostro e loro; quel che faranno di malvagio sarà a vostro favore voi e contro di loro. [s'intende, nel Giudizio]”¹⁵⁷

Questa situazione stabilisce un parziale divorzio tra Legge, Stato e Comunità come fattore significativo della storia delle società musulmane medievali, e forse uno degli elementi di divergenza più significativi rispetto allo sviluppo dello Stato di tipo moderno occidentale, dove invece si accentra la definizione dell'identità comunitaria (nazione), del potere politico-militare e della giurisdizione.

Malgrado questa tendenza generale, che probabilmente non differisce da quella dominante in altre società assiali, diversi giuristi hanno cercato di delineare l'ideale islamico di governo, indicando eventualmente le possibilità di bilanciare questo ideale con le concrete condizioni storiche, ma ribadendo la sottomissione di principio del potere politico alla Legge trascendente, principio ispiratore di giustizia sovraordinato ad altre istanze. Va sottolineato come il principio della 'giustizia' si collochi al di sopra del discorso legale in senso stretto, come acutamente argomentato da Mikhail, che lo definisce “extralegal criterion” e ne mostra la centralità nel pensiero di Māwardī.¹⁵⁸

L'ideale islamico si esprime nella teoria del califfato. Va ricordato che la teoria 'classica' del califfato nasce, in parte, come reazione alle teorie eterodosse su di esso, specialmente quelle ismailite, ed in parte come reazione alla crisi interna dell'istituto califfale stesso, il cui potere era stato eroso dai detentori di una autorità basata sulla semplice forza

¹⁵⁷Cito da Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *Kitāb al-aḥkām al-sultāniyya wa al-wilāya al-dīniyya*, Ṣaydā-Bayrūt, Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2003, p. 13. Traduzione di chi scrive.

¹⁵⁸ Hanna Mikhail, *Politics and Revelation. Māwardī & After*. Edinburgh University Press, 1995, pp. 29-33.

militare, che agivano in suo nome senza che l'autorità Abbaside avesse le forze per esercitare su di essi un controllo effettivo. In particolare, ad affermarsi in questo modo, stabilendo il proprio controllo sullo stesso Iraq, sono i Buyidi, una casata iranica di fede sciita. La teoria musulmana classica del califfato sunnita emerge all'epoca e nella regione del loro potere, ad opera di alcuni intellettuali, per indicare una soluzione ideale in un momento di crisi storica; una genesi analoga a quella delle riflessioni politiche europee dell'età moderna, esemplificate da autori come Hobbes, e delle utopie coeve.

Gli specchi per principi

Un genere piuttosto ricco di trattatistica letteraria nel Medioevo arabo-islamico è costituito dai consigli al sovrano, una tipologia testuale già ben sviluppata nella Persia pre-islamica e che da questa passa nelle letterature islamiche già agli inizi dell'epoca Abbaside. Uno dei primi testi islamici di questo tipo che ci siano pervenuti è, non a caso, la *Risālat fī al-Ṣahāba* di Ibn al-Muqaffā', intellettuale e traduttore di origine iranica, che svolse un ruolo di rilievo nel passaggio di testi e concezioni persiane nella corte Abbaside, al servizio della quale lavorò fino alla sua esecuzione per eresia sotto il regno del califfo al-Manṣūr.

Il progetto politico di Ibn al-Muqaffā' si concentra sulla gestione pratica di una serie di questioni riguardanti la situazione immediata seguita al successo della *dawla* abbaside, ed al conseguente mutamento nei rapporti di forza tra le due regioni cardine dell'Impero, la Siria e l'Iraq.

Ibn al-Muqaffa' fa riferimento non tanto alla prassi araba, quanto agli esempi illustri che vengono dal passato della Persia preislamica. Nella tradizione degli specchi per principi, saranno i re persiani, e non il Profeta arabo, ad incarnare il modello esemplare, quello dunque del comportamento in una corte aristocratica più che di una applicazione universale della Legge trascendente.

Tuttavia, è proprio la preoccupazione per l'applicazione della Legge l'aspetto dell'epistola che più interessa in questa sede. I suggerimenti pragmatici sulla gestione dell'esercito, la selezione del seguito del sovrano, e quella dei funzionari, sebbene improntati ad un'ottica di buon governo che si contrappone espressamente al modello negativo degli Umayyadi, non hanno infatti particolare rilievo in relazione all'utopia.

Va invece menzionata l'idea innovativa di raccogliere le divergenti pratiche legali delle diverse città, soprattutto irachene, in un codice unitario valido per tutto l'impero, validato dal potere califfale, che freni la grande libertà d'azione di cui, a parere di Ibn al-Muqaffa', godevano i singoli giurisperiti nell'interpretare la prassi profetica ed il testo sacro in quanto fonti del diritto.

Si è ancora in una fase formativa del diritto islamico, prima della nascita delle quattro grandi scuole giuridiche sunnite; il parere personale del giudice e le tradizioni di scuole locali, cittadine o ancora più ristrette, erano preponderanti.

Questa situazione appariva pericolosa ed inaccettabile ad Ibn al-Muqaffa', che vede il potere legislativo/giudiziario come attributo della sovranità; un potere che del resto gli stessi Califfi Umayyadi si erano attribuiti, ma, secondo l'autore, senza averne titolo.

L'autore suggerisce dunque al nuovo califfo Abbaside di assumere il compito di uniformare la legislazione dello stato in tutto il territorio, pratica anche questa in linea con la tradizione persiana.¹⁵⁹

L'Imām di Māwardī

What al-Mawardi set out to do was to describe the ideal state, a sort of Islamic counterpart to Plato's Republic or More's Utopia, but speculatively derived from the basic principles of Islam.

H.A.R.Gibb¹⁶⁰

La restaurazione della Legge, la selezione di una guida capace di applicarla, il tutto non tanto in nome di uno Stato (*dawla*) ma della comunità dei fedeli (*umma*): sono queste le linee-guida dell'ideale costituzionale che trova la sua prima e più autorevole espressione nell'opera del grande giurista shafī'ita iracheno Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī, vissuto tra il 974 ed il 1058. La più nota delle sue numerose opere sono gli *Aḥkām al-Sultāniyya wa al-Wilāya al-Dīniyya*; una tra le prime e più autorevoli esposizioni generali di quello che si potrebbe chiamare, con altro anacronismo, 'diritto costituzionale islamico'. Vi si affrontano cioè i problemi legali e, in parte, etici, riguardanti il governo e la vita politica, nei termini e nelle

¹⁵⁹Rosenthal, *op. cit.* pp. 73-74.

¹⁶⁰Cito da H.A.R. Gibb, "Mawardi's Theory of the Caliphate" in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press 1962, p. 153.

cornici del *fiqh* sunnita, ed in particolare del *madhab* shafi'ita. Si discute l'organizzazione del califfato e delle istituzioni che ne dipendono, la legittimità e la modalità legale di gestione del potere nello Stato islamico. Il trattato presenta le questioni del governo essenzialmente in termini di relazioni giuridiche; sono definiti i diritti dei vari soggetti: la comunità musulmana, il suo governante, i vari gradi di funzionari a servizio della comunità, e Dio stesso; diritti che devono essere preservati da una amministrazione conforme alla volontà divina rivelata.

Le opinioni di Māwardī offerte in questo testo sono state spesso considerate come l'esposizione di base della teoria giuridica musulmana sul potere e prese dunque come normative nell'Islam; sebbene questo non sia del tutto vero, gli *Aḥkām* sono stati senza dubbio assai influenti sia nella tradizione musulmana classica che, forse ancor più, in quella moderna.¹⁶¹

Non si possono certamente descrivere gli *Aḥkām* come un vero e proprio testo utopico. Non si descrive una società ideale immaginaria; piuttosto si fornisce della realtà sociale e politica nota, collocata nel passato ma proposta come possibile per il presente ed il futuro, un'immagine idealizzata. In questa società l'autorità suprema è data dal califfo, che l'autore, così come al-Fārābī, preferisce chiamare *Imām*, traducibile come “guida”. La Guida soddisfa una specifica serie di condizioni personali (*ṣurūṭ*) ed è vincolato da specifici doveri nei confronti della sua comunità, la quale aderisce liberamente all'obbedienza nei suoi confronti.

“Ci sono sette condizioni da considerare per i candidati all'imamato:

¹⁶¹ Mikhail, *op. cit.*, pp. 59-60.

- la prima, la giustizia in tutti i suoi aspetti
- la seconda, la conoscenza che gli permetta il giudizio indipendente sugli avvenimenti e le decisioni
- la terza, integrità dei sensi dell'udito, della vista e della parola, con cui agire correttamente in base alla percezione avuta da essi
- la quarta, integrità nella membra e assenza di impedimenti al movimento e alla prontezza nell'azione
- la quinta, saggia indipendenza di giudizio per l'amministrazione della popolazione e la gestione dei loro interessi
- la sesta, coraggio nella difesa dell'Islām e nel ġihād contro i nemici
- la settima, la discendenza, che deve essere dai Qurayš, sulla base di un testo autorevole che lo attesta e del consenso generale su questo.

Non merita considerazione l'opinione contraria di Dirār che considera l'imamato consentito a tutti, perché Abū Bakr il Giusto, che Dio sia soddisfatto di lui, ne diede prova nel giorno di Saqīfa confutando gli Anṣār che avevano dato obbedienza come califfo a Sa'd bin 'Ubāda, citando il detto del Profeta, che Iddio lo benedica e lo protegga: 'Gli Imām sono dei Qurayš'. Gli Anṣār accettarono l'autenticità di questo e rinunciarono alla partecipazione al califfato secondo quel che avevano detto [in precedenza]: 'un comandante dei nostri e uno dei vostri', riconoscendo ed contentandosi delle sue parola: 'Noi siamo i comandanti e voi i ministri'. Ha detto il Profeta, che Iddio lo benedica e lo protegga: 'Seguite i Qurayš e non precedeteli'.

Questo testo è di autenticità accertata e non c'è in merito disputa o opinione contraria.¹⁶²

Questo *Imām* è posto alla guida e al comando della comunità attraverso un processo di designazione da parte del predecessore o di 'elezione' da parte di soggetti qualificati:

“Ci sono due modi di attribuire l'imamato:

- Il primo, per scelta (*iḥtiyār*) da parte di coloro che legano e sciogliono [gli elettori]
- Il secondo, per nomina del predecessore.

Per quanto riguarda la scelta da parte degli elettori, c'è disaccordo tra gli *'ulamā'* sul numero minimo di elettori per una investitura valida. Secondo una scuola di pensiero, l'elezione non valida se non vi partecipare l'insieme degli elettori qualificati di tutto il paese, affinché l'approvazione sia generale e l'obbedienza all'*Imām* goda di consenso. Questa opinione è confutata dall'investitura di Abū Bakr, che Dio sia soddisfatto di lui, che fu fatta dai presenti sul posto senza attendere gli assenti.¹⁶³

Ad esercitare la scelta sarebbero, potenzialmente, tutti i musulmani adulti e sani di mente, che rispondono a criteri di probità, intelligenza e saggezza, e come si vede non è prevista una dinamica di rappresentanza.

¹⁶²Al-Māwardī, *op. cit.*, pp. 14-15. Traduzione di chi scrive.

¹⁶³*Ibid.*, p. 15.

Non solo la persona del governante, ma anche la natura della sua relazione coi governati, sia i membri dell'élite che lo assiste che il popolo in genere (*Hāṣṣa* e *‘Āmma*) e la modalità con cui egli, negli esempi forniti, esplica la sua funzione e la sua autorità, sono fortemente idealizzati, mediante il costante riferimento ai primi califfi e specialmente ad ‘Umar.

Legata a questa idealizzazione vi è una sotto-rappresentazione dei violenti conflitti che, storicamente, laceravano le prime generazioni di musulmani, quelle stesse che Māwardī, tra gli altri, vuole porre a modello ideale per la comunità dei suoi tempi ed indica quindi come modello secondo il procedimento utopico.

Il cronotopo dell'utopia è dunque oggetto di una *nostalgia* per qualcosa che si è perduto, che funziona però, in questo caso, come strumento *retorico* per indicare e mostrare, in forma anche narrativa al destinatario la possibilità di ricostruzione di quel momento passato.

Che la nostalgia possa funzionare come cifra di lettura del discorso utopico è stato in qualche modo suggerito, in relazione alle due più note utopie della prima età moderna, da Max Horkheimer, che vi vede la manifestazione di un desiderio di opporsi alla trasformazione storica portata dall'avvento della borghesia e di ritorno all'ordine medievale.¹⁶⁴

Questo dato è tanto più significativo rispetto a quei conflitti storici, che erano focalizzati sulla natura del califfato stesso, e sull'identità, il ruolo e la legittimità di chi lo ricopriva: la scelta dei successori era turbolenta e controversa, anche più di quanto Māwardī non lasci comunque intendere.

¹⁶⁴ Max Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli ad Hegel*. Torino, Einaudi, 1978, cap. 3. Si veda anche Biancamaria Scarcia Amoretti, "Nostalgia del passato: chiave di lettura dell'Islam oggi?", *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 237-270.

Credo si possa parlare di idealizzazione di un passato utopico (o ucronico), un'immagine di come le cose *sarebbero dovute, e dovrebbero ancora, essere*, piuttosto che delle cose *come sono state e come sono*. Māwardī sembra comunque credere che il suo ideale sia realizzabile, all'interno delle capacità umane. La concreta esistenza di un califfo conforme alle condizioni legali, religiose e pratiche definite, in possesso delle alte qualità richieste dalla suprema carica, è rappresentata come un elemento indispensabile per la vita ed il mantenimento della *Umma*.

In effetti, la sua esistenza è un diritto della comunità dei musulmani nei confronti di coloro che sono in grado di ricoprire quel ruolo, il diritto (*ḥaqq*) dei musulmani ad essere guidati e governati dalla migliore possibile tra le guide ed i governanti. Se solo una persona nell'intera comunità dovesse soddisfare le condizioni, non gli sarebbe consentito di rifiutare la carica califfale, anche se non la desiderasse.

L'importanza degli *Aḥkām* nel contesto del pensiero politico e legale dell'Islam è ben nota ed è stata largamente riconosciuta sia dai successivi autori musulmani che dagli studiosi orientalisti, in particolare attraverso gli studi di Gibb¹⁶⁵ e Rosenthal.¹⁶⁶ Il primo capitolo, una parte del quale è tradotta in appendice, viene spesso citato come l'esposizione 'classica' della teoria del califfato generalmente accettata dai sunniti.

In generale, gli studi si sono concentrati sulla dimensione pragmatica della teoria mawardiana, sul suo legame con un particolare contesto storico e sul ruolo fondativo per il pensiero giuridico-religioso successivo. Essa viene quindi interpretata come un tentativo di ricondurre

¹⁶⁵ Gibb, "Mawardi's Theory of the Caliphate", *cit.*

¹⁶⁶ Erwin Rosenthal *Islamic Political Thought. An introductory Outline*. Cambridge University Press, 1968, pp. 27-37.

nei termini dell'ideale della Legge rivelata e della pratica della comunità delle origini una situazione di fatto molto diversa, in cui il potere reale del califfato era assai ridotto e l'ismailismo fatimide si presentava come una concreta minaccia all'unità della *Umma* e alla legittimità degli Abbasidi.

Questa tensione tra progetto ideale e realtà concreta, tra le quali Māwardī cerca un bilanciamento che 'salvi i fenomeni' senza rinunciare alla richiesta di un potere giusto, innerva a mio avviso il testo di tensione verso l'utopia.

L'ordine terreno vi è descritto nelle sue forme istituzionali, quali dovrebbero essere per garantire una società conforme alla sua concezione della volontà divina. Non manca una critica di certi comportamenti, evidentemente frequenti nella realtà sociale, stigmatizzati come iniqui in sé (e non solo in quanto violano la lettera della *šari'a*).

Si può estendere così l'osservazione di Gibb, riportata in *exergo* a questo paragrafo, che paragona Māwardī a More. More, dopo aver criticato la società reale, offre come termine critico di contrasto la sua rappresentazione immaginaria. Malgrado la sua carica innovativa, l'*Utopia* di More guarda alla restaurazione di modelli 'medievali' (il monastero, il messaggio evangelico, la *res publica christiana*) su nuove basi; non molto diversamente la *Repubblica di Platone* sperava di restaurare la *polis* in crisi su di un modello più adatto; entrambi fanno uso, per rappresentare la critica del presente e la proposta d'alternativa, dello strumento del dialogo.

Māwardī vuole restaurare, sulla base della Legge e di un potere centrale, simbolico, nuovamente legittimato ma fondato sulla prassi, una *Umma* la

cui unità è minacciata. La sua strategia discorsiva non mette in scena il dialogo; piuttosto, secondo una prassi caratteristica del Medioevo islamico,¹⁶⁷ *inserisce* il dialogo tra le autorità divergenti di cui riporta i pareri, come prassi costitutiva di un metodo intellettuale, teso a definire una 'genealogia' del corretto modello socio-politico.

¹⁶⁷«Una concezione genealogica del sapere, che lega sempre una determinata informazione ai nomi di coloro che l'hanno trasmessa». Leonardo Capezone, *La trasmissione del sapere, cit.*, p. 27.

