

UGO FABIETTI, *L'intreccio della religione e del potere nel mondo arabo-islamico : alcune costanti strutturali*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 19 (1993), pp. 493-503.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



L'intreccio della religione e del potere nel mondo arabo-islamico. Alcune costanti strutturali

di Ugo Fabietti

È possibile cogliere alcune costanti strutturali nel rapporto tra potere politico e autorità religiosa nell'area musulmana e nel mondo arabo in particolare? Nella nostra prospettiva queste «costanti strutturali» non dipendono da un paradigma teorico di tipo lévi-straussiano (le forme culturali specifiche come prodotto di un processo di trasformazione che ha le sue possibilità, e i suoi limiti, nell'inconscio «strutturale»); bensì, molto più modestamente, da forme d'interazione sociale e da simboli la cui persistenza, in contesti culturali affini, non ha bisogno di presupposti metastorici per essere spiegata.

Insicurezza: fantasia o realtà?

Al di là di qualsiasi ironia, fin troppo facile, sul clima politico-militare che ha caratterizzato negli ultimi decenni le regioni medio-orientali, è sufficiente una qualche superficiale della letteratura di viaggio sul Nordafrica e sul Vicino Oriente (oltre che una frequentazione adolescenziale della letteratura avventurosa) per rendersi conto che tra le molteplici immagini dell'Oriente prodotte dall'Occidente vi è quella di una terra altamente insicura. Anche senza squadre navali nel Golfo, senza campi profughi, missili e carri armati, il Medio Oriente dei resoconti di viaggio è una terra in cui le tribù si fronteggiano, i sedentari combattono contro i nomadi, dove l'alleato di oggi è il nemico di domani e viceversa, il tutto in un clima altalenante di «alleanze» e «tradimenti» dove l'elemento di cui si può essere più certi è proprio l'incertezza delle relazioni tra i gruppi. In un celebre libro del 1978, *Orientalismo*, E. Said ha mostrato come l'immagine dell'Oriente prodotta dall'Occidente da tre secoli a questa parte sia il risultato di notevoli distorsioni sul piano ideologico. Un Oriente ora «peggiolato» da un Occidente ansioso di consolarsi delle proprie mancanze e brutture; ora invece «migliorato» in senso favoloso come luogo d'evasione nell'immaginario.

È però impossibile non constatare come la realtà non dia piena ragione né ai viaggiatori e agli scrittori occidentali – sicuramente colpevoli di eccessi – né a un critico come Said. C'è una buona dose di ideologia nell'immagine dell'Oriente come terra insicura, se non altro per il genere di spiegazione fornito, quasi sempre relativo al carattere corrotto dei locali, alla loro labilità psicologica e alla loro doppiezza; ma sarebbe assurdo negare che il clima di instabilità dipintoci come una costante di questa regione sia solo il prodotto di una mancanza di obiettività. Le nostre incompetenze in materia di politica medio-orientale ci costringono a limitare il discorso ad un ambito definibile, non senza ambiguità e imprecisione, come «tradizionale». Il punto di partenza è costituito da alcune considerazioni relative al tipo di organizzazione sociale dominante nell'area medio-orientale.

La terra del governo e la terra dell'insolenza

In tutto il Medio Oriente, e non solo quello delle epoche passate, la geografia del potere ha visto confrontarsi quelli che Robert Montagne, etnologo e storico del Maghreb, ha definito, riprendendo due espressioni locali, come *bilad al makhzen* e *bilad as-siba* ossia «la terra del governo» e «la terra dell'insolenza» (MONTAGNE, 1930). Geografia del potere nel senso letterale del termine, perché attorno e contro la terra del governo, localizzabile nelle città dei sultani e degli *'ulama*, sta la terra dell'insolenza, quelle delle tribù berbere e beduine, dei villaggi montani o delle oasi fortificate.

Che ordine regna nella terra dell'insolenza? Le popolazioni di queste regioni lontane dal potere secolare (pur tanto spesso fondato su una legittimazione di tipo religioso) hanno un sistema sociale che, pur con le debite varianti locali e con le dovute correzioni apportate a livello teorico da quasi cinquanta anni di ricerche, può essere definito come 'segmentario'.

