



Anna Vanzan

# **Gli sciiti**



Storia, cultura e attualità  
dell'altro Islam



il Mulino

Gli avvenimenti di questi ultimi anni in Iran, Iraq e Libano hanno imposto all'attenzione internazionale lo sciismo quale componente politico-religiosa cruciale nel già complesso rapporto tra Occidente e Islam. Gli sciiti appartengono infatti a una delle due grandi famiglie in cui si divide il mondo musulmano e sono circa il 10% contro il 90% della corrente maggioritaria sunnita. L'origine della divisione ha motivazioni più politiche che dottrinali e risale alle lotte civili per la successione dopo la morte del Profeta Muhammad. La storia dello sciismo è ricca di vicende drammatiche e di frazionamenti interni ma anche di una fervida devozione popolare, che ha dato vita a rituali e manifestazioni di grande fascino e impatto emotivo. Un ritratto dell'Islam sciita tra storia, politica e cultura.

**Anna Vanzan** insegna Cultura islamica nell'Università IULM di Milano e Lingua e cultura persiana nell'Università Statale di Milano. Tra le sue pubblicazioni: "Le dita nella terra, le dita nell'inchiostro" (Giunti, 2002) e "La storia velata. Donne dell'Islam nell'immaginario italiano" (Edizioni Lavoro, 2006).



il Mulino

Anna Vanzan

## **Gli sciiti**



Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda <http://www.mulino.it/ebook>

---

Edizione a stampa 2008  
ISBN 978-88-15-12435-7

Edizione e-book 2010, realizzata dal Mulino - Bologna  
ISBN 978-88-15-30019-5

# Indice

## [Nota](#)

1.

[Sunniti, sciiti e islam](#)

2.

[Gli imam e le prime divisioni all'interno della Shi'a](#)

3.

[Dottrine e rituali](#)

4.

[I principali movimenti di scissione nella Shi'a](#)

5.

[Diritto e autorità religiosa](#)

6.

[Intermezzo storico](#)

7.

[La rivoluzione iraniana e lo sciismo: rituali, retorica e propaganda](#)

8.

[Gli sciiti nel mondo contemporaneo](#)

9.

[Sciismo e genere](#)

10.

[La religione popolare](#)

[Glossario](#)

[Per saperne di più](#)

## Nota

Nel volume è stato usato un sistema di traslitterazione semplificato che non tiene conto dei segni diacritici.

## **Sunniti, sciiti e islam**

## Alle origini dell'islam

Alcuni avvenimenti hanno imposto all'attenzione pubblica internazionale lo sciismo come componente politico-religiosa cruciale con la quale doversi confrontare nel già complesso rapporto fra occidente e islam. Si tratta della rivoluzione scoppiata nel 1978-79 in Iran, dove lo sciismo è la dottrina fondante della teocrazia al potere nonché la religione della stragrande maggioranza dei cittadini; del drammatico scenario apertosi alla caduta di Saddam Hussein nel 2003 in Iraq, dove è sciita più di metà della popolazione; nonché del nuovo assetto del Libano, dove un partito di ispirazione sciita, Hezbollah, è assunto al ruolo di paladino dell'intera nazione contro gli attacchi condotti dall'esercito israeliano nel 2006.

Considerato spesso solo come una «setta» in conflitto con il maggioritario islam sunnita, lo sciismo costituisce invece un'importante realtà storica, religiosa e politica cresciuta nell'alveo della tradizione islamica. Per capire, quindi, chi sono gli sciiti, bisogna andare alla radice del problema, ovvero alla nascita dell'islam e alle sue prime evoluzioni interne.

La storia dell'islam ha origine nella penisola arabica del VII secolo, una terra abitata da tribù legate da vincoli familiari e d'onore, spesso in guerra tra di loro proprio per difenderlo e riscattarlo con il sangue.

Nomadi e sedentari della penisola arabica sono dediti a forme devozionali primitive, ed edificano santuari nei luoghi cari al culto di un oggetto, spesso di pietra o di legno, attorno al quale si radunano soprattutto in determinati momenti dell'anno, celebrando il loro idolo con un vero e proprio festival che contempla anche gare di poesia e l'allestimento di «tribunali» adibiti a dirimere le dispute intertribali e interclaniche. I custodi dei santuari, che si trasmettono per via ereditaria tale carica, occupano una posizione influente all'interno di questa società, fungendo spesso da arbitri nei litigi e nelle diatribe. Nella città di Mecca, il santuario che custodisce la Ka'ba, un meteorite nero, è controllato dalla influente famiglia dei Quraysh, appartenente all'omonimo gruppo tribale, una famiglia facoltosa soprattutto in virtù dei fervidi commerci che conduce tra India e Yemen. Il futuro predicatore dell'islam, Muhammad, nasce in questa famiglia nel 570. Rimasto orfano in tenerissima età, viene affidato allo zio Abu Talib che lo cresce come un figlio. Intrapresa la carriera di commerciante, a venticinque anni Muhammad sposa una ricca vedova di quarant'anni, Khadija, che gli dà otto figli, di cui solo quattro, tutte femmine, giungono all'età adulta.

Nel 610 Muhammad comincia ad avere le prime rivelazioni da parte dell'arcangelo Gabriele che gli compare palesandogli l'esistenza di un unico Dio di cui Muhammad è destinato a divenire il messaggero. Dio invia a Muhammad tramite l'arcangelo Gabriele ulteriori messaggi, che costituiscono il fondamento della nuova religione – *islam*, ovvero «abbandono a Dio» – e confluiscono nel Corano, il testo sui cui l'islam si basa, ma che, mentre Muhammad è in vita, rimane

in forma orale. Khadija diviene la prima adepta del nuovo credo, seguita da ‘Ali ibn Abu Talib, cugino di Muhammad, nella cui casa il neoprofeta è cresciuto, e da altri membri della famiglia. Dopo qualche anno Muhammad comincia a predicare la nuova fede che si basa su un principio fondamentale: vi è un solo Dio e dunque l’idolatria deve essere abbandonata. Ciò provoca l’immediato risentimento degli influenti meccani, i cui traffici prosperano soprattutto grazie alla centralità cultuale della loro città e a cui non vogliono rinunciare. Muhammad e i suoi primi seguaci vengono osteggiati e perseguitati: dopo varie traversie, il Profeta, cui nel frattempo sono venuti a mancare i principali sostenitori, lo zio Abu Talib e la moglie Khadija, decide di spostarsi nella località di Yathrib, dove ha trovato dei sostenitori e dove si trasferisce nel 622. Yathrib viene rinominata Medina, ovvero la città per eccellenza, e il 622, l’anno in cui si compie la *hijra* (emigrazione) del Profeta, diviene l’anno di inizio del calendario islamico.

Muhammad riesce a rientrare a Mecca solo nel 630, dopo anni di continue battaglie sia contro i meccani, che contro alcune tribù di ebrei di Medina (che dapprima avevano appoggiato Muhammad per le sue posizioni monoteiste, ma che poi gli erano divenuti ostili quando questi era cresciuto in potere e influenza), e il suo primo atto consiste nella distruzione degli idoli contenuti nella Ka’ba, aiutato dal cugino ‘Ali.

Oltre ad affermare il più assoluto monoteismo, un principio cui il fedele musulmano deve dare esplicita adesione, la nuova religione richiede di credere nella missione profetica dello stesso Muhammad, e di seguire alcune semplici regole per obbedire al volere di Dio e giungere preparati al giorno del giudizio: pregare cinque volte al giorno in direzione di Mecca; digiunare dall’alba al tramonto durante il mese di Ramadan; pagare una tassa da devolversi ai bisognosi; compiere, se in grado di farlo, almeno una volta nella vita un pellegrinaggio a Mecca. Accanto a questi precetti che diventano i «pilastri» (*arkun*) su cui si basa la fede islamica, il messaggio coranico contiene varie prescrizioni che regolano la vita sociale sia in campo pubblico sia in quello privato: matrimonio e divorzio, eredità e transazioni commerciali, diritto penale e civile della nuova società islamica vengono stilati in base alla predicazione di Muhammad. E se alcuni comportamenti praticati nella società tribale araba preislamica vengono condannati e proibiti (quali, ad esempio, l’infanticidio femminile), alcuni valori quali l’onore, la castità, la fedeltà familiare e tribale vengono rafforzati e «islamizzati».

La nuova religione, che è anche la manifestazione di un nuovo ordine sociale, incomincia a diffondersi con grande successo ben oltre l’area di nascita, ma diversamente da quanto sperato dal suo predicatore, la nuova comunità (*umma*) sta per lacerarsi al proprio interno.

## La successione di Muhammad e la nascita della Shi'a

Nel 632 Muhammad muore: s'impone la decisione su chi debba prendere le redini della giovanissima comunità islamica.

Una consistente parte dei discepoli di Muhammad ritiene che la leadership spetti a un vicario (*khalifa*), che dovrebbe essere scelto per via elettiva all'interno di un gruppo di notabili, un oligarchico consiglio di saggi che decide secondo consolidate procedure tribali.

Tuttavia, il cugino di Muhammad, 'Ali ibn Abu Talib, che è anche suo genero in quanto marito della figlia del Profeta, Fatima, contesta questa procedura, avanzando la propria candidatura a guida della comunità, in base ad alcune prerogative da lui possedute. Innanzitutto, 'Ali è stato una delle prime persone a riconoscere la missione profetica di Muhammad (anzi, secondo i suoi sostenitori, 'Ali sarebbe stato il secondo seguace di Muhammad dopo la moglie Khadija). Inoltre la sua fedeltà e affidabilità sono indiscusse: 'Ali ha infatti trascorso la vita al fianco del Profeta, fungendo da suo segretario, espletando alcune missioni diplomatiche, ma anche facendosi onore sui campi di battaglia. La fiducia del Profeta in lui è stata totale, tanto da dargli in moglie l'unica figlia superstite, Fatima.

Se questi fatti sono incontrovertibili, tuttavia vi sono altri elementi che i sostenitori di 'Ali portano a sostegno della legittimità della sua pretesa di guidare la comunità. Tali elementi sono perlopiù contestati dai sunniti, ovvero da coloro i quali si considerano gli unici e veri seguaci della *sunna* (tradizione, ove si intende, per tradizione, il seguire l'esempio e gli insegnamenti del Profeta Muhammad) e che confutano le pretese legittimistiche di 'Ali e dei suoi discendenti. Le circostanze invocate dagli sciiti e tramandate dai compilatori sciiti degli eventi relativi alla predicazione del Profeta (*hadith*), si rifanno a una serie di dichiarazioni che Muhammad avrebbe pronunciato in merito alla propria successione. In una di queste Muhammad avrebbe detto ai propri discepoli che la più importante eredità che lasciava loro era il libro sacro, ovvero il Corano, e la sua famiglia (*ahl al-bayt*). Un'altra ricorda come, rispondendo a dei seguaci che si lagnavano del comportamento di 'Ali in una certa occasione, il Profeta avrebbe detto: «Cosa volete da 'Ali? Lui è parte di me e io sono parte di lui. Egli è il tutore [*wali*: che significa anche “amico”, “padrone”] di ogni credente dopo di me».

Ma l'episodio fondamentale riguardo all'investitura ufficiale di 'Ali come successore del Profeta avviene in una località chiamata Ghadir Khumm, uno stagno a metà strada tra Mecca e Medina, dove Muhammad e i suoi si fermano dopo aver compiuto l'ultimo (per il Profeta) pellegrinaggio a Mecca: siamo infatti nel 632 e di lì a poco Muhammad sarebbe morto. Prendendo 'Ali per mano, Muhammad dichiara ai suoi discepoli che, chiunque riconosca in lui il protettore-signore (*mawla*) dei fedeli, avrà di conseguenza 'Ali per protettore-signore.

I sunniti non negano questo episodio, ma ritengono che la dichiarazione di Muhammad sia solo una testimonianza della stima e dell'affetto che egli aveva per 'Ali, esortando al contempo i suoi seguaci a continuare a nutrire gli stessi sentimenti per il genero e cugino. Per gli sciiti, invece, questo episodio è un vero e proprio passaggio di consegne fra Muhammad e 'Ali.

L'entrata in scena della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*, ovvero «Gente della Casa», un'espressione che compare nel Corano XXX, 33) avviene non appena Muhammad muore.

I notabili arabi si sono espressi a favore della successione di Abu Bakr, suocero del Profeta (e padre dell'ultima moglie di questi, ovvero A'isha), che diventa così il primo califfo (*khalifa*). Appena eletto, Abu Bakr si dirige verso la casa di 'Ali, dove questi si trova in compagnia dei suoi sostenitori, deciso a farsi rendere omaggio come nuovo capo della comunità anche dai dissidenti. Abu Bakr è accompagnato, tra gli altri, da 'Umar, destinato poi a succedergli dopo la morte nella carica di califfo. Vi sono due versioni su quanto accade in casa di 'Ali. Secondo la prima, 'Umar, dopo aver disarmato 'Ali, cerca di entrare in casa, ma Fatima grida e minaccia di scoprirsi il capo, tanto che Abu Bakr è costretto a ritirarsi. Una seconda versione sottolinea come 'Umar sia deciso a bruciare la casa *anche se* al suo interno si trova Fatima, la quale denuncia come Abu Bakr e 'Umar abbiano preso delle decisioni senza consultare la famiglia del Profeta, calpestandone i diritti, e a voce alta invoca il padre appena morto per lamentarsi delle sofferenze patite a causa del nuovo califfo e di colui che ne diverrà il futuro successore.

Per quanto arricchito da motivi agiografici, l'episodio della protesta di Fatima contro Abu Bakr è realmente accaduto e costituisce un fatto importante. Segna infatti la prima apparizione «politica» di Fatima e fornisce un ulteriore motivo agli sciiti per odiare il califfo 'Umar, come il suo predecessore Abu Bakr, e il suo successore, 'Uthman. Anche se il ruolo di Fatima nell'episodio è forse casuale (Fatima era donna schiva e non coinvolta in diatribe politiche) è significativa la sua presa di posizione e il suo lamentarsi per un'ingiustizia patita, motivo, questo, poi sviluppato dal movimento sciita a vari livelli.

La seconda occasione che vedrà Fatima protagonista di un conflitto con Abu Bakr è la disputa su alcune proprietà terriere che il padre le ha lasciato, ma di cui Fatima viene privata da Abu Bakr, che afferma di aver sentito dire al Profeta che egli avrebbe lasciato ogni suo avere in beneficenza. Anche in questo caso la figura di Fatima si rivela cruciale: la donna, che è depositaria dell'eredità spirituale del Profeta, in quanto sua unica erede diretta di sangue, si trova depredata di un proprio diritto da parte del califfo. Ecco che il mito della famiglia del Profeta perseguitata comincia a formarsi.

## Il califfato di ‘Ali

Durante la reggenza dei primi tre califfi, Abu Bakr, ‘Umar e ‘Uthman, ‘Ali sembra tenersi a distanza e seguire la scena politica da lontano: in disaccordo sull’elezione dei tre califfi, che egli considera degli usurpatori, non vuole però fomentare gravi dissidi in seno alla comunità, almeno durante il mandato dei primi due. Alcuni influenti membri della collettività si rifiutano di giurare fedeltà già ad Abu Bakr e di fatto compiono una scissione all’interno della comunità: saranno poi considerati i primi sciiti. Sciismo deriva infatti da *Shi’a*, che significa «partito», «fazione».

Durante il califfato di ‘Uthman, che vede la comunità islamica attraversare un momento di difficoltà (rivolte in Egitto, scontento in Iraq), ‘Ali riprende l’azione politica, e intorno a lui si coagula un movimento di dissenso che ripropone il genere del Profeta come califfo. Come già avvenuto in passato, ‘Ali stigmatizza l’operato di ‘Uthman: poco dopo quest’ultimo viene assassinato e ‘Ali accetta di diventare califfo (656).

Tuttavia, da subito appare chiaro che ‘Ali, pur riscuotendo un vasto consenso, non avrà vita facile. Due sono i principali ostacoli alla sua leadership: il primo rappresentato dal governatore della Siria, Mu’awiya (sostenitore della stirpe del califfo assassinato, ‘Uthman), il secondo dalla figlia del primo califfo Abu Bakr, e vedova del Profeta, A’isha, che nutre un risentimento personale nei confronti di ‘Ali. A’isha raccoglie un migliaio di uomini e marcia contro ‘Ali, il quale, tuttavia, si sbarazza facilmente dei seguaci di A’isha in un combattimento che prenderà il nome di «battaglia del cammello», dalla cavalcatura inforcata dalla vedova di Muhammad.

Con Mu’awiya le cose sono più complicate: dopo aver stabilito il proprio quartier generale a Kufa, ‘Ali deve affrontare nei pressi della città irachena il governatore della Siria. Il campo di battaglia è a Siffin e lo scontro, pur risolvendosi in un nulla di fatto dal punto di vista bellico, si rivela cruciale per la comunità islamica.

Infatti, anche se ‘Ali è leggermente in vantaggio sugli oppositori, questi ultimi riescono a imporre una tregua, ottenendola in modo plateale: l’esercito di Mu’awiya issa sulle picche le pagine del Corano, volendo significare con ciò che ogni giudizio deve essere rimesso alla decisione divina. ‘Ali accetta, perdendo però il consenso di una parte dei suoi che infatti l’abbandonano (pur rifiutandosi di riconoscere la legittimità delle richieste di Mu’awiya) «uscendo» dalla comunità e pertanto sono chiamati Kharijiti (*Khawarij*, «coloro che escono»). È la prima grande frattura della comunità islamica, che viene esacerbata da risvolti sanguinosi: ‘Ali interviene pesantemente con l’esercito per punire i Kharijiti, ma loro si vendicano del massacro qualche anno dopo. È infatti un Kharijita a uccidere nel 661 ‘Ali mentre è sulla soglia della moschea di Kufa, la città ove avrebbe dovuto essere seppellito. In realtà il luogo di sepoltura del quarto califfo viene tenuto segreto per tema di profanazioni; in seguito verrà comunicato che ‘Ali è stato seppellito a Najaf. Ecco il motivo per cui

questa città irachena diventa nei secoli successivi un importante luogo di pellegrinaggio per tutti gli sciiti.

## Il partito degli Alidi

In questo esordio del «partito di ‘Ali» si configurano già alcuni miti e principi fondativi del movimento sciita che gli danno forma, caratterizzandolo nei secoli a venire.

Innanzitutto, si afferma il principio della legittimità della successione al potere da parte della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*) che viene investita da un’aurea di sacralità. In tal modo, si consolida un diritto familiare in base al quale la carica di guida della comunità islamica (*umma*) diventa ereditaria e l’*imam*, ovvero «colui che sta dinanzi», «che guida», deve essere cercato all’interno di un gruppo che vanta legami di sangue con Muhammad.

Inoltre la figura dell’*imam*, così come viene delineata dagli sciiti, è diversa dalla tradizione sunnita. Secondo gli sciiti, l’*imam* non solo è investito del potere temporale cui deve obbedire tutta la comunità (come avviene per il califfo), ma è soprattutto legittimato dal suo predecessore quale guida spirituale: è attraverso l’*imam*, infatti, che l’ispirazione di Muhammad vive e si propaga.

Certamente nel caso di ‘Ali erano importanti anche le sue caratteristiche di fedeltà, di abilità guerriera, di integrità morale (‘Ali era famoso, ad esempio, per l’equità con la quale amministrava i bottini di guerra e per la sua magnanimità nei confronti dei prigionieri). Ma ciò che viene soprattutto fatto valere dai suoi seguaci quale requisito irrinunciabile per poter governare la comunità, è la parentela che ‘Ali può vantare con il fondatore dell’islam. Il mondo arabo preislamico riconosceva il diritto parentale come principio regolatore della comunità (si pensi solo all’importanza dei legami clanici e tribali), ma i legami parentali invocati da ‘Ali e i suoi presentano connotazioni innovative e per certi versi clamorose. Basti pensare che la parentela fra Muhammad e ‘Ali è sì di tipo agnatico, essendo essi cugini, ma che il più forte legame parentale e quindi legittimistico del potere è il matrimonio con Fatima. Ciò è tanto vero che i successivi eredi della famiglia degli Alidi, gli unici a poter aspirare al titolo di guida religiosa della comunità (*imam*), saranno i figli di ‘Ali e Fatima, mentre un altro figlio di ‘Ali, ovvero Muhammad ibn al-Hanafiya, avuto però da un’altra moglie, non sarà riconosciuto come legittimo *imam* dalla maggioranza degli sciiti. La figura di una donna risulta quindi cruciale per la formazione del mito della famiglia del Profeta e sarà attorno a lei e ai suoi figli che si comporranno le storie preferite della *pietas* sciita.

Il nucleo dell’*ahl al-bayt* (Muhammad, Fatima, ‘Ali e i figli di questi, Hasan e Hoseyn) è venerato comunque anche dai sunniti, ovvero da coloro che non parteggiano per gli Alidi, che non partecipano alla frattura voluta dai Kharijiti, e che rimangono – e continuano ad essere – la componente maggioritaria della comunità islamica.

## **Gli imam e le prime divisioni all'interno della Shi'a**

Alla morte di 'Ali gli sciiti ritengono naturale che il ruolo di guida della loro comunità passi al figlio maggiore di 'Ali e Fatima, Abu Muhammad Hasan. Con lui si inaugura una serie di leader religiosi che verranno considerati i capi spirituali delle differenti fazioni che daranno luogo a scissioni all'interno della Shi'a. Il credo maggioritario nell'Iran di oggi, ovvero lo sciismo duodecimano, riconosce ad esempio dodici di questi leader. Altre correnti si coaguleranno, invece, attorno a una diversa successione di imam.

## I successori di ‘Ali: Hasan e Hoseyn

Abu Muhammad Hasan (625-669) è il secondo imam degli sciiti. Tuttavia, la vicenda di Hasan mostra come le considerazioni religiose debbano cedere il passo a quelle temporali: egli infatti riesce a essere califfo solo per qualche mese, perché l’antico nemico degli Alidi, Mu’awiya, gli muove contro. Hasan riconosce la superiorità militare e il consenso popolare di cui gode il suo antagonista, rinunciando a ogni pretesa di comando in cambio di alcune prerogative, fra le quali un ricco appannaggio, nonché la promessa che alla morte di Mu’awiya il califfato tornerà a lui. Quindi si stabilisce a Medina, astenendosi da ogni ingerenza politica.

Cionondimeno Hasan resta il secondo imam riconosciuto dagli sciiti, i quali però non sono tutti d’accordo con la resa totale del loro leader e, anzi, alcuni lo criticano apertamente. Perché Hasan abdica così facilmente? La storiografia sciita tende a dipingerlo come un uomo amante della pace, che vuole evitare inutili spargimenti di sangue in una *umma* già così divisa, che non ama la politica e non è particolarmente interessato agli affari temporali. Senza dubbio, comunque, a Hasan premono alcune questioni mondane: il suo interesse per le donne è notorio, tanto da guadagnarsi l’appellativo di al-Mitlak, «il divorziato», per il numero incredibilmente alto di matrimoni e conseguenti divorzi di cui si rende protagonista nei suoi soli 46 anni di vita. Hasan muore avvelenato, pare su istigazione di Mu’awiya che vuole spianare la strada del califfato al figlio Yazid.

Per quanto poco incisivo nella storia della Shi’a, Hasan entra nella leggenda della fazione. Gli si attribuiscono diversi miracoli e la sua vita è costellata di numeri simbolici. Pare che vi siano stati ben 70 tentativi di avvelenarlo, così come il suo corpo senza vita viene martoriato da 70 frecce dei soldati di Mu’awiya.

Ma già episodi della sua vita di bambino sono avvolti nel mito: gli sciiti ricordano i momenti in cui nonno Muhammad lo prendeva in braccio e lo baciava insieme al fratello Hoseyn, o quando i due fratellini montavano sulle spalle del nonno mentre questi si genufletteva in preghiera. Muhammad ha steso il mantello della protezione sulla sua famiglia (‘Ali, Fatima, Hasan e Hoseyn), che, difatti, viene anche conosciuta come *ahl al-kisa*, «Gente del mantello», in ricordo del gesto protettivo reale e altamente simbolico compiuto dal Profeta sui suoi cari in più di un’occasione.

Alla morte di Hasan, le attenzioni della comunità sciita si spostano sul fratello Abu ‘Abdullah Hoseyn (626-680), di pochi mesi più giovane. È lui il terzo imam degli sciiti, nonché il nuovo capo della famiglia degli Alidi. Le vicende della sua vita si intersecano con quelle tormentate del periodo della ancor giovanissima *umma* e finiranno per trasformarlo in uno dei protagonisti principali della storia sciita.

La successione di Yazid a Mu’awiya provoca un forte risentimento nella città di Kufa: vuoi per

l'arbitrio degli Umayyadi (la stirpe di Mu'awiya) che dimostrano così l'intenzione di trasformare il califfato in carica ereditaria; vuoi per la condotta poco ortodossa di Yazid, noto gaudente; vuoi ancora perché i kufani mal sopportano il giogo umayyade, tant'è che intraprendono una corrispondenza con Hoseyn affinché intervenga nella loro città per liberarli dall'odiato Yazid.

Hoseyn accetta, anche se dovrebbe essere perlomeno sospettoso delle profferte dei kufani, che hanno già mostrato scarsa affidabilità al padre e al fratello: al primo in occasione dell'arbitrato dopo la battaglia di Siffin; al secondo facendogli mancare l'appoggio militare durante il conflitto con Mu'awiya.

Hoseyn però coglie la sfida e marcia verso Kufa con un manipolo di fedelissimi, una settantina secondo la tradizione – numero simbolico, ovviamente – più le donne e i bambini, ma con promessa di rinforzi da parte dei kufani. Durante la marcia Hoseyn e i suoi sono intercettati dal comandante nemico al-Hurr, che ha il compito di fermare l'avanzata dell'Alide chiedendogli di riconoscere il nuovo califfo Yazid. Hoseyn rifiuta, convinto di essere raggiunto a breve dai rinforzi kufani e, magnanimente, offre la sua acqua ad al-Hurr e ai suoi soldati assetati. Al-Hurr lascia procedere Hoseyn, controllandolo però a distanza, in attesa di nuove istruzioni. L'Alide arriva nella piana di Karbala, è il 2 del mese di Muharram dell'anno 680, e lì è raggiunto da vari messi del califfo che gli ingiungono di chinare il capo e ritirarsi. Hoseyn rifiuta, anche se ormai è chiaro che da Kufa non arriverà nessun rinforzo. Gli abitanti della città, terrorizzati dal nuovo governatore, uomo di Mu'awiya, non osano infatti muoversi. Intanto le riserve d'acqua dell'accampamento alide incominciano a scarseggiare.

L'ultimo messo califfale, Shemr, porta l'ordine d'attacco: è il 10 di Muharram, giorno conosciuto come '*ashura*', destinato al digiuno dal Profeta in ottemperanza ad antiche tradizioni arabe e giudaiche.

L'attacco è di breve durata, perché il numero dei soldati del califfo è smisuratamente superiore a quello degli assaliti, che, oltretutto, soffrono la sete, avendo nel frattempo gli Umayyadi bloccato l'accesso dell'armata di Hoseyn al fiume Eufrate. 'Abbas, un fratellastro di Hoseyn, con un manipolo di uomini tenta una sortita al fiume per procurare l'acqua per le donne e i bambini, ma viene ucciso. Secondo la tradizione, Hoseyn resta solo con il figlio 'Ali Asghar in braccio, chiedendo di dissetarlo, ma una freccia colpisce il bimbo alla gola uccidendolo. Alla fine, anche Hoseyn deve soccombere.

Le armate califfali decapitano il nipote di Muhammad e i suoi compagni, innalzano le teste sulle loro picche e le portano a Kufa, insieme alle donne prigioniere. Il governatore 'Ubaidollah, non pago di vedere la testa del suo nemico su un vassoio, medita di ucciderne anche l'altro figlioletto superstite, 'Ali, ma la sorella di Hoseyn, Zeynab, si erge coraggiosamente in sua difesa. Il suo

discorso resta alla storia come un capolavoro di eloquenza, mentre ella diventa, dopo la morte, oggetto di culto tra gli sciiti, che le dedicano un santuario al Cairo e uno a Damasco.

Il giovane ‘Ali viene risparmiato e inviato al califfo Yazid, a Damasco, insieme alle donne alidi prigioniere.

Al di là della disfatta militare, l’episodio di Karbala si erge a momento cruciale per la comunità sciita. Da questo momento, infatti, gli sciiti sono coloro che sono stati traditi, i giusti che patiscono somma ingiustizia, i puri che vanno incontro al martirio pur sapendo di non avere via di scampo. Hoseyn era stato avvertito da più parti del tradimento quasi certo degli abitanti di Kufa, e ciononostante, va consapevolmente incontro alla morte. Quasi come se fosse una reincarnazione del Cristo, Hoseyn diviene l’agnello che s’immola sull’altare della giustizia, il martire (*shahid*) che rifiuta il compromesso di accettare la sovranità di personaggi empì e nefasti per la comunità dei credenti, la *umma*. Così facendo, Hoseyn si trasforma nel vero vincitore: l’impatto emotivo che la vicenda di Karbala suscita è un’onda a lunghissimo raggio, i cui effetti, vedremo, perdurano fino ai giorni nostri.

Nell’immediato, la tragedia di Karbala dà subito risultati di enorme portata: i kufani si sentono in grande colpa per quanto successo, e non è per caso che nasce lì un movimento di espiazione conosciuto come i *Tawabbun* (i «penitenti»). Dopo un periodo in clandestinità, i Tawabbun si rivoltano contro gli Umayyadi, forti anche del fatto che l’odiato Yazid è morto. Anche costoro marciano in numero assai esiguo rispetto agli avversari e, pertanto, vengono sterminati. Il guanto della rivolta contro gli Umayyadi è stato, però, lanciato e raccolto adesso da un altro movimento filosciita, che si raccoglie intorno a un Alide anomalo, Muhammad ibn Hanafiyya, fratellastro di Hasan e Hoseyn poiché figlio di ‘Ali e di una moglie di questi appartenente alla tribù degli Hanifa (da cui il nome). Il candidato al titolo di imam è sostenuto da Mukhtar al-Taqafi, un notabile di Kufa, che tuttavia si appoggia ad un’alleanza formata da personaggi che rappresentano una novità nella corrente sciita, finora prettamente araba. Il movimento sciita si arricchisce ora della componente iraniana, formata in gran parte dai *mawali*, ovvero l’equivalente iranico dei *clientes* romani, convertiti e affiliati tramite cittadini arabi. Inoltre, nel discorso dell’imamato si inserisce una componente messianica che verrà successivamente sviluppata dallo sciismo. Alla morte di Muhammad ibn Hanafiyya, infatti, Mukhtar ne proclama la sparizione temporanea, in attesa di un ritorno futuro in cui Hanafiyya porterà con sé la giustizia. Ecco dunque apparire per la prima volta il motivo dell’occultamento di un imam e dell’attesa dei fedeli per il suo ritorno, che sarà poi sviluppato con maggiore convinzione di lì a poco.

Nel frattempo si forma una nuova corrente sciita, quella kaysanita (nome probabilmente derivato dal leader dei *mawali* di Kufa, ovvero Kaysan), che riconosce l’autorità dei primi tre imam, ovvero

‘Ali, Hasan, Hoseyn, più quella di Hanafiyya. La setta si dividerà a sua volta in altre minori, annunciando così una tendenza peculiare dello sciismo: la continua scissione interna.