CAPITOLO QUARTO: I TEMI

Il sovrano utopico

La concezione dell'universo e della società degli autori esaminati nel capitolo precedente è fondamentalmente gerarchica.

È quasi superfluo osservare quanto, in generale, l'uomo, la città ed il mondo fisico risultino, nel pensiero filosofico islamico considerato qui, strutturalmente paralleli; si tratta di un elemento dell'eredità platonica, che vede nella società ideale un 'ingrandimento' dell'anima virtuosa; entrambi, quando funzionino armonicamente, sono organizzati secondo gli stessi principi gerarchici dell'universo fisico, che vedono al vertice l'Intelletto puro.

In ambito sociale, il vertice è il sovrano. Per i filosofi, egli rappresenta la forma assunta sulla scala della comunità politica dalla funzione intellettuale superiore. Questo punto è messo in chiaro specialmente da al-Fārābī.

La persona del sovrano occupa un posto di speciale importanza nel discorso politico islamico classico, ben al di là della riflessione della *falsafa*. La sua identità, il suo ruolo e la sua successione hanno focalizzato su di sé i conflitti interni alla comunità islamica e sono stati centrali nel dibattito intellettuale islamico fino ad oggi. La questione è stata ovviamente di grande rilievo anche in Occidente, ma si può dire, con qualche generalizzazione, che qui l'attenzione fosse più indirizzata alle istituzioni che alle persone.

Il sovrano utopico, l'*Imām* ideale, mi sembra una delle istanze che caratterizzano la tradizione utopica dell'Islam medievale.

La minoranza sciita gli attribuisce in linea di principio infallibilità ed impeccabilità, lo concepisce come scelto da Dio per rappresentarlo in Terra, una rivendicazione fatta propria dai califfi ismailiti della dinastia fatimide. La dottrina ismailita, in questo continuatrice della gnosi, attribuisce all'*Imām* una conoscenza superiore datagli da Dio, e al tempo stesso la capacità di esprimere al più alto grado le qualità umane.

Nelle teorie che gli sciiti avevano elaborato sul califfato, la Guida aveva un ruolo ancor più forte che nei discorsi sunniti come quello di Māwardī. Si è dibattuto se al-Fārābī fosse o meno sciita. Visse in un'epoca che vide il culmine del potere e dell'influenza culturale e politica degli sciiti, in varie forme, anche contrapposte. Come già notato, il suo Imam, che riunisce in sé le facoltà immaginativa e razionale al loro grado più alto, nelle forme di profezia e filosofia, presenterebbe delle consonanze con le prospettive sciite, indipendentemente dall'aderenza dell'autore.¹⁶⁸ In al-Fārābī, si dà molta attenzione all' "organo dominante" del corpo politico, alle qualità e facoltà che deve possedere in quanto 'cuore' dell'organismo sociale. Queste qualità possono essere ricondotte alla padronanza della filosofia e della profezia: le capacità di conoscere la Verità e di trasmetterla alla comunità nelle forme ed immagini appropriate. A differenza delle 'nobili menzogne' della Repubblica platonica, del resto, queste immagini, che offrono al popolo la verità che esso è in grado di comprendere, e che è necessaria per la sua salvezza, sono di per sé vere e di origine divina.

¹⁶⁸ Massimo Campanini, *Introduzione* in al-Fārābī, *La Città Virtuosa*, Milano, Rizzoli, 2008 E Najjar, *op. cit.*

Questo compito di trasmettere agli altri la Verità che si è raggiunta è il compito che la filosofia successiva rinuncerà a portare avanti, sancendo probabilmente, a livello sociale, la sua resa: lo *Ḥayy* mette in scena, nelle sue ultime pagine, il tentativo ed il fallimento di questa opzione, e quindi l'ammissione che la religione, con il corpo sociale degli intellettuali che si faceva carico della sua custodia ed elaborazione, è necessaria e sufficiente alla salvezza e al mantenimento dell'ordine sociale. La filosofia rimane possibile come pratica individuale ma rinuncia, consapevolmente, a farsi opzione sociale.

Il solitario di Ibn Bağğā, invece, neppure prova a farsi guida della comunità; non è né suo interesse né, sembrerebbe di capire, suo compito. Vi è un accenno alla possibilità che dalle 'piante' emerga una trasformazione della comunità politica, da corrotta a virtuosa; il punto è discusso da Platone, che ammette l'eventualità che un filosofo virtuoso, assumendo il potere, avvii il mutamento degli ordini cittadini; ma Ibn Bağğā preferisce rinviare ad una sua opera di argomento politico che, se mai redatta, è andata perduta.

Nella storia di Ibn Ṭufayl non si stabilisce una connessione diretta tra tale fallimento ed il potere politico, né si suggerisce esplicitamente che la comunicazione della verità sarebbe stata compito del governante Salāmān. Nulla, a mio avviso, induce a credere che la *Risāla* proponga Ḥayy come alternativa *politica* a Salāmān.

Salāmān sembrerebbe invece egli stesso un governante utopico, che ricopre una delle funzioni dell'*Imām* di al-Fārābī: offrire immagini al popolo che non è in grado di capire le verità interiori. Gli manca tuttavia

invece l'altra, fondamentale dimensione; egli stesso non sa elevarsi al livello di queste verità.

Ḥayy è destinato a fallire perché offre una conoscenza di cui la società non ha bisogno per essere felice.¹⁶⁹ L'utopia nata dal discorso farabiano, resa monca, si traduce quindi nella realtà sociale concreta della religione dei dotti e dei mistici, processo portato all'estremo dalla *Risālat al-Kāmiliyya*.

È la capacità del governante farabiano di impiegare la sua facoltà razionale per comprendere la verità, e quella immaginativa per tradurla in concetti comprensibili al resto della popolazione, che assicura la virtù della comunità politica. Egli infatti governa come un 'organo'. Se l'organo dominante è difettoso, i governati non potranno mai correggerlo, un problema che nessun pensatore musulmano medievale a me noto ha risolto in senso politico; sulla scia platonica, le risposte sono di ordine pedagogico. Torna qui la visione gerarchica del 'corpo politico' come esemplare armonia, di cui si è parlato.

Questa affermazione è sfumata, paradossalmente, in Ibn Bāḡḡa, laddove enuncia la possibilità di cambiare il regime da vizioso a virtuoso, se, e quando, i virtuosi nella città corrotta, le *nawābit*, possano arrivare al potere. Le modalità con cui questo potrebbe accadere non sono però discusse, al di fuori di un rapido rimando a Platone.

Immaginazione e ragione concorrono alla conoscenza della verità.

Se un uomo capace di riunire la facoltà immaginativa – il contatto con Dio e la possibilità di trasmetterlo agli altri – e quella razionale – la comprensione razionale di quanto appreso nel contatto – si trova nella

¹⁶⁹Michael Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, pp. 399-416.

città, egli è il più adatto a governarla, è il profeta-filosofo, l'Imam. Se non si dà, nella comunità, una persona del genere, un gruppo di individui che, collettivamente, riuniscono le qualità necessarie, possono formare una aristocrazia: le persone sagge e dotate di ragione, comprendendo le leggi date da un profeta-filosofo precedente, possono assicurare il mantenimento della virtù. Da un lato questo suggerimento riprende una tesi platonica, dall'altro lo si può vedere come una rielaborazione razionalista dei concetti di Profezia e della *wilāya* di questa. Trovo importante sottolineare questo punto: nella teoria giuridica classica, come proposta da Māwardī, una simile forma di gestione condivisa del potere supremo è respinta in modo categorico, e l'Imamato può spettare ad un solo individuo, così come una sola è la comunità dei credenti. D'altra parte, la delega del potere da parte dell'Imām è senz'altro ammessa.

Al contrario, il sovrano utopico di Māwardī non è un profeta, né tantomeno un filosofo: è successore e delegato del Profeta, e non, come è detto in modo esplicito, di Dio.¹⁷⁰ Come il governante supremo di al-Fārābī, tra i suoi compiti vi è l'applicazione e la salvaguardia della legge rivelata, che preserva la città dalla decadenza dallo stato virtuoso, e deve quindi avere istruzione e competenza in essa. Diversamente da al-Fārābī, si richiede che tutti i requisiti (*šurūṭ*) necessari alla carica si ritrovino nella stessa persona, e non è ammesso che la conoscenza della Legge possa essere delegata a '*ulamā'* che assistano e consiglino il sovrano,

¹⁷⁰Si confronti con la discussione su questo tema in Hinds e Crone, *op. cit.*, cap 2, e EI s.v. Khalīfā.

ammissione che la successiva 'teoria costituzionale', ad esempio con al-Ġazālī, farà invece senza problemi.¹⁷¹

Entrambi gli autori elencano le qualità che il governante deve possedere, con importanti somiglianze ed alcune significative differenze, che sorgono dalla differente impostazione di fondo.

Māwardī avvia la sua analisi basandosi sul *dato* della Rivelazione, e del corpo delle tradizioni religiose e delle opinioni giuridiche che muovono da essa e dal tempo in cui fu conferita alla comunità.

La validità di questo dato è contestabile solo dall'interno, nel confronto tra diverse opinioni; il resto si gioca sul piano interpretativo, dell'applicabilità del testo alla situazione concreta. È sulla Legge rivelata (*šarʿ*) che si fonda teoreticamente la necessità e l'obbligo (*fard*) dell'Imamato:

“ L'Imamato è stabilito come vicariato della profezia nella difesa della fede e nell'amministrazione del mondo. La sua istituzione è considerata unanimemente un obbligo della comunità, con la sola eccezione dell'opinione di al-Ašamm; le opinioni divergono però se l'obbligo sia fondato sulla ragione o sulla Legge. Il gruppo che adotta la prima opinione sostiene che gli esseri razionali hanno la tendenza naturale a sottomettersi ad un capo che li protegga dall'oppressione reciproca e arbitri i loro conflitti. Se non vi fossero governanti (*wulāt*) gli uomini vivrebbero nel caos, come scrisse al-Afwa al-Awdī, un poeta preislamico, in metro *basīṭ*:

¹⁷¹ Rosenthal, *op. cit.*, pp. 40-41.

Non è bene che gli uomini vivano senza un capo,
e non hanno capi quando sono guidati dagli ignoranti.

L'altro gruppo dice che l'obbligo viene dalla Legge, senza bisogno della ragione, perché l'Imām si occupa è investito di questioni legali, ma è possibile che non siano razionalmente necessarie; dunque non è l'intelletto a renderle obbligatorie.

Esso impone invero che ciascuno di per sé si astenga dall'oppressione e dal conflitto, comportandosi giustamente verso gli altri e seguendo la propria ragione e non quella altrui. Ma la legge rivelata affida la gestione degli affari ad una guida della fede; dice Iddio, sia esaltato e benedetto:

'O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a coloro tra voi
che detengono l'autorità (Cor., IV, 59).'

Egli ci ha reso obbligatoria l'obbedienza a coloro che hanno il comando su di noi, e questi sono gli Imām che hanno autorità politica.^{»172}

Si è visto come, sulla base del contenuto di un *ḥadīṭ*, per Māwardī, solo i membri della tribù araba dei Qurayš possono ricoprire la carica califfale, punto comprensibilmente irrilevante per il filosofo.

La descrizione dell'Imām ideale è affidata all'autorità di 'Umar, il califfo esemplare, che fa della citata 'moderazione', la *wasatīyya*, il cardine delle virtù dell'Imām. La modalità con 'Umar sceglierà il suo successore entro

¹⁷²Al-Māwardī, *op. cit.*, p. 13. Traduzione di chi scrive.

una rosa di sei candidati è presa da Māwardī a modello esemplare di un sistema successorio, anche se l'episodio avrà significato storico nella disputa tra sciiti e sunniti e viene riconosciuto come un momento conflittuale per la comunità. Sull'autorità di Ibn Iṣḥāq, Māwardī riferisce di un 'Umar incerto e tormentato. Dopo aver passato in rassegna tutti i possibili candidati alla sua successione, lodando le virtù e notando i difetti di ciascuno, per i quali nessuno sarebbe pienamente adeguato al compito, così descrive il suo successore ideale:

“O Ibn ‘Abbās, questa faccenda [la carica di *Imām*] non si addice che al forte che non prevarica, al mite senza debolezza, al parsimonioso senza avarizia, al generoso che non sperpera.”¹⁷³

L'Imām di Māwardī deve essere, a parte la questione dell'appartenenza tribale, il migliore individuo del tempo (*al-afḍal*); questo 'meglio' è in ogni caso legato alle circostanze storiche concrete, con considerazioni pragmatiche ad orientare la scelta oltre alle condizioni astratte già stabilite: se ad esempio la scelta dell'individuo più adatto in base alle caratteristiche definite dovesse causare discordia nella comunità, Māwardī raccomanda l'elezione di un altro individuo che soddisfi le condizioni, sia pure in grado minore, e che risulta più adatto nel caso specifico anche se non la scelta migliore in generale.

Invece di riferirsi all'autorità del passato islamico, che comunque riconosce, al-Fārābī costruisce una struttura intellettuale a partire da una

¹⁷³*Ibid.*, p. 21.

analisi razionale del mondo e dell'uomo, nella quale la Legge rivelata, di cui non si nega certamente la validità, è compimento e non presupposto. Alcuni requisiti importanti del governante sono condivisi tra Māwardī e al-Fārābī: essere istruito, giusto, competente nell'interpretazione della legge divina. Entrambi concentrano l'autorità, nel caso ideale, in una singola individualità che la incarna e la usa per guidare i suoi sudditi e seguaci verso il benessere, la felicità, la virtù e la prosperità in questa vita e l'eterna beatitudine nell'altra. Rispetto alle concezioni religiose del Medioevo cristiano, si ha l'impressione che l'accento sulla vita futura nell'aldilà sia inferiore.

Il significato politico del dibattito sul califfato era ancora forte al tempo di Māwardī e di al-Fārābī. Anche se il potere politico effettivo dei califfi Abbasidi si era indebolito, il valore simbolico dell'istituto califfale restava centrale nella coscienza degli intellettuali del tempo, e anche, in qualche misura, nei conflitti politici della regione medio-orientale.

La comunità utopica

Negli *Aḥkām* di Māwardī la parola *dawla*, che può significare “Stato” o “dinastia”, ricorre appena cinque volte, in maniera apparentemente del tutto accessoria. Questo dovrebbe indurre una qualche cautela nell'interpretare questo testo semplicemente come un manuale di amministrazione dello Stato, o di teoria sullo Stato, dal punto di vista della religione e della legge musulmane; è il governo della comunità che

interessa l'autore, e il mantenimento di una forma di vita regolata non da un Potere, ma da una Legge.

Più che di stati e di dinastie in quanto tali, Māwardī si preoccupa della *Umma* (parole che ricorre 37 volte) come soggetto politico, un dato che nella letteratura critica consultata appare poco considerato, se non addirittura ribaltato. Si pensi al seguente giudizio di Ann Lambton: “In his insistence on the supremacy of the Imam, [Māwardī] had tended to lose sight of the community”.¹⁷⁴ Chi scrive concorda con Hamid nel ritenere questa osservazione contraria all'evidenza testuale disponibile e piuttosto ingiusta verso il giurista iracheno. Il progetto mawardiano, anche sulla scorta di questa pur minima analisi lessicale, va letto in una luce comunitaria. Lo Stato, o meglio ancora l'organizzazione di governo, può essere semmai il *mezzo* che la comunità adopera per i suoi fini.

Come ben evidenziato da Mikhail, il fine principale della comunità e del governo mawardiani è la giustizia.¹⁷⁵

La comunità di Māwardī è comunque gerarchicamente diversificata. Vi sono essenzialmente, sembrerebbe, tre categorie: l'Imam, gli 'elettori' (*ahl al-iḥtiyār*), e la popolazione comune, al cui benessere parrebbe indirizzata, in teoria, l'intera organizzazione. La *ahl al-iḥtiyār* forma in questa prospettiva il gruppo più interessante. Sebbene agisca in nome della totalità dei fedeli, non si tratta di un corpo rappresentativo.

Le qualifiche per farne parte sono soggettive, di tipo culturale e morale, e una volta assolto il proprio compito di scelta dell'Imām, non esercita in quanto tale nessuna funzione di governo.

¹⁷⁴Citato in Eltigani Abulqadir Hamid, “Al-Mawardi’s Theory of State: Some Ignored Dimensions”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2001, 18, pp. 1-18.

¹⁷⁵Mikhail, *op. cit.*, cap. 4.

“Ci sono tre condizioni da considerare per gli elettori:

- la prima, la loro giustizia sotto ogni rispetto
 - la seconda, la conoscenza che gli permette di riconoscere chi ha diritto all'imamato secondo le relative condizioni
- la terza, l'indipendenza di giudizio e la saggezza che possano condurre alla scelta del candidato più adatto. meglio in grado di gestire gli affari [di stato], e più sapiente in essi. Coloro che sono nel paese dell'Imām non dà precedenza o preferenza, ma la scelta è stata delegata per consuetudine, non per legge, per precedenza nell'avere notizia della morte [del predecessore] e in quella terra è molto probabile si trovino i candidati qualificati.”¹⁷⁶

Māwardī manca di fornire un quadro istituzionale formale di questo gruppo, malgrado la sua funzione politica cruciale. Il 'corpo elettorale' è una realtà quasi completamente informale, che si costituisce in caso di necessità; non è presente nessuna autorità in grado di convocarlo o verificare le qualifiche dei suoi membri, fatta eccezione per l'Imām in carica, che seguendo il modello di ‘Umar, a cui nella discussione come si è visto è dato ampio spazio, può nominare un gruppo di grandi elettori. È espressamente escluso un qualsiasi tipo di quorum.