Caratteristica di questo sistema sociale fondamentalmente «acefalo», cioè privo di una autorità centrale, è l'esistenza di gruppi di discendenza (lignaggi) i quali, pur considerandosi «imparentati» per il fatto di discendere da un comune antenato (spesso fittizio), si sono progressivamente «allontanati» uno dall'altro: il gruppo A avrà generato a1, a2, a3, ecc. B avrà dato vita a b1, b2, b3, ecc. Questo è ciò che viene descritto come «processo di segmentazione». Ogni gruppo è di fatto autonomo e si allea ad altri «genealogicamente più vicini» solo in caso di conflitto con gruppi «genealogicamente più lontani».

Questa è l'immagine locale della dinamica sociale. In realtà la dinamica delle alleanze e dei conflitti non segue uno schema così rigido, ma gruppi genealogicamente «lontani» possono allearsi tra loro anche contro gruppi genealogicamente «vicini». Gli alleati non sono sempre «più vicini» (genealogicamente parlando) dei nemici, così come questi ultimi non sono necessariamente «più lontani» degli alleati (PETERS, 1966; DRESCH, 1986).

Una conseguenza di questo stato di cose è ciò che potrebbe venir definito una «localizzazione strutturale» del potere, per cui, all'interno della struttura tribale complessiva, sono i singoli gruppi (segmenti, o lignaggi) a conservare l'autonomia politica.

Ora questo modello di società, è ragionevole supporre, non solo risale a prima della nascita dell'Islam, ma forse addirittura all'epoca della nascita della pastorizia nomade nei deserti del Vicino Oriente. Secondo alcuni autori, per esempio Sahlins, sarebbe un modello di organizzazione sociale caratteristico di popolazioni stanziate in aree dove vige una forte competitività per le risorse (SAHLINS, 1991).

Altri antropologi, per esempio Meeker, vedono in questa forma di organizzazione, e soprattutto nella grande enfasi posta dalle popolazioni nomadi (e noi potremmo aggiungere anche da quelle sedentarie) della regione sui «legami di parentela» la risposta ad un clima di conflittualità generalizzata.

Il problema è tuttavia quello per cui questo genere di risposta ha un effetto di feed-back sulla dimensione conflittuale, esasperando l'autonomia dei gruppi e le loro tendenze particolaristiche. Più la competitività è forte, più intensa è la conflittualità tra i gruppi; e quanto più la conflittualità si diffonde, tanto più il sistema fondato sull'autonomia dei gruppi si rafforza. In questo modo i fondamenti rappresentazionali del sistema (la solidarietà fondata sulla comune discendenza) si rinsalda di fronte al clima di incertezza che pervade la vita delle popolazioni che vivono lontane dal raggio d'azione di un potere politico centralizzato capace di far rispettare la propria legge. Non è quindi un caso che il gruppo di discendenza (poco importa che la discendenza sia reale, l'importante è che sia pensata come tale) possa apparire come principale «rifugio» in un mondo insicuro. In questa situazione, infatti, la solidarietà tra i componenti del gruppo è continuamente riaffermata. Così Meeker (1979, p. 86) ha scritto, a proposito dei beduini d'Arabia:

«[i beduini] si trovavano di fronte alla minacciosa incertezza delle relazioni politiche. Di conseguenza essi erano ossessionati da quegli elementi dell'esperienza umana che indicavano quanto gli uomini fossero naturalmente e concretamente interrelati l'uno

con l'altro. Tali elementi promettevano una protezione naturale e concreta da una situazione in cui certe forze separavano continuamente gli uomini ponendoli gli uni contro gli altri ... I rapporti politici furono concepiti nei termini di un idioma di relazioni familiari, e questo idioma sottolineava lo stato dei rapporti familiari come fatti naturali e biologicamente concreti».

Tuttavia una società, per quanto impostata su strutture socio-politiche che per loro natura non sono in grado di assicurare un tipo di stabilità quale è quella assicurata da organismi politici centralizzati, è pur sempre «una società». Le popolazioni di quest'area, regione-chiave del Mondo Antico, punto di passaggio tra il Mediterraneo e l'Estremo Oriente, ponte economico tra l'Occidente e l'Oriente, non poterono esimersi dal ricercare formule di convivenza adatte a valorizzare la posizione strategica della regione: il commercio carovaniero che si sviluppò nell'area medio-orientale fu il terreno d'incontro tra due forme di adattamento emerse nella regione nel corso dei millenni: la vita sedentaria dei coltivatori e degli abitanti delle città da un lato e il nomadismo dei pastori dall'altro.