# Gli altri imam

‘ALI ZAYN OL-’ABIDIN (CA. 658-739)

Come abbiamo visto, un figlioletto di Hoseyn riesce a scampare alla furia sanguinaria di Yazid. Si tratta di ‘Ali, soprannominato poi Zayn ol-’Abidin, ovvero «Ornamento dei fedeli». Oltre alla discendenza alide, vanta un forte legame con l’Iran: sua madre, infatti, è la figlia di Yazdagerd, l’ultimo re della dinastia dei Sasanidi che hanno governato l’Iran (e non solo) per secoli, fino all’avvento delle truppe arabe e islamiche. Una discendenza che verrà poi rivendicata quando la *Shi’a* si «iranizzerà» progressivamente.

Zayn ol-’Abidin è un uomo pio, che si tiene lontano dalle dispute politiche, ma che non lascia neppure consistenti lasciti nel solco della Shi’a religiosa; ciononostante è ritenuto il quarto legittimo imam nella successione. I suoi figli dovranno giocare un ruolo molto più importante nella storia degli sciiti. Uno di questi, Zayd, reclama l’imamato e si pone in contrasto con l’atteggiamento di quiescenza politica del padre, proclamando il diritto degli Alidi di conquistare il potere con un’azione armata. La sua rivolta contro il califfo finisce nel sangue e Zayd trova la morte (739). Le sue idee, però, riescono a germogliare in un gruppo di seguaci che danno vita a una nuova scissione in seno allo sciismo, quella degli Zayditi, su cui torneremo nel capitolo 4.

Un figlio di Zayd, Muhammad al-Baqir, invece, continua nel solco della tradizione.

MUHAMMAD AL-BAQIR (676-740 CA.)

Abu Ja’far Muhammad ibn ‘Ali, conosciuto come al-Baqir, ovvero «colui che ha ampie conoscenze», è un perfetto Alide: sua madre è figlia dell’imam Hasan, suo padre è figlio dell’imam Hoseyn. Come il padre, al-Baqir non è tanto interessato all’esercizio del potere temporale, quanto piuttosto all’affermazione della legittima pretesa dello sciismo di darsi un proprio diritto e un proprio rituale. Comincia così ad affermarsi il ruolo dell’imamato come guida spirituale della comunità sciita, in totale contrasto con quanto accade al resto della comunità islamica, o sunnita, che non prevede un’autorità religiosa con funzioni di custode e interprete delle Scritture. Al-Baqir è il quinto imam sciita.

JA’FAR AL-SADIQ (CA. 700-765 CA.)

Ja’far al-Sadiq è il maggiore dei figli di Muhammad al-Baqir e il sesto degli imam sciiti. Il suo nome e insegnamento sono legati a una serie di avvenimenti e circostanze assai pregnanti per la Shi’a. La comunità ora si organizza anche sul piano giuridico, analogamente a quanto è accaduto in ambito sunnita, dove, a partire dall’VIII secolo, attorno ad alcune autorevoli figure di studiosi si vanno formando delle correnti che daranno luogo alla nascita di varie scuole giuridiche, di cui le più importanti (e ancora operanti) per i sunniti sono quelle hanafita, malikita, hanbalita e shafi’ita (così chiamate dal nome dei loro fondatori).

La principale scuola giuridica sciita assume il nome di giāfarita (*ja'farita*), dall'imam Ja'far al-Sadiq, anche se questi non è il vero e proprio fondatore di un sistema giuridico, bensì il suo ispiratore. La sapienza di Ja'far al-Sadiq è comunque riconosciuta unanimemente nel mondo islamico, tanto che alle sue lezioni assistono anche Abu Hanifa e Malik ibn-Anas, poi fondatori delle scuole giuridiche sunnite chiamate rispettivamente hanafita e malikita.

In questo periodo gli sciiti iniziano a versare un contributo al loro imam, pari a un quinto delle loro sostanze (*khums*). Questa pratica conferisce alla comunità sciita un carattere di ulteriore autosufficienza e organizzazione interna. Inoltre, l'imam d'ora in poi verrà designato dal suo predecessore; ovviamente non si tratta – nell'intenzione di al-Sadiq, iniziatore di questa dottrina – di una vera e propria designazione (*nass*), di un atto di attribuzione volontario da parte dell'imam, ma, al contrario, di un atto di fede in Dio, che mantiene in vita l'imam fintanto che non lo ispira indicandogli il nome del suo degno successore.

In linea coi suoi immediati predecessori, Ja'far al-Sadiq si tiene invece lontano dalle faide per il potere, rafforzando la distinzione tra il califfato quale istituzione politica e l'imamato quale autorità spirituale.

Intanto, però, nel mondo islamico si verifica un vero e proprio terremoto: la dinastia umayyade viene rovesciata da una rivolta ispirata dagli stessi presupposti dinastici caratterizzanti lo sciismo. 'Abdallah ibn Mu'awiya, discendente del Profeta tramite lo zio di questi, 'Abbas, coagula il dissenso anticaliffale e conquista il potere (749). Si instaura così la dinastia degli Abbasidi, che riesce ad emergere anche grazie a un'abile propaganda basata sul saccheggio delle dottrine sciite che si richiamano alla famiglia del Profeta e alla sua sacralizzazione. In realtà gli Abbasidi usano la teoria della legittimità della successione dinastica all'interno della casata del Profeta, sulla falsariga di quanto accade in ambito sciita, per affermare il proprio diritto al califfato. Ma il loro successo è significativo in quanto dimostra quanto sia attraente nella comunità islamica – e non solo sciita – chi può vantare una parentela di sangue con il fondatore dell'islam.

Gli Abbasidi, tuttavia, non sono affatto favorevoli agli sciiti, anzi li perseguitano, tant'è che Ja'far al-Sadiq elabora la dottrina della *taqiya*, ovvero della «dissimulazione», secondo la quale a un fedele sciita è consentito occultare la propria fede, in tempi di difficoltà, per salvarsi la vita.

Alla morte di Ja'far al-Sadiq si verifica una grande scissione in casa sciita. Mentre egli era ancora in vita, moriva il figlio maggiore, Isma'il, a cui molti avevano guardato come il possibile futuro imam. Altri figli di Ja'far muoiono in giovane età. Una parte degli sciiti, però, ritiene che comunque Isma'il sia stato designato, in vita, come imam dal padre: egli, inoltre, non sarebbe morto, bensì entrato in un periodo di occultamento. Una corrente opposta sostiene invece che Isma'il sarebbe già

stato privato della nomina paterna mentre Ja'far era ancora in vita, a causa della sua cattiva condotta. Il consenso maggioritario si raccoglie infine intorno alla figura di un figlio superstite, Musa al-Kazim. Ma i sostenitori di Isma'il non sono d'accordo e praticano un'ennesima scissione, dando vita alla corrente degli Ismailiti, che, come vedremo nel capitolo 4, si frazioneranno ulteriormente al loro interno.

MUSA AL-KAZIM (CA. 740-799)

Musa diviene quindi il settimo imam per coloro i quali ritengono che l'imamato non solo debba essere trasmesso in linea verticale, di padre in figlio, ma che debba anche in qualche modo essere espresso da una persona fisica.

L'imamato di Musa è reso difficile dall'ostilità degli Abbasidi che controllano strettamente l'imam, imponendogli la residenza a Baghdad, sede del califfato, e sorvegliandolo. Il califfo Harun al-Rashid giunge sino a imprigionare l'imam e a farlo, pare, avvelenare. L'imam viene seppellito in un sobborgo di Baghdad e il suo santuario è tutt'oggi meta di pellegrinaggio.

Nonostante ciò, in termini sociali e culturali, questo è un grande periodo per gli sciiti, che scalano gli ambienti della burocrazia abbaside. I vertici di questa amministrazione sono favorevoli all'inserimento di persone capaci e rappresentano un ambiente intellettuale di grande spessore. È in questi anni, infatti, che si afferma il *kalam*, ovvero l'esercizio del discorso razionale, che comporta un vivace dibattito intellettuale al quale gli sciiti partecipano attivamente.

La morte di Musa al-Kazim provoca altri contrasti fra gli sciiti. Nonostante che il califfo Harun al-Rashid abbia mostrato in pubblico il corpo del defunto Musa (per provare che l'imam non è morto di morte violenta), ci sono seguaci che non credono alla morte della loro guida spirituale, propendendo per un suo occultamento. Nei testi che scaturiscono dal movimento prende forma la teoria dell'occultamento (*ghayba*), già accennata dai Kaysaniti, che diverrà un elemento della setta degli sciiti duodecimani; qui infatti la teoria è già più articolata rispetto a quella soltanto abbozzata dai seguaci di Muhammad ibn Hanafiyya. Si parla, appunto, di un occultamento minore, che coincide con il periodo che Musa al-Kazim ha trascorso nelle carceri abbasidi, seguito dall'occultamento maggiore, di durata indeterminata, coincidente, ovviamente, con la morte dell'imam.

Tuttavia i contrasti in seno al califfato sono di molteplice natura, tant'è che al-Ma'mun, posto a capo della parte orientale del califfato (diviso in due alla morte di Harun al-Rashid), pensa di porvi rimedio chiamando alla sua corte, situata nella città di Marv nel Khorasan, il figlio di Musa al-Kazim, ovvero Abu'l Hasan 'Ali ibn Musa, soprannominato al-Riza, cioè «colui che è approvato».

ABU'L HASAN 'ALI IBN MUSA (AL-RIZA) (765-818)

Il califfo al-Ma'mun è stato convinto a questo passo dal suo ministro, uno sciita seguace di al-Riza, nonché dalla necessità di placare le rivolte che nel regno sono spesso condotte da gruppi di

sciiti, soprattutto del ramo zaydita: nominare uno sciita significa avere l'appoggio di una consistente parte del movimento.

Al-Riza giunge a Marv, dove aspetta la visita della sorella Fatima, soprannominata Ma'suma, «l'Immacolata», ma questa muore durante il viaggio nella città di Qom, fondata proprio dagli sciiti in fuga dalle persecuzioni umayyadi all'inizio dell'VIII secolo. Accanto al luogo di sepoltura di Fatima Ma'suma si sviluppa, nel corso dei secoli, un grande santuario, meta di pellegrinaggi, ma, soprattutto, la città diverrà il fulcro dell'elaborazione dottrinale teologica di stampo iraniano.

Nel frattempo, le scelte di al-Ma'mun hanno suscitato lo scontento degli altri Abbasidi, che in territorio iracheno preparano un'aperta rivolta. Il califfo parte verso i confini occidentali del suo regno, con le armate che recano simbolicamente il segno della sua decisione politica: gli stendardi degli Abbasidi non sono infatti più di colore nero, ma verde, il colore della famiglia degli Alidi. L'Alide per eccellenza, cioè 'Ali al-Riza, accompagna il califfo, ma non fa in tempo a giungere a Tus che si ammala e muore (818). Anche il sepolcro dell'ottavo imam è destinato a diventare un mausoleo di grandi proporzioni e bellezza artistica, meta di pellegrinaggio per gli sciiti. Attorno al mausoleo sorge addirittura una città, Mashhad, ovvero «il luogo del martirio».

MUHAMMAD AL-TAQI (810-835)

Il figlio di al-Riza ha solo sette anni quando il padre muore. Ora deve ricoprire la carica di imam e la sua giovane età provoca dissidi all'interno della Shi'a: molti si chiedono come possa un bambino adempiere un incarico così importante, mentre i sostenitori del giovanissimo al-Taqi riprendono a sostegno del loro pupillo le storie relative alle missioni affidate a Gesù bambino. La situazione politica intanto è nuovamente cambiata, il califfo al-Ma'mun ha ripreso i colori abbasidi abbandonando quelli degli Alidi, ma conserva buoni rapporti con al-Taqi, che diventa addirittura suo genero. Pare che la risoluzione matrimoniale sia stata suggerita al califfo dai disordini provocati da gruppi sciiti, in Qom. Il nono imam, oltre all'appellativo di al-Taqi, «timorato di Dio», si merita anche quello di al-Jawad, «il generoso». Al-Taqi muore nell'835 e alcuni scrittori sciiti attribuiscono la sua morte alla moglie, che l'avrebbe avvelenato per istigazione della sua famiglia di appartenenza, gli Abbasidi. Al riguardo, si deve però sottolineare come molti sciiti tentino di attribuire la morte dei singoli imam a cause violente, per poter così dimostrare che sono stati tutti dei martiri. In realtà, come ad esempio nel caso di al-Taqi, non vi sono prove della sua uccisione.

'ALI AL-HADI (827-868)

Al-Taqi trasmette l'imamato al figlio, conosciuto con i titoli di al-Hadi, «colui che è guidato», e al-Naqi, «il puro». Anche il decimo imam succede al padre a soli sette anni gettando di nuovo la comunità sciita nel dubbio. Inoltre la missione di al-Hadi è costellata di difficoltà: il nuovo califfo, Mutawakkil, lo costringe a una prigione dorata in quel di Samarra, dove gli Abbasidi hanno spostato

la capitale. Il quartiere dove l'imam è costretto a vivere è quello militare ('*askar*), tanto che egli è conosciuto anche come al-'Askari. Alla sua morte, l'imam viene seppellito in un santuario dove successivamente riposerà anche il figlio.

Durante l'imamato di al-Hadi un suo discepolo, Muhammad al-Nusayr, ne proclama la natura divina e si erge a suo profeta, determinando lo scisma di un gruppo che prende il nome di Nusayriti, che verrà poi mutato in Alawiti, in onore dell'imam 'Ali (cap. 4).

HASAN AL-'ASKARI (840-874)

L'undicesimo imam, Hasan al-'Askari, figlio di al-Hadi, vive il suo breve periodo di imamato – sei anni – sempre in cattività, privato anche della possibilità di avere liberi contatti con i suoi seguaci, che possono avvicinarlo solo tramite intermediari. Muore fra l'873 e l'874, secondo alcuni senza lasciare figli, secondo altri, invece, trasmettendo l'imamato al figlio Muhammad.

ABUL QASIM MUHAMMAD IBN HASAN

Muhammad ibn Hasan sigilla definitivamente la catena degli imam. Soprannominato, fra gli altri epiteti, al-Mahdi, «il ben guidato», è identificato come il dodicesimo imam ed è destinato a incarnare le dottrine dell'occultamento e dell'attesa messianica che erano state delineate in precedenza. La leggenda narra di un bambino che si erge davanti allo zio Ja'far, che si appresta a celebrare i funerali del fratello Hasan al-'Askari e a raccogliergli l'eredità dell'imamato, intimandogli di non entrare in casa, perché egli, Muhammad ibn Hasan, condurrà la preghiera. Alcuni sciiti credono comunque che Ja'far abbia i titoli per succedere al fratello, e danno vita alla setta dei Ja'fariti. Analogο destino seguiranno altri fedeli, che si incanaleranno in sette sciite destinate a rimanere minoritarie.

Il bambino, comunque, scompare, secondo una leggenda accreditata più tardi, nei locali sotterranei di casa (o di una moschea), per non ricomparire mai più. Si apre ora (siamo nell'874) un periodo chiamato dell'«occultamento minore», che ha spiegazioni anche di tipo logico-pratico. Alcuni dei precedenti imam hanno trascorso parte della loro vita, se non tutta, in uno stato di occultamento forzato, prigionieri di questo o di quel califfo. La sparizione dell'imam sembra, perciò, normale ai più, che «comunicano» con l'imam nascosto attraverso una rete di agenti riconosciuti come *trait d'union* tra i fedeli e la loro guida.

Col tempo, però, la questione si complica: superato il tempo di vita media di un uomo, come giustificare ai fedeli la sua scomparsa? E come può continuare a vivere la comunità sciita senza la presenza fisica di un imam, figura cruciale nel teorema sciita? La risposta viene formulata a metà del X secolo, e precisamente nel 941, quando, dopo una serie di quattro «rappresentanti» incaricati di mantenere i contatti tra i fedeli e l'imam, quest'ultimo decide di occultarsi a tempo illimitato, a causa delle ostilità e dell'ingiustizia del mondo, e senza più ricorrere a «rappresentanti». L'imam passa quindi da un occultamento minore (*ghayba al-sughra*) a uno maggiore (*ghayba al-kubra*) che

perdura tuttora. Fra le conseguenze più importanti di questo occultamento vi è la dottrina dell'attesa messianica: gli sciiti che si sono riconosciuti sotto la guida di questi dodici imam, ovvero i cosiddetti sciiti duodecimani, formulano altresì una teoria legata all'attesa del ritorno del Mahdi, il quale aspetta che Dio stesso determini quale sarà il momento giusto per il suo ritorno. Tale ritorno avverrà in una situazione paragonabile al giorno del giudizio, anzi a questo di poco precedente: dopo una serie di segni premonitori, che la tradizione sciita tramanda, il Mahdi tornerà con i compagni da lui scelti, assieme ai quali condurrà una battaglia dove il bene trionferà sul male.

Questa aspettativa però non risolve un problema essenziale, ovvero il fatto che la comunità sciita rimane priva di una guida e che l'imam non fornisce alcuna indicazione su come ovviare a questa deficienza. Il Mahdi è «vivo», anzi è denominato il «Signore dell'Epoca» e perciò non può essere sostituito. Al contempo, vi sono delle funzioni pertinenti all'imam che devono essere espletate: presto quindi bisognerà trovare dei delegati in grado di proseguirne l'opera.

## **Dottrine e rituali**

## La figura dell'imam e i 14 Immacolati

Come si è visto, la principale peculiarità del movimento sciita, che rappresenta nel contempo anche la più marcata differenza rispetto ai sunniti, consiste nella concezione dell'*imam* come guida spirituale della comunità, identificato dapprima in una persona designata dal Profeta (ovvero 'Ali), quindi in una serie di successori designati dal loro predecessore. Tale designazione non è tanto un'investitura terrena, quanto il segno della volontà divina che ispira ad ogni imam il proprio erede: ovviamente se è Dio che sceglie l'imam, questi non può che essere un uomo pio e giusto, immune da errore.

Si cristallizzano così i principali requisiti di un imam, ovvero l'essere immune dal peccato e il dono dell'infallibilità. Grazie a tali qualità innate, si presuppone che gli imam abbiano una conoscenza totale del significato della rivelazione e delle sue prescrizioni, nonché l'autorità per impartire la necessaria istruzione su queste materie. Fra gli sciiti, i Duodecimani (detti anche Imamiti) e gli Ismailiti considerano la teoria dell'infallibilità degli imam un cardine del loro credo, contrariamente agli Zayditi, che fanno tuttavia eccezione per 'Ali e i suoi figli Hasan e Hoseyn, reputati puri e infallibili. L'infallibilità è una condizione necessaria per il mantenimento della sopravvivenza e della purezza della tradizione religiosa.

L'imam, inoltre, è dotato di profonda conoscenza ( *'ilm*), sia in senso generale (egli conosce tutto, salvo ciò che è celato), sia, soprattutto, religioso. Ciò significa che l'imam sa penetrare nel senso profondo, esoterico, del testo sacro, il Corano, grazie al dono di una speciale capacità intellettuale che, secondo gli sciiti, Dio conferisce ai suoi imam. Non si tratta quindi di una trasmissione di sapere da imam a imam (cosa, tra l'altro, che sarebbe difficilmente sostenibile nel caso degli imam divenuti tali ancora bambini), ma di una conoscenza infusa dall'alto, sotto forma di spirito. La conoscenza dell'imam è della stessa natura di quella del Profeta, con la differenza che quest'ultimo ha trasmesso la Scrittura, mentre all'imam spetta il compito di spiegarla.

Con il trascorrere del tempo, alcune scuole sciite danno sempre più importanza al senso nascosto dei testi (*batin*) rispetto a quello palese (*zahir*) in cui prevale la dimensione legale e prescrittiva. Gli Ismailiti, in particolare, fanno della gnosi del senso nascosto della rivelazione il cardine della loro religione. Colui il quale conosce e può insegnare il senso nascosto del Corano e della rivelazione è solo l'imam, mentre il livello essoterico (palese) può essere percepito dai più. Per i Duodecimani l'imam nascosto, quando tornerà, determinerà il dominio di ciò che è interno, nascosto, su ciò che è palese: è solo attraverso di lui che si conserva il vero significato del Corano. Anche in questo aspetto, gli sciiti ribadiscono l'assoluta necessità e ineluttabilità della presenza degli imam. Alcuni passi del Corano non sono di facile comprensione e necessitano di una guida per comprenderli: è perciò impensabile che Dio non abbia provveduto a fornire i fedeli di una figura in grado di capire

tali passaggi del libro sacro.

Una funzione essenziale dell'imam è quindi quella di guida spirituale per la comprensione del significato interiore delle cose. Egli guida i suoi fedeli a Dio attraverso un cammino di illuminazione spirituale: un ruolo, questo, assimilabile in un certo senso a quello dei maestri sufi, come si vedrà più avanti.

Un'altra funzione dell'imam è quella di spiegare la Legge islamica: la *shari'a* è passibile di varie interpretazioni, cosicché è necessaria una persona autorevole che guidi verso la sua corretta interpretazione. L'imam, in quanto scelto da Dio, non può che essere il miglior interprete della *shari'a*, poiché è egli stesso il tutore della Legge e il suo giudizio è sempre legalmente impeccabile. Gli imam, pertanto, sono la guida degli uomini sia per quanto riguarda le loro azioni esteriori sia per quanto riguarda le loro riflessioni esoteriche. Essi non guidano la comunità perché sono i più virtuosi degli uomini, ma sono i più virtuosi e perfetti degli uomini proprio perché guidano la comunità.

Tutte queste loro caratteristiche fanno sì che agli imam spetti anche la guida politica della comunità, sebbene non sia indispensabile per la loro figura un effettivo esercizio del potere politico. Guardando lo sciismo in prospettiva storica, infatti, risulta evidente come la maggior parte degli imam non abbia esercitato alcuna reggenza politica, coesistendo viceversa il loro imamato con il dominio politico di un califfo sunnita.

Secondo la visione sciita, le qualità insite negli imam di infallibilità e purezza da ogni peccato sono espresse anche nel Corano. Nella sura delle Fazioni alleate, infatti, si legge: «Iddio vuole che siate liberi da ogni sozzura, o Gente della Casa del Profeta [*ahl al-bayt*], ed Egli vi purificherà di purificazione pura». I versi precedenti sono in realtà indirizzati alle prime donne dell'islam, che vengono invitate a tenere un comportamento consono alla loro qualità straordinaria di donne del Profeta. Ma l'aggettivo «liberi» del verso si riferisce chiaramente a uomini e donne, quindi a tutti i componenti della famiglia del Profeta: con la conseguenza che 'Ali, Fatima, Hasan e Hoseyn sono puri, come gli altri imam. Gli sciiti duodecimani raggruppano Muhammad, Fatima e i dodici imam sotto la denominazione dei «Quattordici Puri» o «Immacolati», in quanto riflesso della purezza divina sulla terra. Essi sono fatti di una sostanza particolare, superiore; sono assistiti da Dio attraverso uno spirito santo; sono il segno della benevolenza di Dio verso gli uomini della terra, che, pertanto, li venerano, mentre i loro mausolei divengono meta di pellegrinaggio.

Col passare del tempo, il culto per gli stretti membri della famiglia del Profeta ('Ali, Fatima, Hasan e Hoseyn) si sviluppa e si elabora maggiormente. Anche i sunniti manifestano rispetto e devozione per i quattro familiari del Profeta, ma gli sciiti ne fanno oggetto di una venerazione particolare che dà luogo, tra l'altro, a una nutrita letteratura agiografica e a rituali particolari. Spicca in questo contesto l'alta considerazione di cui gode Fatima, attorno alla quale la religione popolare

crea miti e leggende. Ma anche le correnti ufficiali ortodosse dello sciismo ne sottolineano l'importanza, soprattutto come strumento di trasmissione dell'autorità spirituale incarnata dall'imamato. Inoltre Fatima è depositaria di un libro rivelatole dall'arcangelo Gabriele, dono della celeste creatura per consolarla della morte del padre, Muhammad. Tale libro (*Mashaf Fatima*) fa parte del corredo di ogni imam, insieme ad alcune raccolte di *hadith* e a una copia del Corano contenente i commenti del primo imam, 'Ali.

## Gli obblighi dei musulmani e le particolarità sciite

Il Corano, il libro sacro per l'islam, è tale ovviamente anche per gli sciiti. Tuttavia, agli inizi del movimento, gli sciiti sono persuasi che la trascrizione voluta dal terzo califfo 'Uthman non sia del tutto fedele a quanto rivelato da Dio a Muhammad: in particolare, sarebbero scomparsi quei passaggi che confermerebbero la volontà del Profeta di passare il testimone ad 'Ali. Con il tempo, la maggioranza degli sciiti accetta il testo coranico così come esso è giunto ai nostri giorni. Nelle Tradizioni di scuola sciita, però, resta traccia di questo dissenso e delle contestazioni sciite per i passaggi «mancanti». Inoltre, sottolineando l'aspetto esoterico del messaggio coranico, gli sciiti interpretano alcuni versi del testo sacro come riferentesi alla missione degli imam. Ad esempio, in relazione ai versetti che parlano dei segni inviati da Dio, gli sciiti intendono i «segni» come gli imam. Tant'è che l'espressione «segno di Dio» (*ayatollah*) giungerà a designare i depositari della Tradizione sciita.

Per i musulmani, i *hadith*, cioè i racconti che riportano i comportamenti, i fatti e i detti del Profeta, costituiscono l'esempio, il modello da seguire: questo vale anche per gli sciiti, i quali considerano valido un *hadith*, non solo se è stato trasmesso secondo una catena di trasmissione valida (ovvero, autentica), ma anche se è in corrispondenza reciproca con il Corano. In altre parole, gli sciiti non ammettono *hadith* contrari al testo coranico (con palese riferimento a quei *hadith* in merito ai quali sunniti e sciiti sono in contrasto). Un *hadith* che risponda ai suddetti requisiti ha valore vincolante e deve assolutamente essere seguito.

Sunniti e sciiti concordano su tre principi religiosi: la credenza nell'unicità di Dio (*tawhid*), la missione profetica di Muhammad (*nubuwwa*), la resurrezione (*ma'ad*). Sul principio dell'unicità divina tuttavia ci sono state frizioni fra sciiti e sunniti, perché i secondi hanno accusato i primi di violare la professione di fede («Non vi è Dio all'infuori di Dio») innalzando gli imam fino a venerarli come se fossero Dio stesso.

Gli sciiti, inoltre, aggiungono altri due principi al loro credo: l'imamato e la credenza nella divina giustizia (‘*adl*). Gli sciiti attribuiscono particolare importanza alla giustizia, considerata una qualità intrinseca alla natura divina, tramite la quale Dio giudica le azioni degli uomini, di cui essi sono i soli responsabili.

I cinque pilastri dell'islam (professione di fede, preghiere quotidiane, digiuno, elemosina e pellegrinaggio) sono tali, ovviamente, pure per gli sciiti, sebbene nell'adempimento di alcuni di questi doveri gli sciiti presentino differenze rispetto ai sunniti.

*Le preghiere.* I musulmani sono tenuti a una preghiera (*salat*) particolare da compiersi quotidianamente in cinque momenti diversi: all'alba, a mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto e

nella tarda sera. Gli sciiti accorpano invece la preghiera del mezzogiorno con la pomeridiana, e quella del tramonto con la serale, con il risultato che le preghiere sono recitate quotidianamente solo in tre occasioni distinte.

Anche nella preparazione alle preghiere, consistente nelle abluzioni di rito (*wuzu*), gli sciiti si differenziano leggermente, in quanto essi fanno scorrere l'acqua dal gomito al palmo delle mani (mentre i sunniti fanno il contrario). Inoltre gli sciiti, nella fase della preghiera che richiede la prosternazione a terra, appoggiano la fronte su piccole tavolette di argilla, possibilmente provenienti dal suolo di Karbala (disponibili in grandi bacili nelle moschee sciite).

È ancora da sottolineare come presso gli sciiti la rituale preghiera comunitaria del venerdì abbia storicamente rivestito meno importanza di quanto non ne abbia presso i sunniti: se, infatti, il leader della comunità, nonché conduttore della preghiera, ovvero l'imam, è in occultamento, è inevitabile che l'importanza della preghiera comune diminuisca. La situazione, tuttavia, è cambiata con l'avvento della rivoluzione islamica in Iran.

*Il digiuno.* Tutti i musulmani sono tenuti al digiuno (*sawm*) nel mese di Ramadan, il nono del calendario lunare islamico, che annualmente recede di circa 11 giorni rispetto a quello solare: pertanto, se in un determinato anno il Ramadan cade durante l'estate, 16 anni più tardi lo stesso mese cadrà nel periodo invernale. Il digiuno è completo, escludendo anche l'assunzione di acqua, dall'alba al tramonto, e quindi obbligatorio solo per coloro che sono in grado di sopportarlo (esclusi anziani, malati, donne incinte e in fase di allattamento, bambini, ecc.). Gli sciiti prolungano tale digiuno finché il sole non sia completamente calato. Come i sunniti, praticano il digiuno anche in altre particolari occasioni, seguendo l'esempio del Profeta.

*I pellegrinaggi.* Coloro i quali possano affrontarne la spesa, sono tenuti al pellegrinaggio (*hajj*) a Mecca almeno una volta nella vita. I rituali sono scanditi analogamente per sunniti e sciiti, ma a questi ultimi è raccomandato anche un viaggio a Medina per visitare le tombe del Profeta, della figlia Fatima nonché quelle del secondo, quarto, quinto e sesto imam ivi sepolti.

Il pellegrinaggio alle tombe degli imam riveste grandissima importanza: anche se non obbligatorio, questo pellegrinaggio (*ziyarat*) è spesso sostitutivo di quello a Mecca (*hajj*), ed è considerato un momento fondamentale nella vita religiosa di ogni sciita. I principali siti del pellegrinaggio sciita sono Karbala (Iraq), dove è seppellito l'imam Hoseyn; Najaf (Iraq), che ospita il santuario dedicato all'imam 'Ali; Mashhad (Iran), in cui è stato costruito un imponente mausoleo ospitante la tomba dell'imam al-Riza (Reza nella pronuncia persiana); Qom (Iran), che custodisce il corpo della sorella dell'imam al-Riza, ovvero Fatima Ma'suma; Kazimayn (Iraq), dove sono sepolti gli imam Musa al-Kazim e Muhammad al-Taqi. Se compiere il pellegrinaggio a Mecca dà titolo per appellarsi *Hajji*, visitare Karbala dà diritto all'appellativo di *Karbalay*, mentre visitare la tomba dell'ottavo imam

consente di divenire *Mashhaddi*.

In Iran, il culto popolare ha sviluppato un intenso pellegrinaggio ai luoghi di sepoltura di discendenti di imam, chiamati *imamzade* (figlio di imam): ogni pellegrinaggio ha un proprio elaborato rituale costituito da preghiere specifiche e atti di devozione. La venerazione di tali personaggi è dovuta al fatto che essi sono considerati dei guaritori capaci di operare miracoli. Tuttavia entra in gioco anche una componente geografica: essendo molti santuari di imam situati lontano dai territori iraniani, si è ricorso al rimedio di istituire luoghi di pellegrinaggio più accessibili.