“Un altro gruppo dice: è valida l'investitura fatta da uno solo, perché al-‘Abbās disse ad ‘Alī, che Dio sia soddisfatto di lui: 'Stendi la mano perché possa darti la mia investitura, e così diranno: 'lo zio del Profeta ha

¹⁷⁶Al-Māwardī, *op. cit.*, p. 14. Traduzione di chi scrive.

dato l'investitura a suo cugino' e non dissentiranno su di te due persone.' e perché essa è come un giudizio, e il giudizio di un solo [giudice] è valido.”¹⁷⁷

Questo potrebbe portare all'assurdo per cui ogni singolo dotto di provata esperienza e moralità potrebbe unilateralmente proclamare un pretendente qualificato al califfato in caso di sede vacante, e invocare la legittimità politica di questa azione purché soddisfatti i criteri legali della proclamazione.

Tra due proclamazioni in competizione, legalmente valide, l'unica priorità definita è quella temporale.

Anche in questo aspetto, l'interesse dell'autore non si rivolge all'organizzazione formale di una istituzione dello Stato ma alla validazione legale e morale di un sistema 'consensuale' di guida della comunità.

Il risultato pratico di una impostazione del genere è che si maschera un assolutismo arbitrario nella gestione del governo, seppur limitato da requisiti di legge ed equità, sotto le forme di un consenso collettivo la cui espressione non è però istituzionalizzata, e non ha quindi valore concreto; a questa conclusione giunge anche Mikhail¹⁷⁸ pur attraverso una lettura parzialmente diversa.

Sarebbe allettante stabilire un confronto tra questo corpo e quello degli *ahl al-burhān* della *falsafa*. La filosofia offre una maggior varietà di comunità. Le città 'virtuose', quelle 'corrotte', le isole di Ibn Ṭufayl ed Ibn al-Nafīs, e appunto la stessa comunità dei filosofi, la *ahl al-burhān*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷⁸ Mikhail, *op. cit.*

secondo la terminologia del *Faṣl al-Maqāl* di Ibn Rušd; tuttavia, a parte la trattazione, piuttosto astratta e fortemente derivativa da Platone, di al-Fārābī, le uniche comunità 'filosofiche' di un qualche interesse in questa sede sono quelle delle isole di Ibn Ṭufayl e quelle su cui riflette Kāmil nell'opera di Ibn al-Nafīs.

Nell'isola dove Ḥayy cresce e ritorna con Asāl, non vi è nessun genere di comunità utopica; l'idea di Malti-Douglas, che vi vuole vedere una 'utopia maschile' mi pare insostenibile, più che altro perché l'accento è, correttamente, sul 'maschile', ma vi è molto poco di 'utopia' nel senso usato qui; se si intendesse 'utopia' come sinonimo di 'desiderio fantastico', non avrei nulla da ridire; ma in questo caso, non avrebbe neppure senso discutere dell'utopia come concetto che valga la pena studiare: sarebbe un'etichetta vuota. Credo di aver discusso la questione abbastanza a lungo nelle pagine che precedono.

Quell'isola ospita, invece, una *naturalità* idealizzata, quella che rende possibile la stessa esistenza di Ḥayy. La natura qui sembra agire in modo funzionale agli scopi della ragione umana, che, del resto, vi si integra. La moderna coscienza ecologica può leggere in alcuni brani dell'opera di Ibn Ṭufayl una forma di 'ambientalismo'; ma le ragioni che spingono Ḥayy a comportarsi con 'responsabilità ambientale' non hanno nulla a che vedere con essa, e sono invece espressamente fondate in una visione aristotelica del mondo fisico che pone l'accento sulla gerarchia delle forme. Ḥayy, in una certa fase del suo percorso verso la Visione Divina, sente una responsabilità derivante dalla sua libera agentività umana, la sua capacità di *tadbīr*; in quest'ottica, si adopera per far sì che le forme più elevate e complesse che lo circondando possano attualizzarsi.

È senza dubbio possibile vedere in questo atteggiamento, forzando un po', un'intuizione delle complessità reali di un ecosistema; ma ci sono pochi dubbi che un punto di vista di questo tipo appaia molto lontano da quel che Ibn Ṭufayl aveva in animo di comunicare e che i suoi contemporanei potevano leggervi.

Nonostante gli argomenti, piuttosto convincenti, di Taneli Kukkonen,¹⁷⁹ non credo che sia possibile vedere nell'isola di Ḥayy una forma di società in cui il protagonista e gli altri animali convivano, neanche considerando l'ovvia gerarchia che ogni *ḥaylasuf* avrebbe dato per scontata in qualsiasi società, umana o meno.

Due passi del testo mi sembra evidenziare in modo molto chiaro la rottura di una simile possibilità: inizialmente, Ḥayy bambino conosce la comunità con gli animali: “Fraternizzavano con lui gli animali selvatici, ed egli con loro, non lo respingevano e non li respingeva.”¹⁸⁰ Ma poi, in concomitanza con il compimento del suo primo ciclo settennale, qualcosa cambia; il bambino percepisce la differenza con gli altri animali, il suo bisogno di strumenti e ripari che invece la natura ha loro fornito:

“finché un giorno trovò un'aquila morta e riuscì a procurarsi da essa ciò che sperava e a cogliere l'occasione che gli si offriva: poiché vide che gli animali selvatici non la sfuggivano. Si accinse all'opera su di essa: le tagliò le ali e la coda, intere com'erano, dischiuse il loro piumaggio e lo livellò; le staccò tutta la pelle e la divise in due parti, se ne legò una sulla schiena e l'altra sull'ombelico e ciò che è sotto di esso; si attaccò la coda

¹⁷⁹Taneli Kukkonen, “No Man Is an Island: Nature and Neo-Platonic Ethics in Ḥayy Ibn Yaqzān”, *Journal of the History of Philosophy*, 46, 2, 2008, pp. 187-204.

¹⁸⁰*Epistola di Ḥayy Ibn Yaqzān. I segreti della filosofia orientale*, traduzione di Paola Carusi, Milano, Rusconi, 1983, p. 66.

dietro e le due ali sulle spalle. Ciò gli procurò copertura, calore e rispetto presso tutti gli animali, al punto che non ci fu più né contesa né opposizione nei suoi confronti. Avvenne che nessuno di loro gli si avvicinava, eccetto la gazzella che lo aveva nutrito ed allevato”.¹⁸¹

Questo passaggio, che precede immediatamente l'episodio più noto della morte e della dissezione della gazzella, mi pare segni chiaramente un momento in cui il protagonista, in quanto essere umano, afferma la sua posizione gerarchica e l'assenza di una comunità tra lui e gli altri organismi dei quali, pure, in seguito, si prenderà cura almeno in una fase della sua ascesa spirituale. Proprio la coincidenza con il passaggio alla seconda eptade e la scomparsa della gazzella/madre sottolineano a mio avviso questa interpretazione. Hayy si configura come predatore superiore e come essere superiore e celeste, assumendo le sembianze proprio di un'aquila; non mi sembra azzardato vedervi una prefigurazione della suo innalzarsi, da adulto, al di sopra della materia; in entrambi i casi il prezzo da pagare è altissimo, è l'isolamento, non solo geografico ma spirituale, *anche* di fronte a spiriti simili, come sarà poi quello di Asāl. Si sono forse mai viste aquile *sociali*?

Linguaggio

Le culture religiose della tradizione abramitica rappresentano la molteplicità delle lingue come conseguenza di un peccato di superbia,

¹⁸¹*Ibid.*, p. 69.

che produce la rottura dell'originale unità linguistica e la conseguente confusione. La vicenda di Babele è quindi una sorta di seconda Caduta, in cui all'uscita dal paradiso terrestre fisico segue la perdita della *lingua* del paradiso, che nelle versioni cristiane è solitamente quella ebraica, preservata solamente dal popolo prescelto da Dio; secondo alcune tradizioni, Eber, antenato degli Ebrei (e degli Arabi discendenti da Ismaele) e la sua gente sarebbero rimasti estranei alla costruzione della Torre e quindi risparmiati dalla confusione delle lingue.

La lingua perfetta, in cui si esprime per il musulmano la rivelazione divina, è naturalmente quella araba; non per tutti i commentatori tuttavia questa coincide con la lingua originaria di Adamo, quella nella quale Dio deve aver insegnato al primo uomo *i nomi di tutte le cose* (Cor. II, 31-32).¹⁸²

Nella tradizione utopica dell'Europa Occidentale, il linguaggio riveste da subito una ruolo ben definito; anche se è difficile stabilirne l'importanza generale entro questa tradizione nel suo complesso,¹⁸³ l'utopia linguistica esiste sia come tema, in un certo numero di utopie letterarie, sia come componente autonoma dell'utopismo, rappresentata in particolare dai numerosissimi tentativi, numerosi dal Seicento in poi, di lingue universali come le pasigrafie o le successive lingue internazionali ausiliarie.¹⁸⁴ Un esempio, peraltro cronologicamente precedente ai tentativi europei, di

¹⁸²Atiya Khassaf, "L'origine del linguaggio secondo i musulmani medievali", *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 61, 1992, pp. 69-90.

¹⁸³Monia Mezzetti, "L'irrelevanza della questione linguistica nella tradizione utopica" e "L'idioma come specchio dell'alterità", in *Metamorfosi dell'utopia*, Pisa, ETS, 2011, pp 73-89 e 90-151.

¹⁸⁴Si vedano Alessandro Bausani, *Le lingue inventate*, Roma, Ubaldini, 1974; Caterina Marrone, *Le lingue utopiche*, Viterbo, Nuovi Equilibri, 2004; Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

lingua artificiale con aspetti utopici è attestato nell'Islam medievale: si tratta della *balā ī-balan* descritta da Bausani, prodotta all'interno di un gruppo religioso eterodosso di tendenze mistiche nell'Iran timuride.

Questo tentativo, isolato e in parte misterioso, di ricostruire un linguaggio 'divino' attraverso lo sforzo creativo umano, per quanto affascinante non deve far dimenticare che la lingua 'perfetta' nella civiltà islamica rimane l'arabo; lo sforzo prolungato dei linguisti di codificarne dettagliatamente, in modo razionale, i principi grammaticali e le logiche di funzionamento interno potrebbe essere visto come una forma di utopismo, che meriterebbe forse un'esplorazione più approfondita.

Si può osservare che Ibn Bāḡḡa apre il suo trattato sul regime del solitario proprio con un esame della natura linguistica della parola-chiave *tadbīr*, l'organizzazione volontaria degli atti umani, attraverso, la ragione, in vista di un fine; un concetto la cui relazione con l'utopia, per come definita in questa sede, dovrebbe risultare evidente; è partendo dalla dimensione linguistica che il pensatore di Saragozza costruisce la sua descrizione della vita del solitario nella città anti-utopica.

Più originale è l'approccio di Ibn Ṭufayl. In una cultura altamente logocentrica, in cui sia la tradizione religiosa collegata all'attività dei grammatici e dei lessicografi che quella filosofica sull'autorità della logica aristotelica e del pensiero farabiano, vedevano nella scienza del linguaggio il fondamento epistemologico del sapere, lo *Ḥayy* presenta una via *non discorsiva* alla conoscenza della Verità.

Ḥayy Ibn Yaḡzān non conosce nessun linguaggio fino al momento in cui incontra Asāl, dopo aver conseguito lo stato di estasi della contemplazione e la congiunzione con l'Intelletto Agente.

La Verità è essenzialmente non-verbale, o più probabilmente sopra-verbale, e anzi, il tentativo di comunicarla con strumenti linguistici nella società fallisce; l'unico scambio linguistico fruttuoso nel libro ha luogo tra Ḥayy ed Asāl, ma dal punto di vista di Ḥayy, si tratta di una distrazione rispetto al suo desiderio di unione col divino.

L'implicazione è che il linguaggio sia irrilevante per lo sviluppo della conoscenza razionale della verità, almeno quando la persona in questione appartenga, presumibilmente per natura, alla *ahl al-burhān*.

Si tratta di una rivoluzione rispetto all'epistemologia farabiana, che pone, nella *Iḥṣā' al-'Ulūm (Classificazione delle scienze)* la grammatica prima e la logica poi, concepite come regole di corretta composizione rispettivamente della forma dell'espressione e della forma del contenuto, alla base di ogni successiva conoscenza. Per gran parte della *falsafa*, il sillogismo aristotelico era lo strumento primario per arrivare alla conoscenza certa (*burhāniyya*) del Vero.

Va notato che la logica aristotelica era spesso concepita in termini linguistici; il grammatico del decimo secolo Sirāfī, oppositore dei filosofi, in un famoso dibattito con il logico cristiano Mattā Abū Bišr arriva a confonderla con la grammatica della lingua greca, affermando quindi che le sue regole di formazione dei sillogismi siano regole grammaticali e non universalmente razionali.¹⁸⁵ Al-Fārābī, lui stesso allievo di Abū Bišr, considererà la logica nello stesso rapporto col pensiero che ha la grammatica con l'enunciazione del linguaggio; queste due discipline sono dunque essenziali per l'ulteriore sviluppo del sapere.

¹⁸⁵Cleophea Ferrari, "La scuola aristotelica di Baghdad" in *Storia della filosofia nell'Islam medievale, cit.*, pp. 367-378.

L'epistemologia di Ibn Ṭufayl si fonda invece, su linee più vicine a Platone che ad Aristotele, sulla conoscenza sensibile. Il suo protagonista è certamente un individuo razionale, ma la sua razionalità non fa uso dello strumento logico formale del sillogismo, che nessuno potrebbe insegnargli. Il graduale apprendimento della verità si basa invece sull'elaborazione diretta dell'esperienza sensibile, che il traduttore latino, Pococke, coglierà come tema principale della vicenda, mettendolo in risalto nel titolo della traduzione: *Philosophus Autodidactus*.¹⁸⁶ Per la *falsafa* nel suo insieme, un filosofo autodidatta sarebbe stata una nozione problematica.

Al-Fārābī vedeva l'attività intellettuale entro il contesto della vita sociale, e perfino Ibn Bāḡḡa cerca gli strumenti per coesistere con una società inadeguata. Seguendo il Platone della *Repubblica*, il pensiero filosofico islamico tende ad insistere sulla necessità di un rigoroso addestramento, necessario, tra le altre cose, ad evitare che il metodo filosofico porti a turbare l'ordine sociale e la concordia nella comunità.

Nulla di tutto questo in Ḥayy, che raggiunge la verità filosofica da solo, senza che gli sia insegnata socialmente, e si rivela incapace di comunicarla se non ad un singolo discepolo qualificato, con il quale formerà poi una sorta di utopica 'non-società'.

In tutto questo, il ruolo del linguaggio sembra sostanzialmente inefficace dal punto di vista della Verità, a meno che, seguendo Kochin,¹⁸⁷ non si consideri invece inadeguato il personaggio.

La conoscenza linguistica è una facoltà il cui sviluppo appare completamente indipendente da quello del resto della razionalità, una

¹⁸⁶Hourani, *op. cit.*

¹⁸⁷Kochin, *op. cit.*

posizione implicita che difficilmente al-Fārābī avrebbe potuto sottoscrivere e la cui radice, più che nella filosofia, andrebbe cercata nella tradizione mistica.

Va anche rilevata la parziale discrepanza tra l'esperienza del protagonista e la strategia discorsiva dell'autore. Ibn Ṭufayl sceglie di dare al suo cammino verso la verità – l'esperienza mistica di Ḥayy richiama quella che l'autore stesso riferisce di aver avuto nella prefazione. Esperienza che non si basa su di una riflessione che a partire dal mondo sensibile giunga alla comprensione delle Forme. Essa è innescata invece in seguito ad una menzione, da parte del suo corrispondente, della presunta *ḥikma mašriqiyya* avicenniana; una forma discorsiva, implicando dunque che il cammino possa almeno in parte, essere comunicato ad altri, come del resto farà Ḥayy stesso con Asāl.¹⁸⁸

Ma questa esperienza in sé non è discorsiva e può essere presentata linguisticamente solo mediante metafore, coperta dal 'velo sottile' di una forma narrativa. Siamo qui vicinissimi alla scelta formale fatta dall'utopia letteraria, la cui forza *retorica* risiede nell'appello a facoltà dell'anima diverse da quella puramente razionale.

Ḥayy nella città fallisce perché, forse in quanto auto-didatta privo di esperienza retorica, indirizza un discorso razionale 'non velato' al non-filosofo.¹⁸⁹ Il corso d'azione corretto secondo la tradizione farabiana della *falsafa* sarebbe stato quello di trasporre la realtà dell'esperienza in termini di metafore non dimostrative, che il popolo potesse comprendere facendo appello alla facoltà immaginativa e non a quella razionale. Resta tuttavia

¹⁸⁸Kukkonen, “No man is an island”, *cit.*

¹⁸⁹Marmura, *op. cit.*

in dubbio se sia il personaggio o il linguaggio stesso ad essere inadeguato alla comunicazione della Verità più alta.