Il commercio, gli interessi comuni dei gruppi sociali spesso eterogenei per lingua, tradizioni, religione non potevano, da soli, costituire elementi di stabilità; o meglio, per poter agire come tali avevano bisogno, come tutte le forme di incontro e di scambio tra gruppi eterogenei, o magari culturalmente affini ma sottoposti agli effetti centripeti del particolarismo, di essere inseriti in un quadro ideologico valido per tutti o almeno per coloro che ritenevano valesse la pena di rinunciare alla propria autonomia al fine di trovare, anche se solo temporaneamente, una forma di incontro. Questa forma di incontro fu trovata ed espressa nella dimensione e nel linguaggio della religione rispettivamente.

Indovini, profeti, santi

P. Brown, studioso del cristianesimo nel periodo tardo-antico, ha mostrato, in un lavoro ormai celebre (BROWN, 1971), come nell'area del Vicino Oriente, quando ancora l'Islam non aveva fatto la sua comparsa, emerga una figura sociale per certi aspetti del tutto nuova: la figura del santo.

La figura del santo è tipica di un mondo in piena crisi politica e coincide, possiamo dire, con la rapida perdita d'autorità dell'impero bizantino sulle terre del Vicino Oriente. In questo clima le comunità delle campagne si ripiegarono su se stesse e si diedero forme di ordinamento autonome che tuttavia non erano in grado di far fronte in maniera del tutto attiva al vuoto di potere che tendeva a farsi sempre più grande. È allora che, in questo clima di incertezza giuridica, di crisi d'autorità e di rivoluzione dei

valori, la comunità si pone alla ricerca di individui capaci, per una serie di caratteristiche che essi sembrano possedere in esclusiva, di fungere da «mediatori» tra le forze in campo.

Le caratteristiche presentate dai 'santi' del Vicino Oriente del periodo tardo antico sono per molti aspetti simili a quelle dei santi dell'Europa cristiana medievale: estraneità rispetto alla comunità in cui operano e potere di comunicare sia con il mondo sovranaturale sia con quello naturale, due caratteristiche che conferiscono loro il privilegio di poter mediare tra gli uomini. Ma queste caratteristiche, come è noto, non sono prerogativa del santo cristiano, bensì anche di quello musulmano e di figure appartenenti al mondo pagano.

Nella stessa Arabia pre-islamica vigeva la credenza secondo la quale determinati individui erano in grado di entrare in contatto con la sfera del sovranaturale e di parlare in quanto ispirati dalla divinità. Questi individui formavano una categoria piuttosto variegata nella quale erano inclusi gli indovini e i profeti. Nello stesso mondo islamico questi individui, conosciuti come santi, hanno continuato a godere di una speciale reputazione che fa di costoro il punto di mediazione tra istanze e forze sociali opposte nel segno di una intesa di carattere religioso. Come cercheremo di mostrare, questa reputazione è il prodotto di istanze culturali che si sono mantenute largamente costanti nel corso dei secoli.

Il punto da cui possiamo partire è la considerazione del concetto di *baraka*. *Baraka* è un termine oggi impiegato in tutto il mondo musulmano. Esso indica qualcosa che noi potremmo tradurre con il termine «forza», una forza apportatrice di benessere e di prosperità, di salute e abbondanza. Mentre in epoca pre-islamica l'origine di questa forza (che poteva essere posseduta da uomini, animali e cose) non era attribuita – a quanto pare – ad alcun agente specifico (CHELHOD, 1964), con l'avvento del monoteismo cominciò ad essere considerata come segno di favore divino. La *baraka* comincia infatti, con l'Islam, a venir considerata sinonimo di grazia, di benedizione e di santità elargite da Allah.

Ora, per quanto la *baraka* sia una qualità che sta a fondamento di determinati poteri, colui che ne è ritenuto portatore deve, per poterli legittimamente esercitare, dimostrare di essere in contatto con la sfera del soprannaturale. Nell'Arabia preislamica troviamo ad esempio individui preveggenti, considerati tali in virtù di una ispirazione «demoniaca». Essi proferivano vaticini attraverso formule ambigue ed ermetiche svolgendo, a quanto pare, un ruolo importante nella vita sia privata che pubblica della società di quel periodo.