*L'elemosina*. La tassa che il Corano rende obbligatoria al fine di assistere poveri e bisognosi (*zakat*) è imposta anche agli sciiti. Questi ultimi, però, non la versano allo stato, come fanno i sunniti, bensì ai responsabili della comunità religiosa sciita. Ugualmente, la tassa annuale del quinto (*khums*), prevista dal Corano per scopi religiosi e caritatevoli e a carico di tutti i credenti, è considerata dagli sciiti per metà destinata all'imam e come tale versata ai suoi rappresentanti.

## Rituali sciiti specifici

Il «rouzekhani». Nonostante gli sciiti celebrino le maggiori festività insieme ai sunniti (fine del Ramadan, festa per il sospeso sacrificio di Ismaele da parte di Abramo, ecc.), essi hanno un calendario fitto di numerose altre ricorrenze, legate perlopiù ai giorni della nascita e della morte dei vari imam, nonché di alcuni dei loro congiunti, quali Fatima e Zeynab. Inoltre, viene ricordato anche il momento in cui Muhammad avrebbe designato ‘Alì quale suo erede: *‘Eyd al-Ghadir*, la festa di Ghadir, in memoria, appunto, del luogo dove è accaduto il fatto.

Queste ricorrenze sono celebrate a vari livelli: tradizionalmente, le manifestazioni sono organizzate perlopiù da gruppi uniti da legami particolari, quali le associazioni di arti e mestieri, che costituiscono da sempre un segmento rilevante nelle società islamiche. Anche l’associazionismo etnico-linguistico ha la sua importanza, per non parlare di quello di genere: alcune di queste manifestazioni, infatti, sono organizzate da circoli di donne, unite tra loro da vincoli di parentela, di amicizia o semplicemente di vicinato.

In queste aggregazioni, un ruolo fondamentale è esercitato dalla recitazione chiamata *rouzekhani* (recitazione del *rouze*), una combinazione di sermoni, poemi e versi coranici che commemorano gli eventi drammatici della vita degli imam. Queste recitazioni si svolgono perlopiù a casa di qualcuno, che invita un gruppo di persone a presenziare all’evento tenuto da un *rouzekhan*, un recitatore, spesso professionista, la cui abilità si misura nella capacità di suscitare la commozione degli astanti fino al pianto. Tali rituali assumono anche un fondamentale significato sociale, sia perché chi li organizza deve garantire un certo tenore conviviale, offrendo tè, caffè, dolci speciali preparati per l’occasione (in alcuni casi anche pipe ad acqua), per cui l’ospite afferma la propria posizione e le proprie capacità di intessere relazioni sociali, sia perché spesso queste riunioni si trasformano in occasioni per dar voce al proprio dissenso politico contro istituzioni e poteri dominanti (un caso illuminante al riguardo è rappresentato dalla rivoluzione iraniana, come vedremo).

Nonostante questi rituali siano organizzati nel corso di tutto l’anno, essi si intensificano durante i mesi di Muharram e Safar, rispettivamente primo e secondo mese dell’anno lunare islamico. Questi mesi sono particolarmente cari alla *pietas* sciita, in quanto l’imam Hoseyn viene ucciso proprio il decimo giorno di Muharram, mentre nel mese successivo cade il quarantesimo giorno dopo la sua morte (altro momento cruciale nel calendario funerario di una persona). L’imam Hoseyn è, infatti, il protagonista principale di queste commemorazioni e il suo martirio a Karbala ne rappresenta l’apogeo.

*Le processioni.* Il martirio di Hoseyn è un momento apicale nella storia sciita e la sua ricorrenza sviluppa, nel tempo, una serie di rituali peculiari. Oltre al *rouzekhani*, infatti, gli sciiti organizzano, a partire dal X secolo, delle processioni commemoranti la tragica fine del nipote di Muhammad e dei

suoi seguaci a Karbala. La prima di queste processioni, secondo gli storici, si svolse a Baghdad il 10 Muharram 963: gruppi di fedeli sciiti, vestiti a lutto, sfilarono per le strade della città piangendo, lamentandosi, battendosi la testa in segno di dolore e maledicendo gli assassini di Hoseyn.

Tali processioni si ripetono nel corso dei secoli: uomini di tutte le età sfilano battendosi ritmicamente il petto, o addirittura flagellandosi la schiena con catene, mentre altri, coperti di teli simili ai sudari usati per avvolgere i morti (simbolo della loro disponibilità a sacrificare la vita), si tagliano la fronte con coltelli, lasciando che il sangue bagni il loro sudario.

Questi atti di automortificazione sono ritmati dal suono di tamburi e cimbali suonati da altri partecipanti, e spesso vi è un direttore che orchestra la processione finché essa giunge innanzi a un edificio dedicato a qualche personaggio particolare (tomba o luogo di culto) dove si intensifica il ritmo dei suoni e delle flagellazioni, in un crescendo che provoca grande commozione, ma anche grande frenesia negli astanti. Il senso della cerimonia risiede nel tentativo da parte dei fedeli di ripetere il martirio di Hoseyn, di punirsi per non essere stati in grado di accorrere in suo soccorso, convinti che la partecipazione al rituale crei meriti da vantare nel giorno del giudizio.

A partire dal XVI secolo, le processioni assumono un'importanza particolare in Iran, dove lo sciismo è proclamato religione di stato e, pertanto, incoraggiato e sponsorizzato. Le processioni si arricchiscono di pedane trainate da cavalli, dove i fedeli interpretano scene presumibilmente accadute durante la battaglia di Karbala: tali carri si alternano a personaggi a cavallo o su cammello, che rappresentano sia i partigiani di Hoseyn sia i suoi persecutori, recanti picche, bandiere, stendardi in metallo e piume di struzzo, nonché le insegne degli Alidi.

*Le commemorazioni sacre.* Con il passare del tempo, le processioni divengono sempre più elaborate fino a trasformarsi in veri e propri drammi sacri: sono le *ta'ziye* (cordoglio), il cui nome esprime pienamente il senso di lutto collettivo convogliato in queste rappresentazioni. Recitate in pubbliche piazze o negli appositi «teatri» che verranno costruiti per ospitarle, le *ta'ziye* diventano il momento culminante dei rituali di compianto che gli sciiti compiono nei mesi di Muharram e Safar. Le rappresentazioni sono molto varie, mettono in scena anche episodi che compaiono nel Corano o addirittura nelle storie bibliche. Ma la rappresentazione più attesa è quella del dramma di Karbala, commemorato annualmente il 10 del mese di Muharram (*'ashura*): è il momento che tutti gli sciiti attendono, il momento in cui Hoseyn, personificazione dell'innocenza, si immola offrendo se stesso per la redenzione dei musulmani, quale novello Gesù che intercede per gli uomini che devono presentarsi al cospetto di Dio nel giorno del giudizio. Attorno all'arena circolare in cui si svolge la *ta'ziye* gli spettatori piangono e si battono il petto, esprimendo un sincero dolore per la sorte del loro eroe, dando nel contempo voce alle loro più intime sofferenze.

La *ta'ziye* mantiene vivo il ricordo dell'imam Hoseyn ma, soprattutto, lo ricorda come perenne simbolo della continua lotta per la giustizia e il diritto contro il male e l'ingiustizia. Da sconfitto Hoseyn si trasforma in vincitore, nell'eroe di un credo che fa del martirio e del compianto la propria ragione d'essere. Attraverso Hoseyn la perseguitata minoranza sciita riscatta la propria sconfitta e fa del martirio e della sofferenza la propria bandiera. Hoseyn, e gli altri imam, hanno tutti dimostrato la capacità di sopportare la sofferenza anche fisica: tutti (secondo la visione tradizionale) sono stati martirizzati, a parte il dodicesimo, il Mahdi, l'imam che è il fulcro delle speranze escatologiche di trionfare sopra la tirannia, che con il suo ritorno ristabilirà la giustizia e condurrà gli sciiti alla salvezza. Queste convinzioni si coagulano in un atteggiamento di paziente aspettativa (*mazlummyat*) nell'attesa del trionfo della giustizia: il fedele può anche dissimulare la propria fede (ecco che compare il concetto di *taqiya*), ma durante le commemorazioni di Muharram egli si rivela appieno identificandosi con i martiri, i giusti, gli offesi, coloro che hanno il diritto di soffrire e di esprimere senza ritegno la propria sofferenza. I rituali, dunque, sono sentiti come momento liberatorio, una catarsi collettiva in cui la comunità sciita ritrova se stessa.

Questa situazione apparentemente contraddittoria, fra desiderio di martirio e rifugio nella simulazione in caso di difficoltà, si traduce nell'adattabilità politica degli sciiti: tale caratteristica balza prepotentemente alla luce in diverse epoche storiche, compresa la fase in cui stiamo vivendo.

I rituali qui descritti sono condivisi dalla comunità sciita transnazionale, pur con qualche modifica, soprattutto di tipo terminologico. Il *rouzekhani*, ad esempio, così denominato in Iran, prende il nome di *majlis* fra i musulmani del subcontinente indiano; gli edifici costruiti per ospitare la recitazione, chiamati *Hoseyniye* in Iran, Iraq e Libano, sono chiamati *imambara* in India e *ma'tam* in Bahrein. Il dramma della *ta'ziye* viene chiamato *shabih* in Iraq e in Libano. È da sottolineare come questi rituali si siano parzialmente, e solo nella forma, «indianizzati» nel subcontinente. Inoltre essi si sono diffusi in qualche ambiente non sciita, addirittura non musulmano, come avviene per la comunità indiana migrata a Trinidad e Tobago.

«*Rouzekhani*» e genere. Ai *rouzekhani* partecipano anche le donne, separate dagli uomini da tende o da veri e propri spazi architettonici (ad esempio, nei locali dove si svolge tale evento le donne possono essere ospitate da balaustre protette da grate): in questi casi il conduttore del *rouzekhani* è lo stesso. Oppure ci possono essere assemblee per sole donne dirette da una *rouzekhan*.

Nell'ambiente sciita iraniano si è pure sviluppato un culto particolare: si tratta della cerimonia del *sofre* (letteralmente, «tovaglia»). Le cerimonie chiamate *sofre* sono di vario tipo, ma ve n'è una, in particolare, che riveste carattere religioso e a cui solo le donne possono partecipare. L'invito a tale raduno viene esteso da una donna che intenda esprimere un voto (*nazr*), e che pertanto organizza la

cerimonia in nome di un imam o di un'altra pia figura. Durante la cerimonia, le convenute recitano preghiere, solitamente in nome degli imam Hasan e Hoseyn, o anche del loro fratellastro Abu Fazl, pure egli martirizzato a Karbala.

Le preghiere sono condotte in arabo da una donna particolarmente devota, conoscitrice delle scienze e pratiche religiose, in grado di leggere il Corano in modo appropriato, la quale viene ricompensata con doni da restituire in opere di carità. La tovaglia è imbandita con cibo e frutta in abbondanza, e con oggetti perlopiù di colore verde, il colore degli Alidi. Cibo e frutta possono essere consumati in loco oppure portati via, per essere offerti a persone indigenti o per usi familiari. Molte partecipanti esprimono a loro volta un desiderio, così da continuare la tradizione: saranno loro a dover in seguito organizzare un'altra *sofre*. La cerimonia si conclude con preghiere in persiano, in cui si esprimono auguri per i presenti, per i familiari e per il benessere di tutti.

## **I principali movimenti di scissione nella Shi'a**

Come si è visto, già al suo esordio la comunità sciita si fraziona in gruppi in contrasto tra loro. I principali gruppi sciiti, per rilevanza storica e consistenza numerica, sono gli sciiti duodecimani (o Imamiti), seguiti dagli Ismailiti, Zayditi e Alawiti.

Le differenze, che conducono alla spaccatura degli sciiti, continuano a contraddistinguere le singole scuole di pensiero, che si sviluppano attorno ad esse e che elaborano dettami giuridici che possono divergere da quelli della scuola duodecimana (giafarita).

# Zayditi

Gli Zayditi nascono nell'VIII secolo in un contesto di opposizione al potere politico costituito (vedi cap. 2) e sostengono la necessità di ricorrere anche al campo di battaglia per affermare il diritto degli Alidi a governare. L'imam, per essere realmente riconosciuto come capo della comunità, deve dare prova delle proprie capacità, fisiche e morali. Deve soprattutto meritare il potere, essendo privo del dono dell'infallibilità, dimostrando le sue qualità di leader e le sue competenze giuridiche. I requisiti dell'imam sono quindi di tipo meritocratico. Ne consegue che l'imam non detiene tale carica a vita, ma solo fintanto che la comunità che egli guida ne riconosce le capacità. I fedeli che rifiutano la leadership dell'imam che ha provato inconfutabilmente le proprie capacità sono immediatamente esclusi dalla *umma*. È facile intuire la «scomodità» che le posizioni zaydite rappresentano per il potere, che può sempre essere messo in discussione se chi lo esercita si rivela indegno e quindi suscettibile di provocare la giusta ribellione dei fedeli. Inoltre, è chiaro che gli Zayditi non possono accettare la teoria dell'imam nascosto proposta dai Duodecimani, in quanto per loro l'imam deve essere non solo fisicamente presente nella comunità, ma dimostrarsi attivo e pugnace.

Qualora non sia disponibile una persona dotata di tutti i requisiti necessari, si accetta un imam che possieda la forza per attaccare il potere; oppure, ove anche questo non sia possibile, un imam in possesso solo di doti sapienziali e giuridiche. Ciò in attesa di un nuovo imam che coaguli in sé tutte le virtù necessarie per essere riconosciuto come tale. Leader zayditi governavano alcune comunità autonome nelle zone montuose del Caspio e nello Yemen, dove le popolazioni si erano rifugiate per non risiedere nelle terre dominate dai sunniti e caratterizzate, nella loro visione, da «ingratitude» e ingiustizia. Sono chiamati perlopiù *da'i*, ovvero «colui che chiama [alla fede]», o semplicemente *amir* (principe). Soprattutto nello Yemen ci sono alcuni gruppi zayditi che praticano una sorta di fuga (*hijra*) dal mondo rinchiudendosi in comunità dedite a pratiche ascetiche e purificatorie, nonché a riti devozionali e all'insegnamento religioso.

# Ismailiti

Gli Ismailiti sono, dopo i Duodecimani, il gruppo che raccoglie i maggiori consensi nel mondo sciita e che gioca un ruolo cruciale nella storia del mondo islamico. Destinati anch'essi a molteplici divisioni e scissioni, nascono a causa del dissenso provocato dalla prematura morte del figlio maggiore dell'imam Jafar al-Sadiq, Isma'il, che essi considerano il vero successore al titolo di imam della comunità. Gli Ismailiti sono anche chiamati Settimani, ma non perché, come generalmente si pensa, essi si fermano a Isma'il, ossia colui che avrebbe dovuto diventare il settimo imam. In realtà, Isma'il è il sesto imam per i suoi seguaci; gli Ismailiti considerano infatti 'Ali un tutt'uno con il Profeta Muhammad, per cui la linea degli imam inizia, per loro, con Hasan. Con l'ulteriore conseguenza che il settimo imam degli Ismailiti è Muhammad, figlio di Isma'il, il quale chiude il primo ciclo degli imam visibili.

Gli Ismailiti hanno elaborato una dottrina particolare, scandita da cicli di sette imam visibili cui fa seguito una serie di sette imam invisibili. La storia stessa del mondo è da loro suddivisa in sette grandi cicli. Muhammad è l'ultimo profeta di un ciclo in cui è preceduto da Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù. Ognuno di questi profeti, però, rivela solo l'aspetto esteriore, palese (*zahir*) della religione, mentre il compito di rivelarne l'aspetto interiore, profondo (*batin*) spetta ai loro rispettivi esecutori (*wasi*). L'esecutore del Profeta è l'imam 'Ali. Il figlio di Isma'il, Muhammad, è viceversa l'ultimo profeta del settimo ed ultimo ciclo, il Mahdi; dopo la sua morte si è aperta una fase di occultamento dell'imam destinata a durare fino al suo ritorno. Quando riapparirà, egli rivelerà la verità celata, cancellando le rivelazioni precedenti e liberando l'umanità.

Nel frattempo, il senso nascosto della religione può essere rivelato al fedele solo dopo un periodo iniziatico compiuto con l'assistenza di un *da'i*, cioè un istruttore-predicatore. Di fatto, i *da'i* ismailiti animano un movimento di conversione (*da'wa*, nome con cui i primi Ismailiti definirono la propria consorte) particolarmente militante e a volte aggressivo.

Con il tempo, la dottrina ismailita si arricchisce di credenze cosmologiche neoplatoniche, in cui Dio viene rappresentato come un'entità al di là di ogni comprensione, nome o attributo, e dalla cui volontà scaturisce l'intelletto, dal quale, a sua volta, promana l'anima universale. L'incorporazione di idee provenienti dall'esterno serve agli Ismailiti per porsi come innovatori che mirano a scardinare la struttura religiosa esistente. Per contro, alcuni movimenti rivoluzionari si tingono di ismailismo per legittimare la loro protesta: è il caso, ad esempio, dei Carmati, dal nome del loro leader, Hamdan Qarmat, che nel IX secolo fu a capo di una rivolta presso Kufa, estesasi poi in altre zone. Mossi da istanze di rinnovamento religioso e fiscale, i Carmati tendono a instaurare dei regimi di tipo «comunista» *ante litteram*, in cui beni e persone (come le donne) sono messi in comune. Fra rivolte e atti estremi, i Carmati finirono per essere assorbiti da altri movimenti.

Agli inizi del X secolo un avvenimento storico dà nuovo impulso alla dottrina ismailita: un capo del movimento, ‘Ubaidallah al-Mahdi, si proclama califfo e fonda una dinastia a cui pone il nome di Fatimida, evocando così una presunta discendenza alide (tramite Fatima). I Fatimidi si propongono quindi sia come califfi sia come imam. La dinastia, che governa fino al XII secolo il Nord Africa – dove fonda la città di Cairo contribuendo alla creazione del futuro faro della teologia sunnita, ovvero l’Università di al-Azhar (a riprova della libertà di culto favorita dai Fatimidi) –, promuove il rinnovamento dottrinale dell’ismailismo e dà vita a una scuola giuridica propria (ismailita).

Incoraggiati dai sovrani fatimidi, alcuni teologi ismailiti sottolineano l’importanza anche del senso apparente dei testi (*zahir*), del loro valore giuridico e politico, senza peraltro mettere in discussione il primato del senso nascosto (*batin*): e ciò per ribadire la necessità di obbedire alla Legge islamica, contenuta nei testi. Al contempo, si rafforza l’aspetto neoplatonico della dottrina ismailita. Dio, che è ordine (*amr*), origina la prima cosa creata, ovvero l’intelletto (*‘aql*), da cui promana l’anima (*nafs*), dalla quale derivano, a loro volta, le sette sfere celesti, che si muovono dando origine alla composizione tra elementi singoli e composti, da cui derivano piante e animali, nonché l’uomo, dotato di anima razionale. Queste teorie, elaborate perlopiù dal filosofo al-Nasafi (m. 943), sono riprese e corrette da un altro pensatore ismailita, al-Kermani (m. 1021), che propone, al posto del dualismo intelletto-anima, l’emanazione di dieci intelletti, ciascuno con caratteristiche e funzioni proprie, di cui il decimo, e più basso, è l’intelletto attivo, che funge da demiurgo creatore del mondo materiale. A questi dieci intelletti corrispondono poi altrettanti gradi nella scala della *da’wa*, l’opera missionario-convertitrice degli Ismailiti. Pertanto, se il primo intelletto corrisponde al Profeta dell’islam, Muhammad, il secondo corrisponde al suo esecutore, ‘Ali, il terzo all’imam e via via verso il basso, fino a giungere al missionario ismailita, o *da’i*. Si rafforza così anche il concetto centrale dell’ismailismo, vale a dire la necessaria presenza di un rappresentante (imam o *da’i*) che faccia da tramite tra il fedele-discepolo e Dio, poiché la conoscenza delle cose della fede non deve rimanere alla superficie esteriore (*zahir*), ma deve soprattutto essere interiore (*batin*), profonda ed esoterica.

Questi aspetti sono ulteriormente sottolineati nell’opera di uno dei massimi intellettuali ismailiti, l’iraniano Naser-e Khosrou, vissuto nell’XI secolo, che accentua il tentativo di fusione tra filosofia greca ed ismailita. Il teologo (ma anche poeta e matematico) iraniano insiste sull’importanza dell’interpretazione allegorica dei testi (*ta’wil*), che per gli Ismailiti si traduce, in sostanza, nel tentativo di far emergere l’esoterico dall’essoterico.

# Drusi

Gli Ismailiti sono spesso accusati dagli altri musulmani di essere *ghulat*, cioè estremisti (un'accusa, tra l'altro, che investe anche altri gruppi sciiti). Alcune propaggini ismailite prestano il fianco a una simile accusa, e una di queste è la fazione dei Drusi o *darazzya*; essa prende il nome da al-Darazi, un turco di Bokhara che sostiene la natura divina di al-Hakim, un califfo fatimida degli inizi dell'XI secolo.

Il compito di sistematizzare una vera e propria dottrina drusa spetta però ad un suo correligionario, Hamza: questi riprende la teoria dell'emanazione ismailita, introducendovi nuovi elementi. La divinizzazione del califfo comporta uno spostamento del titolo di imam a lui precedentemente attribuito, che ora viene preteso da Hamza stesso. Oltre ad essere la guida dell'umanità, quindi, l'imam-Hamza è anche *'aql*, l'intelletto, il primo principio cosmico, con la conseguenza che le varie religioni, compreso l'ismaismo, non hanno più ragione d'essere, dovendosi solo adorare la divinità, ossia il califfo. La *da'wa* drusa viene organizzata secondo principi cosmici rappresentati dai vari adepti: all'apice di questa gerarchia cosmica sta l'imam Hamza, a un gradino più basso una serie di *da'i* e di predicatori autorizzati, e da ultimo i fedeli comuni.

Le dottrine degli adepti alla setta drusa che, grazie a una rete missionaria, si espande non solo in Egitto ma anche in Siria e in Libano, proclamando la necessità di abolire ogni fede, provocano disordini. La scomparsa in circostanze misteriose prima del califfo al-Hakim e poi dello stesso Hamza, provocano nella fazione drusa una situazione di aspettativa paragonabile a quella dell'occultamento, così come era stata formulata in ambito duodecimano.

Con il tempo, i Drusi si chiudono progressivamente – perlopiù in luoghi impervi e montuosi della Siria e del Libano – in una comunità ristretta che si mantiene tale grazie anche a un sistema di matrimoni che privilegia i legami tra gli adepti, sì da trasformarsi in una comunità con caratteristiche somatiche peculiari, che pratica le proprie dottrine in segreto e segue costumi sociali propri contraddistinti da una rigida moralità.

Verso la metà del XV secolo una nuova sistematizzazione della dottrina drusa divide la società in saggi e ignoranti: per accedere al mondo dei saggi, un Druso, che sia uomo o donna, deve condurre innanzitutto una vita irreprensibile, astenendosi da ogni vizio e recitando puntualmente le preghiere. Un abito particolare distingue il Druso che ottiene tale status (*sheikh*). I più pii tra i Drusi, inoltre, hanno il compito di ricopiare i testi sacri, di partecipare alla vita pubblica in qualità, oltre che di guide spirituali, di risolutori di conflitti.

I saggi partecipano a riunioni di preghiera comunitaria, che si tengono il giovedì sera, non nelle moschee, ma in semplici abitazioni il cui accesso è strettamente riservato. Tutti i Drusi sono tenuti a

un comportamento consono a sette principi: dire sempre la verità (ma è concesso mentire per salvare se stessi e la propria fede in caso di difficoltà); difendere se stessi e gli altri; rinunciare alle precedenti religioni; dissociarsi dai miscredenti; riconoscere la divinità di al-Hakim; gioire delle sue azioni; sottomettersi ai suoi ordini.

Fedeli al mantenimento della segretezza della loro consorteria, i Drusi praticano il principio della dissimulazione al punto tale da adottare una delle scuole giuridiche dei sunniti, ovvero quella hanafita, pur con qualche modifica. Notevole rispetto ad essa è la variante in materia di divorzio, che i Drusi praticano solo in caso di stretta necessità. Ovviamente anche i rituali sono modificati rispetto a quanto praticato in ambito musulmano, sia sciita sia sunnita: i Drusi, ad esempio, non osservano il digiuno di Ramadan, né compiono il pellegrinaggio a Mecca, ma visitano le tombe di personaggi pii a loro cari.

Singolare è pure la loro visione escatologica, basata sulla teoria della reincarnazione, che si verifica non appena un fedele muore, attraverso un ciclo che si conclude con il ritorno di al-Hakim e Hamza, che riporteranno la giustizia, consentendo ai migliori Drusi di sedersi accanto a Dio.

## Nizariti e «assassini» di Alamut

Alla morte del califfo fatimida al-Mustansir (1094) si verifica un'altra scissione in casa ismailita: il figlio primogenito del califfo, al-Nizar, scompare, ma i sostenitori della sua successione al califfato – appunto chiamati Nizariti – si organizzano in un movimento autonomo e dichiarano che un nipote di al-Nizar si è rifugiato nella fortezza di Alamut, costruita sul massiccio dell'Elburz (Iran). Qui da anni si è insediato un personaggio singolare, Hasan-e Sabbah, un *da'i* ismailita che vive rinchiuso nella fortezza da dove istiga rivolte contro il califfato di Baghdad e contro i nuovi signori sunniti provenienti dalle steppe asiatiche, i Selgiuchidi. Per condurre la sua lotta non si avvale di un esercito, ma di un gruppo di fedelissimi che attenta alla vita di singole personalità di spicco dell'establishment: è così che viene ucciso il potentissimo ministro selgiuchide Nizam al-Mulk, colpevole, agli occhi ismailiti, di aver rafforzato l'ideologia sunnita grazie anche all'istituzione di una rete di *madrase* atte a diffondere l'«ortodossia» sunnita. Pure il sultano selgiuchide Malik Shah riceve un avvertimento da un fedele di Hasan-e Sabbah: un pugnale piantato vicino alla gola mentre dorme nella sua tenda, nonostante egli sia circondato da guardie armate.

Si forma così il mito intorno a Hasan-e Sabbah e ai suoi seguaci, plagiati, si dice, e inviati a compiere le loro azioni delittuose sotto l'effetto di allucinogeni. Essi sarebbero *hashishiyyun*, ovvero fumatori di hashish, termine che viene corrotto dagli osservatori occidentali (come ad esempio Marco Polo) in «assassini», acquisendo quel significato che ben descrive le loro imprese.

Quando al-Nizar si rifugia ad Alamut (o quando si pretende che ciò accada) Hassan-e Sabbah esporta la sua lotta in nome dell'imam in Siria, dove i suoi fedeli riescono ad eliminare il califfo fatimide al-Amir e dove, con alterne vicende, si alleano persino con i crociati cristiani contro il potere sunnita. Il loro leader più carismatico, Rashid ad-Din, ispira le leggende cristiane attorno al «vecchio della montagna».

Se il rilievo politico dei Nizariti si esaurisce con la calata dei Mongoli, che annientano la fortezza di Alamut (1256), e con la conquista delle residue roccaforti da parte dei Mamelucchi intorno al 1273, le loro dottrine, consistenti in una rielaborazione di quella ismailita, ma con un'enfasi particolare sul ruolo dell'imam quale interprete della dottrina e della pratica religiosa, trovano fortuna nel subcontinente indiano, soprattutto nelle regioni del Punjab, Sind, Gujarat, dove i Nizariti assumono il nome di Khoja («maestro» in persiano). Nel XIX secolo l'erede di una catena di maestri spirituali vissuti per secoli in Iran, nominato Agha Khan, «comandante in capo», dalla dinastia regnante dei Qajar, per dissidi con la stessa dinastia si trasferisce in India, dove diventa il capo riconosciuto della comunità khoja. Suo erede è Karim al-Hussain, IV Agha Khan, leader riconosciuto di una collettività sparsa fra l'India, l'Asia centrale, l'Afghanistan, l'Iran, la Siria e l'Africa nord occidentale.



# Alawiti

Un altro gruppo radicale sciita, minoritario, ma importante per gli sviluppi sociopolitici dei nostri giorni, è quello dei Nusayriti, che prendono il nome dal loro eponimo, Muhammad Nusayr, che nel X secolo proclama la natura divina del decimo imam, ‘Ali al-Hadi, di cui si nomina profeta. La fazione però prende forma e contenuti soprattutto grazie al suo successore Hoseyn Kasibi, che sistematizza la dottrina nusayrita. Punto cruciale è la venerazione per l’imam ‘Ali (per cui i Nusayriti verranno chiamati Alawiti), considerato dio supremo ed eterno. Secondo la dottrina nusayrita, le anime degli uomini, dopo essere state beneficate dalla presenza divina, le si sono ribellate, finendo esiliate sulla terra e condannate alla metempsicosi, che è eterna per le anime dannate, ma che può essere interrotta nel caso delle anime elette. Anima eletta è quella dunque che sa riconoscere la manifestazione divina. Dio è già apparso sette volte, sempre accompagnato da due ipostasi: ad esempio, il profeta Muhammad era una delle due ipostasi che hanno accompagnato l’imam ‘Ali. I primi undici imam riconosciuti dai Duodecimani sono manifestazioni di Dio, mentre Nusayr è un’ipostasi dell’undicesimo imam, ‘Ali al-Hadi. Questi ha trasmesso una serie di rivelazioni ai Nusayriti, di cui possono essere partecipi solo gli adepti. Una volta riconosciuta l’identità divina, l’anima si libera dal ciclo della metempsicosi e del proprio corpo, e si trasforma in una stella che attraversa i sette cieli fino ad arrivare a contemplare la luce divina. Alle donne, però, essendo esse il frutto di peccati demoniaci, non è concessa la fine del ciclo della metempsicosi.

Nel culto nusayrita-alawita si alternano, a livello popolare, rituali pagani (quali la venerazione per i luoghi impervi, per le piante e le sorgenti) e antichi rituali legati al culto mitraico del sole.

Nonostante le persecuzioni patite ad opera dei regimi dei Mamelucchi, degli Ottomani nonché dei crociati al tempo del loro dominio nel Vicino Oriente, gli Alawiti sono sopravvissuti e si trovano soprattutto in Siria e nella Turchia meridionale: al gruppo alawita appartiene la famiglia degli Assad, che domina la politica della Siria contemporanea.

## Diritto e autorità religiosa

Nel capitolo precedente abbiamo brevemente delineato i contorni di quei gruppi creatisi all'interno della Shi'a che si sono rivelati più significativi per consistenza numerica e continuità storica. Con il gruppo maggioritario sciita, costituito dai Duodecimani (o Imamiti), queste sette condividono il principio fondamentale che la guida spirituale della comunità e l'interpretazione esoterica del Corano spettino all'imam 'Ali e ai suoi discendenti. Anche l'insegnamento essoterico del Corano è fondamentale, in quanto il testo costituisce la base della *shari'a* e i principi della *shari'a* devono essere appresi attraverso la guida degli imam.

Come si è detto, i vari gruppi si differenziano, tra le altre cose, nell'atteggiamento assunto in merito ad alcune questioni giuridiche controverse, affrontate in seno alle diverse comunità con differenti soluzioni. Abbiamo inoltre già accennato al fatto che l'imam Ja'far al-Sadiq, sebbene non sia il fondatore di un vero e proprio sistema giuridico, rappresenti comunque il soggetto da cui prende le mosse la scuola giuridica peculiare agli sciiti duodecimani – la scuola giafarita –, che si andrà delineando nel corso dei secoli. Lo sviluppo di questa scuola e dei suoi fautori rappresenta il fulcro dell'evoluzione della comunità sciita e la chiave di lettura per molti avvenimenti maturati nel mondo islamico in epoca contemporanea.