Anche nella vicenda di Alessandro presentata da Nezāmi il problema del linguaggio assume una componente utopica. Più che una lingua perfetta, o l'assenza di essa, Nezāmi presenta la possibilità di superare la frattura babelica parlando più lingue, una questione che simboleggia senz'altro l'universalità dell'impero alessandrino e, implicitamente, quella della comunità islamica di cui il Bicornone, agente della volontà divina, è fatto in qualche modo precursore.

Spazio, tempo, corpo

Si è visto che l'utopia, per come si struttura storicamente nella prima modernità occidentale, si iscrive dapprima, in genere, in uno *spazio* alternativo, tipicamente un'isola o un luogo altrimenti isolato. Questo non sembra essere altrettanto vero nei testi musulmani esplorati in questa sede. Lo spazio altro tende ad essere luogo di meraviglia, non di alternativa critica alla realtà esistente. Questa alternativa trova infatti la sua collocazione privilegiata, fin dall'inizio, in una alterità *temporale*, collocata nel passato dei primi tempi della comunità, assai più che spaziale.

Solo parziali e comunque poco significative mi sembrano le eccezioni della novella dei due 'Abdallah citata nel secondo capitolo, sulla estrema limitatezza del cui orizzonte utopico si è già detto, e l'episodio nezamiano della comunità ideale ai limiti del mondo.

Più pertinente è invece l'isola della utopia 'ambigua' dello *Ḥayy*. Ibn Ṭufayl localizza chiaramente la sua vicenda nello spazio e attribuisce ai corpi un valore essenziale, mentre nulla dice sul tempo della vicenda, che resta indeterminato. Lo spazio ed il corpo sono inestricabilmente legati nel comporre la situazione utopica: la perfezione ambientale dell'isola, dal clima temperato e priva di predatori, rende possibile la perfezione del corpo fisico del protagonista, che in quanto tale diventa capace di ospitare la forma dell'anima intellettuale ('*aql*, contrapposto a *qalb*) e servirla finché necessario come fedele strumento della sua ascesa dalla materialità alla trascendenza. L'ambiente, col suo isolamento e la sua natura ospitale, ed il corpo concorrono al raggiungimento della felicità spirituale. Anche in questo, si osservi il contrasto con la storicità precisa, sia spaziale che temporale, dei *vaticinia ex eventu* di Kāmil; i due esperimenti mentali, apparentemente simili, appaiono assai diversi nella loro *collocazione*; Ibn al-Nafīs discute *la Storia* (*Sīra*, la vita del Profeta) e non semplicemente *una storia* (*qiṣṣa*) esemplare.

Negli altri filosofi lo spazio dell'alternativa è, in continuità con la visione greca classica rappresentata per esempio da Aristofane e Platone, quello della città (*madīna*), nel senso di 'comunità politica' oltre che in quello di 'spazio urbano'. Come la civiltà greca classica, la civiltà islamica ha pensato sé stessa essenzialmente come una civiltà degli spazi urbani. È in essi, se propriamente amministrati, che la vita umana può raggiungere il suo più alto compimento, la felicità individuale in una società organizzata.

Tuttavia, data la forma di queste discussioni, la struttura spaziale, fisica, dello spazio urbano non è presentata in forma descrittiva né discussa

nello specifico; sono l'organizzazione del corpo politico, la natura della sua guida politica e la vita morale ed intellettuale dei suoi membri a determinare i contorni dell'utopia, come discusso in relazione alla comunità utopica.

Māwardī dedica un capitolo della sua opera alle diversità dei paesi; la santità dello Ḥiḡāz e la fertilità dell'Iraq vi sono messi in debito risalto così come il problema, storicamente collocato, dell'irrigazione e del ruolo del buon governo nel garantire buoni raccolti.

Il buon governo mawardiano conosce e tiene presenti le differenze ambientali e consuetudinarie tra i paesi nella gestione amministrativa, come mezzo essenziale per assicurare prosperità alla popolazione e stabilità al potere. Ugualmente, grande attenzione viene dedicata in un altro capitolo alle bonifiche e tutte quelle attività che rendono il suolo coltivabile; questo tipo di attività vanno regolate ed incoraggiate dal governo, e le particolarità dello spazio geografico richiedono trattamenti, anche legali, particolari ed eventualmente differenziati.

Emerge invece solo marginalmente la visione di un ambito spaziale specifico, proprio della *Umma* nel suo insieme, al di là della sacralità delle città dello Ḥiḡāz. *Dār al-Islām* è espressione che ricorre 25 volte, nel trattare le conseguenze legali di alcuni tipi di movimento nello spazio, particolarmente in relazione al diritto di guerra e, soprattutto, alla relazione tra l'autorità musulmana ed i non-musulmani protetti, i *ḍimmī*. L'idea di un'estensione e limitazione spaziale della società islamica non sembra, in questo caso come in altri,¹⁹⁰ investita di nessuna particolare

¹⁹⁰Giovanna Calasso, “Alla ricerca di *dār al-islām*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionalisti, lessicografi, geografi e viaggiatori”, *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 271-296.

pregnanza politica o simbolica, restando connessa ad una prevalente dimensione legale.

PARTE TERZA

CAPITOLO QUINTO: LE CONTRADDIZIONI DELL'UTOPIA NELL'Islam MODERNO

L'impatto della modernità

La modernità nelle società arabo-musulmane inizia come un fenomeno esogeno, nella cui arena i musulmani sono obbligati a confrontarsi, in condizioni di inferiorità, con un universo sociale e culturale con cui pure si avevano rapporti antichi e radicati, quello dell'Occidente europeo 'franco' o 'romano', al quale si aggiunge la nuova potenza russa, quest'ultima non certo ignota, anche in precedenza, alla cultura dei centri musulmani, ma in precedenza marginale nella loro percezione storica.

Le periferie dell'Islam sono le prime ad affrontare quest'urto, in un momento in cui il paradigma della modernità europea non è ancora pienamente elaborato; in Africa Orientale, nelle coste dell'India e soprattutto in Indonesia, quando il Portogallo e poi le Province Unite raggiungono i paesi dell'Oceano Indiano attraverso la rotta del Capo. Questo scontro dapprima differisce poco da altri conflitti tra musulmani e 'franchi' di epoca precedente; solo gradualmente la dominazione della Compagnia olandese delle Indie Orientali, presto seguita nel Bengala dalla sua omologa britannica, si trasformerà da controllo commerciale in dominio politico propriamente coloniale.

Sia in Bengala che in Indonesia, e anche nell'area malese sotto egemonia britannica dalla fine del Settecento, l'egemonia culturale dell'Occidente porterà risultati culturali di rilievo, tanto da far parlare di 'Rinascimento Bengali'; fenomeni parzialmente analoghi si avranno nelle corti giavanesi vassalle dei Paesi Bassi e nell'area malese.

A partire dalla fine del Settecento, l'Impero ottomano, centro politico e culturale del mondo islamico sunnita, si trova coinvolto, in condizioni di sostanziale inferiorità, nella nuova espansione europea resa possibile da una modernità consolidata, dalla Rivoluzione Industriale e dal nuovo modello di Stato prodotto dalla parallela rivoluzione politica in Francia. Una radicata tradizione storiografica collocava l'inizio della modernità nelle regioni arabe del mondo musulmano alla campagna napoleonica in Egitto nel 1798, o alla conseguente ascesa di Muḥammad 'Alī a governante di questo paese.

Solo alcuni aspetti del 'progetto moderno', per come è stato definito da Eisenstadt, sono assunti in questa fase iniziale dall'Egitto e dall'Impero Ottomano soprattutto. Sono assunti consapevolmente, non tanto dapprima come imposizione coloniale (a differenza della situazione indiana ed indonesiana) ma come sforzo deliberato dei gruppi dominanti di acquisire i vantaggi, che ne conseguono, per reagire ad una situazione di crisi. La modernizzazione è dunque fatta in circostanze 'd'emergenza', ma il ruolo delle élite musulmane è attivo e selettivo. Si sceglie quanto, tra le innovazioni europee, rafforza lo Stato, la sua coesione e la sua capacità di controllo capillare (burocrazia) e di azione militare. Non è dunque casuale che l'Egitto, prima di essere a sua volta colonizzato, tenti con Muḥammad Ali ed i suoi immediati successori di farsi esso stesso

colonizzatore, con la conquista del Sūdān e la tentata conquista dell'Etiopia (che più tardi intraprenderà pure una strada simile), e di intervenire come giocatore nella politica di potenza europea durante le crisi d'Oriente.

Il progetto moderno compiuto, almeno dall'Illuminismo in poi, contiene l'utopia come elemento centrale. Questo dato è stato adeguatamente evidenziato ad esempio da Baczko¹⁹¹ e da Eisenstadt.¹⁹² Non va dimenticato però che la ricostruzione utopica della società è solo uno degli elementi che vanno a comporre il fenomeno culturale, politico e tecnico della modernità.

Da un lato, vi è una straordinaria apertura di orizzonti nuovi. Nella società europea, dagli ultimi anni del Settecento in poi, questa assume la forma della dominante concezione progressiva della storia, vista in particolare dal positivismo, ma non solo, come aperta ad un futuro migliore del presente, disponibile all'azione umana razionale; la scienza, prima operazione riservata ad una piccola élite dotta, si tramuta in fatto *tecnico* di importanza *sociale*, che incide sui rapporti produttivi, economici, e quindi in ultima analisi anche politici del nuovo mondo capitalista. La politica conosce la sua parallela rivoluzione; il principio nazionale e partecipativo. Questi due fenomeni rendono possibile la proiezione delle 'magnifiche sorti, e progressive' di un'umanità che è tuttavia, quasi sempre, identificata con la sola umanità europea o occidentale.

¹⁹¹ Bronislaw Baczko, *L'Utopia*, Torino, Einaudi 1979.

¹⁹² Samuel Eisenstadt, *Fondamentalismo e Modernità*, Roma-Bari, Laterza 1993.

Non sono però questi grandiosi sogni collettivi a raggiungere per primi il mondo musulmano centrale. Per le corti egiziana ed ottomana, la modernizzazione è uno strumento di potere, per mantenere e rafforzare l'ordine esistente di fronte alle sfide esterne, imposta dall'alto sulla popolazione più o meno riluttante e sulle classi dirigenti locali tradizionali, più che un sogno di avvenire migliore.

L'interesse dei governi era orientato verso l'introduzione di metodi produttivi più avanzati e soprattutto il rafforzamento dell'esercito e della burocrazia; ma questo richiedeva metodi europei anche in altri settori, in particolare nella stampa e nell'educazione. Intellettuali partecipi della cultura moderna si erano formati, e nel corso del tardo Ottocento introdussero idee europee nel dibattito culturale arabo e turco. Nei paesi musulmani sottoposti alla dominazione imperiale russa, francese, britannica od olandese si dovettero elaborare nuove, originali risposte alla convivenza con un potere estraneo; esempi ne sono l'opera di Ahmad Khan in India e di Gaspirali in Russia.

Inoltre, la modernizzazione tecnica e militare voluta dall'alto, pur ottenendo risultati importanti e centralizzando gli Stati, non riuscì a contrastare la crisi politica degli Stati musulmani e a porli su un piede di parità con l'Europa: i suoi costi anzi innescarono una disastrosa spirale debitoria che portò i creditori europei a dominare l'economia ottomana e portò infine al protettorato britannico sull'Egitto e francese sulla Tunisia. Progressivamente, gli Stati musulmani perdono l'indipendenza; nella seconda metà dell'Ottocento, in coincidenza con la maggiore energia con cui le potenze europee perseguono i propri progetti imperiali, la crisi e l'impotenza delle comunità politiche islamiche musulmani assume

proporzioni sempre più vaste. Questa situazione diventa evidente con la guerra russo-turca del 1877-78 e l'occupazione inglese dell'Egitto, di poco successiva.

È a questo punto che alcuni intellettuali dei paesi musulmani, già a volte educati secondo criteri occidentali nei propri paesi d'origine o dopo aver studiato in Europa, arrivano ad utilizzare le componenti più idealistiche del progetto moderno come parte di una risposta alla dominazione dell'Occidente.

In particolare, una delle grandi visioni ideali della modernità europea, il principio nazionale, si fa sempre più strada nel discorso intellettuale dei paesi musulmani prima della Prima Guerra Mondiale.

Utopia e nazione

Non è difficile vedere la componente utopica del nazionalismo in generale, sebbene gli studi sul nazionalismo abbiano dedicato in generale relativamente poco spazio a questo aspetto. Si ricordi a questo proposito l'osservazione di Benedict Anderson, autore di *Imagined Communities*, opera fondamentale dei moderni studi sul nazionalismo: “A nation is, in a manner, a Utopian community.”¹⁹³

Definire il concetto di nazione è probabilmente ancora più problematico che definire quello di utopia. In questa sede, l'aspetto più importante è probabilmente la *progettualità politica* del discorso nazionalista. Esso si afferma storicamente in Europa e nelle Americhe, e in seguito nel resto del mondo, come un piano di mobilitazione delle popolazioni, per

¹⁹³<https://www.uio.no/english/research/interfaculty-research-areas/culcom/news/2005/anderson.html> (link controllato il 15-12-2011).

ristrutturare lo spazio politico, contrapponendosi ad un assetto esistente di legittimità dinastiche, imperi multinazionali o, più tardi, dominazioni coloniali.

Le forme che il nazionalismo ha potuto assumere, anche a seconda del tipo di assetto con cui si trovava in opposizione più o meno marcata, sono come è noto molto varie. I nazionalismi nel mondo musulmano hanno dovuto confrontarsi con tutte e tre le organizzazioni pre-nazionalistiche dello spazio politico, ma in particolare con la dominazione coloniale e con alcuni imperi multinazionali. Il nazionalismo arabo e quello turco in particolare possono essere descritti come un tentativo di risposta alla crisi dell'Impero Ottomano, aggravata dalla penetrazione coloniale europea, i cui agenti sono spesso a loro volta degli Stati nazionali, indice della forza del modello. A questa crisi i nazionalisti arabi intendevano reagire ricostruendo lo spazio politico in nuove forme e con nuovi confini, sia geografici che soprattutto sociologici.

Il criterio linguistico viene sovraordinato a quello religioso della vecchia *umma* e a quello civico dello stato ottomano delle *Tanzimat*, proponendosi come presupposto per la costituzione di una nuova *Umma*, non più islamica, ma araba o turca.¹⁹⁴

Ogni nazionalismo costruisce una pratica discorsiva che immagina, in vario modo, i confini di una nuova comunità, unita da legami diversi da quello dell'arena politica precedente, della quale offre rappresentazioni simboliche, spesso assai concrete come titolature di vie, monumenti ai

¹⁹⁴Biancamaria Scarcia Amoretti, "Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico" in *La Storia. L'Età contemporanea. 5. Problemi del mondo contemporaneo* Milano, Garzanti, 2001, pp. 215-237.

caduti, altari della Patria, musei, cartoline, francobolli, e così via. Dunque, ogni nazionalismo sarebbe in qualche modo una espressione di pensiero utopico, laddove propone una società più perfetta di quella esistente, e la mette in opera anzitutto come discorso, come *comunità immaginata*, o forse meglio ancora, come *immagine di una comunità*.¹⁹⁵

Ogni nazionalismo inoltre tende ad *attualizzare* il proprio discorso nelle rappresentazioni simboliche di cui si è parlato. Nel caso dei nazionalismi in lotta, che ancora devono costruire il proprio Stato, gli strumenti del potere necessari all'attualizzazione simbolica della comunità nazionale sono scarsamente disponibili, o addirittura in mano a forze ostili.

In questi casi è frequente che la manipolazione simbolica operi soprattutto al livello della lingua, che diventa di per sé un elemento di rappresentazione dell'aspirata comunità nazionale.¹⁹⁶ In questo quadro va visto l'uso della lingua araba negli ultimi anni dell'impero ottomano, in reazione alla politica di turchizzazione voluta dal Comitato Unione e Progresso.

Considerazioni analoghe valgono per quasi tutti i nazionalismi dei popoli musulmani.

Spesso il nazionalismo agisce come forza modernizzatrice, o cerca almeno di presentarsi come tale, integrando nel proprio discorso l'ideologia del progresso.¹⁹⁷

¹⁹⁵Benedict Anderson, *Comunità Immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.

¹⁹⁶Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity*, Edinburgh University Press, 2003.

¹⁹⁷Mi permetto di rimandare, come esempio di questa situazione e delle complessità dell'elaborazione nazionalistica, alle osservazioni sul caso indonesiano nel mio "Identità nazionale indonesiana nei manifesti letterari (1925-1963)", *Phoenix. Online Journal of Oriental Studies*, n. 2, 2009.

Rokheya Sakhawat

Con l'opera di Begum Rokeya Sakhawat Hossein, si giunge ad un punto di svolta nel discorso utopico islamico. Rokeya Sakhawat nasce a Pairaband, nell'attuale Bangladesh, nel 1880, da una ricca famiglia di proprietari terrieri musulmani (*zamindar*). Non ricevette una educazione scolastica regolare: i suoi fratelli maggiori le insegnarono a leggere e scrivere.