I *khain*, come venivano chiamati questi indovini e auguri, erano consultati, oltre che in relazione a questioni private e in materia di divinazione, anche per dirimere controversie e conflitti tra gruppi e tribù. A costoro veniva infatti dato il nome di *hakim* che significa «giudice», «arbitro». Come gli *hanif*, o profeti, anch'essi presenti in discreto numero nell'Arabia pre-islamica, i *khain* si esprimevano in una speciale forma di prosa ritmica, il verso *sadj*. Questa era in effetti la forma in cui doveva esprimersi chiunque aspirasse ad essere riconosciuto capace di comunicare con il mondo sovrannaturale. Tutti i discorsi che pretendevano di essere ispirati da potenze invisibili, fossero essi benedizioni, maledizioni, auspici o incantesimi, dovevano essere espressi in versi di tipo *sadj* (ISUTZU, 1964, p. 173). L'analogia di alcune *sure* coraniche con questo tipo di prosa conferma come lo stesso Maometto fosse perfettamente «in linea» con le forme di legittimazione di qualunque discorso che si autoproclamava ispirato dalla divinità (EICKELMAN, 1967, p. 39). Su Maometto e sulla impressionante continuità che la sua vicenda sembra mostrare con quella degli *hanif* e dei *khain* torneremo più avanti.

Ciò che interessa sottolineare per il momento è il ruolo di mediazione svolto da *hanif* e *khain* nei contrasti tra gruppi, il che getta luce sulla loro funzione «politica» e soprattutto ci consente di effettuare un confronto con situazioni analoghe riscontrabili al giorno d'oggi alle due estremità opposte del mondo arabo, sui monti dell'Atlante e nell'Arabia meridionale.

Nel Nordafrica individui considerati portatori di *baraka*, e per questo ritenuti santi (*wali*) detengono importanti funzioni all'interno delle comunità arabe e berbere arabizzate. Essi sono i discendenti di santi «provenienti dall'ovest», ovvero da predicatori formati nei secoli passati nelle scuole coraniche del Marocco occidentale o addirittura della Penisola iberica. La loro funzione principale è quella di arbitrare le contese tra i gruppi, sedentari o nomadi che siano. In un studio dedicato alla confraternita dei Senussi della Cirenaica (Libia) e dei suoi rapporti coi beduini, Evans-Pritchard osservava come le tombe dei santi, in genere custodite dai loro discendenti, fossero situate proprio ai confini dei territori tribali, quasi a voler sottolineare il ruolo di mediazione politica svolto da questi individui, e dai loro discendenti, anche dopo morti. Le tombe erano infatti il luogo di incontro e di mediazione tra capi (*shuiukh*) in occasione di conflitti tra tribù o tra sezioni di esse (EVANS-PRITCHARD, 1949, pp. 66-67).

Questi «uomini dell'ovest» fondavano la loro reputazione di santità (quindi il possesso di *baraka*) sulla conoscenza delle arti mediche, magiche e

propiziatorie, oltre che sulla conoscenza del Corano – la parola di Allah – la cui recitazione non doveva produrre, sugli astanti, un effetto diverso da quello prodotto dalla prosa ritmica dei *khain* e degli *hanif* pre-islamici.

Tra le popolazioni berbere dell'Atlante marocchino studiate da E. Gellner troviamo individui investiti di uno status particolare che li pone in condizione di mediare tra gli uomini e tra questi ultimi e la divinità. Si tratta degli *igurramen*, «santi ereditari» (GELLNER, 1969). Gli *igurramen* sono ricettacolo di *baraka*, mediano tra Allah e gli uomini, conoscono le arti magiche, sono estranei alle dispute tribali. Tra i compiti che sono chiamati ad assolvere vi è quello di mediare tra i gruppi in conflitto. Gli *igurramen* devono fornire santuari che fungono sia da corte d'appello per quelli che sono perseguibili dalla vendetta tribale, sia da rifugio per coloro che sono accusati di un crimine e che sono in attesa di un giudizio.