# Le fonti del diritto musulmano e sciita

Corano e *hadith* costituiscono le fonti principali del diritto islamico sia per i sunniti sia per gli sciiti, con una differenza, però: i sunniti ricevono i *hadith* così come sono stati trasmessi dai compagni di Muhammad, gli sciiti attraverso la famiglia del Profeta. Pertanto, anche se sunniti e sciiti condividono gran parte dei *hadith*, questi possono differire in relazione ai soggetti preposti alla loro trasmissione; inoltre, detti e azioni degli imam possono rappresentare, per gli sciiti, un supplemento ai *hadith*. In particolare, gli sciiti considerano come autorevoli quattro raccolte di *hadith* curate da teologi vissuti nel X secolo.

Anche su un'altra fonte del diritto musulmano, ovvero sull'*ijma'* (consenso della comunità dei credenti, *recte* consenso del corpo dei giuristi) le due comunità convergono, mentre la quarta fonte sunnita (*qiyas*, ovvero il ragionare per analogia, desumendo da casi o responsi precedenti le regole da applicarsi a situazioni inedite, non contemplate dal diritto) è sostituita dagli sciiti con '*aql*, il ragionamento.

Gli sciiti sottolineano l'importanza di '*aql* in luogo del ragionamento analogico: insieme alle altre fonti del diritto, '*aql* conduce alla decisione legale. La ragione è stata creata da Dio per essere usata come mezzo giuridico e solo il ricorso ad essa consente di formulare decisioni legalmente valide. Il ricorso alla ragione viene accettato dagli sciiti a partire dalla metà del XIV secolo, quando la giurisprudenza sciita diviene una disciplina specialistica e si moltiplicano i testi degli esperti. Tale pratica viene chiamata *ijtihad*, che significa lo «sforzo individuale» volto a pervenire ad un giudizio sulla base di conoscenze tecniche specifiche. In pratica, il *mujtahid*, ovvero l'esperto che esprime il giudizio usando le fonti rivelate e le altre fonti conosciute all'interno di un processo razionale, giunge a formulare quanto l'imam avrebbe deciso in merito a un caso specifico.

Il *mujtahid* si forma all'interno della classe degli esperti in materia di religione, gli '*ulama*, i quali, in assenza dell'imam nascosto, sono i principali punti di riferimento della comunità, essendo dotti in scienze religiose in grado di esercitare il *fiqh* (interpretazione della Legge). È evidente l'importanza che vengono ad assumere le figure degli '*ulama* in una comunità in cui l'ultimo imam è scomparso e che si trova quindi senza leader e priva di organizzazione.

L'importanza dell'*ijtihad* e di chi lo pratica si afferma, come abbiamo già detto, nel XIV secolo, grazie alle teorizzazioni del dotto sciita al-Hilli, che tratteggia anche il profilo ideale del *mujtahid*. Questi deve possedere grande dimestichezza con la lingua araba, in modo da muoversi agevolmente fra i testi; deve avere ampia conoscenza delle Tradizioni del Profeta e degli imam nonché del grado di attendibilità dei loro trasmettitori; deve conoscere a memoria, se non tutto il Corano, perlomeno i cinquecento versi che contengono riferimenti giurisprudenziali.

Con il passare del tempo, il termine *mujtahid* diviene sinonimo di *faqih*, ossia di colui che è esperto nell'interpretazione della *shari'a*.

## Transazioni sociali nel diritto sciita

Come già osservato in campo rituale, anche nelle pratiche sociali il diritto sciita prevede alcune differenze rispetto a quello sunnita: le principali riguardano il diritto di famiglia e il ruolo della donna.

Innanzitutto, il divorzio è maggiormente limitato dagli sciiti. Ovviamente, stiamo parlando qui di quanto è previsto dal diritto classico, dato che, soprattutto in epoca contemporanea, nelle varie realtà geografico-nazionali in cui vivono gli sciiti sono sopravvenuti diversi sviluppi e cambiamenti. La scuola giurisprudenziale sciita prevede, a differenza di quella sunnita, che la formula da pronunciarsi per manifestare la volontà di divorziare (leggi: di ripudiare) debba essere pronunciata alla presenza di due testimoni; inoltre, sempre diversamente da quanto stabilisce il diritto classico sunnita, per gli sciiti è sufficiente pronunciare una sola volta tale formula per divorziare e realizzare così gli effetti giuridici conseguenti al divorzio; invece per il diritto classico sunnita la formula deve essere ripetuta tre volte per produrre i suoi effetti giuridici (cioè il ripudio definitivo e irrevocabile).

Il secondo punto di divergenza tra le due comunità riguarda il diritto ereditario. Per entrambi, sunniti e sciiti, vige la regola coranica, secondo la quale un maschio eredita una quota doppia rispetto alla femmina: un fratello, quindi, riceve il doppio di eredità rispetto alla sorella (sura IV, 11). Il diritto sunnita, inoltre, prevede che, anche in assenza di eredi maschi diretti, si cerchino per via agnatica dei parenti maschi con cui le femmine, se pur eredi dirette, devono condividere l'eredità. Per gli sciiti, viceversa, è il grado di parentela che determina la successione ereditaria: se nel ramo di parentela più importante (composto da figli, genitori e nipoti) vi sono solo donne, a loro andrà indistintamente tutta l'eredità.

La ragione di questo atteggiamento più favorevole alle femmine da parte del diritto sciita deriva dal ruolo centrale rivestito da una donna, Fatima, nella costituzione dell'*ahl al-bayt*, la famiglia del Profeta, attraverso la quale passa la linea di successione degli imam. Per contro, i sunniti dimostrano maggior attaccamento ad alcune regole vigenti nell'Arabia preislamica, quali, per l'appunto, il diritto all'eredità per via agnatica.

La più eclatante e controversa differenza tra sunniti e sciiti in materia di diritto familiare, però, è quella legata al matrimonio temporaneo (*mut'a*, ovvero «piacere»). Si tratta di un'istituzione esistente nell'Arabia preislamica, secondo la quale uomini e donne potevano contrarre un matrimonio temporaneo senza interferenze da parte dei genitori o tutori. Durante il suo califfato 'Umar la paragona a una forma di prostituzione legalizzata e, pertanto, la abolisce.

Gli sciiti, però, contestano l'abolizione del *mut'a* in quanto il matrimonio temporaneo veniva praticato sia ai tempi del Profeta che del suo primo successore, Abu Bakr, e inoltre perché continua a

svolgere l'utile funzione di prevenire l'adulterio e la fornicazione, rendendo possibile la soddisfazione del desiderio sessuale all'interno di una cornice legale. Inoltre tale cornice tutela i diritti della donna che accetta, consapevolmente, un rapporto temporaneo (la cui durata può variare da un'ora fino a 99 anni): essa ha tutti i diritti di una moglie permanente, escluso quello dell'eredità (peraltro, neppure il marito in un matrimonio temporaneo può accampare diritti a ereditare dalla moglie), e quello del mantenimento da parte del marito alla fine del contratto. Al contrario, i figli nati dal matrimonio temporaneo hanno gli stessi diritti di quelli nati da un matrimonio permanente, quali il diritto al mantenimento, all'eredità, e così via.

Al termine del contratto, in cui devono essere esplicitati il periodo di validità e la dote spettante alla donna, questa può contrarre un nuovo matrimonio, permanente o temporaneo, senza dover attendere il periodo di attesa (*'idda*) richiesto normalmente alle donne divorziate per accertare che non siano in stato di gravidanza. Tuttavia è opinione di alcuni giuristi che anche le *sighe*, ovvero le donne legate ad un vincolo matrimoniale temporaneo, debbano osservare un periodo di *'idda* di 45 giorni, ovvero la metà di quanto richiesto alla fine di un matrimonio permanente.

## Autorità religiosa e potere

Uno dei cardini della dottrina duodecimana, ovvero l'occultamento del dodicesimo imam, ha fra le sue conseguenze più salienti lo sviluppo di una classe di dotti in scienze religiose che, in assenza della guida suprema, agiscono in nome e per conto dello stesso imam e sono deputati ad emanare norme e responsi basati sull'interpretazione del diritto. Con il tempo, questa classe accumula prerogative e potere straordinari: uno dei tratti distintivi dell'islam, ovvero la mancanza di un clero gerarchicamente organizzato in una chiesa, viene così modificato nella pratica sciita, dove gli esperti in scienze religiose (*'ulama*) progressivamente si configurano in una ierocrazia con forti tendenze alla strutturazione gerarchica dei suoi componenti, differenziati a seconda del livello di conoscenza religioso-giuridica raggiunta.

Una circostanza storica determina in gran parte l'ascesa dello sciismo e, conseguentemente, della sua classe di religiosi: nel 1501 la dinastia dei Safavidi, dopo aver conquistato l'Iran, proclama lo sciismo religione di stato. Nell'Iran, fino ad allora sostanzialmente sunnita, si impone quindi la necessità di produrre nuovi testi giuridici e all'uopo vengono chiamati teologici sciiti provenienti soprattutto dal Libano e dall'Iraq, per insegnare i principi dello sciismo.

I teologi definiscono sempre più precisamente i contorni della figura degli *'ulama*: questi vengono considerati *na'ib al-'amm*, rappresentanti generali dell'imam nascosto, la cui autorità, quale interprete esclusivo della Legge, viene così direttamente trasferita agli *'ulama*. Costoro assumono i poteri riconosciuti all'imam, quali la funzione di giudice nei tribunali religiosi e quella di raccogliere direttamente dai fedeli le tasse della *zakat* e del *khums* previste dalla legge coranica. Gli sciiti, infatti, non consentono al potere secolare di raccogliere questi oboli; pertanto, in assenza dell'imam, gli unici titolati a raccogliere le elemosine al suo posto sono i suoi rappresentanti generali, ovvero gli *'ulama*.

Peraltro, *zakat* e *khums* non sono le uniche fonti di introito degli *'ulama*, che percepiscono altresì dei contributi per servizi da loro resi alla comunità, quali le transazioni matrimoniali. Inoltre, soprattutto in passato (ma in alcune realtà anche adesso), vengono spesso nominati amministratori di fondazioni pie (*waqf*), alcune delle quali sono dotate di un cospicuo patrimonio immobiliare (terreni e fabbricati) e finanziario. Gli *'ulama* sono tenuti a utilizzare tali fondi per garantire assistenza ai loro fedeli, tramite l'istituzione di *madrase*, la costruzione di ospedali, il cui accesso deve essere gratuito per gli indigenti, e l'assistenza materiale ai poveri in generale.

Durante il periodo di fulgore della dinastia safavide (XVI-XVII secolo), gli *'ulama* crescono in influenza e potere, ma rimangono ancora molto controllati dal potere politico. I primi sovrani safavidi, oltretutto, adottano uno sciismo anomalo, in base al quale essi si propongono ai loro sudditi come rappresentanti dell'imam nascosto, in virtù di una loro presunta parentela con il settimo imam.

In tal modo essi possono avocare a sé il principio di infallibilità che spetta agli imam ponendosi così in una posizione di netta superiorità e di controllo sulla classe dei religiosi.

La progressiva decadenza della dinastia safavide, tuttavia, comporta il parallelo accrescimento di potere e prestigio della classe degli *'ulama*, i quali criticano il lassismo dei Safavidi e sviluppano strategie di rafforzamento del loro ruolo come unici depositari del credo sciita. Anche se controllati dai sovrani, infatti, gli *'ulama* sviluppano una considerevole rete di legami amministrativi, finanziari, legali e politici impensabili per gli *'ulama* dei paesi (da quelli arabi ai territori del subcontinente indiano) in cui lo sciismo non è diventato religione di stato. Inoltre, gli *'ulama* danno grande impulso a centri di studi superiori sul territorio iraniano, che richiamano aspiranti teologi anche da altre zone: così Isfahan diventa un faro di sapere sciita, e viene istituito uno *sheikh al-islam*. Questo nuovo titolo, varato durante il periodo safavide, indica la massima autorità religiosa di una città, nominata dallo stato.

Un ulteriore impulso alla crescita di importanza degli *'ulama* proviene dalla vittoria di una scuola di pensiero interna allo sciismo duodecimano. A partire dal 1600 si inasprisce il dibattito tra i sostenitori della corrente razionalista (*usuli*) e quelli della corrente tradizionalista (*akbari*). I tradizionalisti sono tali in quanto si richiamano al valore superiore delle Tradizioni (*akhbar*) del Profeta e degli imam come unica fonte della Legge; mentre i razionalisti invocano la necessità per il giurista di condurre uno sforzo (*ijtihad*) all'interno dei principi (*usul*) dettati dalla Legge, al fine di renderla operativa. È chiaro che questa seconda posizione innalza il ruolo del *mujtahid*, che ha il diritto-dovere di esaminare le Tradizioni, scegliendo, però, a suo insindacabile giudizio, quella ritenuta più confacente alla circostanza: questa prerogativa, abbinata alla crescente importanza della classe dei religiosi, fa sì che il *mujtahid* sia in pratica autorizzato a esprimere pareri vincolanti su ogni aspetto della vita sociale.

Il riferimento a una «vittoria» degli *usuli* è quanto mai pertinente, visto che si tratta di una vera e propria lotta, dipanatasi per circa due secoli, con risvolti violenti e cruenti: a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, infatti, molti leader *akbari* vengono uccisi, o dichiarati miscredenti e quindi esclusi dalla comunità.

Consacrati anche dalla supremazia della scuola *usuli*, i *mujtahid* divengono estremamente influenti fra i loro seguaci, che sono tenuti a seguire le loro direttive secondo il principio del *taqlid*, ovvero dell'«imitazione». Diviene inoltre proibito seguire i pareri di *mujtahid* defunti, mentre quelli del *mujtahid* vivente e qualificato divengono vincolanti, come se fossero stati impartiti dall'imam.

Per consentire ai *mujtahid* di formulare con competenza i loro responsi, diventa obbligatorio seguire un corso di studi basato non solo sulle discipline teologico-religiose e giurisprudenziali, ma

anche sullo studio approfondito della lingua araba, della logica e della retorica. Le lezioni, impartite da *'ulama* autorevoli, hanno anche una parte pratico-seminariale, in cui vengono presentati casi giuridici e discusse tutte le loro possibili soluzioni. Alla fine del corso l'aspirante *mujtahid* ottiene un benessere che gli consente l'esercizio dell'acquisita competenza.

Oltre a un comprovato corso di studi, per divenire *mujtahid* sono necessari i seguenti requisiti: maturità, intelligenza, nascita legittima, integrità, fede e, secondo un'opinione maggioritaria, ma non universale, essere di sesso maschile.

Ovviamente, la qualifica di *mujtahid* non è raggiungibile da tutti: per gli altri sono disponibili i gradi inferiori di *mulla* o *akhund*, destinati a svolgere le normali funzioni quotidiane legate alla sfera socio-religiosa, dall'insegnamento di base alla recitazione di preghiere in occasione di matrimoni, circoncisioni, funerali.

## Verso l'istituzione della suprema autorità religiosa

Durante il periodo safavide maturano altri cambiamenti in seno alla scuola giuridica sciita duodecimana, e, più generalmente, nelle pratiche culturali della comunità. Fra gli esponenti religiosi artefici di tali modifiche spicca Muhammad Baqir Majlisi, che opera alla fine del XVI secolo. Questo dotto irano-libanese, massima autorità religiosa (*sheikh al-islam*) nella città di Isfahan, intende imprimere una rigida linea ortodossa allo sciismo, cercando di espellere, innanzitutto, le derive mistiche che – come vedremo – riscuotono tanto successo fra gli sciiti. Lotta, inoltre, contro ogni sacca di resistenza sunnita e contro gli adepti di altre religioni, e soprattutto inizia una campagna di moralizzazione grazie a cui persuade i sovrani safavidi a proibire musiche e danze, a chiudere le popolari sale da tè, a proibire il gioco degli scacchi e l'addestramento dei piccioni (un'attività molto amata nel mondo islamico orientale), a controllare che le donne non stazionino da sole (ovvero senza la compagnia di un maschio autorizzato) e senza motivo per le strade. Instancabile e scrupoloso compilatore di raccolte di *hadith*, Majlisi ne commenta un considerevole numero in cui si fa cenno ai «diritti» della donna, o, piuttosto, agli obblighi che ella avrebbe nei confronti del marito.

Mentre lotta per imporre una versione dogmatica e legalistica dello sciismo, Majlisi cerca contemporaneamente di alimentare la devozione popolare attraverso l'incoraggiamento di pratiche, quali il pellegrinaggio alle tombe degli imam e dei loro parenti e le manifestazioni di cordoglio in occasione dell'anniversario della morte dell'imam Hoseyn. È proprio con Majlisi che i rituali di cordoglio nei mesi di Muharram e Safar si arricchiscono con elaborate manifestazioni che combinano sempre più *pietas* popolare e patrocínio regale, diventando un momento fondamentale dell'immaginario sciita.

L'abbondante produzione giuridico-religiosa di Majlisi è perlopiù composta in persiano, o comunque tradotta in quella lingua, cosa che favorisce l'accoglimento delle sue idee e della sua versione dello sciismo dalla maggioranza degli iraniani e da quanti parlano o leggono il persiano.

La figura di Majlisi segna il passaggio a un effettivo ed efficace consolidamento della gerarchia sciita in una élite di dotti profondi conoscitori della Legge divina (*shari'a*) e della sua interpretazione umana (*fiqh*), con un grande ascendente sulle masse dei fedeli, ormai liberi dal controllo statale e, anzi, garanti dell'autorità del sovrano; tant'è che il safavide Soltan Hoseyn, in procinto di essere nominato shah, vuole l'*imprimatur* proprio di Majlisi alla cerimonia della sua investitura.

La vittoria della teoria *usuli* ha, fra le conseguenze più cariche di significato per lo sviluppo della comunità sciita, la progressiva e consistente crescita del potere del *mujtahid*, ai cui dettami ogni fedele deve prestare obbedienza, non essendo in grado di conoscere appieno la legge religiosa e i suoi fondamenti. I *mujtahid* più qualificati ed esperti nell'interpretazione della Legge divengono

*marja' al-taqlid*, ovvero fonte di emulazione. Dapprima limitati a pochi *mujtahid* che possono fregiarsi di tale titolo, col tempo i *marja' al-taqlid* si moltiplicano, diventando, ciascuno di essi, fonte di emulazione per i fedeli di una specifica area geografica. Fra la metà del XIX secolo e la metà del XX si afferma l'idea che ci possa essere un solo *marja' al-taqlid* per l'intera comunità sciita transnazionale. Il primo a rivestire tale carica, lo *sheikh* Morteza Ansari (m. 1864), introduce importanti cambiamenti all'esercizio del diritto, classificando le decisioni legali in quattro categorie.

- a. Decisioni certe. Situazioni nelle quali il responso può essere desunto chiaramente dal Corano e dalle Tradizioni, senza ricorrere al ragionamento.
- b. Congetture valide. Situazioni in cui si può fare ricorso al principio razionale per arrivare al giudizio legale.
- c. Congetture dubbie. Situazioni inedite che non sono riconducibili alle classiche fonti del diritto. Per queste Ansari prevede il ricorso al responso di altri giuristi su casi analoghi, nonché un prudente atteggiamento di conservazione dello stato di cose esistenti in attesa che sia provato il contrario.
- d. Congetture erronee. Decisioni in cui la possibilità di errore è molto alta, per cui possono essere non tenute in considerazione.

Gli *'ulama* quindi elaborano gradualmente un teorema politico-religioso sulla cui base costruiscono la loro autorità, che, dal punto di vista politico, varia anche a seconda del rapporto che essi instaurano con le forze dello stato. A seconda delle varie epoche – e della localizzazione geografica – gli *'ulama* modificano il loro rapporto con le autorità statali, sebbene restino, comunque, tre posizioni di fondo che caratterizzano il rapporto tra *'ulama* e potere temporale.

- a. Cooperazione. Gli *'ulama* possono decidere di collaborare con le autorità statali in forme anche partecipative, accettando, ad esempio, incarichi statali: ciò avviene, soprattutto, ove essi reputino che le autorità politiche in carica siano legittime e si comportino giustamente secondo le regole sciite. In caso contrario, la cooperazione è ammessa solo per evitare danni ulteriori alla comunità, o se il rifiuto a cooperare metta in pericolo la vita degli *'ulama* stessi. In questo caso, la loro collaborazione si configura come *taqiya*, ovvero dissimulazione per scopi religiosi.
- b. Distacco. Questo è l'atteggiamento seguito dalla grande maggioranza degli *'ulama* prima della nostra era, e, in Iran, almeno fino alla fine della dinastia safavide. Ovviamente, in periodi e territori in cui gli sciiti sono minoritari, gli *'ulama* non possono neppure ipotizzare di avere un profilo politico. Quando, come accade all'Iran safavide, lo sciismo diviene religione di stato e,

come tale, fonte di legittimazione per i sovrani, questi esercitano un controllo stretto sugli *'ulama* cui viene riservato l'ambito religioso e giurisprudenziale, ma non certo l'esercizio del potere.

- c. Attivismo. Anche prima dell'epoca contemporanea, vi sono casi in cui gli *'ulama* manifestano una chiara propensione all'esercizio del potere politico, che essi reclamano in quanto, in assenza dell'imam nascosto, essi ne sono i vicari, e quindi i soli autorizzati a, e in grado di, guidare la comunità non solo dal punto di vista spirituale e religioso, ma anche politico. Qualora, poi, vi sia un governo forte che li contrasta (vedi il caso dell'Iran dei Pahlavi), gli *'ulama* possono ingaggiare una dura opposizione al potere statale fino ad arrivare al suo rovesciamento.

## **Intermezzo storico**

## Dall’VIII al XII secolo

Come abbiamo già visto, gli inizi dello sciismo sono assai tumultuosi, e soprattutto sono contraddistinti dalla mancanza di appoggi se non dall’aperta ostilità del potere politico. Gli stessi Abbasidi, saliti al potere anche grazie alla loro abile strumentalizzazione delle dottrine sciite, finiscono per perseguire gli sciiti. Ben presto, però, si inaugura un periodo in cui gli sciiti riescono a dominare gran parte dello scenario mediorientale e nordafricano: è proprio in seguito alla lotta tra Abbasidi e sciiti che un membro della casa alide, Idris, fugge verso l’Africa settentrionale, nel Maghreb, dove fonda uno stato sciita (788) stabilendo una dinastia, la Idriside, che, anche quando perderà il potere, rimarrà comunque protagonista della vita culturale e religiosa dell’area.

È ancora in Nord Africa che si stabilisce un’altra dinastia sciita, quella degli ismailiti Fatimidi che domineranno l’Egitto dagli inizi del X secolo fino a metà del XII. In un clima sempre meno favorevole al califfato di Baghdad si inseriscono varie dinastie locali che minano l’autorità abbaside sottraendosi al loro potere: una di queste, quella dei Buidi, è destinata a giocare un ruolo essenziale nel consolidamento dello sciismo. Il capostipite di questo casato, con chiare simpatie duodecimane, è originario del Daylam, una zona dell’Iran settentrionale fra le più restie alla conversione all’islam. Nelle prime decadi del X secolo i Buidi si affermano come potenza alternativa agli Abbasidi di Baghdad, che, peraltro, non tentano di rovesciare, tant’è che anche quando nel 970 il Buide ‘Adid ad Dawla si proclama addirittura *shahanshah* (re dei re), questi si mantiene formalmente fedele ai signori di Baghdad (sicuramente anche per convenienza politica). In un atto di reciproca legittimazione, infatti, i Buidi continuano a riconoscere il califfo abbaside che, pur rappresentando sempre un faro per l’intera *umma*, è in realtà costretto ad inchinarsi alla supremazia militare dei suoi potenti vassalli. Il potere raggiunto dai Buidi si manifesta anche nel consentire ai correligionari sciiti di Baghdad di celebrare pubblicamente, e per la prima volta (963), l’anniversario di *‘ashura* con l’organizzazione di processioni e manifestazioni di cordoglio per la morte dell’imam Hoseyn. La manifestazione, che prevedeva persino la chiusura del bazar, viene ripetuta l’anno successivo e allargata alla commemorazione dell’evento di Ghadir Khumm (vedi cap. 1), provocando scontri anche violenti fra la comunità sciita e quella sunnita, cosicché negli anni successivi i Buidi si vedono costretti a sospendere periodicamente le celebrazioni.

Quasi nello stesso periodo la dinastia sciita degli Hamdanidi si afferma fra Iraq e Siria, dove conferma Aleppo come sua capitale, mentre un ramo della famiglia si attesta nello Yemen.

Con l’appoggio del potere secolare, lo sciismo ha modo di svilupparsi anche dal punto di vista teologico e giuridico: non avendo più bisogno di nascondersi, di dissimulare la propria appartenenza religiosa, gli sciiti escono allo scoperto accettando il dibattito e il confronto. Grazie alla protezione di Buidi e Hamdanidi, le scuole sciite di Baghdad e Qom attraggono studiosi che apportano

importanti cambiamenti alle dottrine sciite così come sono state fino ad allora formulate. Molte posizioni reputate «estreme» (*ghuluw*) vengono mitigate; ad esempio, viene rigettata la tesi secondo cui alcune sure del Corano sarebbero state manipolate per escludere la successione di 'Alì; viene affermata la responsabilità umana nel compiere cattive azioni (mentre prima si pensava che fosse Dio a determinare tutte le azioni umane, comprese quelle cattive); viene abbandonata la concezione antropomorfa di Dio. In tal modo gli sciiti si avvicinano alla corrente maggioritaria del pensiero islamico.

Non si deve pensare tuttavia che nel periodo di dominio buide e hamdanide lo sciismo prenda il sopravvento fra la popolazione: con l'eccezione di Qom, Kufa e, forse, Kashan e Rey (quest'ultimo un sobborgo da cui si svilupperà poi l'odierna Teheran), la popolazione musulmana rimane prevalentemente sunnita. Buidi, Hamdanidi, Fatimidi non mirano alla conversione delle genti a loro soggette, limitandosi a offrire sostegno e appoggio a quanti si professino sciiti. Ad esempio, i Buidi creano un'istituzione che offre prestigio sociale e privilegi – pure economici – agli appartenenti alla famiglia alide, una sorta di «associazione» i cui appartenenti (*sayyid*) godono di protezione in virtù della propria discendenza genealogica.

A livello popolare la diffusione dello sciismo è favorita dalle pubbliche celebrazioni per *'ashura*, che danno impulso alla costruzione di santuari per gli imam con le relative cerimonie di pellegrinaggio. Cionondimeno, lo sciismo rimane un fenomeno minoritario, tant'è che alla fine del cosiddetto «secolo sciita», allorquando le potenze buide, hamdanide e fatimide crollano (XI-XII secolo), anche lo sciismo subisce un netto declino.

Il mondo islamico dell'XI secolo è travolto dall'arrivo dei turchi selgiuchidi. Provenienti dall'Asia centrale e dotati di una potenza militare che sbaraglia i governi di Iran e Iraq essi assumono il pieno controllo della regione come sultani, titolo che consente loro di esercitare legittimamente il potere politico e militare pur lasciando vivere parallelamente l'istituzione del califfato.

I Selgiuchidi non solo abbracciano l'islam sunnita, ma se ne fanno paladini, proponendosi di restaurare l'«ortodossia» anche grazie alla diffusione di una nuova istituzione, la *madrasa*, un centro di istruzione superiore in cui si impartiscono insegnamenti di giurisprudenza e teologia, ma pure di letteratura, grammatica, storia, medicina, astronomia e così via. L'idea di centri di insegnamento da cui si irradia il sapere non è nuova nel mondo islamico, dove per secoli hanno funzionato prima le biblioteche pubbliche, poi delle vere e proprie strutture accademiche (*dar al-'ilm*, ovvero «dimora della scienza»). Ora, però, il progetto pedagogico viene rafforzato, in quanto la *madrasa* prevede veri e propri corsi di studio, perseguendo, tra l'altro, il rafforzamento delle tesi giurisprudenziali sunnite.

Non si deve pensare però a un tentativo selgiuchide di cancellare lo sciismo. È vero che uno dei personaggi selgiuchidi più di spicco, il ministro Nizam al-Mulk, invita il suo signore, Malik Shah, a liberare l'amministrazione dello stato dagli sciiti, facendo della battaglia contro gli sciiti quasi una sua guerra privata, e finendo così ucciso dagli Ismailiti di Alamut; ma sono in particolare questi ultimi a impensierire l'establishment selgiuchide. Una volta scomparso Nizam al-Mulk, infatti, il sovrano Malik Shah inizia una politica di avvicinamento verso gli sciiti duodecimani, alcuni dei quali vanno ad occupare importanti cariche a corte. In questo clima più favorevole nascono le prime *madrase* sciite: la città di Aleppo, in particolare, rivaleggia con il Mazanderan (regione del Caspio iraniano) per il prestigio e l'attività degli studiosi sciiti.

## L'invasione dei Mongoli e Ilkhanidi (XIII-XIV secolo)

La grande invasione mongola del 1258 spazza via non solo i Selgiuchidi, ma pure il califfato di Baghdad, e, con essi, i maggiori centri sunniti. Paradossalmente, da questa distruzione generale si salvano alcune minoranze, tra cui gli sciiti, verso i quali i Mongoli dimostrano un atteggiamento favorevole (con esclusione degli Ismailiti di Alamut, che sono eliminati dalle orde mongole), pur abbracciando essi l'ideologia sunnita nel momento della loro conversione all'islam.

Dopo lo scioccante impatto, gli sciiti si rendono conto che i successori dei Mongoli, i sovrani ilkhanidi, sono più che tolleranti nei loro confronti, tanto che Hulagu, nipote di Gengis Khan e fratello di Qubilay Khan, che assesta il suo dominio sulla Persia, su parte della Siria e dell'Iraq, assume come consigliere il dotto Nasir al-Din Tusi, scienziato dal multiforme ingegno che aderisce al credo ismailita (pur avendo grande simpatia anche per lo sciismo duodecimano). È grazie a questo grande uomo di lettere e scienze (a cui Hulagu affida la direzione di un grande osservatorio astronomico a Maragha, in Azerbaijan) che vengono risparmiate dalla furia mongola molte istituzioni scientifiche (al pari dei mausolei di Karbala e Najaf).

Inoltre, la protezione mongola si estende sulla scuola sciita di Hilla, una cittadina irachena i cui abitanti non solo si arrendono facilmente ai Mongoli, ma addirittura li aiutano a costruire un ponte grazie al quale le loro armate penetrano più rapidamente a Baghdad. Hilla diventa un centro di studi sciiti che supera per importanza anche Qom, distrutta dal primo passaggio armato mongolo; nella città operano alcuni fra i più autorevoli teologi dello sciismo medievale. Tra di essi, come abbiamo già visto, al-Hilli è quello che stabilisce i requisiti indispensabili per diventare *mujtahid*, ma è soprattutto colui che sancisce per la prima volta la propria posizione sovraordinata rispetto a quella del giurista in tema di interpretazione della Legge. I pareri di un *mujtahid*, però, sono vincolanti fintanto che egli è in vita, in quanto «una persona morta non ha opinioni». Inoltre, egli non ha il dono dell'infallibilità, che resta prerogativa esclusiva dell'imam.