Ai primi del Novecento iniziò a collaborare con diverse riviste femminili indiane, interessandosi in particolare di educazione e condizione femminile, ricevendo sostegno ed incoraggiamento dal marito, Khan Bahadur Syed Sakhawat Hossain.

La sua opera più nota, almeno al di fuori del subcontinente indiano, è il breve scritto utopico *Sultana's Dream*, uscito nel 1905, in inglese, sullo *Indian Ladies' Magazine*. Il resto dei suoi scritti sono perlopiù in bengali, ma il suo romanzo *Padmarag*, di cui si dirà sotto, è disponibile in traduzione inglese.

Malgrado il titolo, il lettore viene inizialmente lasciato nel dubbio se il viaggio utopico in *Sultana's Dream* sia un sogno; solo alla fine Sultana, la narratrice protagonista, confessa di essersi appisolata e di aver sognato. Lo schema è piuttosto classico nella letteratura utopica occidentale: il protagonista, proveniente dal mondo dell'autore, raggiunge con vari mezzi lo spazio ideale, attraversando in genere un qualche tipo di barriera (il sogno, col passaggio dal mondo della veglia al sonno, ne sarebbe un esempio) e trova un personaggio-guida che gli indica le ragioni della ricchezza, felicità e prosperità di quella particolare utopia, dandone una

caratteristica descrizione per contrasto con il mondo dell'autore che si adatta piuttosto bene alla funzione critica dell'utopia, per quanto spesso a spese dell'efficacia narrativa.

In questo caso, è il personaggio-guida, un'altra donna, chiamata Sara, che raggiunge la narratrice-protagonista e la conduce in utopia, a Ladyland.

La barriera attraversata non sarebbe tanto quella tra sonno e veglia (come nel caso di Manfalūtī di cui si dirà) quanto quella temporale, tra la notte stellata in cui inizia il racconto e il mattino luminoso in cui viene condotta dal personaggio-guida. Queste procedure assomigliano molto a quelle, più elaborate, utilizzate da Marge Piercy in *Women on the Edge of Time*.

Più che un'utopia femminista proposta come praticabile alternativa, Ladyland è un mondo alla rovescia, con la funzione dominante di mettere in azione, sotto gli occhi del lettore, una critica della realtà. La stessa funzione, sebbene attenuata ed in forma più realistica, può essere attribuita anche allo spazio utopico del Tarini Bhavan in *Padmarag*.

Il rovesciamento utopico di Ladyland è, ovviamente, quello dei ruoli di genere, in particolare per quanto riguarda il ruolo pubblico. Le donne di Ladyland si muovono in pubblico, senza velo, mentre gli uomini sono segregati in casa (*mardana*, l'inversione della *zenana* dell'India reale). Un altro rovesciamento, stavolta tra Ladyland e la condizione dell'India colonizzata, è la storia di vittoriosa resistenza ad un'aggressione imperialistica, realizzata dalle donne del paese grazie alla scienza e all'educazione; tale vittoria è quella che mette le donne nella condizione di imporre agli uomini la *parda* che in precedenza era stata applicata loro.

Il discorso femminista è assolutamente esplicito: le donne sono più intelligenti degli uomini e raggiungerebbero migliori risultati in campo scientifico e culturale, se gliene venisse data la possibilità.

Da un lato, i condizionamenti ambientali e sociali sono riconosciuti. Sultana, proveniente da un mondo di seclusione femminile, appare 'maschile' alle abitanti di Ladyland, nel senso che si comporta con la 'timidezza' tipica dei *loro* uomini che pure vivono in seclusione.

D'altra parte, non si ammette che le donne, emerse alla vita pubblica, acquistino i difetti maschili di prevaricazione, pigrizia, violenza: a Ladyland crimini, e di conseguenza magistrati (in precedenza attività maschili) sono sconosciuti dopo la rivoluzione delle donne. Queste, giunte al potere, si astengono da qualsiasi spargimento di sangue: l'unico crimine di cui Sara parli è la menzogna, punita con l'esilio.

C'è infine, per quanto ingenua, una nota 'fantascientifica'. Come si è detto, sono le realizzazioni scientifiche il punto centrale del cambiamento rivoluzionario che instaura la ginecocrazia. Queste sono essenzialmente due: il controllo del clima, mediante l'accumulazione in palloni dell'umidità atmosferica, e l'accumulazione e distribuzione del calore solare, che fornisce anche energia per cucinare, oltre che l'arma con cui difendersi dagli invasori.

Coerentemente con questo aspetto, a Ladyland i veicoli personali, per evitare incidenti stradali, sono macchine volanti, simili a piccoli dirigibili con due palloni, alimentati ad elettricità.

La presenza di sola energia 'pulita' fa di Ladyland una autentica città-giardino, costellata di parchi ed orti. La funzione critica non potrebbe

essere più esplicita. “La vostra Calcutta potrebbe essere un giardino molto più bello” dice Sara a Sultana.

L'attenzione estetica è caratteristica di moltissime utopie: la perfezione della città ideale deve essere visibile nella sua apparenza, nelle sue decorazioni, in quella che è qui come spessissimo altrove la sobria confortevolezza di abitazioni private funzionali quanto belle. Non solo l'ordine politico e sociale deve essere cambiato dal progetto utopico, ma anche quello estetico; la strategia rappresentativa della letteratura utopica richiede poi la presentazione del *quotidiano* ideale. Così, prima ancora dell'incontro con la Regina di Ladyland, Sultana chiede di poter vedere la cucina della casa di Sara, descritta con toni di meraviglia, nella quale si svolge la narrazione della precedente storia di Ladyland, aperta dalle domande sul calore del sole, usato per cucinare. Invece, in pochissime righe si dice poi, velocemente, che Sultana ha visitato laboratori, fabbriche, università. Ma di questi spazi, cioè proprio quegli spazi pubblici la cui conquista da parte delle donne apparirebbe il fulcro tematico dell'utopia, non è fornita nessuna rappresentazione concreta.

La vita pubblica di Ladyland dominata dalle donne è solo in minima parte messa narrativamente in atto. Perlopiù, essa è *raccontata* da Sara a Sultana; racconto che viene enunciato all'interno spazio 'femminile' ed 'intimo' della cucina; le donne, in Ladyland, continuano ad occuparsi del cucito, del ricamo e della cucina, sebbene invece le pulizie domestiche sembrano spettare agli uomini, ed essere anzi la loro sola incombenza. Come se Sakhawat non riuscisse realmente, ancora, a mostrare uno spazio pubblico completamente femminile, o se esso fosse ancora, anche

dentro al sogno, un sogno condiviso dai due personaggi anziché una realtà.

Molto più matura ed articolata, pur conservando di fondo le stesse istanze femministe, concentrate sull'educazione e sull'autosufficienza delle donne come tali, anche nella vita pubblica, è la vicenda di *Padmarag* il successivo romanzo in lingua bengali. Rokeya Sakhawat si spese molto per favorire l'uso della bengali, in particolare tra gli *ašraf* musulmani abituati ad usare l'urdu. In un capitolo dello stesso romanzo il contrasto tra bengali ed urdu viene affrontato, con una garbata ironia sull'incapacità dei musulmani parlanti urdu di recitare con la corretta ortoepia la poesia bengali (quella cioè del paese in cui vivono, si nota).

L'ambientazione di *Padmarag* è realistica. La vicenda ruota intorno alla disgraziata vicenda personale della protagonista, *Padmarag*, respinta dalla famiglia del promesso sposo (che non aveva mai incontrato) e quindi costretta, a causa di pressioni sociali e familiari legate all'eredità, a cercare rifugio in una comunità femminile costruita da una ricca filantropa, *Tarini*.

Questa comunità svolge la duplice funzione di scuola per bambine, e di rifugio per donne perseguitate per varie ragioni, ad esempio perché vedove o abbandonate. Queste donne vengono formate e diventano secondo le proprie capacità le educatrici della scuola. Questo è il percorso che intraprenderà *Padmarag*.

Il *Tarini Bhavan*, la struttura che ospita la comunità, è uno spazio utopico, la cui funzione critica e di cambiamento è espressamente rivendicata. Esso non agisce però in un mondo immaginario, ma nella concreta realtà sociale e spaziale di Calcutta, Darjeeling ed altre località

dell'India nord-orientale sotto la dominazione britannica, dove occorre fare i conti con i problemi concreti dell'educazione, della resistenza all'imperialismo, delle profonde divisioni religiose e confessionali. Divisioni che cessano di avere significato nella sorellanza tra le donne del Tarini Bhavan, dove tutte le identificazioni esterne, all'infuori di quella di genere, cessano di avere valore, al punto che sono abolite perfino le forme linguistiche (titoli e pronomi) che in bengali connotano le relazioni di gerarchia sociale. Questo cambiamento nel linguaggio è pure, come si è detto, frequente nel discorso utopico; ancora riappare in Marge Piercy, dove ai pronomi inglesi connotati per genere, *he* e *she*, si sostituisce il comune '*per*' (da '*person*'). La discussione sulla difficoltà di far uso dei pronomi personali inglesi è in effetti comune nella fantascienza femminista.¹⁹⁸

Muṣṭafà Luṭfī al-Manfalūṭī

L'operetta Muṣṭafà Luṭfī al-Manfalūṭī, *Madīnat al-sa'āda*, (*La città felice*) del 1907¹⁹⁹, è a mio conoscenza la prima utopia letteraria pubblicata in lingua araba da un autore musulmano.

L'introduzione dell'utopia come genere letterario avviene nel contesto della *nahḍa*, nella seconda metà dell'Ottocento, dapprima soprattutto con traduzioni. Proprio con un testo utopico, *Les Aventures de Télémaque* di Fénelon, si avvia il grande movimento moderno di traduzioni in arabo dalle letterature europee; questa traduzione, fatta da Rifā'ā al-Ṭaḥṭāwī,

¹⁹⁸ Si veda ad esempio l'introduzione di U.K. Le Guin al suo racconto "Il re d'inverno" nella raccolta *I dodici punti cardinali*, cit., p. 92.

¹⁹⁹ Muṣṭafà Luṭfī al-Manfalūṭī, *Madīna al-Sa'āda* in *Naẓarāt*, al-Qāhira, Dār Miṣr li al-ṭabā'a.

sarà pubblicata in Egitto nel 1845. Non sono riuscito a trovare indicazioni che l'*Utopia* di More sia stata tradotta durante l'epoca della *Nahḍa*; la prima versione integrale apparirà in Egitto solo nel 1974, preceduta da una versione parziale, sempre egiziana, nei primi anni Cinquanta.²⁰⁰

Le prime utopie letterarie in lingua araba sono opera di autori di origine cristiana, ma la cui ottica è sostanzialmente 'laica': Farānsīs Marāš e Farah Anṭūn, entrambi originari del Levante.

Più tardi, dopo la prima guerra mondiale, il socialista copto Salāma Mūsà pubblicherà la sua utopia letteraria, intrisa di nazionalismo egiziano e socialismo.

In relazione alla storia delle società e delle culture arabe musulmane, queste attività di autori cristiani contribuiscono a svolgere un ruolo indispensabile di mediazione tra le tradizioni culturali pre-esistenti ed i generi letterari europei; non appartengono in particolare alla storia dell'utopia, ma più in generale a quella della letteratura araba e delle letterature post-coloniali.

L'opera di Manfalūṭī tradisce alcune particolarità, che la distinguono sia dalle concezioni liberali o socialiste degli autori precedenti, sia dall'impostazione nazionalista (probabilmente influenzata da modelli turchi) del lavoro di Mūsà: il testo tradisce una forte dipendenza da fonti medievali islamiche (il *Romanzo di Alessandro* e le *Notti* in particolare).²⁰¹ Si dà attenzione al dato religioso: il narratore, che raggiunge lo spazio utopico in sogno, nel vedere gli abitanti della Città

²⁰⁰Mahmoud Manzalaoui, "Utopia in Arabic", *Moreana*, 46, pp. 47-58.

²⁰¹Luc-Willy Deheuevels, "Espace du conte et territoire de l'utopie: des *Mille et une Nuits* à *La Ville du Bonheur* de Mustafā Lutfi al-Manfalūṭī" in *Les Mille et une Nuits en partage*, cit., pp. 350-364.

Felice in preghiera si chiede espressamente come possano, senza aver ricevuto una Rivelazione profetica, riconoscere un Dio a cui rivolgere la loro devozione, e domanda loro che Dio preghino. Sembra anche qui che sia la loro adesione alla fede a determinarne la natura virtuosa.

Per il resto, la funzione del testo sembra essere più che altro compensatoria; ancora una volta, l'isolamento spaziale e una sorta di benedizione divina fanno di Utopia quello che è, più che il vero sforzo umano. Sembra difficile vedere in un testo del genere una proposta di mobilitazione attiva dell'azione umana verso un fine, come quella che esisteva in alcune utopie occidentali coeve e, in certo senso, nel discorso arabo medievale sul *tadbīr* delle azioni di cui si è detto.

Il dibattito sulla restaurazione del califfato

L'impero ottomano aveva cercato di connotare, anche in chiave religiosa, la sua partecipazione alla Prima Guerra Mondiale; una politica in parziale continuità con i progetti panislamici a cui il sultano Abdülhamid aveva dato, sebbene con scarsa coerenza, spazio politico come opzione ideologica unificante dello Stato.

Quando nel 1914 l'Impero Ottomano entra in guerra, questa viene proclamata come un *Ġihād* per la liberazione dei musulmani soggetti alla dominazione britannica, francese e russa, ed in seguito, ancor più, italiana, senza considerare il fatto che anche Austria e Germania dominano popolazioni musulmane.

L'operazione è di natura essenzialmente politica; con la parziale eccezione della Libia italiana e di poche altre aree, ottiene scarsa

risonanza. La grande maggioranza dei musulmani nei possedimenti alleati non accenna neppure a ribellarsi, malgrado l'appello di chi continua a proclamarsi il loro Comandante dei Credenti.

Al contrario, alcuni arabi musulmani, alleati con la Gran Bretagna, si ribellano apertamente all'Impero Ottomano nel nome di un senso, ancora vago, di nazionalismo arabo, contribuendo in modo significativo alla finale disfatta turca.

Dalle convulse vicende della fine dell'Impero nasce una nuova Turchia, una Turchia nazionalista, guidata da Kemal Atatürk, avviata su un percorso di modernizzazione laica ed imposta dall'alto, ancor più radicale e centralizzatore di quello dello Stato Ottomano. Una Turchia le cui classi dirigenti continuano a guardare all'Occidente con un misto di diffidenza, acuita dalla sconfitta, e di ammirazione. Il paese adotta un sistema legislativo strettamente modellato sui codici dell'Europa Occidentale. Si introducono molti aspetti del modello di laicità dello Stato d'impronta giacobina, intesa come supremazia incontrastata di esso nei confronti della religione nel nome dell'unità nazionale.

Non c'è posto in questo sistema per la dinastia ottomana, e per l'idea di una guida religiosa internazionale di tutti i musulmani. Dapprima è proclamata la Repubblica, abolendo il sultanato, ma conservando l'istituto califfale come una forma di potere spirituale. Questa soluzione poteva difficilmente durare; un califfato come puro potere spirituale, ammesso che un tale potere sia possibile, è un falso storico, così come la sua stessa rivendicazione da parte della dinastia ottomana. Al di fuori del piano simbolico, questa breve finzione non risulterà molto utile, né alla Repubblica turca né alla collettività dei musulmani.

Nel 1924 il califfato di Costantinopoli viene abolito.

La risonanza simbolica è enorme. Si tengono due conferenze panislamiche, con lo scopo di ripristinare un califfato più autentico, che funzioni appunto, più che altro, da simbolo di una inesistente unità dei musulmani. In India vi fu un grande movimento popolare, chiamato appunto *khilafa*, che fa riferimento alla forza rappresentativa di quell'antica istituzione ormai svuotata, e va a fornire una della basi del senso d'identità tra i musulmani del subcontinente.

La distruzione del califfato come istituzione funzionante apre la strada ai progetti di restaurazione, al sogno panislamico del ritorno all'epoca, mitizzata, di una comunità forte e sicura di sé sotto un'unica guida. Abbiamo visto come in forme diverse questo desiderio fosse già attivo in epoca medievale, e assumesse con Māwardī una forma precisa, quando ancora il califfato di Bagdād era un attore politico capace di azione autonoma.

Se il simbolo continua a funzionare per oltre un millennio, è però difficile vedere nella sua evocazione moderna un contenuto progettuale, un'ideale di riorganizzazione concreta dello spazio sociopolitico attorno a questa antica istituzione.

Il progetto islamista

Dopo la Prima Guerra Mondiale e la fine del vecchio califfato incarnato, più o meno surrettiziamente, dalla casa di Osman, la visione religiosa della politica nelle società musulmane conosce una grave crisi intellettuale, in cui sono determinanti le affermazioni degli Stati turco e

persiano, e di diversi Stati arabi, come entità *nazionali*, la cui legittimità aveva poco a che vedere con la religione, e che infatti, almeno in teoria, tendono a riconoscere ai cittadini parità di diritti indipendentemente dalla comunità religiosa d'appartenenza.

Si è già osservato quanto una visione di questo tipo sia per certi aspetti utopica.