Il «compito» degli *igurramen* di fornire un santuario è del massimo interesse perché lo ritroviamo connesso con il ruolo politico svolto nel mondo arabo, tanto preislamico quanto post-hegiriano, da tutti quegli individui ritenuti capaci di intrattenere un rapporto comunicativo con la sfera dell'invisibile.

Un esame dei dati sudarabici contemporanei, così come di quelli riferentisi all'epoca preislamica, consente infatti di rintracciare delle «costanti strutturali» nel tipo di risposta messa in atto da una società «segmentaria».

Nell'Arabia meridionale i rapporti tra individui e gruppi sono retti dalla legge consuetudinaria, ma vi sono casi in cui si rende necessario l'intervento di una autorità extra-tribale in grado di assicurare periodi di tregua durante i quali sia possibile trattare, in cui si possano effettuare degli scambi, accedere ai mercati, ecc. Questa «autorità» viene ricercata tra i membri di una famiglia che abbia reputazione di santità. Non si deve infatti dimenticare che la *baraka* è, in principio, ereditaria.

Associata alla presenza di una famiglia «santa» è l'istituzione della *hautah*, una specie di «recinto sacro», «inviolabile», «proibito» (*haram*). Una volta che la *hautah* è fondata, e una volta che se ne sono stabiliti i limiti territoriali, ecco che verso di essa cominciano a confluire mercanti, contadini, artigiani, individui in genere sprovvisti di legami tribali che si pongono così sotto la protezione del santo e del suo santuario diventandone i «clienti». La storia di parecchie *hautah* sudarabiche studiate da R.B. Serjeant (1981) mostra come questi luoghi possano diventare dei centri di mercato, dei luoghi di scambio, e come il santo e i suoi discendenti e clienti possano finire per gestire beni e relazioni diverse da quelle puramente spirituali.

Nel quadro della società tribale una *hautah* può infatti diventare un importante centro di potere, e siccome le *hautah* sono più di una, possono entrare in concorrenza tra loro per la supremazia regionale. Questo esito è stato segnalato anche da Gellner per l'Atlante marocchino. Le somiglianze, a livello etnografico, sono infatti notevoli.

L'espansionismo del santuario, come potrebbe essere chiamata la tendenza che ogni centro di questo tipo manifesta in un contesto caratterizzato dall'assenza di centralizzazione politica o di una qualche forma di potere secolare, si fonda naturalmente sulla manipolazione delle scelte politiche compiute da quei gruppi che al santuario sono «affiliati», cioè che ne hanno promosso la costituzione o che fanno riferimento ad esso come fonte di autorità in materia di mediazione.

Questo complesso di tratti che caratterizza il profilo del santuario contemporaneo, è simile a quello dell'epoca preislamica.

Permanenza di strutture

Il VI secolo d.C. vide la decadenza progressiva, nel Vicino Oriente, dell'influenza esercitata fino ad allora su questa regione dagli stati bizantino, sasanide e abissino (quest'ultimo controllava la costa sud-orientale prospiciente il Mar Rosso). In un contesto caratterizzato da una discreta vivacità commerciale ma dalla mancanza di un potere in qualche modo stabile, la concorrenza tra santuari era destinata a intensificarsi. Il santuario pre-islamico, che aveva sede in un centro carovaniero sviluppatosi attorno ad esso, era lo *haram*, parola che oggi viene ad indicare il recinto sacro ed inviolabile che circonda la città della Mecca. Prima della comparsa dell'Islam, e quindi prima che il monoteismo riportasse tutte le forme di «policentrismo» religioso (un politeismo privo di pantheon) ad un unico centro, gli *haram* erano numerosi e in concorrenza tra loro. Per opporsi alla politica di un *haram*, quindi alla sua influenza, alla sua élite dominante, alla sua economia, alla sua politica e, naturalmente, alla sua religione, bisognava fondarne o appoggiarne uno diverso. È ciò che fece Maometto quando, per opporsi ai meccani e al loro *haram*, luogo dei culti più disparati, fuggì a Medina (allora Yathrib) fondandovi un nuovo santuario.

Le analogie tra l'epoca contemporanea e quella preislamica, per quanto riguarda le caratteristiche del santuario vanno al di là di questi tratti «politici», e si estendono addirittura alla forma giuridica che è rivestita dal loro stesso atto di fondazione.