‘Allama, «il più dotto», Hilli esercita un'influenza tale da convertire anche il sovrano mongolo-ilkhanide Oljeitu Khodabanda (1304-1316) che diventa sciita, sebbene alla sua morte il figlio riprenda la tradizione sunnita. Tracce della conversione di Oljeitu permangono nelle iscrizioni del suo magnifico mausoleo edificato a Sultaniye, nell'Iran nord occidentale.

## Sciismo e sufismo

La fine dell'impero ilkhànide (ca. metà 1300) è caratterizzata, in particolare, da due fattori: il frazionamento in una pluralità di regni, fra cui molti di ispirazione sciita, e la grande espansione del movimento sufi. I due fenomeni sono anche legati dal fatto che alcune confraternite sufi si militarizzano, dando vita a dinastie che gestiscono centri di potere indipendenti.

Vediamo innanzitutto il rapporto tra sufismo e sciismo. Le relazioni tra sufismo, cioè la corrente mistica dell'islam, e Shi'a sono complesse e sfaccettate. Il sufismo è un fenomeno legato perlopiù all'ambiente sunnita, eppure vi sono molte somiglianze fra le dottrine sufi e quelle sciite, e anche se gli *'ulama* sciiti sono spesso entrati in contrasto con il sufismo, ciò è avvenuto non tanto per divergenza di idee, ma piuttosto per rivalità. Ad esempio, il principio sciita dell'interpretazione allegorica del Corano trova riscontro nell'esoterismo praticato da molti sufi, così come la convinzione sufi circa la perenne esistenza di un uomo che funga da perfetto tramite fra uomo e Dio trova riscontro nel concetto sciita dell'imam quale figura intermediaria tra Dio e gli uomini. È proprio su quest'ultimo punto che si incentra la polemica tra sufi e sciiti: per i primi, infatti, questo intermediario per eccellenza coincide con il capo della loro confraternita; per gli sciiti, invece, tale ufficio non può essere assolto che dall'imam.

A livello popolare sufi e sciiti si incontrano soprattutto nella grande devozione tributata all'imam 'Ali, venerato da moltissime confraternite. 'Ali infatti incarna ideali di coraggio, di cavalleria, di lealtà, ed è quindi naturale che egli sia adottato quale eroe da parte della *futuwwa*, il movimento di solidarietà urbana che si sviluppa a partire dall'XI secolo in tutto il mondo islamico. Si tratta di confraternite di giovani (*fata*) legati da ideali cavallereschi, non certo impegnati in disquisizioni teologiche e neppure dichiaratamente sciiti, ma piuttosto sensibili a fenomeni di *pietas* popolare ove la famiglia alide gioca un ruolo fondamentale: il loro motto, infatti, è: «Non vi è nessun *fata* [giovane valoroso] come 'Ali». Esaltando la figura di 'Ali, la *futuwwa* contribuisce a diffondere visioni positive dello sciismo anche in ambienti sunniti, favorendo movimenti di carattere sincretico. Non è infrequente, infatti, trovare in alcune confraternite sunnite elementi sciiti, soprattutto in relazione al culto degli Alidi, in un mutuo incrociarsi delle due grandi confessioni: i sunniti condannano Mu'awiya e Yazid per le loro nefandezze, mentre gli sciiti rigettano le loro posizioni più estremiste (*ghuluw*). Si delinea così la *tashayyu'hasan*, una corrente di pensiero che consente una lecita propensione per lo sciismo e che comporta una distensione nei rapporti tra sunniti e sciiti.

Vi sono poi delle confraternite sufi senz'altro sciite: la Kubrawiya, nata come congregazione sunnita, assume via via un orientamento sciita, e i suoi leader dichiarano apertamente che 'Ali è superiore ai primi tre califfi (XIII secolo). Gli aderenti al movimento della Bekhtashiya, operante perlopiù nei territori ottomani e con forti legami con un ordine militare *futuwwa*, offrono costante

asilo agli sciiti che non sono tollerati dalle autorità turche. Sempre in ambiente turco, l'ordine della Khalwatiya istituisce quale sua regola un digiuno di dodici giorni in memoria dei dodici imam. L'ordine dei Ni'matullahi, fondato nel XIV secolo e fiorito nel Deccan e in una zona vicino alla città di Kerman (Iran), propaga idee sciite anche grazie all'attività poetica dei suoi principali capi.

Il carattere essenzialmente militare di alcune confraternite sufi, così come la loro abilità nel gestire il potere temporale, si manifestano nell'esperienza dei Sarbedar, una dinastia scaturita da una confraternita di tipo mistico fondata da uno *sheikh* iraniano a Sabzavar, che si organizza in forma di milizia. Pur durando solo una cinquantina d'anni (1336-1381), l'esperienza statale dei Sarbadar costituisce un'anticipazione di quello che sarà lo stato sciita iraniano fondato dai Safavidi, anche nell'utilizzo di simboli sciiti, quali le monete coniate con il nome dei dodici imam, o la cerimonia per la quale tutti i giorni, all'alba e al tramonto, un cavallo bianco viene condotto alle porte della città sì da essere pronto ad accogliere il *Mahdi*.

L'aspettativa per il *Mahdi* – nel clima di incertezza politica e istituzionale che caratterizza l'epoca postmongola, soprattutto nei territori occidentali del mondo islamico asiatico – favorisce l'apparire di alcune figure messianiche. Una di queste, Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abdallah, conosciuto come Nurbakhsh («dono di luce») e vissuto nella prima metà del 1400, si propone come *Mahdi*, imam e califfo di tutti i musulmani. Miracolosamente risparmiato dal figlio di Tamerlano, Shah Rukh, Nurbakhsh continua un'intensa opera di predicazione che persuade molti a seguirlo in una nuova confraternita mistica, la Nurbakhshiya, con evidenti tendenze sciite, seppure con qualche idea in odor di eresia (come la convinzione che l'imam sia tale per elezione divina, e non per discendenza).

Nel XV secolo, dunque, la situazione è molto incerta: lo sciismo rimane minoritario, ma le sue suggestioni messianiche penetrano pure in ambiente sunnita, dove la forza emotiva della religione degli Alidi è accolta con favore. Inoltre, se il movimento sufi contribuisce a creare un certo sincretismo, alcune sue esperienze mistico-militari favoriscono l'idea di una possibile sintesi fra sciismo, misticismo e potere politico. Sta per scoccare l'ora dei Safavidi, la cui comparsa è gravida di conseguenze storiche, politiche, religiose, culturali e sociali.

## **I Safavidi e lo sciismo come religione di stato (XVI-XVIII secolo)**

Nella seconda metà del 1200 un nativo di Ardabil, nell'Azerbaijan turcofono (ora Iran nord occidentale), Safiyaddin, fonda una confraternita mistica che porta il suo nome, la Safawiya. Alla sua morte la direzione della confraternita, ben inserita nel seno sunnita, passa di mano in mano in via ereditaria, finché uno dei successori, Khwaja 'Ali (metà del XII secolo) non si avvicina decisamente allo sciismo. Un secolo dopo la confraternita è militarizzata, e il leader Sheikh Junaid è a capo di un'armata di diecimila sufi che prende parte alle lotte intestine per il dominio dell'altopiano iranico: Junaid è considerato dai suoi seguaci una manifestazione della divinità, dando così alla confraternita una connotazione di sciismo radicale (*ghuluw*). Alla morte di Junaid (1460) le redini della confraternita passano nelle mani di Sheikh Haidar, che crea per i suoi seguaci un cappello rosso a dodici punte (una, ovviamente, per ogni imam), da cui il nome di *Qizilbash*, in turco «teste rosse». Dopo la morte in battaglia di Haidar (1488), il nuovo capo della Safawiya, Isma'il, si propone ai seguaci come l'imam nascosto, affermando la propria natura divina. Se egli si lancia in battaglia al grido di «Non c'è Dio all'infuori di Dio e 'Ali è l'Amico di Dio», i suoi fedeli lo seguono urlando «Isma'il è l'Amico di Dio»: l'equazione Isma'il = imam 'Ali è compiuta. Si noti che Isma'il viene posto alla guida della Safawiya a soli sette anni ed è un ragazzo di dodici quando conduce i suoi a combattere contro le confederazioni di turcomanni confinanti per la conquista dell'Azerbaijan. Nel 1510 Isma'il conquista la capitale Tabriz dove si fa incoronare *shahanshah*, re dei re, e proclama la Shi'a duodecimana religione di stato. Nei successivi dieci anni Isma'il e i suoi conquistano l'Iran intero, oltre che alcuni territori ottomani, anche se per brevi periodi, e inaugurano un nuovo periodo storico mediante il consolidamento di una dinastia, la Safavide, che si basa sulla fusione dell'antico (addirittura preislamico) concetto iranico di monarchia con alcune teorie sciite, colorate di un sufismo guerriero.

Gradualmente, i Safavidi introducono delle trasformazioni nelle dottrine sciite, per adeguarle alle esigenze di uno stato sciita, dando un impulso straordinario non solo allo studio dottrinale, ma anche ad attività intellettuali e artistiche spesso con funzioni di propaganda: non dimentichiamo, infatti, che lo sciismo all'epoca è minoritario e quindi i Safavidi devono adoperarsi per convertire quanti più sudditi possibili alla loro fede. È in questo periodo che fioriscono e vengono incoraggiate alcune manifestazioni peculiari dello sciismo, come i rituali del Muharram, o i pellegrinaggi ai santuari. È durante l'epoca safavide, ad esempio, che nascono i *rouzekhani* (vedi cap. 3), così chiamati dal libro *Rouzat al-Shuhada* (Il paradiso dei martiri), un testo scritto nel XV secolo dal commentatore del Corano, di fede sunnita, Husayn Wa'iz al-Kashifi, che descrive il martirio dell'imam Hoseyn con tale partecipazione e *pathos* da essere entusiasticamente adottato dagli sciiti per le loro commemorazioni. I Safavidi favoriscono queste manifestazioni di devozione popolare, adoperandosi in prima persona

nella propaganda pro sciita e antisunnita, ad esempio maledicendo pubblicamente il nome dei primi tre califfi. A questa attività sono dediti anche dei vituperatori di professione, i *tabarra'iyān*, che girano per piazze e mercati esecrando a gran voce i nemici degli Alidi (e fungendo contemporaneamente quali spie del potere). Queste operazioni mirano a nutrire l'odio contro gli Ottomani, identificati come i sunniti-nemici per antonomasia, con i quali i Safavidi ingaggiano battaglia per lunghi anni. Si intensificano le cerimonie apocalittiche in attesa del Mahdi, già viste sotto i Sarbedar, tant'è che i Safavidi tengono un'intera stalla di cavalli bardati che vengono condotti in parata per le città durante le speciali manifestazioni in attesa del ritorno del Mahdi. Negli appelli alle preghiere e nelle loro formulazioni vengono inserite formule sciite, accanto alla menzione dei dodici imam, i cui nomi compaiono scritti sulle pareti delle moschee. Per fare tutto ciò, i Safavidi si avvalgono di una classe di religiosi nominati direttamente da loro, che diventano responsabili di tutte le funzioni di culto ufficiali del regno; tra questi *'ulama* vengono anche scelti i giudici dei tribunali religiosi, i capi religiosi delle maggiori città e i responsabili delle fondazioni pie. Nasce inoltre l'ufficio del *sadr*, ovvero di colui che riveste la massima carica nella gerarchia religiosa, e che detiene contemporaneamente anche la carica di generale nel militarizzato organigramma safavide.

Ciò non significa che l'intera classe degli *'ulama* appoggi i Safavidi, anzi, vi è un intero corpo di *'ulama* che si tiene sdegnosamente al di fuori della politica, domandando protezione e aiuto alla popolazione che, a sua volta, si appoggia a loro per difendersi dalla tirannia dei funzionari governativi. In realtà, vi è più di un motivo per cui la classe dei religiosi nutre sospetti nei confronti dei Safavidi: innanzitutto, essi vantano una discendenza parentale con gli Alidi che in realtà non esiste, e inoltre non dispongono neppure della necessaria designazione (*nass*) quali rappresentanti dell'imam, poiché questi è in occultamento. Infine, Shah Isma'il alimenta un forte culto della personalità da parte delle proprie truppe e tale adorazione *ad personam* non può certo risultare gradita agli *'ulama*. Per i Safavidi s'impone, quindi, un cambiamento di rotta nel rapporto con la gerarchia religiosa dopo la prima fase di consolidamento del potere. Ciò viene fatto sia con la forza (eliminando, anche fisicamente, gli *'ulama* non allineati), sia «importando» teologi da altre zone, nonché, paradossalmente, combattendo il sufismo, benché i Safavidi siano nati proprio da una costola del movimento mistico. Così facendo, i Safavidi si assicurano da un lato il consenso della maggioranza degli *'ulama*, che guardano con sospetto al potere carismatico di santi e santoni; dall'altro si cautelano contro la possibilità che si sviluppi una spinta mistico-militare analoga a quella che ha dato origine alla loro dinastia, rovesciandola. Alcuni ordini sufi, promotori della *pietas* per la famiglia degli Alidi anche in ambito sunnita (contribuendo così all'accettazione dello sciismo da parte di una popolazione in stragrande maggioranza sunnita), vengono estirpati (almeno dal territorio iraniano, continuando invece ad operare in altri luoghi); altri vengono indeboliti

irrimediabilmente, cosicché solo gli alleati Ni'matullahi possono sopravvivere senza dover subire la persecuzione reale.

Durante il periodo safavide lo sciismo conosce mutamenti e sviluppi sia in ambito teologico-politico sia pratico-devozionale. Vi sono teologi che accentuano le tendenze estremiste dei primi sovrani safavidi: è il caso dell'eminente 'Ali al-Karaki, un arabo di origini libanesi, che non solo avalla le posizioni dello shah Isma'il, ma addirittura lo spinge a scacciare dal regno tutti i dotti sunniti, proclamando l'obbligatorietà della partecipazione dei fedeli alla preghiera comunitaria del venerdì (condotta dagli '*ulama*) e ingiungendo di abbandonare la pratica della dissimulazione religiosa (*taqiya*), spingendo così la comunità sciita su un terreno di attivismo militante. Al-Karaki, che si proclama deputato dell'imam, arrogandosi quindi la più alta autorità sciita in terra, sostiene anche la liceità di ricevere prebende da parte dei sovrani, rafforzando così l'idea di un coinvolgimento politico e sociale degli '*ulama* e di una loro progressiva affermazione quale struttura gerarchicamente organizzata.

Nel contempo si assiste alla fioritura di numerose scuole, tra cui quella denominata *Ikmat-e Ilahi* («La divina sapienza»), che si afferma a Isfahan nella prima metà del 1600 grazie all'opera del dotto Mir Damad (imparentato con al-Karaki), che sostiene la necessità di compendiare le dottrine sciite con il pensiero di filosofi quali Aristotele e Avicenna, nonché con quello dei grandi maestri sufi. Mir Damad giunge in tal modo a un'ampia sintesi che abbraccia gli insegnamenti di tutti i maggiori intellettuali musulmani, sviluppando una teosofia trascendente i cui principi perdurano anche ai nostri giorni.

Tuttavia con il declino della dinastia safavide anche la spinta intellettuale sciita subisce un arresto, tant'è che la stessa scuola di Isfahan manifesta un'involuzione partorendo personaggi come Muhammad Baqir al-Majlisi. Questi, nella sua campagna contro il sufismo, colpisce anche la corrente mistica di Isfahan, sebbene suo padre appartenga a un ordine sufi; Majlisi accusa i discepoli della *Ikmat-e Ilahi* di essere «seguaci di un greco infedele» (ovvero Aristotele), provocando così l'esilio dell'ultimo grande animatore della scuola isfahanita, il *mulla* Sadiq Ardestani. Majlisi può fare ciò in quanto gode dell'incondizionato appoggio del sovrano Shah Soltan Hoseyn, pusillanime e bigotto, che gli concede, come premio per l'investitura al trono, una serie di manovre «moralizzatrici» (vedi cap. 5). Per ironia della sorte, viene ribadita anche la proibizione di bere vino, che tuttavia deve essere revocata poiché il primo ubriacone del regno è proprio lo stesso sovrano. Majlisi, infine, in modo paradossale ma funzionale al proprio scopo, sponsorizza e rafforza l'adesione a forme popolari di culto, che verranno trasformate in seguito in vera e propria propaganda politica e/o lotta contro i poteri costituiti.

## Il mondo arabo

Inopinatamente, nel periodo di massimo fulgore dello sciismo iraniano, la dottrina sciita ristagna nel mondo arabo, da dove ha avuto origine. Il mondo arabo mediorientale dal 1500 è sotto il controllo degli Ottomani sunniti e vi è quindi poco spazio per le speculazioni sciite. In alcuni territori, però, pur nominalmente sotto il dominio ottomano, la lontananza dal centro del potere (Istanbul) fa sì che il controllo non sia totale e in grado di sopprimere le derive sciite. Nel Libano ottomano, ad esempio, ove le famiglie feudali esercitano un potere di fatto, alcune di queste sono sciite, cosa che richiama nei territori da loro controllati (la costa a nord di Beirut o la valle della Beqa) un flusso di fedeli da zone circostanti, specialmente dalla Siria.

In Iraq, dove Baghdad viene occupata dai turchi nel 1533, la stretta ottomana è solo nominale, mentre la pressione iraniana è costante, tanto che in due periodi (1508-1533 e 1622-1638) il paese cade sotto il dominio dei Safavidi. L'Iraq resta comunque sempre una zona di frontiera in cui le scuole teologiche (soprattutto nei centri di Najaf e Karbala) e l'organizzazione sociale sciite sono sempre presenti e forti. In alcuni periodi vere e proprie colonie mercantili iraniane dominano i commerci a Baghdad e in altri centri, fungendo da *trait d'union* fra l'Iraq e la corte safavide.

Nella prima metà del XVII secolo il flusso di studiosi sciiti si sposta nuovamente dall'Iran verso l'Iraq, complici gli avvenimenti storici: nel 1722 i ribelli afgani rovesciano la monarchia safavide facendo precipitare il territorio nel caos. Inoltre, l'ascesa al trono del turco Nader Khan nel 1736 conferma la difficoltà in cui si dibatte lo sciismo iraniano: Nader, infatti, tenta di reimporre il sunnismo e, sebbene lo sciismo sia troppo radicato per soccombere, alcune sue istituzioni ricevono un duro colpo. Innanzitutto, le fondazioni pie amministrate dagli '*ulama* vengono spremute per finanziare le numerose campagne del nuovo sovrano; poi, viene proibito ogni atto «estremo», quale la maledizione dei primi califfi. Non solo, Nader chiede agli Ottomani di considerare la scuola giuridica sciita duodecimana come la quinta scuola teologica sunnita (proposta che, per vari motivi, non ha seguito), giungendo sino a proibire ogni manifestazione pubblica legata al cordoglio per gli Alidi (in particolare le celebrazioni nei mesi di Muharram e Safar).

Guerre e atteggiamento monarchico ostile provocano quindi l'emigrazione dei teologi sciiti verso Najaf e Karbala, dove gli iraniani arrivano ad oscurare la fama degli '*ulama* arabi e a dominare i circoli religiosi, tanto che a metà del 1800 gli '*ulama* d'origine iraniana controllano le principali scuole teologiche e le fondazioni pie, ponendosi quali interlocutori principali dei governi ottomano e iraniano, ora dominato dai Qajar.

## **Il subcontinente indiano**

Lo sciismo arriva nel subcontinente indiano con i primi seguaci scampati alle persecuzioni degli Umayyadi e degli Abbasidi, ma il movimento si organizza e assume importanza solo con l'istituzione di alcuni regni nel Deccan, i cui sovrani si professano sciiti, come accade per la dinastia bahmanide (XIV secolo). A Bijapur, ad esempio, lo sciismo viene proclamato religione di stato nel 1503, al pari di quanto accade nell'Iran safavide. Paradossalmente, è sotto i sunniti moghul che lo sciismo si afferma, soprattutto grazie ai rapporti instaurati tra Humayun e Shah Tahmasp. Figlio di Babur, fondatore della dinastia dei Moghul, Humayun si trova a doversi rifugiare presso la corte del safavide Shah Tahmasp; questi gli consente di riconquistare il trono affidandogli un esercito numeroso, ma in cambio pretende la conversione dell'India allo sciismo. Anche se per un periodo Humayun sembra affascinato dalla corrente sciita, egli non si convertirà allo sciismo, e tanto meno persuaderà i suoi sudditi a farlo. Tuttavia Humayun torna in India con un importante seguito non solo di soldati, ma anche di artisti, letterati, scienziati e religiosi profondamente imbevuti di cultura persiana e sciita, che contribuiscono notevolmente a far attecchire gli ideali sciiti nel subcontinente indiano. Pure il figlio di Humayun, il grande Akbar, dimostra interesse per lo sciismo (come, del resto, per altre religioni, incluso il cristianesimo), e l'influenza di consiglieri e dignitari sciiti alla corte moghul si fa sentire a lungo, almeno fino all'avvento dell'ortodosso Auragzeb, che alla fine del 1600 sconfigge i regni sciiti del Deccan. Ciononostante, lo sciismo trova rifugio e patrocinio presso il regno di Oudh (dove si trova l'odierna Lucknow), destinato a rimanere un'enclave sciita fino ai giorni nostri.

Se le vicende fin qui esposte descrivono soprattutto la diffusione dello sciismo duodecimano, non bisogna tuttavia dimenticare che l'India diviene terreno di espansione di altre sette sciite, soprattutto di quella ismailita. Come abbiamo già visto (cap. 4), gli Ismailiti nizariti arrivano in India nel XIII secolo, concentrando i loro sforzi di conversione nella zona del Sind, da dove iniziano una serie di scissioni e divisioni interne. Accanto agli eclettici Khoja, che incorporano nel loro credo islamico anche concezioni induiste, si affermano, fra gli altri, i Bohra, perlopiù commercianti del Gujarat e dell'area di Bombay, i cui leader spirituali rivendicano nel tempo poteri e prerogative paragonabili a quelli degli imam.

## Dal XIX secolo all'epoca contemporanea

Il XIX secolo è marcato da eventi fondamentali per lo sviluppo dello sciismo. In Iran la dinastia dei Qajar, che per oltre un secolo (1795-1925) governa il paese, è tuttavia priva di legittimazione dinastica ed è quindi perennemente in cerca di avallo da parte degli *'ulama*, che in tal modo accrescono il loro potere temporale. Mentre sotto i Safavidi vi era una certa separazione tra il potere politico e quello religioso, con il secondo controllato dal primo, l'Iran dei Qajar vede aumentare l'ingerenza dei religiosi nelle materie di stato. Ad esempio, quando il sovrano Fath 'Ali Shah (1796-1834) deve entrare in guerra contro lo zar di Russia cerca l'*imprimatur* degli *'ulama* affinché essi dichiarino che si tratta di guerra santa (*jihad* v. Glossario). Ottenuto tale avallo, lo shah si lancia in una guerra che finisce in una sonora sconfitta per l'Iran, costretto a cedere ai russi i propri territori caucasici con i suoi abitanti di fede islamica. Convinti che i russi maltrattino i nuovi sudditi musulmani, gli *'ulama* fanno pressione sul sovrano affinché dichiari una nuova guerra a San Pietroburgo; il re tentenna, ma gli *'ulama*, avocandosi la prerogativa dell'imam di proclamare la guerra santa, affermata come un dovere obbligatorio per il buon credente, minacciano lo shah di ingaggiare guerra in sua vece. Fath 'Ali Shah si lancia così in una seconda disastrosa guerra contro la Russia, ma l'interferenza religiosa negli affari di stato non si allenta. Anzi. Verso la fine del secolo, in almeno due occasioni gli *'ulama* sono determinanti per il corso degli eventi iraniani. Nel 1873 essi riescono a far licenziare un primo ministro e nel 1891 si mettono a capo del movimento che osteggia la concessione firmata dal sovrano Naser od-Din Shah in favore di un cittadino britannico, con la quale il sovrano cedeva a uno straniero i diritti di produzione, vendita ed esportazione di un prodotto di largo consumo in Iran come il tabacco. Gli *'ulama* cementano intorno a loro e con successo una inusuale coalizione formata da elementi di corte, intellettuali e commercianti: alla luce degli avvenimenti futuri questa è la prima occasione in cui i religiosi si affermano come soggetti capaci di coagulare intorno a sé la protesta popolare, e dimostrano una forte capacità di leadership politica.

Sul piano interno, alcuni sovrani qajar, animati da grande *pietas*, danno impulso sia agli studi religiosi sia alle manifestazioni popolari dello sciismo, promuovendo le sacre rappresentazioni che ricordano i luttuosi avvenimenti legati alla disfatta di Karbala (*ta'ziye*), l'edificazione di moschee e mausolei in memoria di personaggi cari allo sciismo, e l'ornamento di costruzioni civili con simboli propri dell'immaginario sciita.

Nei grandi centri di istruzione, quali Isfahan e Qom, dove i religiosi hanno consolidato il loro prestigio per aver tenuto coesa la comunità dei fedeli durante il lunghissimo periodo di crisi istituzionale durato dalla fine del regime safavide fino all'avvento dei Qajar, gli *'ulama* sono liberi di riformulare il loro credo modellandolo secondo le loro crescenti ambizioni di potere temporale e

operando spesso di concerto con i membri di famiglie di religiosi iraniani trasferitisi nei grandi centri sciiti iracheni di Najaf e Karbala. Forti dei proventi delle tasse religiose, della gestione delle fondazioni pie e delle scuole coraniche, e dei legami matrimoniali con le ricche classi mercantili, gli *'ulama* incrementano il loro potere e il loro ascendente sulle popolazioni avanzando pretese che sempre più si sovrappongono a quelle del potere politico.

Così se il teologo Aqa Mohammad Baqir al-Behbahani alla fine del XVIII secolo giunge sino ad esigere l'istituzione di un corpo di polizia con il compito di eseguire le sentenze emanate dal *mujtahid*, i suoi discepoli si adoperano addirittura per istituire un ufficio destinato a rivestire un'enorme importanza nel futuro: la carica di *marja' al-taqlid*, ovvero la prerogativa di uno o più *mujtahid* di costituire la fonte di emulazione per tutta la comunità dei fedeli, che porta a una forte verticalizzazione della gerarchia religiosa. Si afferma, difatti, il principio che solo pochissimi *mujtahid* sono in grado di regolare la vita della comunità, affermazione questa che, a sua volta, comporta la questione di come individuare i massimi esperti in grado di ricoprire tale suprema carica che riunisce in sé il diritto di emettere responsi con valore giuridico-legale (*fatwa*), di legittimare (o delegittimare) le azioni dei seguaci e di amministrare le entrate della collettività.

I requisiti per diventare *marja'* sono pressoché gli stessi che servono per diventare *mujtahid* (vedi cap. 5), con l'aggiunta di attestati comprovanti il fatto di aver studiato (non solo giurisprudenza, retorica e logica) presso sommi giuristi, e di aver conseguito un alto grado di popolarità, stima e autorità presso la comunità dei religiosi: requisito, quest'ultimo, attestabile pure attraverso l'insegnamento e la redazione di testi significativi in materia.

Così nel XIX secolo i *marja'* possono premere sui sovrani affinché intraprendano guerre sante contro potenze straniere, previa la loro indispensabile autorizzazione. È ancora lontano il momento in cui un *marja'* si arrogherà il diritto di governare: in questo momento la corrente dominante in seno allo sciismo teorizza la possibilità di una gestione dualistica del potere, nell'intento di evitare conflitti con il potere statale e nell'interesse di tutta la comunità.

Ma è sempre in Iran che fermentano le idee di un potere temporale in mano al clero, tant'è che al volgere del nuovo secolo, quando intellettuali, classi mercantili ed alcuni ambienti legati alla corte chiedono la concessione di una costituzione, gli *'ulama* si trovano in prima fila nella richiesta di limitazione dei poteri centrali di uno stato considerato corrotto a favore delle comunità locali.

Con la rivoluzione costituzionale del 1906 in Iran viene introdotto per la prima volta un parlamento in cui entrano di diritto anche gli *'ulama*, alcuni dei quali dichiarano compatibili con l'islam le istituzioni «non islamiche» quali l'assemblea parlamentare e la carta costituzionale. Ma man mano che gli avvenimenti storici tendono ad emarginare le forze religiose, gli *'ulama* si esprimono a favore di una costituzione islamica, basata sulla *shari'a*, di cui pretendono

l'amministrazione in quanto unici competenti in materia. L'avvento della dinastia dei Pahlavi (1925-1978), che promuove un programma di modernizzazione del paese in chiave antireligiosa, dà un serio colpo al potere della classe degli *'ulama*: le competenze dei tribunali religiosi sono fortemente limitate dall'introduzione di codici secolari, il controllo delle fondazioni religiose viene assunto dallo stato, viene riformato il curriculum delle scuole religiose e viene introdotta una certificazione obbligatoria per conseguire il titolo di giureconsulto. Tali riforme, che investono anche il codice vestuario (con l'introduzione di abiti occidentali per gli uomini e l'abolizione del velo per le donne), vengono interpretate come ulteriori schiaffi ai religiosi, che accusano il colpo, preparandosi tuttavia a una battaglia che li vedrà vincitori e avrà ripercussioni straordinarie anche sul piano internazionale.

## La rivoluzione iraniana e lo sciismo: rituali, retorica e propaganda

Nell'Iran della metà del XX secolo (che, ricordiamolo, rappresenta l'unica esperienza di stato sovrano dove lo sciismo è religione di stato fin dal 1500), religione e clero sciita diventano il bersaglio del potere gestito dai Pahlavi (oltre ad altre strutture di tipo sociale e democratico quali associazioni sindacali e partiti). Negli anni '60, però, gli *'ulama* partono al contrattacco: le riforme volute dal sovrano Muhammad Reza, infatti, minacciano gli interessi della classe dei religiosi, che organizzano manifestazioni di protesta che li vedono coinvolti direttamente. Fra i leader religiosi più aggressivi nei confronti della monarchia si distingue Ruhollah Khomeini, un *mujtahid* che si è già conquistato autorevolezza a Qom e che appartiene a una famiglia, originaria del centro del paese, discendente dallo stesso Profeta. Nel 1944 Khomeini ha scritto *Kafsh al-asrar* (Svelare i segreti), un testo fondamentalmente religioso, ma in cui si intravedono già le velleità politiche dell'autore: un monarca è legittimo – sostiene Khomeini – solo se è stato eletto da un'assemblea di *mujtahid* qualificati (e sempre che aderisca alle leggi islamiche). A Qom le sue classi sono fra le più frequentate e, dopo la morte dell'influente *ayatollah* Borujerdi (famoso per il suo quietismo politico), il numero degli studenti supera abbondantemente il migliaio.