Contro di essa, e contro l'importazione di idee occidentali che implicava, andrà formandosi un fascio di visioni sociali e politiche che continuano a mantenere la religione, ed in special modo l'Islam, come elemento di base di definizione della vita sociale. Si tratta di un Islam riesaminato e rinnovato: autori importanti come Jalāl al-Dīn al-Afġānī ed il suo amico Muḥammad 'Abduh sostengono con forza, dalla fine del diciannovesimo secolo, l'idea di una 'riapertura della porta dello *Iġtihād*'. Porta che si supponeva, in parte a torto, chiusa da otto o nove secoli.

Questo 'modernismo islamico' risulta assai variegato; il suo scopo fondamentale resta quello di adattare la religione e la sua Legge ad i tempi moderni, senza rinunciare ai loro elementi sentiti come essenziali. In al-Afġānī si riscontra esse una importante tensione anti-coloniale, avversa non a quel che i conquistatori europei avevano da offrire in ambito tecnico e culturale ma al fatto stesso della loro dominazione; nel suo caso, in effetti, la dimensione dell'identità religiosa e quella dell'ideale nazionale non sono contrapposte e neppure sempre chiaramente separate.²⁰²

²⁰²Per la biografia ed il pensiero di al-Afġānī si veda Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968, dove si sottolineano anche i nessi tra certi aspetti della sua visione e quella della tradizione filosofica medievale.

Il riferimento alla grandezza del passato fornisce stimolo, ma non modello, per la ricostruzione del presente fondato su di un'identità musulmana.²⁰³

Gradualmente si affermano, dapprima soprattutto in Egitto, visioni idealizzate dell'Islam dei primi secoli, concepito come società e comunità anche politica più che come fede; visioni che conducono ad ideologie rivoluzionarie, religiose, di riscatto, nelle quali si fa sempre più strada la centralità della Legge. Di esse va dato qui qualche cenno.

L'Islam politico sunnita

Già dall'epoca ottomana, diverse società a maggioranza sunnita avevano conosciuto movimenti 'di riforma', animati dall'aspirazione a ristabilire la purezza originaria della fede, scrostandone le 'biasimevoli innovazioni' attribuite perlopiù a certe confraternite mistiche: sebbene meno coeso, si tratta di un fenomeno per alcuni aspetti comparabile alla riforma protestante nella cristianità d'Occidente, avvenuta approssimativamente nello stesso quadro temporale.

Occasionalmente, anche prima del ventesimo secolo, alcuni di tali movimenti hanno avuto obiettivi politici; il wahhabismo della penisola araba, sorto alla fine del diciottesimo secolo, ne costituisce l'esempio più importante; grazie alla sua adozione come dottrina ufficiale della casa saudita, questa dottrina ha oggi una vasta influenza, sostenuta dall'

²⁰³Se ne potrebbe trovare un esempio nel pensatore musulmano Muḥammad Iqbāl, per il quale rimando a Daniela Bredi, "Nostalgia 'restauratrice' all'opera: 'Siria' e 'La moschea di Cordova' di Muḥammad Iqbāl", *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 317-332.

imponente attività ufficiale dello Regno dell'Arabia Saudita per diffonderne gli insegnamenti tra i musulmani.

Dopo la fine del 'califfato' ottomano sorgono, in Egitto soprattutto (i Fratelli Musulmani di Ḥasan al-Bannā) e altrove, organizzazioni politiche animate dall'obiettivo di riportare l'Islam, e presumibilmente un Islam 'originario' e 'purificato', al centro dell'esistenza sociopolitica dei singoli Stati musulmani.

Solo negli ultimi decenni tuttavia, tali movimenti riescono ad acquistare una forza reale, che spesso si traduce, grazie anche ai cambiamenti dei rapporti di egemonia culturale prodotti dalle entrate petrolifere, in una capacità di dettare i termini del dibattito pubblico anche in paesi dominati da istanze politiche ufficiali diverse, solitamente nazionaliste. Questo accade in particolare, nei paesi arabi, a partire dalla sconfitta dei regimi militari laici 'di sinistra' nella guerra contro Israele del 1967. Le recentissime 'primavere arabe', su cui si ritornerà, hanno consentito a movimenti di questo tipo di assumere un maggior potere politico in Egitto e Tunisia.

In un certo senso, queste manifestazioni di Islam politico utilizzano le forme, le proposte ed i linguaggi dei nazionalismi e dei movimenti ideologici occidentali derivati dalla Rivoluzione Francese e dal secolare dibattito ideologico che ne è scaturito in Europa. Non vanno sottovalutate anche le affinità operative e funzionali con forme entusiastiche e carismatiche di religiosità protestante diffuse specialmente in America.²⁰⁴

Nella loro aspirazione a ridisegnare la struttura della società ed i suoi principi organizzativi (in particolare le dinamiche di inclusione ed

²⁰⁴Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, cit.

esclusione) questi movimenti presentano una indiscutibile componente di utopismo. Qualche osservazione a questo proposito è stata in effetti formulata.²⁰⁵

Tuttavia, occorre riscontrare che il modello utopico di riferimento è, in generale, presentato in termini confusi. Richieste tipiche come quella di uno 'Stato Islamico', o della 'applicazione della *šari'a*', pur avendo una grande forza di mobilitazione e potendo apparire come una alternativa a governi oppressivi e corrotti, sono generalmente privi di un reale contenuto descrittivo della società futura, per la quale ci si richiama perlopiù alla situazione dell'Islam classico, normalmente quello dei primi califfi. Si tratta di una mistificazione storica, in quanto assume come già in vigore, all'epoca dei *rašīdūn*, una Legge religiosa la cui formulazione è storicamente avvenuta più tardi.

La stessa nozione di Califfato, a cui pure ci si richiama, cessa di essere una proposta politica concreta che ristrutturari le forme politiche o i rapporti di forza globali e sembra ridursi a poco più che uno slogan.

Una visione che fa affidamento sul ristabilimento della situazione, vista come originaria, di rispetto della Legge come garante della forza e della prosperità dello Stato e della popolazione, inquadra certamente un'aspirazione sociale alla giustizia. La risonanza di questo appello è tanto più forte di fronte al fallimento percepito delle due grandi proposte secolari del socialismo e del capitalismo, rispetto alle quali, in epoca di guerra fredda, diverse forme di Islam politico cercano di proporsi come 'terza via'; ad esempio il noto teorico dell'Islam politico egiziano Sayyid Quṭb enuncerà questa prospettiva all'inizio della sua celebre opera

²⁰⁵Ad esempio in Bahrawi, *op. cit.*

Ma'ālim fī al-Tarīq (Pietre Miliari). In generale, però, non si propone una struttura radicalmente alternativa dei rapporti socio-economici, vista anche la difficoltà a distaccarsi, in questo ambito, da fonti giuridiche tradizionali che operavano in un regime di proprietà privata.

Alcune componenti del diritto musulmano, quali il divieto d'usura, vengono isolate per presentare l'economia 'islamica' come alternativa al capitalismo; ma, al pari di analoghe idealizzazioni in ambito cristiano, questa proposta sembra perlopiù risultare una versione temperata del sistema capitalistico.²⁰⁶

Sul piano istituzionale, si ha la contraddizione di una proposta politica che pretende di riprodurre, nei meccanismi di funzionamento dello Stato moderno, un progetto di società centrato invece sulla comunità e sulla Guida.

Lo Stato moderno, il cui principio di esistenza storica è sostanzialmente secolare, viene raramente messo in discussione; se ne chiede normalmente la 'islamizzazione'. Si intenderebbe metterne cioè la struttura e l'apparato di potere al servizio di una diversa tradizione giuridica, concepita in un contesto e con finalità diverse, e di diversi interessi sociali che trovano espressione nel discorso religioso. Raramente si dà forma ad una idea di complessiva di un ordine terreno mutato nella struttura dei suoi rapporti sociali, politici ed economici, sebbene alla base del consenso di alcuni di questi movimenti religiosi godono si possa supporre tale aspirazione.

²⁰⁶Restano attuali molte delle osservazioni fatte in merito da Rodinson, *op. cit.*

L'Islam politico sciita e Ḥomeyni

Questo lavoro sarebbe incompleto se non si desse qualche cenno sulla forma politica assunta negli ultimi decenni dallo sciismo duodecimano.

In Iran, come in altri paesi musulmani, l'irruzione della modernità e la subordinazione economica e politica al mondo occidentale, sebbene non si sia tradotta in dominazione coloniale diretta, ha portato grandi mutamenti culturali e sociali; in particolare l'autocratica dinastia Pahlavi ha condotto un programma radicale di modernizzazione basato su un'ideologia di nazionalismo secolarista ed autoritario, che ha incontrato spesso l'opposizione del clero sciita, qui, diversamente che nella maggior parte del mondo sunnita, dotato di una ben maggiore autonomia, anche economica, rispetto al potere politico e di una più consolidata tradizione nel criticarlo.

Ci sono stati diversi tentativi di elaborare una risposta ai problemi della modernizzazione in una forma autenticamente iraniana e fondata su principi islamici; la ben nota dottrina della *velāyat-e faqih* elaborata dallo Āyatollah Ruḥollah Ḥomeyni è quella che merita qualche considerazione in questa sede, come forma di utopia politica, per la grande risonanza politica che ha avuto, e per il successo ottenuto nella mobilitazione rivoluzionaria iraniana del 1979.

Ḥomeyni sviluppa dapprima questa dottrina nelle sue lezioni del 1970, tenute in esilio a Naḡaf in Iraq, poi raccolte nel libro *Hokumat-e Eslām* (Il Governo Islamico). Nella prima di queste lezioni, egli individua e indica ancora il modello ideale nel califfato di 'Alī Ibn Abī Ṭālib,

contrapponendo la giustizia dell'Imām, che obbedisce a Dio *anche nell'ordine secolare e nella pratica esteriore*, alla tirannide arbitraria ed ingiusta dello Šāh Pahlavi.

Homeyni non è certo il primo ad opporsi al tradizionale quietismo politico della tradizione duodecimana, e basa in effetti il suo insegnamento sull'interpretazione di religiosi precedenti, specialmente di epoca Qajar.

Tuttavia, la sua reinterpretazione dell'Islam sciita in termini di azione politica e di impegno del credente nella sfera mondana pone una grande innovazione, maturata attraverso un lungo percorso di rafforzamento dei religiosi come gruppo di opposizione attiva in Iran, uscendo dall'abituale quietismo politico dello sciismo duodecimano. Si formulano invece ora le richieste di un impegno diretto degli uomini di religione nella vita politica e nell'attività legislativa, e di una organizzazione istituzionale, la Repubblica Islamica, improntata a principi religiosi innestati direttamente nell'ambito costituzionale.

L'azione umana è chiamata a costruire politicamente un ordine giusto, pur nell'attesa e nell'assenza dell'Imām. Questa operazione viene presentata come una ri-creazione dello stato originario della comunità prospera, forte e rettamente guidata dei primi tempi, sotto Muḥammad ed 'Alī. Ma l'ordine sociale e politico effettivo è moderno, e si fonda sulla separazione dei poteri come concepita da Montesquieu, legittimata anch'essa su base religiosa. Il passato immaginato della comunità serve come metafora, simbolo identitario e mobilitante, come modello per

spingere all'azione, più che come quadro di riferimento per la politica reale.

Sebbene nel *Governo Islamico* la concreta struttura dello Stato venga lasciata relativamente nel vago, si insiste sulla separazione dei poteri; la principale differenza con il modello illuministico sta nel rifiuto di riconoscere il potere legislativo ad un corpo rappresentativo eletto. Le funzioni della rappresentanza elettiva sono invece di 'coordinamento' e di controllo dell'esecutivo.

Di fatto il *Majles* della Repubblica d'Iran possiede la facoltà di emanare leggi, purché entro i limiti della *šari'a* e sottoposte al vaglio di un corpo di giuristi religiosi, esponenti del potere giudiziario; ed in effetti è difficile capire, anche dagli accenni del *Governo Islamico*, come questo corpo elettivo potrebbe altrimenti svolgere funzioni di coordinamento senza la possibilità di emanare norme giuridiche.

Il potere dei giurisperiti come immaginato da Ḥomeyni, e come sarà riflesso in buona misura nella Costituzione repubblicana dell'Iran dopo la rivoluzione del 1979, sarà collegiale, ma al vertice del sistema vi è un uomo solo, il *Rāhbar*, la Guida Suprema. Criterio teorico essenziale per la scelta della Guida è la sua competenza nella Legge religiosa, ma i requisiti politici, tra i quali la nazionalità iraniana, sono altrettanto se non più importanti.

Ḥomeyni e i suoi seguaci pensano di fondare su base islamica uno Stato nuovo, e diverso. Ma, ancora, nelle linee essenziali questo Stato è lo Stato nazionale della modernità più che la comunità religiosa internazionale della *Umma*, anche se solo limitata agli sciiti; nel

trasferirsi dalla vita spirituale e dalla Legge alla gestione politica, la religione si cala dunque, senza discuterle, nelle strutture fondamentali esistenti.

È dunque difficile parlare di 'utopia' nel senso più pieno del termine, anche trascurando la repressione degli oppositori successiva alla Rivoluzione e i risultati concreti ottenuti dal regime repubblicano dell'Iran nel realizzare un ordine sociale più giusto.

D'altra parte gli elementi utopici del progetto sono innegabili: Homeyni ha realmente offerto un progetto ed una descrizione di un ordine desiderabile, da realizzarsi tramite l'azione collettiva degli esseri umani; modello contro il quale confrontare la monarchia secolare dei Pahlavi e sulla base del quale spingere ad una enorme, e vittoriosa, mobilitazione rivoluzionaria.

Future Shock

Utopia e fantascienza

La connessione tra utopia e fantascienza pone problemi di vario tipo, a partire da quello della definizione della fantascienza, che non è questa la sede per discutere. Il dibattito sulla nascita e sulla definizione di questo genere è aperto.²⁰⁷ In relazione al rapporto con l'utopia, trovo interessante la posizione che indica come prime opere effettivamente fantascientifiche gli *scientific romances* di H.G. Wells, e in particolare, *The Time Machine*

²⁰⁷La bibliografia al riguardo è assai vasta. Mi limito a rimandare al buon riassunto dei termini della questione in Verri, *op. cit.*, pp. 9-14.

del 1895. Nel giro di pochi anni successivi, a cavallo dei due secoli, Wells diede alle stampe sei importanti *scientific romances*: oltre a *The Time Machine*, *The Island of Dr Moreau* (1896), *The Invisible Man* (1897), *The War of the Worlds* (1897), *When the Sleeper Wakes* (1899) e *The First Men on the Moon* (1901). In queste opere si trovano anticipati, e trattati su basi, per le conoscenze dell'epoca, scientifiche, buona parte dei grandi temi affrontati dalla fantascienza successiva: dal viaggio nel tempo e nello spazio²⁰⁸, al confronto con società aliene incontrate tramite esplorazioni o giunte sulla terra per invaderla, e perfino, in *The Island of Dr Moreau*, una prefigurazione della bioingegneria. Sebbene non gli si possa attribuire l'invenzione dell'idea di macchina del tempo, fu lui ad introdurla nel mondo di lingua inglese e a renderla popolare, concependo, qualche anno prima della teoria della relatività generale, la nozione del tempo come quarta dimensione; anticipando quindi, in questo caso, la conoscenza scientifica allora disponibile. Va detto ad ogni modo che Wells non scriveva nel vuoto: le speculazioni sulle possibilità future della scienza e della tecnica erano arrivate nel tardo Ottocento a costituire un filone letterario importante. Un vasto consenso tra gli storici del genere colloca l'intera tradizione ottocentesca di romanzi scientifici, quelle utopie e distopie in cui la scienza e la tecnica svolgono un ruolo predominante, e altre opere simili (in particolare si fa riferimento a Edgar Allan Poe e Jules Verne) all'interno della fantascienza, a partire dal *Frankenstein* di Mary Shelley (1818).²⁰⁹ La letteratura ottocentesca di anticipazione e speculazione scientifica raccoglie le istanze poste dalla

²⁰⁸A mia conoscenza, il primo testo a presentare un viaggio spaziale condotto con mezzi tecnico-scientifici plausibili è *The Unparalleled Adventures of One Hans Pfaal* di E.A. Poe (1835).

²⁰⁹Brian Aldiss, *Un miliardo di anni*, Delta Fantascienza, Milano, 1974, cap. 1.

nuova visione del tempo come progresso, dal *future shock*, e dalla caduta dell'ordine trascendente pre-moderno offrendo degli squarci di visione, sostanziando delle paure o delle speranze. Pochi autori, come Jules Verne o Kurd Lasswitz, si spingono oltre.