Nell'Arabia meridionale attuale l'affiliazione di una tribù ad una *hautab* il cui santo (chiamato *mansab*, cioè «padrone») è riconosciuto come mediatore e arbitro, viene stipulata mediante un accordo tra quest'ultimo e la tribù. Il *mansab* garantisce il proprio intervento in caso di conflitti, e la tribù garantisce la protezione del *mansab* e del suo santuario:

«Quando la *hautab* è costituita le tribù si fanno garanti della sua sicurezza in documenti custoditi dal *mansab* ... Lo *abbat* è il territorio che circonda la *hautab*, occupata dalle varie tribù che stipulano accordi (*wuthur*) con il *mansab* in base ai quali esse rispettano e venerano la *hautab* ... Quando una *hautab* è ben organizzata le varie tribù dello *abbat* sono legate al *mansab* da *wuthur* per assisterlo contro quelle tribù che non si conformano ai patti stabiliti con lui e per aiutarlo ad usare la minaccia della forza per far rispettare un verdetto. Se il potere spirituale del *mansab* su di esse non è forte le tribù tendono ad allontanarsene, ma se egli ha un grande ascendente su di esse, le tribù gli obbediscono» (Serjeant, 1981: III, 45).

Questa descrizione dei rapporti tra il santo e la tribù raccolta e ripropostaci da Serjeant nell'Arabia meridionale è per molti aspetti simile a quella lasciataci dallo storico Al-Baladhuri (IX sec.) a proposito di Maometto a Medina:

«Quando l'Apostolo di Dio (Maometto) giunse a Yathrib (Medina) sottoscrisse con gli Arabi della città e con gli Ebrei di essa un *kitab*, un documento, e fece un patto con loro» (cit. in Serjeant, 1981: V, 7).

Un altro storico, Al-Waqidi (VIII-IX sec.), dice:

«Quando l'Apostolo di Dio giunse a Medina, gli Ebrei tutti stabilirono una tregua con lui ed egli sottoscrisse un *kitab* tra lui e loro. L'Apostolo di Dio affiliò ogni tribù ai loro alleati e pose tra lui e loro un *aman*, cioè una 'garanzia di mutua sicurezza'» (*ibidem*).

Vi è infine un altro elemento di forte analogia tra i santuari dell'epoca pre-islamica e quelli dell'epoca contemporanea. Questo elemento risiede nel carattere ereditario della reputazione di santità di cui godono coloro ai quali è affidato il santuario.

Si è già detto di come gli *igurramen* berberi, i santi cirenaici e quelli sudarabici odierni abbiano la prerogativa di trasmettere la loro *baraka* ai propri discendenti. Tuttavia, come ha fatto osservare Gellner a proposito dei santi dell'Atlante marocchino, non tutti i loro discendenti possono pretendere di esercitare ugualmente le funzioni svolte dall'antenato. In caso contrario vi sarebbero troppi santi, ossia più del necessario. Così, più la distanza genealogica aumenta, soprattutto in linea collaterale, più la santità si «affievolisce» ma, si badi, ciò non significa che viene completamente «dimenticata». In caso di necessità, per esempio se alcuni gruppi vogliono fondare un santuario, possono scegliere, come suo custode, un membro di una famiglia santa, riattivando cioè la sua santità «latente».

Questo fenomeno è, a nostro giudizio, straordinariamente analogo a quello che contraddistinse il destino politico-religioso di Maometto dopo la sua fuga a Medina.

Maometto apparteneva infatti al lignaggio degli al-Hashim (Hashemiti), i quali erano un gruppo facente parte a sua volta della tribù dei Quraish. I Quraish assunsero, strappandolo ad un'altra tribù nel corso del V secolo, il controllo della Mecca, della *ka'ba* e delle principali istituzioni che regolavano il rito annuale del pellegrinaggio. Lo *haram* era infatti frequentato da gruppi diversi rendenti culti differenti a svariate divinità, e i proventi del pellegrinaggio costituivano una fonte cospicua di entrate.