# Il ruolo di Ruhollah Khomeini

Khomeini si fa notare nelle proteste seguite al referendum farsa del gennaio 1963, quando lo shah sostiene di aver ottenuto il 99,9% di «sì» a favore della nuova legge agraria che va a colpire, oltre ai latifondisti, anche le proprietà religiose. Khomeini inizia a predicare contro il governo che «affama la popolazione, agisce a favore di potenze straniere, soprattutto di Israele e degli Stati Uniti, e vuole distruggere l'islam». La sua protesta si organizza e si manifesta in particolare in occasione di ricorrenze sciite, che si trasformano in manifestazioni antigovernative, tant'è che il potere centrale reagisce inviando un commando all'interno della *madrassa* Faiziyye, a Qom, che viene distrutta, mentre i suoi studenti sono picchiati o uccisi. Il 3 giugno 1963, nel giorno di *'ashura*, Khomeini pronuncia un sermone in cui difende il clero sciita, offeso pesantemente dallo shah, contro il quale ritorce accuse e invettive. Due giorni dopo Khomeini viene arrestato, ma scoppiano violente dimostrazioni a suo sostegno in tutto il paese. A Varamin, cittadina nei pressi della capitale, la protesta si veste di simboli sciiti: centinaia di uomini sfilano per strada coperti da un sudario bianco, simbolo della loro volontà di martirio. Sebbene l'*ayatollah*, il «segno di Dio», come viene chiamato Khomeini durante la prigionia, non abbia affrontato gli studi specifici in scienze religiose che altri *'ulama* possono vantare, la sua fama di oppositore politico e il suo innegabile carisma gli procurano un numero sempre più folto di studenti e seguaci per i quali diviene un grande *marja' al-taqlid*. Condannato a morte, viene poi rilasciato, riarrestato e quindi esiliato in Turchia, che lascia per trasferirsi a Najaf, in Iraq, nel 1965.

Nel frattempo, in Iran, lo shah, rendendosi conto che lo sciismo è troppo radicato nella popolazione per poterlo debellare, tenta di imbrigliare gli *'ulama*, creando un apparato religioso statale in cui i religiosi sono scelti e controllati dalla monarchia, gli insegnamenti coranici impartiti da elementi di provata fedeltà alla corona, le fondazioni pie sottratte alla gestione degli *'ulama*. La popolazione, però, scontenta per il progressivo inasprirsi della dittatura, boicotta il tentativo dello shah, preferendo stringersi attorno agli *'ulama* disobbedienti. Alcuni fra di essi si rendono conto della necessità di introdurre riforme nel paese e nel 1963 elaborano un documento in cui discutono del loro ruolo, propendendo per un maggior impegno e attivismo sociale.

Mentre Khomeini è in esilio, un gruppo di *'ulama* (fra gli altri, gli *ayatollah* Motahari, Anvari, Beheshti) tiene viva la sua memoria nel paese diffondendo le teorie che l'*ayatollah* sta elaborando e sistematizzando nei suoi nuovi libri. Il suo *Hokumat-e islami* (Il governo islamico, 1971) contiene l'elaborazione di una tesi già abbozzata più volte nel pensiero sciita, ma che solo ora arriva a una completa formulazione: secondo Khomeini, l'unica forma di governo giusta è quella del *velayat-e faqih*, ovvero «il governo del giureconsulto». Grazie a una analitica argomentazione fondata sullo studio delle Tradizioni, Khomeini giunge ad affermare che, in periodo di occultamento dell'imam, il

diritto a governare spetta agli *'ulama* più qualificati, in particolare al *faqih*, ovvero all'esperto in scienze religiose in grado di interpretare la Legge (*shari'a*), che gode delle stesse prerogative politiche dell'imam. In quanto conoscitore della Legge, il *faqih* è la persona più giusta per la comunità islamica sotto ogni profilo, non solo religioso e sociale ma, soprattutto, politico. I sovrani che hanno regnato fino a quel momento sono, per Khomeini, tutti usurpatori, poiché l'unica forma legittima di governo è un governo islamico diretto dai giureconsulti.

In questa prima fase Khomeini mantiene aperta la possibilità di una forma di gestione pluralistica del potere ad opera di più *marja' al-taqlid*, ma assai rapidamente modifica il proprio pensiero spostandosi verso una leadership teocratica e monocratica da installarsi tramite una rivoluzione islamica. Nelle sue lezioni Khomeini critica aspramente gli *'ulama* (quali l'*ayatollah* Abol Qasem Khu'i, uno dei maggiori *marja' al-taqlidi* di Najaf) che dissentono sia dalla sua teoria del *velayat-e faqih*, sia, più in generale, dalla sua visione politicizzata di un islam guidato da *'ulama* militanti. Secondo Khomeini questo è il momento per il clero sciita di tornare alle origini rappresentate da Muhammad e dagli imam 'Ali e Hoseyn, che hanno scelto di combattere contro l'oppressione, piuttosto che «ruminare» su questioni di morale evitando l'agone politico. La teoria del *velayat-e faqih* ha come conseguenza il dovere per tutti i credenti musulmani di lottare affinché il governo non islamico venga rovesciato, sebbene non vi sia un esplicito appello alla lotta cruenta, bensì un continuo stato di tensione, di protesta, di denuncia dei crimini perpetrati da una monarchia corrotta. In una sorta di «manuale della rivoluzione», Khomeini spiega la necessità di dar vita a un «governo parallelo», evitando, ad esempio, di ricorrere ai tribunali civili per rivolgersi a giudici-religiosi esperti di *shari'a*, ovvero rifiutando di pagare le tasse statali per convogliare invece i tributi agli *'ulama*. Khomeini rinuncia alla *taqiya*, la prudente dissimulazione codificata dall'imam Ja'far, dichiarando che i leader religiosi non possono praticarla né possono trovare una soluzione di compromesso con i governi ingiusti. Bisogna, al contrario, riscoprire una prerogativa degli imam ereditata, come altre funzioni, dagli *'ulama*: la facoltà di condurre *jihad* contro governi iniqui e tiranni.

Nel suo programma diretto all'istituzione di un governo islamico, Khomeini prevede fasi di preparazione e indottrinamento della popolazione da parte del clero, da portare avanti nelle moschee, ma anche nelle occasioni care agli sciiti, quali le cerimonie organizzate nei mesi di Muharram e Safar, che devono trasformarsi in momenti di protesta politica per abbattere il regime. La popolazione iraniana accoglie l'invito: le adunanze di *rouzekhani* sottolineano la somiglianza tra i tiranni anti-Alidi con la famiglia Pahlavi e il suo entourage; le dimostrazioni di piazza, organizzate come processioni religiose, sono spesso animate da uomini coperti di bianchi sudari simboleggianti la loro voglia di martirio per ristabilire un governo islamico e giusto; lo shah viene comunemente

designato «Yazid», ovvero con il nome del califfo-tiranno antialide, mentre la popolazione si identifica con Hoseyn e la sua famiglia, cioè con i giusti Alidi perseguitati e offesi; l'imam Hoseyn, fino ad allora considerato soprattutto un intermediario tra Dio e gli uomini, e le cui funeste vicissitudini familiari servivano – a livello popolare – a rendere più sopportabile il cordoglio per la perdita di un congiunto, viene adesso citato quale modello di attivismo rivoluzionario contro la tirannia. Con una sapiente combinazione tra aspetti dottrinali e dimensione popolare dello sciismo, Khomeini conia un linguaggio che riesce a raggiungere e convincere una larghissima fascia della popolazione iraniana, per la quale lo sciismo diventa ora anche il comune denominatore del linguaggio politico.

Oltre che dal fedele gruppo di *'ulama*, le idee di Khomeini sono propagate in Iran da gruppi che si organizzano per contrastare il regime di Pahlavi, assumendo connotazioni marcatamente religioso-sciite: le *Hai'atha-ye Mo'talifeh-ye Islami* (Associazioni islamiche alleate) e il *Hezb-e mellat-e islami* (Partito della Nazione islamica), sono formazioni i cui membri si dedicano ad azioni armate, come l'assassinio del premier responsabile dell'esilio di Khomeini (1965). Meno apertamente politicizzata e più orientata all'educazione verso l'islam è invece la *Hoseyniye Ershad*, un'istituzione situata a nord della capitale e destinata ad ospitare un oratore laico il cui pensiero giocherà un ruolo importante nel periodo formativo della rivoluzione islamica: 'Ali Shariati. Anche parte dell'intelligenza laica viene coinvolta nel dibattito sulle riforme in chiave religioso-sciita. Il tentativo di modernizzazione dall'alto di Muhammad Shah, ispirato a parametri occidentali, crea infatti scontento nella popolazione e fa insorgere un crescente malcontento e sospetto nei confronti dell'Occidente tanto fra i religiosi, quanto fra molti intellettuali laici. Alcuni di questi si sforzano di elaborare teorie che dimostrino la compatibilità fra islam sciita e modernizzazione, e sostengono l'importanza di un ruolo attivo dello sciismo nella crescita del paese. Il più famoso, in questa fase, è 'Ali Shariati (1933-1977), l'intellettuale che arringa i giovani iraniani sulla necessità di riformare l'islam sciita, anzi, di ritornare allo sciismo dei primordi, inserendosi in quel filone di pensiero (le cui aberrazioni fondamentaliste da lì a poco diventeranno famose) che proclama l'esigenza di tornare alle radici dell'islam per ritrovare i valori che hanno reso grande la comunità dei credenti. Shariati è un laico che predica contro gli *'ulama* retrogradi e oscurantisti che non si rendono conto di tale necessità e, ovviamente, non è amato dagli *'ulama* che gli contestano in particolare le sue carenze teologiche. Shariati, infatti, commette diversi errori nelle sue formulazioni teoriche, per non parlare del suo appello a superare le divisioni fra sunniti e sciiti, che provoca un notevole tumulto fra la classe dei religiosi. Shariati, comunque, esercita grande fascino sui giovani iraniani, ai quali chiede di ripensare all'islam in termini sociologici (Shariati ha studiato sociologia alla Sorbona) usando metodi critici per analizzare il messaggio coranico; è inoltre assai contrario all'occidentalizzazione

dello shah, che ritiene un cavallo di Troia del colonialismo e dell'imperialismo culturale. Nonostante le apparenze, Shariati è saldamente ancorato al messaggio religioso sciita, che interpreta quale unica soluzione per instaurare una piena democrazia: egli non si ispira, però, allo sciismo dell'epoca safavide, uno sciismo «nero», come lo definisce, poiché ripiegato su se stesso in un'attesa passiva, ma piuttosto allo sciismo «rosso» dei primi Alidi, a cui bisogna ritornare perché costituisce un potente strumento di liberazione delle masse oppresse contro il capitalismo e lo sfruttamento (una certa lezione francese è evidente nel suo pensiero). Shariati rifiuta l'islam come «cultura», predicando invece il ritorno alla sua ideologia originaria, alle sue potenzialità rivoluzionarie e al suo spirito di sacrificio. Espulso dall'Università di Mashhad come agitatore islamico, Shariati predica l'attivismo politico sciita nella *Hoseyniye Ershad*, dalla quale viene allontanato per essere poi imprigionato. Rilasciato, emigra in Gran Bretagna dove muore in circostanze non chiare pochi giorni dopo il suo arrivo. Il suo insegnamento, però, si è radicato nei giovani iraniani degli anni '70, che cominciano a pensare allo sciismo come a un'arma rivoluzionaria per attuare il cambiamento.

Tutto ciò non deve far pensare che lo sciismo sia stato l'unico motore della rivoluzione iraniana, né che lo sciismo sia necessariamente un pensiero che incoraggia il dissenso o addirittura la rivoluzione: questo non solo perché per lunghi periodi storici lo sciismo è stato perlopiù quietista, ma soprattutto perché persino durante la rivoluzione islamica molti sciiti sono contrari alla sovrapposizione tra archetipi religiosi e strutture meramente politiche. Khomeini reinterpreta in modo radicale la dottrina sciita, piegandola a scopi politici, e privilegiando il ruolo politico del clero rispetto a quello religioso-spirituale. Al contempo, opera un'importante trasformazione della tradizione sciita grazie al proprio carisma e alla propria autorità. Ne è esempio l'utilizzo del titolo di imam: negli anni '70 i suoi seguaci iniziano a chiamarlo imam, un appellativo non più attribuito da secoli a persona vivente, in quanto prerogativa esclusiva dei dodici imam. Khomeini non solo non impedisce ai suoi sostenitori di chiamarlo imam, ma, anzi, li incoraggia a farlo, ben consapevole che ciò significa essere considerato la guida per eccellenza della comunità. Khomeini è pure *rahbar*, la «guida», dotata del dono dell'infallibilità. Inoltre, per una religione carica di attesa messianica per la riapparizione del Mahdi, il dodicesimo imam in occultamento – riapparizione per la quale, alla fine degli anni '60, vengono organizzate in tutto l'Iran speciali sessioni di preghiera –, identificare Khomeini come imam significa esser giunti al completamento della profezia. La speranza che Khomeini incarni il «Signore dell'Epoca» in grado di liberare l'Iran da ingiustizia e tirannide prende numerosissimi fedeli e anima le discussioni della popolazione esausta ed esasperata dalla dittatura.

Per ironia della sorte, l'accelerazione verso un processo che trae immensa energia da una religione millenaristica, il cui leader invoca il ritorno alla tradizione e proclama guerra alla modernizzazione e all'occidentalizzazione forzate dello shah («Occorreranno molti anni perché

questi occidentalizzati ritornino ad una condizione normale, figuriamoci per diventare esseri umani progrediti», dice Khomeini), avviene grazie sia all'appoggio di un paese occidentale sia alle tecnologie sviluppate dall'Occidente. Nell'ottobre 1978, dopo mesi di manifestazioni antiregime sempre più intense, il governo iraniano chiede a quello iracheno di espellere Khomeini, accusato di fomentare lo scontento in Iran attraverso i suoi continui proclami e inviti alla ribellione. Questi, dopo aver cercato invano rifugio in un altro paese arabo dell'area, e aver ricevuto il rifiuto da parte delle autorità kuwaitiane, parte per Parigi, da dove riesce a stabilire contatti con i suoi seguaci in Iran molto più rapidi ed efficienti che nel precedente esilio. Se prima i suoi messaggi e commenti erano registrati su cassette e introdotti clandestinamente in Iran, ove venivano diffusi soprattutto attraverso la rete delle moschee, ora dal suo quartiere di Neuphle-le-Château il leader sciita può contare su una rete telefonica che quotidianamente lo mette in comunicazione con Teheran, dove i suoi accoliti ricevono direttamente le istruzioni del grande stratega. Inoltre, Parigi consente a Khomeini un'immensa esposizione mediatica, grazie alle centinaia di testate giornalistiche, radio e reti televisive che giungono nella capitale francese per intervistare colui che oramai è riconosciuto come il capo della contestazione contro la monarchia iraniana. La causa khomeinista attira le simpatie internazionali, nonostante il leader dichiari apertamente (persino alla Bbc) che il suo fine ultimo è l'instaurazione di una repubblica islamica, basata sulla legge dell'islam che costituisce «la più progressista delle leggi»; mentre in patria essa si rafforza e viene sempre più condivisa, tant'è vero che anche leader politici iraniani laici volano a Parigi per accordarsi con Khomeini sulle strategie di lotta rivoluzionaria per abbattere il regime dello shah. Intanto, le manifestazioni di piazza in Iran si fanno sempre più cruente, soprattutto quelle che coincidono con le ricorrenze sciite del mese di Muharram (dicembre 1978): di lì a poco lo shah sarà costretto a lasciare il paese e il 31 gennaio 1979 Khomeini rientrerà trionfalmente in Iran.

## Rivoluzione e simbologia sciita

Seguire gli avvenimenti storico-politici che portano all'instaurazione della Repubblica Islamica d'Iran esula dagli scopi di questo libro, ma è fondamentale per la storia e l'evoluzione dello sciismo considerare sia alcuni fattori che hanno consentito la formazione di questo tipo di governo, sia alcune strategie che gli consentono di sopravvivere fino ai nostri giorni.

Il continuo ricorso ad immagini e simboli sciiti resta una costante del primo periodo rivoluzionario iraniano, e accompagna la rapidissima e intensa islamizzazione del paese. E ciò nonostante una parte dello stesso clero sciita sia decisamente contrario alla direzione che sta prendendo la rivoluzione: in particolare, il grande *ayatollah* Muhammad Kazem Shari'atmadari, che già molti anni prima della rivoluzione aveva manifestato il suo dissenso sull'eccessivo coinvolgimento politico degli '*ulama*, è palesemente contrario al principio del *velayat-e faqih* inteso come autorità assoluta di un solo giurista, anziché della collettività dei giuristi sciiti. In particolare, Shari'atmadari (e con lui un altro gruppo di illustri '*ulama*) contesta il fatto che l'autorità del giureconsulto possa essere estesa, in periodo di occultamento dell'imam, alla sfera religiosa e legale. In altre parole, alcune alte gerarchie sciite sono contrarie al governo diretto degli '*ulama* e al governo teocratico. Il disaccordo tra i due leader – rappresentanti due ben distinte scuole di pensiero sul ruolo politico del clero sciita – è così profondo da provocare addirittura scontri fisici fra le opposte fazioni; tuttavia, l'opinione di Khomeini prevale. Già in occasione del referendum del marzo 1979, quando gli iraniani sono chiamati alle urne per decidere il futuro del paese, Shari'atmadari e altri leader religiosi liberali come l'*ayatollah* Taleqani, vorrebbero dare ai cittadini maggiori possibilità di scelta politica, puntando a una forma di governo in cui i principi dell'islam sciita informino la costituzione e le istituzioni, senza però che queste siano rette direttamente dai religiosi. Vince però l'ala radicale del movimento, cosicché gli iraniani hanno solo la facoltà di scegliere fra la monarchia e la repubblica.

Alcuni fatti spianano la strada alla completa vittoria della teoria del «governo del giureconsulto» formulata da Khomeini: nell'autunno del 1979 muore un suo illustre oppositore, Taleqani, considerato, dopo Khomeini, la seconda figura di spicco della rivoluzione, mentre negli anni successivi vengono a mancare altri influenti '*ulama* e altri ancora intraprendono la via dell'esilio. In patria gli '*ulama* dissenzienti vengono ridotti al silenzio grazie ad orchestrate campagne denigratorie, oppure tramite misure *ad hoc*, come quella che decreta che le elemosine rituali debbano ora essere pagate dai fedeli ai rappresentanti di Khomeini, da lui stesso scelti e insediati nelle varie città, così da privare i dissenzienti delle entrate necessarie per finanziare sia le opere di carità sia i loro studenti, con conseguente perdita di prestigio e seguito. Anche l'*ayatollah* Shari'atmadari viene continuamente attaccato e colpito nella sua reputazione, finché nella primavera del 1982, per la prima volta nella storia dello sciismo, una parte dei docenti dei seminari teologici di Qom si pronuncia

contro di lui destituendolo dalla carica di *marja' al-taqlid*. Altri religiosi e istituzioni religiose restii ad accettare la nuova dottrina del *velayat-e faqih* voluta da Khomeini vengono epurati, mentre si organizzano seminari e si moltiplicano le pubblicazioni di sostegno alla teoria khomeinista.

In questa prima, confusissima fase della rivoluzione, Khomeini cerca il consenso popolare contro le fazioni laiche o religiose a lui contrarie anche facendo leva sulla coscienza collettiva sciita degli iraniani. Viene istituzionalizzato un immenso sistema di propaganda che attinge dal paradigma di Karbala, il luogo di martirio dell'imam Hoseyn, dai miti connessi al luttuoso evento e dalla martirologia relativa ai componenti della famiglia degli Alidi, gli archetipi religiosi da piegare a fini politici. Puntando su un'abile propaganda di immagini, pittori, grafici e artisti vari vengono incaricati di dar vita a una nuova iconografia che tocchi le corde dell'anima sciita. Sui muri delle città compaiono manifesti e graffiti che esprimono la nuova estetica della rivoluzione, pur traendo ispirazione, motivi e suggestioni dalla copiosa tradizione iconografica sciita iraniana. Per uno di quei paradossi di cui la civiltà islamica è ricca, e per questo vitale, lo sciismo ha infatti interpretato in senso non restrittivo l'ingiunzione coranica di «non imitare il Divino Creatore», che è stata letta dalla stragrande maggioranza dei musulmani d'ogni tempo (ma con moltissime eccezioni, pure in campo sunnita) come un divieto della rappresentazione figurativa, principalmente della figura umana. È soprattutto durante il regno dei Qajar, grandi sponsorizzatori dello sciismo, che si sviluppano molte manifestazioni artistiche profondamente imbevute dei simboli della religione sciita: gli edifici preposti alla recitazione dei *rouzekhani* sono spesso ornati da immagini che riprendono gli episodi commemorati dai recitatori; i santuari dedicati ai vari personaggi legati alla storia degli imam (*imamzade*) recano effigi che ritraggono personaggi della famiglia degli Alidi (e non sempre con il volto velato); per non parlare della grande diffusione delle *ta'ziye*, vere e proprie rappresentazioni teatrali, seppur di argomento sacro, e, in quanto tali, non propriamente rientranti nell'ortodossa ammonizione contro la rappresentazione. A livello popolare, le forme visive dello sciismo sono diffuse dai cantastorie che girano di villaggio in villaggio raccontando le vicende legate ai fatti di Karbala con l'aiuto di dipinti dai vivaci colori; inoltre nelle case i fedeli tengono una sorta di altarino con l'immagine dell'imam Hoseyn sovrastante una coppa d'acqua sempre piena, simbolo della volontà del popolo sciita di non lasciare mai più senza acqua «il grande assetato di Karbala». Questa massa di immagini, prepotentemente presenti nell'immaginario sciita, vengono ora rivisitate e riproposte dagli artisti della rivoluzione: così sui muri compaiono manifesti in cui il ritratto di Khomeini campeggia sopra una selva di mani levate, appartenenti ad una folla invocante, senza nome, ma le cui dita rappresentano le cinque personalità più sante per gli sciiti (Muhammad, 'Ali, Fatima, Hasan e Hoseyn); si vedono riproduzioni di cortei dove le folle urlano «Non siamo gente di Kufa», una presa di distanza dal tradimento perpetrato ai danni di Hoseyn nel VII secolo che fa capire come

ora sia invece il momento dell'azione politica, anche cruenta. Quando poi, agli albori della rivoluzione, verrà sferrato l'attacco iracheno, nel 1980, in un delicatissimo momento in cui le varie componenti politiche si fronteggiano e l'ala religiosa radicale non ha ancora completato la trasformazione del paese in una teocrazia, la propaganda attingerà a piene mani dall'immaginario sciita. È una guerra di aggressione che pare fatta apposta per sottolineare ancora una volta la posizione degli iraniani sciiti come la comunità dei giusti, degli offesi, dei perseguitati dalla tirannia (in questo caso non incarnata da un monarca corrotto, ma da un despota sunnita, Saddam Hussein) il cui riscatto è però garantito dalla loro volontà di martirio. Nei manifesti compaiono figure maschili velate a cavallo, che brandiscono spade ricurve tra uno sventolio di bandiere verdi (il colore dell'islam) e rosse (il colore del martirio e del sacrificio), figure rappresentanti i compagni di Hoseyn nella piana di Karbala, che campeggiano sopra la scritta «Ogni giorno è *'ashura*». Nello spazio bianco del volto dell'eroe ogni sciita può immaginare il proprio volto, mentre la scritta ricorda che adesso è il momento di dimostrare la propria disponibilità al martirio recandosi al fronte contro gli iracheni. I caduti diventano immediatamente dei «martiri» e per loro l'acqua delle fontane nelle piazze delle città si colora di rosso; a loro sono dedicati manifesti che ricordano come la strada verso il fronte iracheno sia in realtà la strada verso Karbala (sita proprio in Iraq); per loro si predispongono immagini di campi di battaglia che sono la ricostruzione di quello di Karbala: al posto dei cannoni compaiono spade ricurve, al posto dei carri armati c'è il cavallo di Hoseyn trafitto dalle frecce, ma ancora in piedi e fiero.

I simboli vengono riprodotti su oggetti di uso quotidiano, come le banconote o i francobolli, trasformati in strumenti di propaganda: vi sono commemorati vari religiosi, artefici della rivoluzione, morti in attentati, ma anche militi ignoti, contornati da scritte in arabo che recitano «Ogni giorno è *'ashura*, la terra intera è Karbala, ogni mese è Muharram». Altri francobolli, solo apparentemente meno cruenti, riproducono varie stilizzazioni del tulipano, il fiore del sacrificio; altri ancora, analogamente a quanto accade nei manifesti, presentano immagini di donne velate che incitano al martirio figli e mariti. L'Iran sembra veramente trasformato in una grande *ta'ziye*, in una generale rappresentazione sacra e luttuosa, in un Muharram che non finisce mai. La guerra contro l'Iraq dura infatti otto lunghi anni e conta un altissimo numero di morti, feriti e invalidi, che vanno ad aggiungersi alle vittime della rivoluzione, degli attentati tra le fazioni avverse, delle purghe e delle esecuzioni. Un prezzo di sangue altissimo, al quale la leadership della teocrazia sciita sembra guardare quasi con compiacimento, in quanto concretizzazione di un mondo ideale dove dominano sacrifici e compianto. Un'immagine riprodotta su manifesti, francobolli e murali, simboleggia questo ideale: sotto un arco dalla forma di *mihrab* (la nicchia che nei luoghi di culto islamici segna la direzione di Mecca verso la quale il fedele deve pregare), una donna coperta da un *ciador* nero sorregge il corpo di un martire

morto, in un atteggiamento che ricorda molto le «pietà» della tradizione cristiana. La parte inferiore del corpo della donna è a forma di tulipano rosso, ma modellato in modo da sembrare un enorme utero, così come la schiera di tulipani che compare nel lato inferiore del quadro, ciascuno recante un feto. Dalla parte opposta, sul lato sinistro della donna, una fila di soldati marcia con i fucili in mano verso il martirio. Dietro a questi due gruppi stanno altri martiri impiccati, mentre nel registro superiore, dietro alla donna, in mezzo ad una folla di corpi avvolti in un bianco sudario, campeggia l'imam Hoseyn in groppa al suo cavallo bianco; sulla parte più alta del manifesto, sotto il culmine del *mihrab*, una mano punta un dito verso il cielo, sottolineando l'unicità di Dio. Attorno alle immagini scorrono versi coranici: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono» (II, 190); «A coloro i quali combattono sulla via di Dio, ucciso o vincitore, daremo mercede immensa» (IV, 74); «In verità Dio ama quelli che combattono sulla Sua via in ranghi serrati, compatti come una solida struttura» (LXI, 4). Parole e immagini sono qui utilizzate per fornire un significativo sostegno psicologico e motivazionale al sacrificio di sé. L'immagine sottolinea il ruolo delle donne di eterne fucine di martiri accanto all'immutata disponibilità degli sciiti al martirio, laddove i versi coranici sottolineano il premio che spetterà loro. L'imam Hoseyn è presente come garante del sacrificio, anzi come colui che lo permette: nelle *ta'ziye*, infatti, gli eroi chiedono ad uno ad uno all'imam il permesso per combattere, e, ottenutolo, indossano un sudario, dimostrando così d'essere pronti ad immolarsi. Centinaia di anni hanno consolidato questo rituale, che diventa realtà nell'Iran degli anni '80; ma la rivoluzione ha dimostrato come la poetica dell'eterna sconfitta tipica dello sciismo sia stata rovesciata e trasformata in vittoria da Khomeini, cosicché gli sciiti sono ora invitati e indotti a riprovarci.

# L'evoluzione dello sciismo iraniano

La rivoluzione khomeinista comporta un'evoluzione teorica e pratica dello sciismo, sotto molti profili. Come si è visto, la rinuncia alla dissimulazione, l'abbandono del quietismo, la teoria del governo del giureconsulto sono alcuni nodi cruciali che provocano un radicale cambiamento nei principi dello sciismo rimasti immobili per secoli, con conseguenze sconvolgenti non solo all'interno dell'Iran, ma in tutti i paesi in cui vi è una consistente presenza di sciiti. Grazie a Khomeini alcuni fondamenti dello sciismo entrano per la prima volta a far parte della costituzione di una nazione. Nella Costituzione della Repubblica Islamica d'Iran, infatti, leggiamo che la Repubblica è basata sulla credenza oltre che in Dio, nell'imamato e nella continuità della sua leadership (art. 2); che in periodo di occultamento dell'imam, il governo compete al suo rappresentante, ovvero al giurista giusto e pio (art. 5), al quale spettano, tra l'altro, la nomina dei supremi organi della magistratura del paese, nonché il comando di tutte le forze armate (art. 110).

Ma se è vero che la politica è cambiata per effetto dell'ideologia sciita, è altrettanto vero che questi trent'anni di applicazione politica hanno modificato e influenzato la natura stessa dello sciismo che risente ora profondamente di un dibattito presente anche all'interno dell'establishment sciita iraniano. I nodi cruciali restano ancorati alle diverse concezioni che gli sciiti iraniani hanno del rapporto tra sciismo e politica, nodi su cui dibattono influenti *hojjatoleslam*, come Hasan Yusufi Eshkevari, Muhammad Mojtahid Shabestari e Mohsen Kadivar, nonché pensatori laici, seppure indiscutibilmente radicati nel pensiero sciita, quali Abdulkarim Soroush. I primi tre, che hanno seguito il percorso di studi religiosi classici (in parte, quindi, anche a Qom), criticano la teoria del governo del giureconsulto, affermando che il governo assoluto spetta solo a Dio, che ha attribuito agli uomini la facoltà di amministrarsi secondo il sistema democratico, il più adatto a garantire il diritto divino. Islam e sciismo sono dunque, per i tre pensatori, perfettamente compatibili con la democrazia, la società civile, i diritti umani; al contrario, la leadership iraniana attualmente al potere, negando l'ermeneutica sciita e strumentalizzando un'interpretazione letterale della religione, è pervenuta a una forma di governo repressiva. Hasan Eshkevari sostiene che nessun *marja' al-taqlid* può essere l'interprete ufficiale della religione, in quanto non c'è bisogno di intermediari tra Dio e gli uomini, e che nessuna interpretazione può comunque essere definitiva né ufficiale. Queste opinioni, espresse da personaggi di profonda istruzione e conoscenza giuridico-religiosa, in netto contrasto con la gerarchia di stato, sono costate care ai loro autori, che sono stati puniti con la detenzione carceraria.

Non meno incisivo e rivoluzionario è il pensiero del «laico» Abdulkarim Soroush, considerato da alcuni l'erede spirituale di 'Ali Shariati, laureato in farmacologia, ma ciononostante fornito di una straordinaria cultura filosofico-religiosa. Principio fondamentale del suo pensiero è che tanto la religione è divina e infallibile, quanto la sua interpretazione è umana, fallibile, nonché

sociologicamente determinata. Oltre a combattere l'istituzione del *velayat-e faqih* così come impostato dalla Repubblica Islamica, Soroush afferma la necessità di interpretare l'islam secondo le esigenze della vita odierna, dandogli modo di far emergere la sua natura democratica.

Proprio per l'impostazione essenzialmente sociopolitica che lo sciismo ha assunto nella Repubblica Islamica d'Iran, il dibattito animato da questi pensatori non rimane chiuso all'interno dei seminari religiosi, ma investe la società a molteplici livelli: essi esprimono infatti un importante sviluppo nell'evoluzione del pensiero sciita, destinato ad avere importanti e forse sconvolgenti conseguenze sia nella storia dello sciismo stesso che, di riflesso, sull'Iran.

## **Gli sciiti nel mondo contemporaneo**

Anche se non è facile stabilire con precisione il numero degli sciiti nel mondo, si può senza dubbio affermare che si tratta di una confessione in crescita, anche in paesi dove i musulmani non costituiscono la maggioranza. Ad esempio, vi è una nutrita presenza sciita fra i musulmani dell'India e non sono pochi i convertiti in Europa che scelgono lo sciismo quale confessione dell'islam da loro abbracciato.