D'altra parte si può considerare lo *scientific romance* europeo come distinto dalla *science fiction* americana, che nascerebbe nel 1926 con l'uscita della prima rivista letteraria destinata alla fantascienza, *Amazing Stories* diretta da Hugo Gernsback. Questa e altre riviste simili ospiteranno per un lungo periodo la massima parte della fantascienza in lingua inglese (solo dagli anni Cinquanta si avranno pubblicazioni in volume; ma tuttora le riviste dedicate svolgono un ruolo importante) e probabilmente alla loro presenza si deve la costituzione del genere fantascientifico come tale, con una propria autonomia stilistica e una comunità di lettori ed autori organizzata, e un'editoria dedicata. La mia opinione è che, per quanto questi aspetti siano di assoluta rilevanza, restringere la definizione di 'fantascienza' in questa maniera obblighi a trascurare una lunga fase di esperienze esterne agli Stati Uniti e ancor più al mondo di lingua inglese, e sottostimare la risonanza dell'opera di Wells. Inoltre, in questa sede Wells è particolarmente significativo: molti dei suoi *scientific romances* descrivono mondi alternativi distopici, ma poco dopo di essi, nel 1904, lo stesso autore diede alle stampe *A Modern Utopia*, testo che assieme ai suoi 'seguiti' successivi, *Men Like Gods* (1923) e *The Shape of the Things to Come* (1933) doveva influenzare profondamente il modo di pensare l'utopia. *A Modern Utopia* è stata concepita fin dal titolo per scrivere un'utopia nel futuro, che fosse adatta all'epoca del progresso e della scienza: collegamento tra la fantascienza

nascente ed il consolidato genere utopico. La fantascienza riguarda in generale circostanze e situazioni immaginarie ma presentate come possibili entro la nostra comprensione dell'universo, o, in alcuni casi, di una comprensione dell'universo nota, ma non realmente accettata dall'autore. Alcuni racconti di Lester del Rey e di Isaac Asimov, tra gli altri, presentano angeli e diavoli come realmente esistenti; per fare un esempio ancora più significativo, negli ultimi anni Ted Chiang ha scritto racconti di fantascienza dove la speculazione si fonda su concezioni del mondo non più attuali, come l'aristotelismo, la generazione spontanea o la cosmologia ebraica arcaica. Per uno di questi racconti Tom Disch ha proposto la suggestiva definizione di “fantascienza babilonese”.²¹⁰ Ci si può aspettare che “società immaginarie, descritte nel dettaglio e collocate nel tempo e nello spazio” (o almeno, in un qualche corrispondente di tempo e spazio non del tutto fantastico) siano piuttosto comuni. Da un lato, però, molti testi più pienamente utopici, specialmente le distopie come *Nineteen-Eighty-Four*, non sono universalmente classificati come 'fantascienza', sebbene ne mostrino le caratteristiche salienti, per ragioni che si potrebbero riassumere come sociali ed editoriali. Dall'altro la fantascienza delle riviste, soprattutto ai suoi inizi, affrontava la descrizione in notevole dettaglio di società alternative solo in casi relativamente rari; erano privilegiate trame avventurose o situazioni immaginarie ed anomale all'interno della società conosciuta o di qualcosa di molto simile. Quando si arriva infine a speculazioni sull'Alieno, si arriva in molti casi ad una dichiarazione di inconoscibilità quasi sempre angosciante:²¹¹ tra gli esempi più interessanti vi sono *The Doorstop*

²¹⁰ Ted Chiang, *Storie della tua vita*, Viterbo, Nuovi Equilibri, 2008, p. 289.

²¹¹ Si rimanda a Jameson, *op. cit.*, cap. 9.

di Reginald Bretnor e *Stranger Station* di Damon Knight, entrambi del 1956, il già citato *Piknik na obočine* degli Strugackij, e diverse opere di Stanislaw Lem, in particolare *Solaris* (1961). Certamente, per riprendere la distinzione di Jameson tra *progetto* e *pulsione*, si potrà dire che molta fantascienza appare attraversata dalla *pulsione* utopica,²¹² ma solo in un parte della produzione, difficile da quantificare ma sicuramente significativa, arriva ad esprimerla in un *progetto* utopico, che è quel che qui più interessa.

La fantascienza arriva con relativo ritardo nella maggior parte dei paesi musulmani, con la parziale eccezione del Bengala, e rimane un tipo di letteratura relativamente secondario fino ad anni piuttosto recenti. In particolare dopo il Duemila, l'ambiente della fantascienza nei paesi arabi ha cominciato ad organizzarsi, con convegni, discussioni, soprattutto in Internet; ma resta un'area marginale nell'ambito dello sviluppo complessivo del genere.

Tawfīq al-Ḥakīm: *Rihlat ilà al-ġad*

Il celebre drammaturgo egiziano Tawfīq al-Ḥakīm scrive il dramma a tema fantascientifico *Rihlat ilà al-ġad* (viaggio nel futuro) nel 1961, sull'impressione del primo volo orbitale di Jurij Gagarin.

L'opera, tradotta precocemente in italiano e rappresentata a Siracusa, può definirsi per molti aspetti ingenua e schematica. Ciascuno dei quattro atti si presenta piuttosto slegato dagli altri, ed i ruoli dei due personaggi principali, il medico, che rappresenta gli aspetti più sentimentali

²¹²*Ibid.*

dell'umanità, ed l'ingegnere, che incarna la razionalità calcolatrice, appaiono stereotipati.

Sebbene si tratti di caratteri che in qualche modo si radicano nelle concezioni dell'autore sul 'teatro delle idee', la sua scrittura drammatica, che in altri casi (ad esempio nel ben più noto *Ahl al-Kahf*) traduce efficacemente questa poetica in letteratura si dimostra inadeguata ad una trattazione realmente penetrante del soggetto 'fantascientifico'.

La vicenda si può riassumere in poche righe; un medico ed un ingegnere, entrambi condannati a morte per omicidi passionali, ricevono ed accettano l'offerta di scontare la propria pena come cavie umane in un viaggio interplanetario. Il secondo atto, a bordo dell'astronave, è incentrato sui loro dialoghi. Nel terzo, essi raggiungono la meta, precedentemente ignota, del loro viaggio (*al-kawkab al-mağhūl*) che si rivela essere un corpo celeste in cui la vita organica è stata sostituita da una forma di esistenza statica, meccanica, che ignora tanto la morte quanto l'evoluzione e lo sviluppo.

Nel quarto atto i due personaggi ritornano sulla Terra. A causa di quello che si può presumere un effetto relativistico, che non era però previsto dai personaggi alla partenza, il pianeta su cui fanno ritorno è quello di un remoto futuro, circa tre secoli dopo la loro epoca, in cui l'esistenza umana è stata attentamente regolata ed è avvolta da un dispositivo di controllo, sia meccanico che, sembrerebbe, sociale, onnicomprensivo, che garantisce la soddisfazione dei bisogni materiali ma al tempo stesso spegne, più o meno inavvertitamente, ogni esigenza superiore, di ordine spirituale o intellettuale. Il medico e l'ingegnere reagiscono diversamente alla nuova società e alle due figure femminili (una bionda ed una rossa

di capelli) che vengono loro affiancate per guidarli nella società futura; il primo con sdegno ed orrore, il secondo con entusiasta meraviglia che dissimula appena il suo desiderio di potere che i mezzi futuri possono soddisfare.

Il quarto atto è in sostanza una distopia tecnologica, chiaramente ispirata ad Huxley ed Orwell, che al-Ḥakīm conosceva; la tecnica affievolisce la capacità umana di agire e rende l'uomo fisicamente dipendente e moralmente imbecille.

Un possibile parallelo, la cui relazione diretta non sono stato in grado di accertare, è con il breve racconto di Forster, *The Machine stops* del 1907:²¹³ una messa in guardia, sulla scia dello *Erewhon* di Butler, contro la dipendenza umana dalle macchine, percorsa da una significativa vena di sessismo, che è forse implicita anche in Ḥakīm; nel suo caso però delle due figure femminili una prende in qualche modo le parti del medico nell'opporre al sistema di potere; come in Orwell e Zamjatin si tematizza la coppia come forma di 'resistenza' al mondo distopico.

Al-Ḥakīm non doveva cercare a lungo per trovare nelle letterature inglese e francese i motivi della sua distopia.

Tawra

Gli sviluppi politici frenetici, avvenuti negli ultimi due anni in diversi paesi arabi, a cominciare dalla Tunisia, sembrano aver sconvolto il tradizionale panorama politico della regione, il cui assetto appariva

²¹³Edward Morgan Forster, *La macchina si ferma*, Milano, Nord, 1985.

essersi consolidato sotto l'egemonia americana durante ultimi decenni della Guerra Fredda.

La caduta di consolidate dittature come quelle di Ben 'Alī e di Mubārak, che si sorreggevano su un articolata struttura di interessi economici locali e globali, e sul potere di controllo militare-poliziesco, ha aperto a vasti gruppi sociali del mondo arabo, precedentemente esclusi dalla vita politica e da opportunità di ascesa economica, un orizzonte di speranza prima pressoché assente.²¹⁴

Nel momento in cui scrivo, la situazione, ancora piuttosto fluida, sembra evolvere nella direzione di un maggior ruolo politico regionale delle monarchie conservatrici del Golfo e delle ideologie islamiste sunnite che queste supportano. Una versione legalitaria e socialmente conservatrice della religione parrebbe funzionare in alcuni strati della società, in chiave almeno superficialmente 'antimoderna', come proposta di salvezza collettiva. I precedenti regimi, più o meno 'laici' almeno nelle forme della gestione del potere, malgrado le notevoli concessioni simboliche fatte al discorso religioso, non hanno raggiunto le aspettative di assicurare un'esistenza soddisfacente per la grande massa della popolazione, né sono stati generalmente in grado di affrontare serissimi problemi di corruzione, irresponsabilità del governo e frequente brutalità nella gestione quotidiana dei rapporti tra cittadino e Stato.

Questi ed altri fallimenti di chi si è fatto alfiere politico di una pretesa 'modernità' certamente hanno contribuito al credito popolare di cui i movimenti religiosi hanno goduto, in misura variabile negli ultimi

²¹⁴Si veda ad esempio Samir Kassir, *L'infelicità araba*, Torino, Einaudi, 2006, che dà voce a questo sentimento di disperazione.

trent'anni. Di recente, in alcuni paesi, questa situazione si è tradotta in importanti affermazioni elettorali.

Le formazioni politiche di ispirazione religiosa islamica hanno dimostrato di godere di una considerevole rappresentatività sociale nelle prime elezioni libere tenutesi dopo la fine delle monarchie in Egitto e Siria; questa rappresentatività è stata costruita in anni di opposizione a gruppi al potere sempre meno a contatto con vasti settori della società, ma che di frequente hanno ritenuto che l'attività sociale dei gruppi religiosi fosse 'innocua' quando non si traduceva direttamente in azione politica.

Anche in questo sviluppo, si può individuare una componente di utopismo politico. Il fenomeno utopico è stato più evidente nelle fasi iniziali della cosiddetta 'primavera araba', con le grandi mobilitazioni in paesi come l'Egitto. La piazza Taḥrīr del Cairo o la rotonda delle Perle di Manāma in Baḥrayn si sono trasformati, nella fase rivoluzionaria, in spazi utopici, sebbene per loro stessa natura provvisori; spazi dove situazioni che sarebbero state limitate, difficili o impossibili nella normale vita sociale (si pensi alle preghiere di copti e musulmani che si proteggevano a vicenda dalla polizia, o a certi momenti di auto-organizzazione per la pulizia dello spazio o i rifornimenti di cibo) diventano fenomeno sociale diffuso e parte integrante di una mobilitazione politica con fini determinati e radicali. In Egitto, uno degli slogan più diffusi era il noto *al-ša'b yurīd isqāṭ al-nizām*, "il popolo vuole la caduta del sistema".

Si tratta di una richiesta rivoluzionaria, nel senso proprio della parola, che fa irrompere l'aspirazione di un'alternativa all'esistente. La forma stessa di un'alternativa si enuclea, in embrione, nella vita stessa dei manifestanti accampati nella piazza, ma non riesce a produrre una rappresentazione condivisa del desiderio sociale.

La critica dell'ordine pre-rivoluzionario era diffusissima nella maggioranza dei paesi arabi, quasi tutti impegnati nella repressioni di gruppi di opposizione ed intellettuali dissidenti, e alle prese con un diffuso malcontento sociale che almeno in Egitto, Tunisia, Algeria e Marocco aveva già una vivace storia di attivismo, organizzazione sindacale e culturale, esperienza di opposizione (incluso carcere e tortura per gli attivisti).

Questa critica era però generalmente *disperata*. Una soluzione, e tantomeno una soluzione rivoluzionaria, basata sulla mobilitazione popolare, ai problemi dei paesi arabi sembrava oltre l'orizzonte.

Per quanto mi è stato possibile vedere, nell'ambito della letteratura araba degli ultimi anni, con particolare riguardo all'Egitto, questa tematica è preponderante; le rappresentazioni utopiche ne assumono la forma della distopia, di cui si è già visto, in una fase precedente, l'esempio di al-Ḥakīm. Vale la pena di citare la recente distopia *Yūtūbiyā* (appunto, *Utopia*) di Aḥmad Ḥālid Tawfīq, che presenta un futuro fin troppo simile al presente pre-rivoluzionario dell'Egitto, in un cui una “Utopia” oziosa e consumista vive alle spalle del resto della società, ridotto in condizioni di oppressione e miseria.

Se il desiderio utopico di una società migliore, più giusta, meglio organizzata, emerge certamente dai recenti eventi dei paesi arabi, è

difficile vedere quali forme concrete, all'infuori di un discorso religioso contraddittorio e simbolico che *indica* la Medina profetica, ma trova difficoltà a *rappresentarla* come modello praticabile per l'attualità, questo desiderio sia in grado di assumere.

CONCLUSIONI

Il percorso offerto fin qui è solo uno tra vari possibili, condotto, attraverso un ambito vastissimo di espressioni culturali, usando un concetto il cui stesso impiego ha richiesto un'analisi accurata e cautele metodologiche a cui si è dovuto dare molto spazio.

In conclusione del presente lavoro, qualche risultato può essere definito. Si è articolata storicamente la specificità del concetto di utopia, giustificandone la definizione qui usata: “proiezione descrittiva del desiderio sociale razionalmente organizzato”. Si spera di avere chiarito ragioni storiche e metodologiche che ne giustificano l'uso in relazione all'Islam.

Si è cercato di mostrare come tramite questa nozione sia possibile contribuire a dare luce a tradizioni di pensiero, testi e fenomeni del passato di una cultura, arricchendone la comprensione, anche in ambiti che tradizionalmente non erano stati indagati da questo punto di vista.

In particolare, la filosofia politica dell'Islam medievale e alcuni aspetti della turbolenta situazione sociale ed intellettuale del mondo musulmano contemporaneo proiettano, sotto la luce dell'utopia, ombre dalle forme inattese.

Malgrado la forza del paradigma rivolto al passato, incentrato sulla comunità medinese ed in misura minore sull'eredità platonica, la civiltà dell'Islam ha saputo interrogarsi sulla forma da dare ad una società più perfetta e sulle modalità di rappresentarla, sebbene questi interrogativi non abbiano ricevuto formulazione esplicita.

L'ancoraggio alla tradizione e ai modelli della fase formativa si mostra, nella fase moderna, incapace di ri-diventare progetto, pur continuando a funzionare per la mobilitazione di energie sociali in funzione di un ideale. Questo ideale non fornisce più, però, un contenuto rappresentativo concreto.

Si individua, in alcune tradizioni del pensiero musulmano non solo la pulsione utopica, che si può presumere universale, ma anche la vitalità di formulazioni del *progetto* utopico, in forme indipendenti da quelle elaborate nella modernità euro-americana, sebbene riferite storicamente anche a fonti comuni.

Questa progettualità utopica, manifestata nel pensiero filosofico e nel discorso giuridico, fatica a tradursi nell'arena politica; le formulazioni del desiderio riconoscono una intrinseca difficoltà, che in Ibn Ṭufayl ed Ibn Bāḡḡa, perlomeno, concepisce la stessa società come problema. Del resto, la problematicità dell'azione politica per attuare concretamente il progetto è la cifra della stessa proposta platonica e di molte utopie occidentali della prima età moderna.

Le soluzioni 'ortodosse' di Māwardī e di Ibn al-Nafīs, se offrono spazi di speranza in un ordine più giusto, rinunciano a farsi interpreti di una proposta compiutamente alternativa all'esistente.

Con Ibn al-Nafīs, probabilmente, si chiude un'epoca; sia in termini puramente storici, con l'apocalisse mongola, che in termini ideali; quanto di più simile l'Islam medievale abbia prodotto ad una vera utopia letteraria, sostiene l'integrale legittimazione dell'ordine sociale e storico esistente; proprio quando quest'ordine è in uno dei più gravi momenti di

crisi della sua storia, un suo esponente arriva a caratterizzarlo come utopia già realizzata, e destinata a realizzarsi ancora.

L'originalità di questa visione della storia mi sembra ben esemplificare la ricchezza, ed i limiti, di una produzione culturale che, prima della modernità europea, ha affrontato in modo variegato il problema di dare rappresentazione all'aspirazione di una società giusta. Aspirazione di cui, nel contesto della modernità globalizzata, le società islamiche contemporanee continuano a cercare di dare un'espressione adeguata, come gli altri uomini e donne di questo imperfetto mondo.

BIBLIOGRAFIA

Testi

Aḥmad Khālid Tawfīq, *Yūtūbiyā*, al-Qāhira, Dār Mīrīt, 2009.

Aristotele, *Politica*, in *Opere*, 9, Roma-Bari, Laterza, 1973. Traduzione di Renato Laurenti.