In capostipite dei Quraish (probabilmente un antenato mitico) ricevette sepoltura entro i confini del *haram*, e la sede del «consiglio» dei Quraish divenne la sua tomba (o un cenotafio indicato come tale, la cosiddetta «dar an-nadua»). Fu questa, probabilmente, la manovra con cui i Quraish legittimarono il loro controllo sui luoghi santi, attribuendosi cioè un carattere di santità ereditato dal loro antenato che, nella memoria, sarebbe diventato il primo *mansab*, cioè «padrone», del *haram* e delle sue istituzioni (mentre in realtà il santuario della Mecca esisteva già da prima dell'arrivo dei Quraish). I Quraish, ancor prima della predicazione di Maometto si fregiavano del titolo di *ahl Allah*, cioè di «gente di Dio», volendo sottolineare così la loro pretesa di essere considerati un lignaggio «santo».

Se Maometto apparteneva alla dinastia degli Hashim, allora preminente, assieme a quella degli Ummaya (i fondatori della «dinastia imperiale» omonima) non si può escludere che il successo di cui egli godette a Medina come mediatore tra Arabi ed Ebrei possa essere ricercato nella sua provenienza da una famiglia considerata «santa». Benché non fosse certamente tra coloro che avevano il controllo del santuario della Mecca e della istituzione del pellegrinaggio, la sua appartenenza al gruppo degli *ahl Allah* rendeva possibile una riattivazione della sua santità latente da parte di quei gruppi che intendevano trovare una figura di mediatore. Se questo è plausibile non può stupire la somiglianza del processo di «santificazione» tipico del mondo arabo alla vigilia dell'Islam e certe forme di «santificazione» oggi riscontrabili nel mondo musulmano medio-orientale.

In conclusione, attraverso l'indagine delle fonti etnografiche e storiche è possibile constatare, nel mondo medio-orientale rimasto ai margini dei processi di centralizzazione politica, l'esistenza di una profonda continuità di strutture politico-religiose e rituali che fanno essenzialmente capo all'opera di mediazione svolta da individui ritenuti «santi». Questo per-

ché tanto le forme dell'interazione tra i gruppi quanto i loro interessi rimangono largamente improntati ad un tipo di organizzazione che è caratteristica di quest'area da parecchi secoli e che si fonda sul particolarismo dei «segmenti» di cui si compone la società. Il caso dei santi e dei loro santuari costituisce dunque un buon esempio dell'intreccio tra potere politico e autorità religiosa nell'area medio-orientale, oltre che della sua continuità storica.

Bibliografia

- P. BROWN, 1971, *L'ascesa e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*, in P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988
- J. CHELHOD, 1964, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris
- P. DRESCH, 1986, *The significance of the course events take in segmentary systems*, in «American Ethnologist», 13, 2
- D.F. EICKELMAN, 1967, *Musaylima. An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient»
- E.E. EVANS-PRITCHARD, 1979, *Colonialismo e resistenza religiosa: i Senussi di Cirenaica*, Catania (ed. or. 1949)
- U. FABIETTI, 1988, *The role played by the organization of the «hums» in the evolution of political ideas in pre-islamic Mecca*, in «Proceedings of the Seminar for Arabian Studies», 18
- 1989, *Nomadi, santuari e città del Medio Oriente*, in F. REMOTTI - P. SCARDUELLI - U. FABIETTI, *Centri, ritualità, potere*, Bologna
- E. GELLNER, 1969, *Saints of the Atlas*, London
- T. ISUTZU, 1964, *God and Man in the Koran*, Tokyo
- M. MEEKER, *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge
- R. MONTAGNE, 1930, *Les Berbères et le Makhzen*, Paris
- E. PETERS, 1966, *Some structural aspects of the feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica*, in «Africa», 37. Ora in Peters 1990
- 1990, *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in Personal and Corporate Power*. Ed. by J. GOODY - E. MARX, Cambridge
- M. SAHLINS, 1991, *Il lignaggio segmentario: una organizzazione per l'espansione predatoria* (ed. or. 1961), in U. FABIETTI (ed), *Dalla tribù allo stato*, Milano
- E.W. SAID, 1992, *Orientalismo*, Torino (ed. or. 1978)
- R.B. SERJEANT, 1981, *Studies in Arabian History and Civilisation*, London
- E. WOLF, 1951, *The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam*, in «South-western Journal of Anthropology», 7