Nella Repubblica Islamica d'Iran gli sciiti rappresentano la stragrande maggioranza della popolazione, circa il 90%, su un totale di quasi 70 milioni di abitanti. Nel vicino Iraq gli sciiti sono oltre il 50% dei 27 milioni di iracheni. In Bahrein gli sciiti raggiungono il 70% dei (quasi) 600.000 abitanti; nello Yemen metà della popolazione, di circa 20 milioni di abitanti, è sciita; fra i 4 milioni di libanesi gli sciiti hanno raggiunto il 40%; fra i 2.500.000 kuwaitiani il 30% è sciita, come pure il 15% degli oltre 30 milioni di afgani, mentre fra i 100 milioni di musulmani indiani vi sono 10 milioni di sciiti; in Pakistan è sciita il 20% dei quasi 170 milioni di abitanti; fra i 4 milioni di abitanti degli Emirati Arabi il 16% è sciita; in Arabia Saudita si conta il 15% di sciiti rispetto ad una popolazione di circa 27 milioni; il 20% della popolazione siriana, che ammonta a più di 16 milioni, è sciita, mentre fra i 70 milioni di turchi gli sciiti non giungono al 10%.

In alcune di queste realtà geopolitiche il ruolo assunto dalla comunità sciita è divenuto rilevante e tale da influire in modo notevole non solo sugli equilibri interni dei vari paesi, ma anche e soprattutto a livello globale. Stimando gli sciiti al 10% della popolazione musulmana mondiale (ca. 1.200.000.000 persone) si tratta di una collettività di 120.000.000 di individui. Vediamo quindi brevemente alcune di queste realtà.

# Iraq

I luttuosi avvenimenti dell'Iraq contemporaneo hanno fatto convergere l'attenzione internazionale sulla comunità sciita, che ammonta ad oltre il 50% dell'intera popolazione. Come abbiamo visto, lo sciismo è legato all'Iraq fin dai suoi esordi: qui sono stati uccisi e sono sepolti alcuni degli imam, qui si trovano alcune delle città più sante per gli sciiti, qui si è svolta molta attività di pensiero legata al mondo sciita. Eppure è solo alla fine del XIX secolo, o addirittura all'inizio del XX, che gli sciiti iracheni diventano così numerosi, grazie a conversioni in massa delle tribù presenti sul territorio, avvenute soprattutto durante il 1800, in virtù di un'intensa opera di propaganda interna. Negli anni fra il 1908 e il 1920, caratterizzati dal conflitto mondiale, dalla fine del dominio ottomano e, da ultimo, dal mandato britannico, sunniti e sciiti iracheni si trovano a combattere insieme, a volte sotto la guida militare di *marja'* sciiti, che si adoperano per promuovere l'unione fra la propria fazione e quella sunnita. Gli inglesi alla fine decidono di affidare il paese a re Faysal, appoggiato da una coalizione dove giocano un ruolo fondamentale le élite sunnite. Gli sciiti protestano per la loro esclusione dal governo, ma invano, venendo, da questo momento in poi, condannati dal governo filobritannico ad una progressiva discriminazione che si esplica, da un lato, nella loro emarginazione politica, dall'altro, nella riduzione dell'importanza del ruolo dei religiosi sciiti nella società. Negli anni successivi il nuovo stato iracheno mette l'accento su elementi quali l'arabismo e il nazionalismo, sminuendo per contro l'identità confessionale e riuscendo così a neutralizzare il potenziale di protesta e rivolta che la comunità sciita rappresenta. La nuova classe politica cerca altresì di indebolire le roccaforti sciite di Najaf e Karbala, provocando un'ondata migratoria di sciiti verso la capitale Baghdad, fra i quali fa grande proselitismo il Partito comunista iracheno, fondato negli anni '30 del secolo scorso, contribuendo all'erosione dell'identità religiosa della comunità. Molti sciiti confluiscono nelle file del Partito Ba'th, che tuttavia, quando conquista il potere, nel 1963, con un colpo di stato, mette in atto una politica decisamente antisciita. La svolta antidemocratica, l'incapacità del nuovo regime di garantire condizioni di vita sostenibili, il crescente autoritarismo, che sfocia in una feroce dittatura, sono elementi che colpiscono tutta la popolazione irachena, ma in particolare gli sciiti, che sono fra le comunità più vessate. Nel frattempo, continua anche una capillare campagna per allontanare dal paese la popolazione di origine iraniana, che in alcune zone (ad esempio Karbala) rappresenta un'importante componente demografica. Tale processo, iniziato dagli inglesi, che avevano eliminato i privilegi goduti dagli iraniani d'Iraq, viene rafforzato dalla crescente arabizzazione e nazionalizzazione degli anni '30, che colpisce anche i matrimoni misti, culminando infine sotto il governo Ba'th, che dà inizio a vere e proprie deportazioni di cittadini anche solo sospettati di avere origini iraniane.

Mentre l'intera società sciita è seriamente minacciata, le uniche organizzazioni in grado di fornire

appoggio alla popolazione e contrastare il regime sono quelle religiose, alcune delle quali nascono con forti caratterizzazioni «islamiste». A fine anni '60 nasce il partito *Da'wa al-Islamiyya*, ovvero, «Chiamata all'islam», che esprime alcuni pensatori di rilievo, quali Muhammad Baqir al-Sadr (ca. 1930-1980), uno degli artefici più originali del pensiero sciita moderno, le cui opere, soprattutto in campo economico, influenzano una nuova generazione di musulmani, anche non di confessione sciita, alla ricerca di una possibile conciliazione fra islam e modernità. Baqir al-Sadr viene incarcerato più volte dal nuovo dittatore iracheno, Saddam Hussein, che, con la scusa di laicizzare il paese, cerca in realtà di eliminare ogni critica ed opposizione al regime. Consapevole del potenziale rivoluzionario dello sciismo, che nel frattempo in Iran è arrivato al potere con la rivoluzione khomeinista, Hussein fa condannare a morte Baqir al-Sadr e sua sorella, Bint al-Huda, educatrice e scrittrice, colpevole di aver organizzato scuole religiose per ragazze sciite.

Il conflitto tra Iran e Iraq riaccende l'attenzione del governo sugli irano-iracheni, molti dei quali, militando nell'esercito di Saddam, vengono mandati al fronte, galvanizzati da una propaganda nazionalista e antiiraniana. Il regime iracheno si presenta come l'antagonista della rivoluzione islamica, che in realtà solleva interrogativi anche all'interno della comunità sciita irachena e tra i suoi leader religiosi, alcuni dei quali non concordano né con la teocrazia di Teheran, né tantomeno con il principio del *velayat-e faqih*, inteso come la linea politica assunta da Khomeini. In questo quadro Saddam Hussein si propone addirittura come sostenitore dello sciismo iracheno, elargendo fondi per edificare siti religiosi o finanziare interventi sociali a favore della popolazione. In tal modo Saddam cerca di spezzare il legame tra gli sciiti d'Iran, che sovvenzionano i movimenti a lui contrari, e i suoi connazionali. In effetti, grazie anche al disaccordo che regna nel fronte sciita iracheno e alle sistematiche persecuzioni ed uccisioni del regime, gli sciiti iracheni non sono in grado di opporre al *rais* di Baghdad alcuna resistenza e non riescono nemmeno a esprimere un leader capace di prendere il posto di Muhammad Baqir al-Sadr. Addirittura il fratello di quest'ultimo, Muhammad Sadiq al-Sadr, viene designato da Saddam Hussein, che confida nella sua apparente docilità, quale guida degli sciiti iracheni: ma in seguito, nel 1999, anche questo religioso viene eliminato dal regime, preoccupato dalla sua crescente popolarità e consenso.

La caduta di Saddam Hussein, com'è noto, pur restituendo alla maggioranza sciita irachena una rappresentanza politica, non le ha certo garantito sicurezza e benessere: migliaia di sciiti continuano a morire nella guerra civile, compresi i loro capi religiosi, vittime di continui attentati. Loro indiscussa guida spirituale è l'*ayatollah* 'Ali al-Sistani, nato nel 1930 a Mashhad, nell'Iran orientale, che ha lasciato giovanissimo per trasferirsi stabilmente a Najaf. Qui ha raccolto prima l'insegnamento e poi l'eredità dello scomparso Abu al-Qasim al-Khu'i, divenendo il punto di riferimento degli sciiti iracheni, non solo in ambito religioso, ma pure politico. Al-Sistani, infatti, ha

emanato più di una *fatwa* per incoraggiare i religiosi a prendere parte alla vita politica della nuova Repubblica; per incitare alla formazione di un governo provvisorio nel dopo-Saddam; per sensibilizzare gli iracheni, donne comprese, alla necessità del voto nelle elezioni politiche del 2005 (dove ha appoggiato la coalizione sciita); per esortare i suoi seguaci a non rispondere agli attacchi fisici dei sunniti. Alla fine del 2006 al-Sistani annuncia il proprio ritiro dalla scena politica, di cui è stato l'indiscusso protagonista, sebbene non in prima persona: pur aderendo, infatti, al principio del *velayat-e faqih*, al-Sistani è contrario a un governo diretto degli *'ulama*, in aperto contrasto con la gerarchia sciita di Teheran. Al-Sistani è piuttosto favorevole a un governo le cui leggi siano sì ispirate dai dettami dell'islam, ma in cui siano garantite libere elezioni al pari della libertà religiosa: in senso più lato, egli crede in un islam compatibile con i principi della democrazia.

Al-Sistani è in rotta di collisione con un altro leader emergente del movimento sciita iracheno, Muqtada al-Sadr, figlio del rispettato *ayatollah* Muhammad Baqir al-Sadr, assassinato nel 1980. Muqtada è più noto per la sua attività politico-militare che per le sue competenze teologiche, che sono assai deboli, stante la sua giovane età (è nato nel 1973) e la sua scarsa frequentazione delle accademie religiose. Capo dell'armata «Imam Mahdi», che conta alcune migliaia di uomini, instancabile oppositore dell'occupazione statunitense, indiscusso eroe dei giovani sciiti appartenenti alle classi più povere, Muqtada si distingue nell'Iraq del dopo Saddam per il suo ruolo di ribelle che forma addirittura un governo ombra per contrastare quello legittimo (2003). Muqtada gode dell'appoggio della popolazione che abita i sobborghi delle città, soprattutto a Sadr City, il popolare quartiere di Baghdad così nominato dopo la morte di suo padre, al quale Muqtada fornisce costante aiuto tramite una catena di opere di beneficenza e di assistenza. Muqtada al-Sadr sposa la linea della violenza e dell'insurrezione armata e le sue truppe sono sospettate di atti di pulizia etnica in funzione antisunnita.

# Libano

In Libano, durante gli ultimi anni del dominio ottomano, gli sciiti raggiungono solo il 5% della popolazione, ma quando la Francia costituisce lo stato del Grande Libano (1920), accorpandovi la valle della Bìqa' e la zona montuosa libanese meridionale, gli sciiti arrivano a rappresentare il 17% dell'intera popolazione. Non costituendo una minaccia agli occhi francesi, gli sciiti condividono con altre comunità locali, quali i maroniti, la possibilità di accedere a posizioni governative. Usciti di scena i francesi e sotto il patrocinio degli inglesi, a partire dal 1943 maroniti e sunniti stringono un patto con il quale si spartiscono il potere politico, lasciando agli sciiti meri incarichi simbolici.

La riscossa sciita inizia a metà anni '70 del secolo scorso, a opera soprattutto del carismatico leader religioso Musa al-Sadr (1928-1978), di origini iraniane. Nato nel santuario sciita iraniano per eccellenza, Qom, Musa appartiene a una famiglia di illustri teologi presente in Iran almeno dal 1500 ed è cugino del famoso Muhammad al-Baqir operante in Iraq. Musa si forma nei più prestigiosi circoli religiosi del tempo, sia in patria sia in Iraq (Najaf), pur non trascurando anche un'istruzione più laica, tanto da conseguire una laurea in giurisprudenza all'Università di Teheran. Nei primi anni '60 si trasferisce a Tiro, dove comincia a predicare la necessità di uscire dall'impasse in cui gli sciiti libanesi si trovano, dando loro una speranza di riscatto culturale, religioso, socioeconomico e perfino militare. Nel 1974, infatti, Musa fonda il Movimento degli sfruttati da cui si sviluppa subito un movimento paramilitare di difesa conosciuto come *Amal* (ovvero «speranza», ma anche acronimo di *Afwajh al-Muuqawma al Lubnaniya*, «Battaglione della resistenza libanese»). Musa avanza una serie di richieste per migliorare la condizione dei giovani libanesi di cui diventa l'idolo, rivolgendosi loro non solo nei centri religiosi, ma anche nelle università o addirittura per strada, dove Musa si fa vedere in compagnia di leader di altre confessioni: un chiaro messaggio, questo, sulla necessità di collaborare con tutte le forze presenti nella nazione. Musa al-Sadr scompare misteriosamente nel 1978 durante un viaggio in Libia, ma nella sua pur breve esistenza è riuscito nel difficile intento di dare nuovi ideali e speranza alla minoranza sciita libanese.

Lo scoppio della guerra civile nel 1975 e l'invasione israeliana del sud del Libano nel 1982 portano, fra le altre conseguenze, all'inasprirsi delle proteste sciite; la nuova leadership iraniana appoggia alcune di queste istanze, favorendo la costituzione di un Partito di Dio (*Hezbollah*), con lo scopo di riprodurre in Libano l'esperienza della Repubblica Islamica d'Iran. Hezbollah fa proprio il manifesto politico di un religioso sciita libanese, ma educato in Iraq, Muhammad Hoseyn Fadlollah (nato nel 1935), che predica l'azione militante dei credenti e teorizza un ruolo propositivo dello sciismo valido anche per tutti gli altri musulmani, chiamati ad una lotta globale contro l'imperialismo. Fadlollah, come altri leader religiosi libanesi, alterna l'attività di ricerca teologica all'impegno civile, adoperandosi attivamente per la creazione di istituzioni scolastiche e

intervenendo su importanti aspetti della vita libanese, che vanno dai diritti delle donne (sui quali ha posizioni moderate) alla condanna degli atti di terrorismo che colpiscono i civili.

Altri leader sciiti libanesi salgono alla ribalta per meriti più militari che teologici, come Hasan Nasrollah (nato nel 1960), allievo di Fadlollah e divenuto popolare negli anni '90 per il ruolo avuto in alcune operazioni belliche. All'epoca non aveva ancora completato il suo ciclo di studi teologici, cosa che riesce a fare negli anni seguenti, studiando a Najaf e a Qom. In quest'ultima città Nasrollah incontra le gerarchie sciite iraniane e si guadagna l'appoggio dell'*ayatollah* Khamenei, l'attuale guida della Repubblica Islamica d'Iran, un'amicizia, questa, destinata ad avere importanti conseguenze. Tornato in Libano, Nasrollah si impegna su vari fronti; da un lato, crea una rete assistenziale nelle aree densamente popolate da sciiti fondando ospedali e scuole grazie ai fondi provenienti dai libanesi migrati nel mondo; dall'altro, lotta contro l'occupazione israeliana militando in Hezbollah. La sua attività è coronata da due grandi successi: il primo è la fine dell'occupazione israeliana del sud del paese, durata oltre 18 anni; il secondo è il consolidamento della popolarità di Hezbollah, che diviene uno dei principali attori politici e sociali del Libano. Il conflitto con Israele nell'agosto del 2006 vede nuovamente protagonista Nasrollah con il suo partito, che risulta il vero vincitore dello scontro perché si è dimostrato in grado di contrastare la potenza del colosso bellico israeliano. Hezbollah e Nasrollah si impongono così sulla scena internazionale, mentre il consenso all'interno della comunità sciita è rafforzato dalla pioggia di dollari, distribuiti proprio da Hezbollah, che l'Iran garantisce ai propri correligionari libanesi che dimostrano di aver subito danni nelle operazioni belliche.

# Siria

In Siria la fiaccola sciita è sempre stata portata dalla comunità degli Alawiti (vedi cap. 4) che, seppur minoritari (circa il 12% della popolazione attuale), hanno assunto grande importanza, alla fine degli anni '60, grazie all'ascesa al potere di un gruppo di ufficiali alawiti, e, successivamente, nel 1971, per l'arrivo alla presidenza dell'alawita Hafez al-Asad. Questi ha talmente rafforzato il proprio potere da consentire alla sua morte il passaggio della carica al figlio Bashar al-Asad. Gli Alawiti siriani, pur non essendo duodecimani, vantano forti legami con lo sciismo libanese, superando, in nome di comuni intenti politici, la non omogeneità di vedute religiose. È tuttavia presente in Siria anche l'influsso diretto dello sciismo iraniano, grazie all'edificazione di due santuari sponsorizzati e gestiti da Teheran, entrambi a Damasco, intitolati rispettivamente a Ruqaya (Sakina), figlia di Hoseyn, e a Sayda Zeynab, sorella dell'imam. Edificati fra la metà degli anni '80 e fine '90, questi luoghi di culto si sono ampliati in istituti di studio e ricerca collegati ai centri di Najaf, Karbala e Qom, e attorno ad essi sono sorte strutture ospedaliere, alberghiere e di assistenza che attirano un grande flusso di pellegrini da tutto il mondo sciita, rafforzando la presenza di questa fede in Siria.

## Asia centrale

La presenza sciita nel subcontinente indiano è numericamente consistente, continuando a giocare un ruolo importante sia nella difficile ricerca di equilibri comunitari, sia negli assetti politici dell'area. In India, dopo la spartizione che ha dato origine al Pakistan, la comunità sciita, minoranza della minoranza musulmana, tende a organizzarsi in associazioni che lottano per il riconoscimento dei propri diritti: per questo è nata nel 2005 l'All India Shia Personal Law Board, un organismo rappresentativo dei fedeli presenti soprattutto nei centri di lunga tradizione sciita quali Hyderabad, Lucknow, Oudh e la stessa Delhi, dove gli sciiti amministrano strutture sanitarie, scolastiche e benefiche proprie. Nonostante in passato non siano mancati i conflitti tra sunniti e sciiti, entrambe le comunità tendono al dialogo e a cercare, per quanto possibile, una relativa convergenza di interessi, necessaria per resistere in un paese dove sono in minoranza e dove il Partito nazionalista indù è sempre più insofferente ed aggressivo nei confronti dei musulmani.

Tensioni e conflitti sono invece all'ordine del giorno in Pakistan, stato che il suo fondatore Muhammad 'Ali Jinnah, uno sciita «laico», avrebbe voluto libero da eccessive influenze religiose. La maggioranza sunnita costringe gli sciiti ad associarsi in organizzazioni che difendano i loro diritti (quali la All Pakistan Shia Conference e l'Organizzazione per la salvaguardia dei diritti degli sciiti in Pakistan, ambedue create subito dopo la nascita del paese) e anche a invocare l'inserimento nella Costituzione di articoli che prevedano la tutela delle minoranze con la possibilità da parte loro di dotarsi di uno statuto *ad hoc*. Tale ipotesi viene decisamente limitata dall'ascesa al potere di Zia al-Haq (1977), che, in nome dell'unificazione del paese a maggioranza sunnita, stabilisce il monopolio giuridico della scuola di diritto sunnita hanafita, con conseguenze giuridiche per gli sciiti, cui non è più consentito neppure versare le tasse religiose ai capi della loro comunità (tasse che, peraltro, finiscono in mano sunnita).

I successi della rivoluzione iraniana galvanizzano gli sciiti pakistani, che scendono in piazza per reclamare i loro diritti, tanto che dai primi anni '80 essi possono nuovamente versare le tasse ai capi della loro comunità, alcuni dei quali, allievi dell'*ayatollah* Khomeini, iniziano a creare istituzioni che si configurano come veri e propri partiti di ispirazione filoiraniana. È il caso di 'Allama 'Arif Hoseyn al-Hoseyni, capo del Movimento dei giagaristi pakistani, assassinato nel 1988, come pure il suo successore, 'Ali Naqwi (1995), a conferma della posizione particolarmente difficile degli sciiti pakistani in un paese travagliato da problemi etnici, religiosi e politici. In Pakistan, come in India, esistono anche alcuni gruppi di sciiti non duodecimani, in particolare ismailiti, protagonisti negli ultimi anni di un modello di sviluppo che li vede attivi in campo sociale, con la costruzione di ospedali e ambulatori, scuole e aziende agricole finanziate da speciali programmi dell'Agha Khan Foundation, con il contributo di istituzioni internazionali.

Situazione delicata e vulnerabile è pure quella degli sciiti dell'Afghanistan, che rappresentano meno del 20% dell'intera popolazione, e che sono particolarmente presenti nella tribù degli Hazara, stanziata nell'Indukush, nonché fra altri gruppi etnici perlopiù urbani. Da sempre i Pashtun, etnia dominante nel martoriato paese centroasiatico, cercano di eliminare gli Hazara, rivestendo la loro battaglia politica e nazionalistica di tinte antisciite, nell'intento di dare una giustificazione religiosa ad un fin troppo chiaro tentativo di epurazione etnica. Gli Hazara fanno riferimento alle autorità religiose dell'Iran, paese in cui moltissimi di loro si sono rifugiati sia durante l'invasione sovietica alla fine degli anni '70, sia dopo la conquista del potere da parte dei talebani, che hanno perseguito con ferocia l'obiettivo di uno stato puro e sunnita. Dopo la cacciata dei talebani, gli sciiti d'Afghanistan si vedono finalmente riconosciuti quale minoranza religiosa, anche se, purtroppo, le condizioni del paese sono ben lungi dal consentire pace e prosperità agli sciiti, come, peraltro, a tutti gli altri afghani.

## **Sciismo e genere**

## Le prime eroine

La posizione dello sciismo nei confronti delle donne è questione assai controversa, e, sostanzialmente, può essere riassunta in due diversi atteggiamenti, ovvero, da un lato, quello di chi pensa che l'islam, e soprattutto la sua versione sciita, concedano rispetto e margini di libertà alle donne; dall'altro, quello di chi sostiene che lo sciismo peggiori ulteriormente la condizione femminile nel mondo islamico, già di per sé punitiva. Entrambe le posizioni poggiano su alcuni elementi di fatto, e sovente un medesimo postulato dello sciismo può essere addotto da entrambe le parti a sostegno delle proprie tesi.

Per chiarire i termini della questione è necessario esaminare le cose da un punto di vista storico e antropologico, che tenga conto delle diverse realtà dove lo sciismo si è sviluppato.

Bisogna ricordare che l'islam è sorto e si è diffuso in un contesto patriarcale, per cui gli evidenti miglioramenti introdotti da Muhammad a favore della condizione femminile si riferiscono comunque ad un modello di donna inscritto in un ambito familiare e sociale dominato dalla presenza maschile: ad esempio, il diritto della donna, sancito dal Corano, di ereditare solo la metà di quanto spetta al fratello, perché questi è tenuto a provvedere alle eventuali necessità della sorella (sura IV, 11); oppure la prescrizione coranica secondo la quale i maschi devono sempre occuparsi del mantenimento delle donne della loro famiglia, cui sono preposti (sura IV, 34). È noto che il Profeta dell'islam teneva in grande considerazione le donne, soprattutto quelle della sua famiglia, come Fatima, l'unica figlia superstite maritata ad 'Ali, destinato a divenire il primo imam per gli sciiti. Quando ad 'Ali vengono proposte altre mogli (per allacciare alleanze con tribù o gruppi politici), Muhammad si oppone, dichiarando che un'offesa nei confronti della figlia rappresenta un torto nei suoi stessi confronti: prova che viene addotta per sostenere che la poligamia prevista dal Corano è una misura straordinaria a cui ricorrere solo per aiutare una donna in difficoltà (perché vedova, orfana, o comunque priva di protezione), restando viceversa preferibile la soluzione monogamica che ne salvaguarda la dignità.

Fatima non solo diviene l'anello di congiunzione fra Muhammad e gli sciiti, ma è cruciale nella formazione del mito della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*), in quanto figlia di Muhammad, moglie del primo imam 'Ali, nonché madre dei successivi due, Hasan e Hoseyn. In casa sciita fioriscono miti e leggende su Fatima, onnipresente nella simbolica mano che raffigura i cinque membri della *ahl al-bayt*, che gli sciiti – e spesso anche i sunniti – utilizzano quale amuleto protettivo, mentre le ricorrenze della sua nascita e morte, entrambe nel mese di Ramadan, sono celebrate con commozione da tutta la *umma*.

Altre figure femminili contraddistinguono gli inizi della storia sciita, quali Sakina, figlia di Hoseyn, e la sorella di questi, Zeynab, che nonostante condividano con l'imam l'umiliazione di

Karbala e vengano entrambe deportate e imprigionate a Damasco, sono perennemente ricordate per la loro fierezza. Zeynab, infatti, si erge a difesa del figlio più piccolo di Hoseyn evitandone la morte per mano nemica grazie ad un suo commovente discorso, mentre Sakina viene celebrata per il coraggio dimostrato a Karbala, allorché un soldato nemico le strappa gli orecchini dai piccoli lobi, o quando esce dalla sua tenda per cercare il padre e poi si addormenta sul petto di Hoseyn, ormai ferito a morte, come soleva fare nei giorni sereni. Sakina e Zeynab popolano le commemorazioni di Muharram, le *ta'ziye*, i racconti e le leggende dell'immaginario sciita, e a loro sono dedicati santuari, che sono meta di pellegrinaggio per uomini e donne. Non va dimenticato inoltre che è proprio il santuario dedicato ad una donna, Fatima Ma'suma, sorella dell'imam al-Riza (Reza), che rappresenta il centro del culto nella città di Qom.

Le prime donne della storia sciita sono quindi personaggi che rivaleggiano in popolarità ed importanza con i maschi, e tale considerazione si rispecchia, tra l'altro, nella normativa ereditaria della tradizione sciita, che, come abbiamo visto (cap. 5), è più favorevole alla donna di quella sunnita.

## Le posizioni dei teologi

Ciò non toglie, però, che proprio nel periodo formativo dello sciismo vi siano autorità che si esprimono in modo assai negativo sulle donne, creando le condizioni favorevoli all'emanazione di regole e norme restrittive nei loro confronti. Il primo personaggio influente a pronunciarsi sfavorevolmente contro le donne è proprio l'imam 'Ali, che nel libro *Nahj ol-Balagha* (La via dell'eloquenza), raccolta di sermoni, lettere e tradizioni attribuitegli, definisce le donne «carenti in fede e in intelligenza», invitando gli uomini a «guardarsi dal male delle donne, comprese quelle considerate buone».

Tali pesanti giudizi, che nelle parole del primo imam sembrano peraltro alquanto legati alla figura della moglie del Profeta, A'isha, che ha armato una rivolta contro di lui (vedi cap. 1), sono destinati ad essere alimentati dal più influente teologo del periodo premoderno, Muhammad Baqir Majlisi, che nella sua raccolta di *hadith*, *Hilyat ol-Muttaqin* (L'ornamento dei pii), attribuisce al Profeta Muhammad una serie di attacchi misogini, quali «Le donne tentano gli uomini alle passioni bestiali», o «Una moglie è un laccio attorno al collo di un uomo» o ancora «Chi consulta una donna è maledetto da Dio». Non solo, per giustificare il fatto inconfutabile che il Profeta era solito consultare le proprie mogli prima di andare in battaglia, Majlisi aggiunge che Muhammad in realtà faceva il contrario di quanto gli suggerivano le sue donne. Non ancora pago, Majlisi sottolinea il ruolo della donna quale mero «contenitore» destinato a far crescere il seme dell'uomo e assegnandole quale unica funzione sociale la crescita dei figli.

Le donne restano confinate per secoli nei recinti di queste definizioni, ma una serie di cambiamenti storici, sociali e culturali, in cui sono spesso proprio le donne ad avere parte attiva, modificherà comunque il loro ruolo. La rivolta iraniana e il suo ideologo, Ruhollah Khomeini, portano in primo piano la figura della donna ridefinendo la sua posizione nelle società islamiche sciite (e non); ed è proprio Khomeini a riscrivere i canoni giuridico-comportamentali, soprattutto delle donne, al fine di disegnare una nuova società islamica. Le donne sono infatti protagoniste attive e determinanti della rivoluzione islamica, attratte dagli appelli khomeinisti che le mettono al centro della profonda trasformazione in atto nel paese. Esse vengono chiamate in causa come bersagli della corruzione occidentale perpetrata dallo shah e sono invitate a non cedere alle sirene che vorrebbero costringerle in un mondo di effimera quanto vuota apparenza, ricordando loro che svolgono un ruolo sociale più importante di quello degli uomini. Almeno nei discorsi pronunciati fin quasi alla fine degli anni '70, Khomeini promette parità di diritti fra uomini e donne, invitando queste ultime a partecipare attivamente all'agone politico e ad esercitare il diritto di voto. Va tuttavia ricordato che nel 1962, in una delle uscite più violente dell'*ayatollah* nei confronti del governo dei Pahlavi, in occasione del suffragio concesso alle iraniane dalla corona, Khomeini definisce il voto un tentativo di «corrompere

le nostre caste donne».

Nel 1979, agli albori della rivoluzione, Khomeini si riferisce ancora alle regole del codice vestiario femminile islamico (*hejab*) come a una scelta per le donne, non come un obbligo, benché inviti le buone musulmane ad accettarlo. Successivamente, tuttavia, il corso della rivoluzione cambia radicalmente sentiero e l'ala religiosa oltranzista, che prende il sopravvento e va al governo, impone in molti ambiti regole assai più restrittive per le donne giustificandole in base a norme obsolete, codificate in epoche lontane, caratterizzate da un differente contesto socioculturale.

## Le nuove sciite

L'onda lunga della rivoluzione iraniana provoca cambiamenti e sconvolgimenti in tutte le società islamiche, ma soprattutto in quelle sciite, nelle quali il ruolo delle donne diventa oggetto di acceso dibattito. La società civile iraniana, e in particolare la sua componente femminile, risponde in modo maturo ed inaspettato alla stretta conservatrice impressa dalla rivoluzione, costringendo gli apparati teologici a ripensare molti dei cambiamenti introdotti. Le donne iraniane sono infatti fra le prime a elaborare un «femminismo islamico», termine controverso con il quale ci si riferisce a una scuola di pensiero che mira alla formazione di donne esperte di teologia e diritto, grazie a una rilettura e a un'interpretazione del Corano e delle altre fonti del diritto islamico, che smaschera l'uso strumentale maschile che ne è stato fatto nei secoli.

La base argomentativa delle «femministe islamiche» poggia sul presupposto che le donne dovrebbero avere diritti uguali agli uomini, seppure non gli stessi. Tra di esse ricordiamo Azem Taleqani, fondatrice dell'Istituto islamico delle donne d'Iran, che promuove l'*ijtihad* per adeguare le leggi esistenti alle esigenze quotidiane della vita delle donne, sostenendo che anch'esse possono diventare *mujtahid*. Un altro personaggio di spicco è Fatemeh Hashemi (figlia dell'ex presidente della Repubblica Islamica d'Iran Rafsanjani), fondatrice dell'Associazione per l'alleanza globale delle donne, che promuove la discussione tra ricercatori in scienze religiose e giuridiche per una nuova interpretazione della legge islamica sciita.