Ibn Bājja, *Tadbīr al-Mutawahḥid* (Avempace, *Il regime del solitario*, a cura di Massimo Campanini e Augusto Illuminati, Milano, Rizzoli, 2002.)

Campanella, Tommaso, *La città del sole*, Milano, Feltrinelli 1997.

Chiang, Ted, *Storie della tua vita*, Viterbo, Nuovi Equilibri, 2008.

Al-Fārābī, *Madīna al-Fāḍila* (*La città virtuosa*, a cura di Massimo Campanini, Milano, Rizzoli, 1995).

Forster, Edward Morgan, *La macchina si ferma*, Milano, Nord, 1985.

Khomeyni, Ruḥollah, *Ḥokumat-e Eslam* (Trad. it. *Il governo islamico*, Roma, Centro Culturale Islamico, 1983.)

Huxley, Aldous, *Il mondo nuovo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1966.

Le Guin, Ursula, *I Reietti dell'altro pianeta*, Milano, TEA, 2002.

Luciano di Samosata, *Storia Vera*, Milano, Rizzoli, 1990.

Al-Manfalūṭī, Muṣṭafà Luṭfī, *Madīna al-Sa‘āda in Naẓarāt*, al-Qāhira, Dār Miṣr li al-ṭabā‘a.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Baġdādī, *Kitāb al-aḥkām al-sulṭāniyya wa al-wilāya al-dīniyya*, Ṣaydā-Bayrūt, Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2003.

Le Mille e Una Notte, a cura di Francesco Gabrieli, Torino, Einaudi, 1997.

Moro, Tommaso, *L'Utopia*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

Ibn al-Muqaffa‘, *Risālat fī al-Saḥāba* (Testo e traduzione in *Il principe e i Saggi. Potere e giustizia nel medioevo islamico*. Milano, Polimetrica, 2005.)

Ibn al-Nafīs, *Risālat Kāmiliyya fī Sīrat Nabawiyya* in Meyerhof, Max e Schacht, Joseph, (ed. e tr.), *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

Platone, *Opere Complete* (CD Rom), Roma-Bari, Laterza, 2008.

Zakariyyā al-Qazwīnī, *Le meraviglie del creato e le stranezze degli esseri*, Milano, Mondadori 2008.

Ibn Rušd, *Faṣl al-Maqāl* (Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Milano, BUR, 1994.)

Id, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited by Erwin Rosenthal, Cambridge University Press, 1956.

Rokeya Sakhawat Hossain, *Sultana's Dream. Padmarag*, New Delhi, Penguin Books, 2005.

Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy Ibn Yaqzān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya*. Trad. it. *Epistola di Ḥayy Ibn Yaqzān. I segreti della filosofia orientale*, traduzione di Paola Carusi, Milano, Rusconi, 1983.

Studi sul concetto di utopia e la letteratura utopica.

AA.VV. *Nell'anno 2000. Dall'Utopia all'Ucronia*, Firenze, Olschki, 2001.

AA. VV. *Aliene Quotidiane. DWF*, n. 13-14, Roma, 1991.

Aldiss, Brian, *Un miliardo di anni*, Delta Fantascienza, Milano, 1974.

Baczko, Bronislaw, *L'Utopia*, Torino, Einaudi, 1979.

Bausani, Alessandro, *Le lingue inventate*, Roma, Ubaldini, 1974.

Bloch, Ernst, *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Editrice, 1992.

Cantù, Francesca, "América y Utopía en el siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, n.1, 2002, pp. 45-64.

Capra, Andrea, *Introduzione in Aristofane, Donne in Parlamento*, Roma, Carocci, 2010.

Claeys, Gregory, (a cura di) *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, 2010.

Eco, Umberto, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

Farioli, Marcella, *Mundus Alter*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

Fortunati, Vita - Trousson, Raymond - Corrado, Adriana (a cura di), *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi Tematici*. Napoli, CUEN, 2003.

Fortunati, Vita - Trousson, Raymond (a cura di), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Champion, 2000.

Jameson, Fredric, *Il desiderio chiamato Utopia*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Kumar, Krishan, *Utopia e Antiutopia, Wells, Huxley, Orwell*, Ravenna, Longo Editore, 1995.

Le Guin, Ursula, *Il linguaggio della notte*, Roma, Editori Riuniti, 1986.

León del Río, Yohanka, “¿Por qué utopía?”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, número 7, septiembre 2002.

Levitas, Ruth, *The Concept of Utopia*, Hemel Hempstead, Philip Allan, 1990.

Mannheim, Karl, *Ideologia e Utopia*, Bologna, Il Mulino, 1985.

Marrone, Caterina, *Le Lingue Utopiche*, Viterbo, Nuovi Equilibri, 2004.

Mezzetti, Monia, *Metamorfosi dell'Utopia*, Pisa, ETS, 2011.

Minerva, Nadia (a cura di) *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e Discipline a confronto*. Longo Editore, Ravenna, 1992.

Moneti Codignola, Maria, *L'Utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

Navarrete, Federico, “La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana”, in Guilhem Olivier (ed.) *Simbolos de poder en Mesoamérica*, Instituto de investigaciones antropológicas, Serie culturas mesoamericanas /5, México 2008.

Popper, Karl, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 2004.

Id., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Richter, Dieter, *Il paese di Cuccagna. Storia di un'utopia popolare*. Firenze, La Nuova Italia, 1998.

Schram Pighi, Laura, *La narrativa italiana di utopia dal 1750 al 1915*, Ravenna, Longo Editore, 2003.

Seligman, Adam (a cura di), *Order and Transcendence*, Leiden, Brill, 1989.

Servier, Jean, *Storia dell'Utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2002.

Spinozzi, Paola, *Utopianism / Literary Utopias and National Cultural Identities: a Comparative Perspective*, edited by Paola Bologna, COTEPRA, 2001.

Suvin, Darko, *Le metamorfosi della fantascienza*, Bologna, Il Mulino, 1985.

Toth, Csaba, “Resisting Bellamy”, *Utopian Studies*, 23.1, pp. 57-78.

Tower Sargent, Lyman, *Utopianism; A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2010.

Id. “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies*, 5.1, 1994, pp.1-37.

Id., “Themes in Utopian Fiction in English Before Wells”, *Science Fiction Studies*, November 1976.

Verna, Anna Maria - Vaglio Giors, Piera, *Utopia e Femminismo*, Ferrara, Luciana Tufani, 2009.

Verri, Selene, *Politiche parallele: potere e scrittura nella fantascienza di lingua inglese (1945-2000)*, tesi di laurea, Università Statale di Milano, 2001.

Studi sul mondo musulmano

Alon, Ilai, “Fārābī’s Funny Flora. Al-Nawābit as ‘Opposition’”, *Arabica*, 37, pp. 56-90.

Arioli, Angelo, *Le città mirabili. Labirinto arabo-medievale*, Milano, Mimesis 1992.

Ayed, Kawthar, “L'utopie dans l'imaginaire arabe”, *Géante Rouge*, 9, 2007, pp. 56-60.

Bahrawi, Nazry, “Fictionalising The Utopian Impulse As Post-Secular Islam: An East-West Odyssey”, *Literature and Theology*, 2011.

Benigni, Elisabetta, *Il carcere come spazio letterario*, Roma, Sapienza Orientale-Ricerche, 2009.

Id. “Encounters between Arabic and Western literatures: emic translations and the etic formation of literary canons”, *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, pp. 129-145.

Bottini, Laura, “Tra assenza e presenza della guida in ambito imamita: una nota”, *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 297-306.

Bredi, Daniela, “Nostalgia 'restauratrice' all'opera: 'Sicilia' e 'La moschea di Cordova' di Muḥammad Iqbāl”, *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 317-332.

Buckley, Jorunn, "The Nizârî ismâ'îlîtes' Abolishment of the sharî'a during the "Great Resurrection" of 1164A.D./559 A.H.", *Studia Islamica*, 60 (1984), pp. 137-165.

Calasso, Giovanna, "Alla ricerca di *dâr al-islâm*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionalisti, lessicografi, geografi e viaggiatori", *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 271-296.

Capezzone, Leonardo, "Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad (VIII-IX secolo)" in Abū Nuwās, *Così rossa è la rosa*, Roma, Carocci, 2007, pp. 7-82.

Id., *Fuori dalla città iniqua. Legge e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medievale*, Roma, Carocci, 2010.

Id., "Rovine. La costruzione dell'immagine della catastrofe nelle fonti arabe relative alla caduta di Baghdad (XIII-XIV sec.)", *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 307-316.

Id., *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Roma, Jouvence, 1998.

Carusi, Paola, *Lo zafferano e il gecko*, Roma, Carocci, 2007

Casari, Mario, *Alessandro e utopia nei romanzi persiani medievali*, Roma, Bardi, 1997.

Chraïbi, Aboubakr (a cura di), *Les Mille et une Nuits en partage*, Paris, Sindbad, 2004.

Conrad, Lawrence (a cura di), *The Worlds of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary perspectives on “Ḥayy Ibn Yaqzān”*, Leiden, Brill, 1996.

D'Ancona, Cristina (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi, 2005.

Deheuvels, Luc-Willy, “Le Livre des trois cités de Farah Antun: Une utopie au coeur de la littérature arabe moderne”, *Arabica*, 46, 1999, pp. 402-433.

Filiu, Jean-Pierre, *L'Apocalisse nell'Islam*, Milano, O barra O Edizioni, 2011.

Gibb, Hamilton, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1962.

Gutas, Dimitri, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi, 2002.

Id. “Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy”, *Oriens*, 1994, pp. 222-241.

Hamid, Eltigani Abulqadir, “Al-Mawardi’s Theory of State: Some Ignored Dimensions”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2001, 18, pp. 1-18.

Hasanali, Parveen, *Ibn Ṭufayl's "ḤAYY Ibn Yaqzān": An Analytic Study*. MA dissertation, Institute of Islamic Studies - McGill University, 1987.

Heck, Paul, “The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization”, *Arabica*, 49, 2002, pp. 27-54.

Hermann, Denis, “Quelques remarques à propos de l'Interprétation du sens du rokn-e rābe' chez Moḥammad Bāqer Hamadānī”, *Journal Asiatique*, 1-2007.

Hinds, Martin - Crone, Patricia, *God's Caliph*, Cambridge University Press, 1986.

Hurvitz, Nimrud, *Competing Texts. The Relationship Between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya*, Harvard, 2007.

Hourani, George, “The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān”, *Journal of Near Eastern Studies*, 1-1956, pp. 40-46.

Irwin, Robert, *La favolosa storia delle Mille e Una Notte*, Donzelli, Roma, 2009.

Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968.

Id., “Symbol and Sincerity in Islam”, *Studia Islamica*, 19, 1963, pp. 27-63.

Kilito, Abdelfattah, *L'autore e suoi doppi. Saggio sulla cultura araba classica*, Torino, Einaudi, 1988.

Id., *L'occhio e l'ago. Saggio sulle “Mille e una notte”*, Genova, Il Melangolo, 1994.

Khassaf, Atiya, “L'origine del linguaggio secondo i musulmani medievali”, *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 61, 1992, pp. 69-90.

Kochin, Michael, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, 3, pp. 399-416.

Kukkonen, Taneli, "Ibn Ṭufayl and the Wisdom of the East: On Apprehending the Divine", in *Late Antique Epistemology*, Palgrave, 2008.

Id., "No Man Is an Island: Nature and Neo-Platonic Ethics in Ḥayy Ibn Yaqzān", *Journal of the History of Philosophy*, 46, 2, 2008, pp. 187-204.

Id., "Heart, Spirit, Form, Substance. Ibn Ṭufayl's Psychology", in *The Age of Averroes*, Warburg Colloquia, 16, London 2011, pp. 195-214.

Lapidus, Ira, *Storia delle società islamiche*, Torino, Einaudi, 1993.

Lewis, Bernard, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma Bari, Laterza, 2005.

Mahdi, Muhsin, *La fondation de la philosophie politique en Islam. La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Flammarion, 2000.

Makarem, Sabi Nasib, *The Political Doctrine of the Ismā'īlīs*, Delmar-New York, Caravan Book, 1973.

Manzalaoui, Mahmoud, "Utopia in Arabic", *Moreana*, 46, pp. 47-58.

Marmura, Michael "The Philosopher and Society: Some medieval Arabic Discussions", *Arab Studies Quarterly*, 1, 4, 1979.

Mikhail, Hanna, *Politics and Revelation*, Edinburgh University Press, 1995.

Montgomery Watt, William, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 1968.

Najjar, Fawzi, “Fārābī’s Political Philosophy and shī’ism”, *Studia Islamica*, 14 (1961), pp. 57-72.

Rodinson, Maxime, *Islam e Capitalismo*, Torino, Einaudi 1968.

Id., *Maometto*, Torino, Einaudi, 2008.

Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1968.

Scarcia Amoretti, Biancamaria, *Il Corano. Una lettura*, Roma, Carocci, 2009.

Id., “Nostalgia del passato: chiave di lettura dell'Islam oggi?”, *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2010, pp. 237-270.

Id., “Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico” in *La Storia. L'Età contemporanea. 5. Problemi del mondo contemporaneo* Milano, Garzanti, 2001, pp. 215-237.

Sharon, Moshe, *Black Banners From The East*, Leiden, Brill, 1983.

Simon, Heinrich, “Arabische Utopien im Mittelalter”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität, Gesellschaft und Sprachwissenschaftliche Reihe*, XII, 3.

Suleiman, Yasir, *The Arabic Language and National Identity*, Edinburgh University Press, 2003.

Altri testi consultati

Abbagnano, Nicola, *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET, 1980.

Anderson, Benedict, *Comunità Immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.

Arendt, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

Assmann, Jan, “‘Axial’ Breakthroughs and Semantic ‘Relocations’ in Ancient Egypt and Israel”, in *Religion and Politics, Cultural Perspectives*, Leiden, Brill, 2005, pp. 39-54.

Broze, Michèle, “Mensonge et Justice chez Platon”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, pp. 38-48.

Bury, John, *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.

Detienne, Marcel (a cura di) *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

Donini, Ambrogio, *Breve storia delle religioni*, Roma, Newton e Compton, 2003.

Engels, Friedrich, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1971.

Eisenstadt, Shmuel, *Fondamentalismo e Modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

Id., *Sulla Modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

Id., "The Axial Age. The emergence of transcendental visions and the rise of clerics", *European Journal of Sociology*, 23, 1982, pp. 294-314.

Id. "The Axial conundrum between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalizations: constructive and destructive possibilities", *Análise Social*, vol. XLVI (199), 2011, pp. 201-217.

Finley, Moses, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Einaudi, Torino, 1981.

Ginzburg, Carlo, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano,

Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Ghibellini, Alberto, “La nobile menzogna”, *Giornale di Metafisica-Nuova Serie*, XXVI, 2004, pp. 301-334.

Horkheimer, Max, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*. Torino, Einaudi, 1978.

Kassir, Samir, *L'infelicità araba*, Torino, Einaudi, 2006.

Lauri, Marco, “Secoli Superbi e sciocchi. Cartoline d'Oriente nel fantastico popolare”, *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, pp. 421-430.

Id., “Identità nazionale indonesiana nei manifesti letterari (1925-1963)”, *Phoenix. Online Journal of Oriental Studies*, n. 2, 2009.

Id., “Not With a Bang. Ascesa e caduta di Gog e di Magog”, *IF*, n.10, Edizioni Tabula Fati, Chieti 2012.

Id., “Nievo e le contraddizioni della *Storia*” in Ippolito Nievo, *Storia Filosofica dei Secoli Futuri*, a cura di Roberta Amato e Marco Lauri, Roma, Aracne, 2012.

Le Goff, Jacques, *La Civiltà dell'Occidente Medievale*, Torino, Einaudi, 1964.

Lewis, C.S., *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, Torino, Einaudi, 1969.

Liverani, Mario, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

Id., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Loraux, Nicole, “Éloge de l'anachronisme en histoire”, *Le Genre Humain*, Juin 1993, pp. 23-40.

Löwith, Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

Mazzarino, Santo, *Fra Oriente e Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri 2007.

Mölk, Ulrich, *La lirica dei trovatori*, Bologna, Il Mulino, 1986.

Naso, Paolo, “I crociati dell'Apocalisse: teopolitica dei fondamentalisti evangelici americani”, *Limes*, 4-2002, pp. 101-114.

Olender, Maurice, *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*. Harvard University Press, 2008.

Pisi, Paola - Scarcia Amoretti, Biancamaria (a cura di) *Religione e Politica. Mito, Autorità, Diritto*, Roma, La Sapienza Orientale-Convegni, 2008.

Schaeffer, Jean-Marie, *Che cos'è un genere letterario*, Parma, Pratiche, 1992.

Sternhell, Zeev, *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 1993-2008.

Strauss, Leo, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998.

Strugackij, Arkadij e Boris, *Piknik na obočine*, Moskva, Molodaja gvardija, 1980. (Trad. it. Arkadi e Boris Strugatzki, *Picnic sul ciglio della strada. Stalker, Marcos y Marcos*, Milano, 2006.)

Todorov, Tzvetan, *La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Einaudi, Torino, 1984.

Ziolkowski, Adam, *Storia di Roma*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.