Se numerosi giureconsulti rimangono ancorati alle proprie idee rigoriste e considerano immutabile l'interpretazione negativa nei confronti delle donne di molte regole sciaritiche, altri ammettono invece la necessità di adeguarle ai tempi e alle esigenze contemporanee. Altri ancora invocano una riforma più profonda che si appelli alle potenzialità pluralistiche e democratiche dell'islam, con le conseguenze che ne derivano per la condizione femminile. In quest'ultimo gruppo spiccano alcuni teologi iraniani quali Mohsen Sa'idzadeh e i già menzionati Yusuf Eshkevari e Mohsen Kadivar, i quali sostengono che i principi egualitari dell'islam sono stati sacrificati dalla maggioranza dei giuristi e dei compilatori di raccolte di *hadith*, e che tali principi vanno ristabiliti usando proprio il linguaggio della giurisprudenza e del diritto islamici. Le disparità tra uomo e donna presenti nella *shari'a* non sono manifestazioni della giustizia divina, bensì costruzioni umane errate da parte di giuristi (uomini), costruzioni che sono anzi contrarie alla volontà divina, così come essa si è rivelata nel Corano. Ponendosi manifestamente in una prospettiva democratica e di genere, pur rimanendo ancorati a ideali religiosi, questi teologi offrono uno spazio nuovo alle donne (ma pure agli uomini) che vogliono conciliare fede, democrazia e «femminismo» (quest'ultimo inteso come movimento sociale il cui obiettivo è il riconoscimento dei diritti delle donne e, per estensione, il benessere dell'intera società).

Nonostante che i progressi della condizione femminile iraniana siano dovuti soprattutto a movimenti «laici» (che talvolta uniscono i propri sforzi a quelli delle «femministe islamiche»), gli indubbi successi ottenuti dalle donne iraniane (altissima scolarizzazione, presenza cospicua nel mondo del lavoro e nelle attività socioculturali) vengono percepiti quali elementi integranti della società sciita, complice anche un'abile propaganda all'estero organizzata da Teheran, che affida a delegazioni di donne il compito di reclamizzare il modello di «donna islamica» ideale. Questo modello è sostenuto in patria da una propaganda capillare: ad esempio, la «Giornata della donna», che coincide con il compleanno di Fatima, viene celebrata dal regime con l'emissione di francobolli esaltanti l'ideale muliebre della rivoluzione. Nelle affrancature rilasciate nei primi anni del nuovo regime, le donne appaiono vestite in neri *ciador* mentre marciano in difesa della rivoluzione; oppure mentre sorreggono un bimbo vestito di bianco (come il sudario) con la fronte fasciata di rosso (segno di preparazione al martirio); o, ancora, con un fucile in spalla.

Se nella retorica ufficiale Fatima assurge a simbolo della donna ideale, dedita ai lavori domestici e alla crescita dei figli, Zeynab, sorella dell'imam Hoseyn, rappresenta il controcanto della donna casta ma attiva, simbolo della resistenza di fronte alle difficoltà esterne. Il suo compleanno è intitolato alla «Giornata delle infermiere», in memoria delle donne che si prendono cura di malati e sofferenti. Fatima e Zeynab sono onorate quali modelli muliebri ideali, e, come tali, compaiono nei libri di scuola, nella retorica ufficiale del regime, nonché nei discorsi dei religiosi.

L'esportazione della rivoluzione islamico-sciita dell'Iran passa dunque anche attraverso la donna, tant'è che alcuni sviluppi nella comunità islamica internazionale sono senza dubbio frutto di questa esperienza. Ad esempio, si risconta una crescita dei matrimoni di tipo temporaneo (*mu'ta*) pure in aree prevalentemente sunnite (vedi il Sudan) dove questa istituzione è sempre stata criticata e proibita. E ciò, paradossalmente, mentre fra i gruppi di donne islamiste radicali iraniane cresce la riprovazione nei confronti di questa istituzione.

Un laboratorio sicuramente interessante per l'evoluzione dello sciismo ideologico-politico di matrice iraniana, anche nei suoi sviluppi di genere, è il Libano. Fino alla fine degli anni '90, l'atteggiamento di molti sciiti libanesi nei confronti del modello femminile coniato nell'Iran dopo la rivoluzione è cauto. Nel 1999, tuttavia, il segretario del Comitato nazionale libanese per il dialogo fra cristiani e musulmani in Libano, Sa'ud al-Maula, invitato in Iran dalle autorità locali, interviene su un giornale femminista iraniano, «Zan» (Donna), denunciando la mancanza di libertà e di diritti delle donne iraniane, e criticando sia l'obbligo del velo, sia la forzatura statale nell'imporre un unico modello di donna musulmana. Esponenti e portavoce di Hezbollah, il partito che tende a costituire in Libano un governo modellato su quello iraniano, si esprimono più volte in favore di un pluralismo rispettoso di tutte le minoranze (nel paese ci sono ben 19 entità religiose diverse!) e della

concessione di ampi margini di libertà alle donne, compresa la scelta del codice vestitario.

Come spesso accade, le istanze di genere diventano più problematiche e conflittuali a causa di pressioni esterne, ovvero, nel caso delle donne musulmane e/o sciite, dei terribili conflitti che stanno devastando il Medio Oriente. Dopo l'attacco israeliano del 2006, le sciite libanesi sono necessariamente influenzate dalla ideologia di guerra che le rende protagoniste della resistenza nazionale in quanto fattrici biologiche, deputate a rimpiazzare le perdite di vite umane subite nel conflitto. Incoraggiate dall'alto stato sociale tributato dalla comunità alle madri dei «martiri», le sciite libanesi sono impegnate a generare due figli per ogni caduto in guerra. Non si deve pensare che le donne libanesi si accontentino di questo mero ruolo riproduttivo. Come si è già detto, Hezbollah è molto attivo nella costruzione di scuole, ospedali e varie altre istituzioni di assistenza sociale di cui le donne beneficiano. Il Partito di Dio si adopera anche per migliorare il livello di istruzione delle donne sciite, che, nel sud del Libano, è aumentato in modo esponenziale. Infine, le campagne contro il matrimonio combinato e a favore della richiesta di divorzio da parte delle donne hanno rafforzato la determinazione delle sciite libanesi, che ora sono maggiormente rappresentate nel mondo del lavoro e spinte ad una maggiore partecipazione sociale. «Pia e attiva» sembra essere lo slogan di queste donne che sono diventate il simbolo della modernità all'interno della loro comunità. Questa nuova visibilità provoca, da un lato, un ripensamento dei loro stessi ruoli familiari, dall'altro le fa assurgere, anche a livello internazionale, a rappresentanti di un progresso che instaura nuovi canoni e parametri sia di modernità sia di conquiste di genere.

## **La religione popolare**

## Altri luoghi

Nella versione sciita dell'islam la *pietas*, legata soprattutto al tragico ricordo degli avvenimenti di Karbala, svolge un ruolo importantissimo, perché consente l'immediato riconoscimento di un fedele e risveglia sentimenti di unione all'interno della comunità. Queste sue potenzialità vengono spesso usate per fini politici, tanto che da ben mille anni le luttuose commemorazioni della morte di Hoseyn sono trasformate in arene di protesta e lotta. Tale è la forza commemorativa di queste manifestazioni che esse trovano spazio anche presso molte comunità sunnite, o, addirittura, non musulmane: è il caso, ad esempio, del subcontinente indiano, dove le celebrazioni del mese di Muharram sono rispettate pure dai sunniti e di sovente dagli stessi indù. Anche qui il Muharram si trasforma spesso in aperta contestazione politica, tanto che durante il dominio britannico tali manifestazioni sono state proibite, essendo gli inglesi ben consapevoli che l'eccitazione «religiosa» (esibita nelle processioni che rivivono il lutto di Hoseyn) avrebbe potuto facilmente degenerare in una rivolta popolare contro il dominio di Sua Maestà.

Lo spirito di comunione che pervade le celebrazioni di Muharram è particolarmente forte nel periodo che precede il mese sacro, quando le varie comunità si preparano ai «festeggiamenti»; in particolare, nel contesto indiano si può notare una contaminazione del rituale, frutto della secolare coabitazione tra musulmani e indù. I vari gruppi, siano essi formati dagli aderenti a una corporazione di arti e mestieri, o dagli abitanti di un quartiere, o da un'altra aggregazione socioculturale, preparano dei simulacri della tomba dell'imam Hoseyn, chiamati *ta'ziye* (come le sacre rappresentazioni). Si tratta di costruzioni, generalmente di canne di bambù, ricoperte di carta pressata, che possono raggiungere anche i sei metri in altezza, il cui allestimento richiede parecchi mesi di lavoro, durante i quali i membri della comunità stringono forti legami tra di loro in vista dello sforzo comune. Portato in processione il giorno di *'ashura*, il simulacro tombale viene spesso gettato ed abbandonato nelle acque di un fiume o del mare tra la commozione generale, con una rappresentazione dai chiari influssi indù: sono infatti le icone di questa religione che usualmente vengono gettate in acqua al termine della processione, quale simbolo di una catarsi generale. La simbologia dell'acqua è invece assente nella ritualità musulmana, sebbene questo elemento naturale giochi un ruolo importante nel mito di Hoseyn, il «grande assetato di Karbala».

## Le processioni

Nelle processioni indiane compaiono ghirlande di fiori, strumenti musicali ed elefanti, tutti elementi caratteristici del rituale indù che sono divenuti parti integranti di quello sciita. Alla costruzione delle *ta'ziye* – che possono essere allestite tanto da sunniti che da sciiti, a conferma del clima di pacifica convivenza che queste commemorazioni sanno suscitare – partecipano attivamente anche gli indù, che trovano in esse elementi comuni alla loro fede: tant'è che molti di loro compiono atti di *pietas* sciita, quali l'osservanza del digiuno, la recitazione di elegie in memoria di Hoseyn e l'elemosina ai poveri.

Alcuni di questi simulacri sono costruiti con materiali preziosi (vetro e argento) che alla fine della processione non vengono ovviamente distrutti, ma riposti in speciali edifici che prendono il nome di *imambara* o *'ashurakhane*, nei quali si celebrano le commemorazioni di Muharram, si tengono *rouzekhani* o si leggono elegie in onore dei martiri sciiti (le *marsiye*, divenute qui un vero e proprio genere letterario). In essi vengono anche custoditi altri elementi caratteristici delle processioni, quali gli standardi con i colori degli Alidi e le invocazioni a loro dirette, e le picche che sorreggono mani di metallo le cui dita rappresentano i cinque componenti della famiglia di Muhammad.

La carica simbolica ed emotiva di questi rituali è tale da essere stati esportati anche in contesti che poco hanno a che fare con lo sciismo. Un esempio lampante si riscontra nei Caraibi, a Trinidad e Tobago, luoghi in cui la comunità indiana lì migrata da quasi due secoli, pur essendo in stragrande maggioranza indù, celebra annualmente il Muharram in versione «creola», dove l'elemento festoso, la musica, le danze, attirano anche persone non credenti che si avvicinano all'evento come ad una semplice festa. Nell'allestimento dei simulacri sepolcrali di Hoseyn l'elemento sacro rimane comunque intatto: non solo essi vengono costruiti in ambienti considerati sacri (le donne mestruate, ad esempio, non vi possono entrare), ma addirittura i loro costruttori rispettano per tutto il periodo della loro preparazione una dieta speciale nonché l'astinenza sessuale. In tal modo, il Muharram caraibico assume una valenza sacrale e religiosa, fungendo da collante fra le varie comunità etniche.

In tutto il mondo sciita un'importante componente delle celebrazioni di Muharram è rappresentata dalle processioni di uomini che si flagellano con catene di metallo o si feriscono il capo con rasoi, arrivando a sanguinare copiosamente. Queste forme estreme di devozione religiosa sono sempre state presenti nel mondo sciita, dove simboleggiano il pentimento e l'espiazione dei fedeli per non essere riusciti a soccorrere Hoseyn; non è però loro estraneo un certo atteggiamento di virile baldanza e di machismo. Le processioni dei flagellanti sono interdette alle donne, che possono ammirare gli eroici penitenti solo dall'alto dei tetti delle case, poiché si tratta di uno spettacolo troppo crudo. Il divieto nasconde, però, anche una certa preoccupazione per la carica di eccitazione che serpeggia in tali processioni. È innegabile che vi sia un certo esibizionismo alla base di queste manifestazioni di

virilità, maturate in ambienti quali le confraternite di arti e mestieri – ancora vitali nel mondo islamico – o nei quartieri e rioni popolari dai quali lo sciismo trae forza e continuità. Non a caso in Iran gli animatori delle processioni dei flagellanti sono spesso atleti che continuano la tradizionale ginnastica della *zurkhane* (la «casa della forza»). Questa tradizione millenaria è un misto di esercizio fisico, di religione sciita nella sua forma popolare e mistica, di principi di cavalleria e di solidarietà maschile. Agli ordini di un maestro, chiamato *pir* (vecchio) come nella tradizione mistica islamica, i discepoli, disposti in cerchio, eseguono una serie di movimenti ritmici, scanditi dai colpi di tamburo battuto dal *pir*, che apostrofa in continuazione gli atleti con frasi rituali cui i ginnasti rispondono con invocazioni a Muhammad e alla sua famiglia. Dopo il riscaldamento iniziale, gli uomini eseguono esercizi sollevando delle mazze di legno, più leggere per i novizi, ma che nelle mani degli atleti esperti raggiungono anche i 35 chili ciascuna. Questo rito atletico-iniziatico si svolge in ambienti i cui muri sono coperti da ritratti di Hoseyn, di immagini della sua valorosa spada e di cimeli che fanno parte delle processioni di Muharram (picche, stendardi, piume colorate). I più forti e valorosi potranno sorreggere nelle processioni di Muharram i *nakhl* (palma da dattero), ovvero i pesantissimi simulacri in legno simboleggianti il sarcofago dell'imam Hoseyn, a forma di lacrima, ricoperti di specchi (così che i partecipanti possano vedere riflesso il proprio dolore) o di panni verdi, colore degli Alidi. Vi sono *nakhl* così pesanti che servono decine di uomini per sollevarli e portarli in corteo, ma è un onore riuscirlo a fare anche per pochi metri.

Non tutti gli sciiti approvano queste forme di devozione popolare, anzi; le flagellazioni sono guardate con disprezzo da molti fedeli, e pure da influenti esponenti della gerarchia sciita. Nel 1994 'Ali Khamenei, il successore di Khomeini alla guida spirituale della Repubblica Islamica d'Iran, ha emanato una *fatwa* (disposizione religiosa) che condannava lo spargimento di sangue durante le processioni di Muharram, bollandolo come un residuo di antiche pratiche popolari che danno un'immagine negativa dello sciismo ai seguaci di altre religioni. Organizzazioni quali Hezbollah chiedono ai fedeli di donare il proprio sangue in quei giorni, anziché di sciuparlo inutilmente, e nel Libano meridionale, roccaforte di Hezbollah, durante il mese di Muharram è facile imbattersi per la strada in postazioni paramediche dove è possibile fare tale donazione.

Tuttavia, l'attrazione delle pratiche che comportano il versamento di sangue travalica i divieti religiosi e gli appelli al buonsenso: proprio nel Libano meridionale si possono vedere piccoli gruppi di ragazze che si infliggono ferite, per passeggiare poi per strada parallelamente a gruppi più nutriti di giovani gradassi che esibiscono muscoli e magliette insanguinate con sfrontatezza e spacconeria. La fedeltà a Hoseyn potrebbe essere dimostrata battendosi il petto o la testa, come fa la maggioranza dei fedeli sciiti, ma è chiaro che il rituale del sangue persiste proprio perché viene percepito come dimostrazione di coraggio: ciò dimostra che vi è un'ampia gamma interpretativa di cosa significhi

essere un «buon» sciita. Il caso libanese (peraltro riscontrabile in altre realtà geografiche) evidenzia l'emergere di nuove interpretazioni del ruolo femminile nei rituali sciiti: spazi ed attività sono simili, ma distinti fra i due generi, anche se spesso interagenti. Inoltre, i rituali vengono usati per rinforzare la distinzione tra i due sessi e sottolineare le caratteristiche del comportamento maschile e femminile ideali. Altri rituali, tipicamente muliebri, quali il *sofre* iraniano, vengono utilizzati per incrementare la solidarietà femminile, promuovendo l'identità di genere e determinando un certo senso di *empowerment* fra chi vi partecipa. L'autolesionismo con spargimento di sangue si connota tradizionalmente come rituale esclusivamente maschile. Tuttavia la partecipazione attiva delle giovani libanesi nei riti di sangue modifica tale prospettiva, e, per quanto la pratica possa lasciare interdetti, essa conferma come le società sciite siano scosse da nuove dinamiche di genere.

# I pellegrinaggi

Come era prevedibile, le manifestazioni del Muharram rifioriscono in Iraq dopo la caduta di Saddam Hussein, che durante la sua dittatura aveva tentato di controllarle, se non addirittura di abolirle, in quanto segno palese della forte presenza sciita nel paese, nonché occasione di contatto e di rafforzamento identitario tra i diversi gruppi (corporazioni di arti e mestieri, quartieri, élite religiose e/o tribali). Saddam (come prima di lui gli inglesi) ha sottoposto a una stretta sorveglianza i sermoni pronunciati durante il Muharram (*rouzekhan*), con la scusa di evitare le tensioni fra sunniti e sciiti. In realtà la misura era volta a limitare il potenziale sovversivo di queste prediche e a cercare di instaurare una classe di religiosi fedeli al governo. Effettivamente, Saddam è riuscito in questo suo intento, non riuscendo invece a bloccare un altro pilastro della fede popolare sciita, presente sul suolo iracheno ormai da secoli: il pellegrinaggio alle città santuario.

Per gli sciiti, come per tutti i musulmani, uno dei cinque precetti della fede è costituito dal pellegrinaggio a Mecca (*hajj*). Tuttavia la *pietas* popolare ha investito di grandissimo significato il pellegrinaggio ai santuari dove riposano i capostipiti dello sciismo. In Iraq, come si è visto, le città sante di Najaf e Karbala attraggono pellegrini da ogni dove, con un flusso che periodicamente può scemare a causa di guerre, epidemie o altre ragioni di forza maggiore, ma che comunque non si interrompe mai. In Iran la lontananza dai siti iracheni dove sono seppelliti molti dei «padri fondatori» dello sciismo ha portato alla costruzione di santuari dedicati ai loro figli (*imamzade*). In Afghanistan nasce una leggenda sul corpo dell'imam 'Ali, che sarebbe stato trafugato da Najaf per finire a Balkh, ove, per proteggerlo e custodirlo, nel XII secolo venne eretto un santuario in una località chiamata poi Mazar-e Sharif («La tomba del Nobilissimo»). In tutti questi luoghi santi l'ortodossia cerca di strappare consensi al culto popolare facendo leva su razionalità e prestigio e spesso è difficile districarsi tra folklore e spiritualità. Ovviamente attorno ai luoghi di culto girano immense somme di denaro, esattamente come accade in tutti i luoghi turistici, sia per l'inevitabile massa di souvenir venduti nei loro pressi (libri di preghiere, testi sull'islam e sullo sciismo, rosari, immagini degli imam, tavolette di creta poggiatesta e tappeti per preghiera, acqua di rose ed essenze varie, orologi che scandiscono l'orario delle preghiere) che per i vari servizi offerti in questi luoghi. Notoriamente presso i santuari stazionano i sensali di mogli temporanee (ma anche intraprendenti signore che offrono da sole i propri servizi senza bisogno di intermediari), che avvicinano i visitatori non accompagnati da una donna con la proposta di un matrimonio *mut'a*, che è sempre preferibile a una peccaminosa casa di appuntamenti. Altrettanto florido è il mercato delle sepolture: ogni buon sciita, infatti, vorrebbe essere seppellito accanto al «suo» imam protettore e nei secoli tale desiderio ha dato vita a un movimento d'affari gigantesco, con un «traffico di morti» soprattutto verso Najaf e Karbala. Nonostante in molti luoghi di culto la sepoltura sia gestita da associazioni regolari designate

all'uopo o addirittura dal governo, trafficanti e faccendieri non autorizzati inquinano inevitabilmente i luoghi sacri.

All'interno dei santuari i fedeli continuano le loro pratiche millenarie: uomini e donne, perlopiù separati, offrono al loro protettore preghiere, invocazioni, piccole somme di denaro che gettano al di là delle grate dorate che racchiudono il sarcofago, sulle quali tutti vogliono appoggiare la mano o che baciano, a compimento del pellegrinaggio. Spesso le grate sono umide per le lacrime versate dai fedeli, e sono cosparse di piccoli fili colorati legati in segno di voto: se verrà concessa la grazia richiesta, voto e nodo verranno sciolti.

L'islam sunnita e sciita condanna il culto dei santi, ma è bisogno insito nell'uomo di fede poter innalzare le proprie preghiere e suppliche, rivolgendosi a un'entità corporea in un luogo tangibile, ragione per cui gli sciiti, e non solo essi, hanno edificato santuari per secoli e continuano a farlo. L'esempio contemporaneo più illustre è quello del santuario eretto all'*ayatollah* Khomeini, a sud di Teheran, accanto ad un luogo carico di significato per gli iraniani, il cimitero di Behesht Zahra, dove sono seppelliti moltissimi dei nuovi martiri sciiti, giovani e non, che hanno combattuto nella guerra contro l'Iraq.

L'immenso mausoleo è diventato una nuova meta di pellegrinaggio per gli iraniani e nei momenti di maggiore affollamento, nonostante la struttura preveda finanche degli alloggi, i pellegrini erigono tende nell'estesissimo spazio antistante. All'interno del mausoleo, che scintilla per la profusione di marmi pregiati e vetri colorati, si eleva il tumulo del padre della rivoluzione, protetto da una copertura di vetro, avvolta in panno rosso, con accanto la tomba del figlio, separata da quella dell'*ayatollah* da un Corano aperto. L'atmosfera è decisamente diversa da quella che si respira negli altri santuari sciiti: qui uomini e donne s'accostano alla tomba assieme, il luogo pullula di bambini convogliati da periodiche gite scolastiche, e i più piccoli giocano usando le strutture decorative marmoree come scivolo. L'atmosfera quasi gioiosa contrasta con l'immagine arcigna del padre della rivoluzione islamica, così come lo sfarzo del luogo stride con una sua celebre frase: «La rivoluzione non è per chi dimora nei palazzi, ma per coloro che abitano nelle capanne».

# Glossario

## ***Ahl al-bayt***

la famiglia del Profeta dell'islam, Muhammad.

## ***‘Aql***

ragione, intelligenza, intelletto.

## ***Ayatollah***

«segno di Dio», titolo attribuito a un religioso sciita di comprovata perizia teologica e giurisprudenziale.

## ***‘Ashura***

decimo giorno del mese di *Muharram* in cui venne ucciso l'*imam* Hoseyn.

## ***Ciador***

letteralmente «tenda», ampio velo che copre dalla testa ai piedi, usato dalle iraniane.

## ***Fatwa***

opinione religioso-giuridica espressa da un giurista.

## ***Fiqh***

la funzione, riservata ad una élite di dotti esperti in scienze religiose, d'interpretare la *shari'a*.

## ***Ghaiba***

occultamento del dodicesimo *imam*.

## ***Ghuluw***

«estremismo», termine applicato a gruppi sciiti che professano credenze eterodosse (quali, ad esempio, l'attribuzione di una natura divina a leader religiosi o a *imam*).

## ***Hadith***

letteralmente «racconto», tramanda gli eventi (comportamenti, fatti e detti) relativi alla predicazione di Muhammad. Per gli sciiti, i *hadith* comprendono anche i racconti dei detti e fatti attribuiti agli *imam*.

## ***Hejab***

codice vestiario delle donne musulmane che prevede abiti che non rivelino le forme del corpo e la copertura del capo.

## ***Hijra***

«emigrazione», indica il trasferimento di Muhammad a Medina e l'inizio del calendario islamico.

## ***Hojatoleslam***

«prova dell'islam», titolo intermedio nella gerarchia dei religiosi sciiti attribuito a chi ha già compiuto un certo percorso di studi.

## ***Ijtihad***

indica l'esercizio della ragione necessario per giungere a un giudizio in materia di religione e diritto.

## ***Imam***

genericamente, indica colui che guida la preghiera. In ambito sciita designa 'Ali e i suoi successori, legittimi leader della comunità islamica.

## ***Imamzade***

«figlio di *imam*», designa il santuario dedicato al discendente di un *imam*.

## ***Jihad***

letteralmente «sforzo» per conquistare la perfezione religiosa interiore; designa altresì la guerra dei musulmani contro gli infedeli.

## ***Kalam***

«discorso», teologia dialettica.

## ***Khalifa***

«sostituto» o «vicario», indica i legittimi detentori del potere politico che sono succeduti a Muhammad.

## ***Khums***

«un quinto», tassa erogata per aiutare i poveri, versata dagli sciiti al *marja' al-taqlid* in quanto vicario dell'*imam*.

## ***Mahdi***

«il ben guidato», il restauratore della religione e della giustizia attualmente in occultamento.

### ***Marja' al-taqlid***

«fonte di emulazione», colui che è comunemente riconosciuto come il massimo esperto in diritto e i cui pareri e comportamenti sono oggetto di imitazione tra gli sciiti.

### ***Mujtahid***

colui che è in grado di praticare *ijtihad*. In pratica, si tratta di un'autorità in materia di Legge con facoltà di esprimere giudizi indipendenti nel campo della teologia e del diritto.

### ***Muharram***

primo mese del calendario lunare islamico in cui l'*imam* Hoseyn venne ucciso a Karbala.

### ***Pir***

in persiano «vecchio»; nelle confraternite mistiche islamiche indica il Maestro.

### ***Rouzekhani***

colui che recita i *rouzekhan*, ovvero speciali sermoni commemoranti la morte dell'*imam* Hoseyn.

### ***Safar***

secondo mese del calendario islamico in cui gli sciiti commemorano la morte dell'*imam* Hoseyn.

### ***Shari'a***

la Legge rivelata dell'islam derivata dal Corano e dalla *sunna*.

### ***Sheikh***

«anziano», termine di rispetto usato per designare leader di tribù, di confraternite mistiche e anche qualcuno degli '*ulama*. In Iran *sheikh al-islam* indicava il religioso designato a presiedere i tribunali dove si amministrava la *shari'a*.

### ***Sofre***

letteralmente «tovaglia», indica una cerimonia religiosa organizzata dalle donne sciite iraniane.

### ***Sunna***

«norma», «comportamento», indica l'autorevole esempio del Profeta che ogni musulmano deve seguire. È basata sulle raccolte dei *hadith*.

### ***Ta'ziye***

rappresentazione drammatica di eventi legati alla confessione sciita. Nel subcontinente indiano indica il simulacro della bara dell'imam Hoseyn.

### ***Taqiya***

«dissimulazione», consentita agli sciiti per celare la propria identità religiosa in caso di pericolo.

### ***‘Ulama***

plurale di *‘alim*, «dotto» in giurisprudenza islamica, dove il plurale sta a indicare la comunità degli esperti in scienze religiose.

### ***Umma***

la comunità dei credenti musulmani.

### ***Usul***

«principi» (singolare *asl*), termine che denota i principi fondamentali di una scienza (religione, diritto, ecc.).

### ***Velayat-e faqih***

letteralmente «il mandato al giureconsulto», locuzione elaborata da Khomeini volta ad attribuire al giureconsulto il diritto esclusivo di assumere il potere temporale e di governare.

### ***Zakat***

tassa religiosa dovuta dai musulmani e devoluta per assistere i bisognosi della comunità.

## Per saperne di più

Gli avvenimenti politici degli ultimi anni hanno dato impulso a una vasta produzione di testi sullo sciismo, di qualità e spessore assai diverso. Per un'introduzione generale si segnalano Leonardo Capezzone e Marco Salati, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006, e Biancamaria Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvance, 1994, accanto all'ormai classico Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ia Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven-London, Yale University Press, 1985.

Ulteriori informazioni sui gruppi sciiti minoritari sono in Farad Daftary, *A Short History of the Ismailis. Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, e Nissim Dana, *The Druzes in the Middle East. Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2003.

Per un approfondimento sulla prima fase dello sciismo si veda Seyed Husain Mohammad Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Per seguire lo sviluppo regionale dello sciismo si vedano, per l'Iraq, Yitzhak Nasakh, *The Shi'ia of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 2003, e, dello stesso autore, *Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World*, Princeton, Princeton University Press, 2006, che esamina l'emergere dello sciismo nei paesi arabi; per il subcontinente indiano, accanto all'introduzione generale di John Norman Holister, *The Shi'a of India*, New Delhi, Oriental Reprint Corporation, 1979, si vedano gli articoli di Daniela Bredi, *Profilo della comunità sciita nel Pakistan* e *La proposta politica degli sciiti del Pakistan*, entrambi in B. Scarcia Amoretti, *Lo sciismo fuori d'Iran: politiche editoriali a confronto*, numero monografico di «Oriente Moderno», a. 14, vol. 75, 1995, rispettivamente pp. 9-26 e 27-57; la pubblicazione contiene anche altri contributi utili per la contestualizzazione delle varie comunità sciite.

Sul nuovo corso dello sciismo in Libano sono validi i testi di Saad Ghorayeb, *Hizbullah: Politics and Religion*, London, Pluto Press, 2002, e di Ahmad Nizar Hamzah, *In the Path of Hizbullah*, Syracuse, Syracuse University Press, 2004.

Un testo che prende in considerazione gli sviluppi attuali dello sciismo in tre regioni chiave è di Vali Nasr, *La rivincita sciita. Iran, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Milano, Bocconi, 2007.

La bibliografia sullo sciismo in Iran e le sue implicazioni nella rivoluzione islamica è sterminata; citiamo solo alcuni testi, a nostro avviso indispensabili: quello con un approccio storico-sociologico

di Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, e quello antropologico di Michael Fischer, *Iran, from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980; Said Amir Arjomand ha anche curato un'antologia, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1988, i cui saggi prendono in esame l'istituzionalizzazione dello sciismo in epoche diverse. Utili sono pure i due volumi curati da Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven-London, Yale University Press, 1983, e dalla stessa autrice con Juan R.I. Cole, *Shi'ism and Social Protest*, Haven-London, Yale University Press, 1986.

Per una prospettiva inusuale sulle nuove comunità sciite che si stanno costituendo in paesi non islamici, cfr. Anna Vanzan, *Shi'a in Italy; the «Other» Allah's Way*, in *Muraqqa'e sharqi, Studies in Honor of Peter Chelkowski*, a cura di Soussie Rastegar e Anna Vanzan, San Marino, Aiep Editore, 2007.

Il potenziale dell'immaginario sciita come motore della rivoluzione iraniana è approfonditamente esaminato da Peter Chelkowski e Hamid Dabashi in *Staging a Revolution. The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York, New York University Press, 1999; Peter Chelkowski è altresì fra i massimi esperti dei rituali sciiti, e ha curato un volume speciale di «The Drama Review» sull'argomento: *From Karbala to New York: Ta'ziyeh on the Move*, vol. 49, n. 4, inverno 2005.

Per comprendere l'atteggiamento dello sciismo in materia di diritti delle donne si veda Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999, risultato di una serie di incontri dell'autrice con i teologi di Qom le cui posizioni sulle donne e sulla società variano dalla più assoluta intransigenza a un modernismo pragmatico. Un saggio che contempla tutte le implicazioni del matrimonio temporaneo è di Shahla Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1989.

Le pubblicazioni degli sciiti modernisti sono perlopiù in lingua originaria (arabo o persiano), ma sono reperibili traduzioni in inglese di discorsi e articoli di Abdulkarim Soroush e Mohsen Kadivar nei loro siti, rispettivamente [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com) e [www.kadivar.com](http://www.kadivar.com).